

## Un nuevo testimonio de la circulación de obras orientales de apologética cristiana en al-Andalus\*

[New Evidence of the Circulation of Eastern Christian  
Apologetic Works in al-Andalus]

**Mayte PENELAS**

Escuela de Estudios Árabes, CSIC  
mpenelas@eea.csic.es

**Resumen:** Además del “texto mozárabe de historia universal” dado a conocer por G. Levi Della Vida, el manuscrito de origen andalusí Raqqāda 2003/2 (*olim* Gran Mezquita de Qayrawān 120/829) contiene tres textos cristianos de naturaleza polémico-apologética: una versión árabe del diálogo entre el patriarca nestoriano Timoteo I y el califa abasí al-Mahdī, un debate entre dos interlocutores a los que se menciona como *al-kaṭūliqī* y *al-a‘rābī*, y una colección de *testimonia*. En este artículo se examina la influencia que sobre estos tres textos ejercieron las obras teológicas elaboradas por los cristianos orientales, influencia que se observa en los argumentos utilizados, en las citas bíblicas aducidas y en el léxico teológico empleado.

**Abstract:** In addition to the “Mozarabic text of world history” made known by G. Levi Della Vida, the codex of Andalusī origin Raqqāda 2003/2 (*olim* Great Mosque of Qayrawān 120/829) contains three Christian texts of an apologetic-polemical nature: an Arabic version of the well-known dialogue between the Nestorian patriarch Timothy I and the Abbasid caliph al-Mahdī, a controversy between two interlocutors who are referred to as *al-kathūliqī* and *al-a‘rābī*, and a *testimonia* collection. This paper discusses the influence of Eastern Christian

---

\* Este artículo es una versión ampliada del texto presentado en *II Colóquio Internacional sobre Moçárabes “Cultura e acultura”*, organizado por IEM / CELAS en Silves, 15-16 de octubre de 2010.

theological works on these three texts, which is noticeable in the arguments, the biblical quotations, and the vocabulary used in them.

**Palabras clave:** Cristianos andalusíes. Cristianismo oriental. Ms. Raqqāda 2003/2. Colección de *testimonia*. Apologética. Polémica.

**Key words:** Christians from al-Andalus. Eastern Christianity. MS Raqqāda 2003/2. *Testimonia* collection. Apologetics. Polemics.



### Cuestiones preliminares

Poco después de las conquistas islámicas los cristianos que habitaban en los territorios ganados para el islam sintieron la necesidad de elaborar escritos que, por un lado, mostrasen la firmeza de su fe y, por otro, demostrasen la autenticidad de sus creencias. Ya en época de los califas *rāšidūn* se elaborarían los primeros tratados en defensa del cristianismo. Entre mediados del siglo VII y el siglo IX se escribió, por ejemplo, el breve texto siríaco en el que el gobernador ‘Umayr b. Sa‘d al-Anṣārī interroga a Juan, patriarca jacobita de Antioquía (m. 648), sobre la Encarnación, los profetas, la Trinidad, las leyes que rigen la comunidad cristiana, etc.<sup>1</sup> De época

---

<sup>1</sup> Ed. y trad. fr. F. NAU, “Un colloque du patriarche Jean avec l’émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d’après le ms. du British Museum *Add.* 17193”, *Journal Asiatique*, onzième série, tome V (1915), pp. 225-279; véase también Barbara ROGGEMA, “The Disputation of John and the Emir”, en David THOMAS *et al.* (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)* (Leiden-Boston: Brill, 2009), pp. 783-785. Sobre la literatura apologética en siríaco que se ha conservado hasta hoy, desde este texto del siglo VII hasta Gregorio bar Hebraeus en el XIII, véase Sidney H. GRIFFITH, “Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)”, en Bernard LEWIS y Friedrich

omeya son la controversia, también en siríaco, entre un monje de Bēt Hālē y un musulmán (h. 720)<sup>2</sup>, y las obras en griego de Juan Damasceno (m. 749)<sup>3</sup>, en las que ya se tratan de forma mucho más desarrollada los temas típicos en este tipo de tratados. Los destinatarios de estos textos eran los propios cristianos, a los que se proporcionaba las herramientas dialécticas necesarias para refutar las objeciones que pudiesen hacerles los musulmanes con respecto a los principales dogmas y prácticas del cristianismo: Trinidad, Encarnación, bautismo, relación entre esencia y atributos divinos, veneración de la cruz y de las imágenes, etc.

Pero fue realmente en época abasí cuando se produjo una proliferación de este tipo de tratados. Y a ello contribuyeron tanto las traducciones al árabe de obras filosóficas griegas, que sirvieron como vehículo de difusión del pensamiento helenístico, como el desarrollo de la ciencia del *kalām* entre los musulmanes, esto es, de la ciencia que se ocupa de razonar las verdades de la revelación divina. A la primera generación de *mutakallimūn* cristianos arabófonos, de fines del siglo VIII y principios del IX, pertenecen el melquita Teodoro Abū Qurra (m. h. 204/820), el jacobita Ḥabīb b. Ḥidma Abū Rā'īṭa al-Takrītī (m. d. 214/830) y el nestoriano 'Ammār al-Baṣrī (primera mitad s. III/IX). El modelo creado por estos autores, cuya argumentación teológica establece el marco en el que la doctrina cristiana se presenta ante una sociedad araboislámica, es continuado y desarrollado

---

NIEWÖHNER (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), pp. 251-273 (rep. en *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period* [Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2002], chap. V).

<sup>2</sup> Barbara ROGHEMA, "The Disputation between a monk of Bēt Hālē and an Arab notable", en David THOMAS *et al.* (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1*, pp. 268-273.

<sup>3</sup> Raymond LE COZ, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam* (Paris: Éditions du Cerf, 1992); Reinhold F. GLEI, "John of Damascus", en David THOMAS *et al.* (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1*, pp. 295-301. Sobre las obras relativas al islam de Juan Damasceno y de otros autores que escriben en griego, Teodoro Abū Qurra entre ellos, véase, por ejemplo, Adel-Théodore KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)* (Louvain – Paris: Nauwelaerts, 1969).

especialmente entre los siglos IX y XI por autores como Ḥunayn b. Ishāq (m. 260/873), Quṣṭā b. Lūqā (m. h. 300/912), Yaḥyà b. ‘Adī (m. 363/974), Sawīrūs b. al-Muqaffa‘ (m. d. 376/987), Abū ‘Alī Ibn Zur‘a (m. 398/1008), Elías de Nísibe (m. 438/1046) o Abū l-Farağ Ibn al-Ṭayyib (m. 435/1043)<sup>4</sup>.

Parte de la producción literaria de estos autores viajó de Oriente a Occidente, y con ella, los recursos dialécticos puestos a contribución por los cristianos orientales para defender la veracidad de los dogmas del cristianismo frente a eventuales críticas por parte de los musulmanes. En el traslado de esas obras y, por lo tanto, en el trasvase de argumentos teológicos de Oriente a Occidente jugarían un importante papel los monjes itinerantes. El *Memoriale Sanctorum* de Eulogio de Córdoba (m. 244/859) menciona los nombres de Jorge de Belén y de Serviodeo, los cuales, al decir del santo de Córdoba, se ciñeron la corona del martirio en esta ciudad en el siglo IX<sup>5</sup>. También hubo viajeros en sentido contrario, de Occidente a

---

<sup>4</sup> Entre la abundante bibliografía sobre la teología apologética cristiana oriental, que a modo de introducción he presentado aquí de forma extremadamente breve, además de la citada a lo largo del presente artículo, véase Sidney H. GRIFFITH, “Islam and the Summa Theologiae Arabica; *Rabī‘ I*, 264 A.H.”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), pp. 225-264; Samir Khalil SAMIR y Jorgen S. NIELSEN (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)* (Leiden: Brill, 1994); Juan Pedro MONFERRER SALA, “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán”, *Revista Española de Filosofía Medieval. Monográfico “Transmisión de saberes en la Edad Media”* 7 (2000), pp. 61-79; S. H. GRIFFITH, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period* (Aldershot: Ashgate, 2002); S. H. GRIFFITH, “The Syriac Letters of Patriarch Timothy I and the Birth of Christian *Kalām* in the Mu‘tazilite Milieu of Baghdad and Baṣrah in Early Islamic Times”, en Wout VAN BEKKUM, Jan Willem DRIJVERS y Alex C. KLUGKIST (eds.), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink* (Leeuven: Peeters, 2007), pp. 103-132; David THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity* (Leiden: Brill, 2007).

<sup>5</sup> EUL.CORD., *Mem. Sanct.* II, 10,23-34 y II, 13,1 (ed. Juan GIL, en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* [Madrid: CSIC, 1973], vol. II, pp. 425-430 y 432). Véase sobre esta cuestión Dominique MILLET-GERARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l’Espagne des VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles* (Paris: Études Augustiniennes, 1984), pp. 153-154, 159 y

Oriente, como Recemundo de Elvira<sup>6</sup> o Dúnala de Cádiz<sup>7</sup>, que viajaron a Jerusalén y Constantinopla a mediados del siglo X. Estos personajes y/u otros contribuirían sin duda a la circulación de conocimientos y de libros entre ambos extremos del Mediterráneo<sup>8</sup>, si bien las fuentes no aluden expresamente a su labor en este sentido. Y de ello, de esa circulación del saber, dan testimonio las obras de los cristianos de al-Andalus, tanto en latín como en árabe. El presente trabajo se ocupa concretamente de las obras de apologética escritas en árabe por los cristianos andalusíes, los cuales se valen de los mismos argumentos para defender el cristianismo que los utilizados por sus correligionarios de Oriente, recurren a idénticas citas bíblicas y emplean el mismo vocabulario teológico.

La mayor parte de los textos de contenido polémico-apologético escritos por los cristianos de la Península Ibérica en árabe, a los que Thomas E. Burman ha dedicado una magnífica monografía<sup>9</sup>, se ha perdido. Fragmentos de varios de ellos se conservan en la obra de polémica anticristiana escrita por Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Qurṭubī (m. 656/1258), *al-I‘lām bi-mā*

---

sigs. (incluye la traducción al francés de los fragmentos del *Memoriale Sanctorum* relativos a estos dos personajes).

<sup>6</sup> AL-MAQQARĪ, *Nafh al-tibb*, ḥaqqaqahu Iḥsān ‘ABBĀS (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1968), vol. I, p. 568.

<sup>7</sup> Fidel FITA COLOMÉ, “San Dúnala, prócer y mártir mozárabe del siglo X”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 55 (1909), pp. 433-442. Véase también Cyrille AILLET, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2010), p. 226.

<sup>8</sup> La Biblia figuraría indudablemente entre los libros que los monjes orientales llevaban consigo. De hecho, Juan Pedro Monferrer Sala ha estudiado en varios trabajos la inclusión de elementos orientales, de la Peshīṭṭā siríaca por ejemplo, en biblias árabes occidentales. Véase por ejemplo Juan Pedro MONFERRER SALA, “*Traductologica Muzarabica*. Notas a propósito de un fragmento del Codex Arabicus Monachensis Aumer 238”, *Meridies* 5-6 (2002), pp. 29-50; y “¿Circularon textos cristianos orientales en al-Andalus? Nuevos datos a partir de una muestra véterotestamentaria andalusí”, en Cyrille AILLET, Mayte PENELAS y Philippe ROISSE (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2008), pp. 167-210.

<sup>9</sup> Thomas E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200* (Leiden: Brill, 1994).

*fī dīn al-naṣārā min al-fasād* (Información sobre la corrupción en la religión de los cristianos)<sup>10</sup>. Los de contenido más relevante para el tema que nos ocupa son *Kitāb al-masā'il al-sab' wa-l-ḥamsīn* (Libro de las cincuenta y siete cuestiones)<sup>11</sup> y *Kitāb al-ḥurūf* (Libro de las letras)<sup>12</sup>, de los que no se conoce autor, fecha ni lugar de redacción<sup>13</sup>; y especialmente *Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in* (Libro del mundo existente), atribuido al obispo Aḡuštīn<sup>14</sup>, y *Taṭlīl al-waḥdāniyya* (La trinidad de la unicidad), obra de un cristiano de Toledo<sup>15</sup>, datables ambos según Burman en el siglo XII<sup>16</sup>.

Como dice Dominique Millet-Gérard, que ha estudiado la influencia de la polémica oriental en las obras de los cristianos de al-Andalus en latín, la transmisión oral sería en muchos casos el vehículo a través del cual se dieron a conocer en Occidente los argumentos para refutar el islam y

<sup>10</sup> AL-QURTUBĪ, *Al-I'lām bi-mā fī dīn al-naṣārā min al-fasād wa-l-awḥām wa-iḥḥār maḥāsīn dīn al-islām wa-iḥbāt nubuwwat nabīyyinā Muḥammad*, taqḍīm wa-taḥqīq wa-ta'līq Aḥmad Ḥiḡāzī AL-SAQQĀ (Al-Qāhira: Dār al-turāṭ al-'arabī, 1980).

<sup>11</sup> AL-QURTUBĪ, *Al-I'lām*, pp. 61, 80-81, 128, 432-433.

<sup>12</sup> AL-QURTUBĪ, *Al-I'lām*, pp. 75, 79-80, 448.

<sup>13</sup> Según P. S. van Koningsveld, es posible que *Kitāb al-masā'il al-sab' wa-l-ḥamsīn* sea el título de “uno de los libros” de Ḥafṣ al-Qūfī que también cita al-Qurtubī, con lo cual dataría del siglo IX (P. S. VAN KONINGSVELD, “Christian Arabic Literature from Medieval Spain: an Attempt at Periodization”, en Samir Khalil SAMIR y Jorgen S. NIELSEN [eds.], *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period*, pp. 203-224, espec. 210-211). En mi opinión, aunque no puedo negar con rotundidad que sean la misma obra, no hay razones de peso para sostener semejante hipótesis. De hecho, si examinamos las citas incluidas en *al-I'lām*, la única semejanza que hay entre ellas es formal: todas responden al modelo de preguntas y respuestas; sin embargo, mientras que las citas de *Kitāb al-masā'il al-sab' wa-l-ḥamsīn* se ocupan de cuestiones teológicas, las tomadas de “uno de los libros” de Ḥafṣ versan sobre los ritos y las fiestas del cristianismo (AL-QURTUBĪ, *al-I'lām*, pp. 422, 424-425, 427, 430-431).

<sup>14</sup> Según A. H. al-Saqqā, editor de la obra de al-Qurtubī, se referiría a Agustín de Hipona (*al-I'lām*, pp. 57-58, n. 2), y en efecto algunos comentarios de al-Qurtubī así lo sugieren. Sin embargo, Burman arguye de forma concluyente que eso es imposible ya que *Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in* fue escrito en respuesta al islam (Th. E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 80 y sigs.).

<sup>15</sup> La obra de al-Qurtubī es refutación de esta última. Véase AL-QURTUBĪ, *al-I'lām*, p. 43.

<sup>16</sup> Sobre esta cuestión, véase nota 66.

defender el cristianismo empleados en Oriente<sup>17</sup>. Ello, ocioso es decirlo, no es incompatible con la circulación en la Península Ibérica de obras orientales, especialmente entre los cristianos arabizados. De hecho, hay testimonios irrefutables de la presencia de, al menos, dos obras orientales de controversia islamo-cristiana: el diálogo entre el patriarca nestoriano Timoteo I y el califa abasí al-Mahdī, y la Apología del Pseudo al-Kindī<sup>18</sup>. Aunque de tono muy diferente, ambas gozaron de amplia difusión y ejercieron gran influencia en la polémica islamo-cristiana posterior. En la primera, escrita en el siglo VIII en siríaco, el patriarca nestoriano Timoteo I (m. 207/823) responde a las preguntas y los comentarios que sobre la religión cristiana le hace el tercer califa abasí al-Mahdī (r. 158-169/775-785) en un tono conciliador, respetuoso, incluso amigable<sup>19</sup>. En la segunda, escrita en forma de intercambio epistolar por un cristiano anónimo de fines del siglo IX o principios del X, a la carta en la que el musulmán ‘Abd Allāh b. Ismā‘īl al-Hāšimī trata de persuadirlo de que se convierta al islam, el cristiano ‘Abd al-Masīh b. Ishāq al-Kindī responde con una decidida defensa del cristianismo y un feroz ataque contra el islam<sup>20</sup>. La prueba concluyente de la presencia de esta última en la Península Ibérica es el

<sup>17</sup> D. MILLET-GERARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique*, pp. 179, 180-181, y *passim*.

<sup>18</sup> Hay, además, indicios de la circulación de otras obras orientales, como el Diálogo de Abraham de Tiberiades con ‘Abd al-Raḥmān al-Hāšimī (ed. y trad. fr. Giacinto Bulus MARCUZZO, *Le Dialogue d’Abraham de Tibériade avec ‘Abd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820* [Rome: Pontificia Universitas Lateranensis, 1986]). Véase Th. E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 97-98.

<sup>19</sup> Alphonse MINGANA, “The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi”, *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 12 (1928), pp. 137-298 (ed. facsimilar del ms. Mingana 17 y trad. ingl.).

<sup>20</sup> *The Apology of El-Kindī. A Work of the Ninth Century, Written in Defence of Christianity by an Arab = Risālat ‘Abd Allāh b. Ismā‘īl al-Hāšimī ilā ‘Abd al-Masīh b. Ishāq al-Kindī yad ‘ūhu bihā ilā l-islām wa-risālat ‘Abd al-Masīh ilā l-Hāšimī yaruddu bihā ‘alayhi wa-yad ‘ūhu ilā l-naṣrāniyya* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1885). Véase también Laura BOTTINI, “The Apology of al-Kindī”, en David THOMAS et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1*, pp. 585-594.

hecho de que fue traducida al latín en Toledo en el siglo XII<sup>21</sup>; la que atestigua de forma incontestable la circulación del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī la constituye el manuscrito que voy a presentar a continuación.

Se trata del códice 2003/2 del Museo de las Artes de la Civilización Islámica de Raqqāda (Túnez), que contiene una versión árabe del famoso debate entre el patriarca nestoriano y el califa abasí. El códice se hallaba anteriormente en la biblioteca de la Gran Mezquita de Qayrawān, cuya valiosa colección de manuscritos fue realojada en los años ochenta del siglo XX en el Museo de Raqqāda<sup>22</sup>. Fue Giorgio Levi Della Vida el primero que informó de la existencia de este manuscrito de origen andalusí datable, según él, a finales del siglo XIII o principios del XIV, que se diferencia netamente del resto de la colección por ser de factura cristiana. Además del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī, el códice contiene otra controversia entre un cristiano y un musulmán, una colección de testimonios bíblicos, y un peculiar resumen de historia universal hasta la conquista árabe de la Península Ibérica. La intención de Levi Della Vida era sacar a la luz el “texto mozárabe de historia universal”, que ocupa veintisiete de los cincuenta folios de que consta el códice, pero falleció antes de ver concluido su trabajo. Fue Maria Nallino quien lo publicó en los años setenta del pasado siglo basándose en el borrador de edición realizado por el eminente orientalista italiano y en las fotografías del manuscrito

---

<sup>21</sup> Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, edición, traducción y estudio (Coruña: Universidade da Coruña, 2005).

<sup>22</sup> Philippe ROISSE, “Redécouverte d’un important manuscrit ‘arabe chrétien’ occidental: le ms. Raqqāda 2003/2 (*olim* Kairouan 120/829)”, *Collectanea Christiana Orientalia* 1 (2004), pp. 279-285; Mayte PENELAS, “Noticias sobre el Ms. Raqqāda 2003/2 (*olim* Gran Mezquita de Qayrawān 120/829): el ‘doble hallazgo’ de un códice largo tiempo desaparecido”, *Collectanea Christiana Orientalia* 5 (2008), pp. 201-215; M. PENELAS, “Ms. Raqqāda 2003/2 (antiguo Gran Mezquita de Qayrawān 120/829): vicisitudes de un manuscrito cristiano andalusí”, en Mostafa AMMADI (ed.), *Hacia un itinerario del manuscrito andalusí. Masār al-maḥṭūṭ al-andalusī* (Rabat: Bouregreg, 2008), pp. 145-155.



utilizadas por él<sup>23</sup>. Pero volvamos al tema que nos ocupa: los textos de naturaleza polémico-apologética transmitidos en el código de Raqqāda como testimonio de la circulación de obras orientales entre los cristianos de al-Andalus.

### **Diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī**

Nueve de los cincuenta folios que integran el código de Raqqāda contienen una versión árabe del diálogo entre el catholicós Timoteo I (“*Ṭīmūṭāwuš al-ğāṭalīq*”) y el califa al-Mahdī<sup>24</sup>. La versión transmitida en este manuscrito es independiente de las traducciones árabes conocidas hasta el momento, representadas principalmente por el manuscrito Arabe 82 de la Biblioteca Nacional de Francia, del siglo XIV y de procedencia egipcia<sup>25</sup>, y por el manuscrito 662 de la Biblioteca Oriental de Beirut, del siglo XIX y adquirido en Mosul<sup>26</sup>. Como norma general, es este último manuscrito, que

<sup>23</sup> Giorgio LEVI DELLA VIDA, “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, en *Note di storia letteraria arabo-ispánica*, a cura di Maria NALLINO (Roma: Istituto per l’Oriente, 1971), pp. 123-192. Véase también M. PENELAS, “Novedades sobre el «Texto mozarabe de historia universal» de Qayrawān”, *Collectanea Christiana Orientalia* 1 (2004), pp. 143-161; M. PENELAS, “El *Kitāb Hurūšiyūš* y el «Texto mozarabe de historia universal» de Qayrawān. Contenidos y filiación de dos crónicas árabes cristianas”, en Cyrille AILLET, Mayte PENELAS y Philippe ROISSE (eds.), *¿Existe una identidad mozarabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2008), pp. 135-157.

<sup>24</sup> Folios 1, 19, 26, 28, 29, 30, 31, 42 y 43, de acuerdo con la foliación actual. La ordenación real es: 28, 26, 31, 43, 30, 19, 42, 1 y 29 (véase M. PENELAS, “Noticias sobre el Ms. Raqqāda 2003/2”, p. 210).

<sup>25</sup> Robert CASPAR, “Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdī (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle). «Mohammed a suivi la voie des prophètes»”, *Islamochristiana* 3 (1977), pp. 107-175 (ed. y trad. fr.); Francisco DEL RÍO, “El diálogo entre el califa al-Mahdī y Timoteo I”, *Ilu* 3 (1998), pp. 229-247 (trad. cast.).

<sup>26</sup> Louis CHEIKHO, “Al-Muḥāwara al-dīniyya allafī ġarat bayna l-ḥalīfa al-Mahdī wa-Ṭīmātāwus al-ğāṭalīq”, *Al-Mašriq* 19 (1921), pp. 359-374 y 408-418; Hans PUTMAN, *L’Église et l’Islam sous Timothée I (780-823). Étude sur l’Église nestorienne au temps*

al parecer no contiene la copia de un texto anterior sino la traducción original<sup>27</sup>, el que ofrece una versión más fiel hacia el original siríaco, mientras que el conservado en París transmite una versión muy breve del mismo, un *muḥtaṣar*, en veintisiete cuestiones. Por lo que se refiere al manuscrito de Raqqāda, éste contiene sólo una cuarta parte respecto del texto siríaco, y menos de la mitad respecto de las otras versiones árabes (no es descartable que el resto se haya perdido). Incluye concretamente las siguientes once cuestiones: Jesús es hijo de Dios; Jesús nació de María sin corromper su virginidad; Jesús es uno con dos naturalezas, eterna y temporal; Dios es a la vez dios de Jesús y padre de Jesús; el espíritu puede engendrar sin órganos reproductores; el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas pero un único Dios; palabra y espíritu son consustanciales a Dios; Dios está formado por tres personas distintas pero inseparables; el Verbo se encarnó sin el Padre ni el Espíritu Santo; Jesús fue circuncidado antes de la abolición de la Torá por el Evangelio; los cristianos son acusados de falsificar el Evangelio.

Por lo que respecta a la traducción en sí, el manuscrito de Raqqāda ofrece en ocasiones una versión muy libre del texto siríaco, incorporando elementos que no están en éste en la forma en que se ha conservado; en otras, en cambio, es, de las versiones árabes, la que guarda mayor fidelidad hacia el original<sup>28</sup>.

---

*des premiers 'Abbāsides avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdī* (Beyrouth: Dar el-Machreq Éditeurs, 1975).

<sup>27</sup> Véase H. PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, p. 174.

<sup>28</sup> Sobre esto hablo por extenso en "A New Arabic Version of the 'Dialogue between Patriarch Timothy I and Caliph al-Mahdī'", en Sofía TORALLAS TOVAR y Juan Pedro MONFERRER SALA (eds.), *Cultures in Contact. Transfer of Knowledge in the Mediterranean Context* (Córdoba – Beirut: CNERU – CEDRAC, 2013), pp. 207-236; anteriormente había realizado una primera aproximación a este tema en "Contents of an Apologetic Nature in Ms. Raqqāda 2003/2 (formerly Great Mosque of Kairouan 120/829)", en Juan Pedro MONFERRER SALA (ed.), *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy* (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007), pp. 275-299, espec. 282-289.

**Diálogo entre *al-kaṭūliqī* y *al-a'rābī***

Aparte del conocidísimo diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī, que no requiere mayor presentación, el códice de Raqqāda contiene dos textos más de naturaleza teológica. Uno de ellos es otra controversia entre un cristiano y un musulmán, en este caso anónimos, a los que se menciona como *al-kaṭūliqī* ('el católico')<sup>29</sup> y *al-a'rābī* ('el árabe', 'el beduino'). Siete folios del códice forman parte de este diálogo<sup>30</sup>. El estado del manuscrito es en general lamentable, por lo que toda cautela es poca a la hora de extraer conclusiones de su lectura, pero aún lo es más el de la mayoría de las páginas que integran este texto<sup>31</sup>. Y, en este caso, no contamos con la fuente que acaso pudiera ayudarnos a reconstruir algunas partes medianamente legibles del mismo. Sí se puede decir que, a diferencia del otro diálogo, éste se plantea como un verdadero debate —aunque a buen seguro ficticio— entre dos partes rivales, en el que una parte, *al-kaṭūliqī*,

<sup>29</sup> Esta palabra aparece en el *Vocabulista in Arabico*, atribuido a Raimundo Martí (s. XIII), con el significado de 'católico' (véase Federico CORRIENTE, *A Dictionary of Andalusī Arabic* [Leiden: Brill, 1997], p. 456), y con este sentido se utiliza en el manuscrito de Raqqāda. Según me sugirió el Prof. Samir Khalil Samir también puede significar 'catholicós', si bien la palabra habitual con este sentido es *ḡāṭalīq*, que es, de hecho, la que se emplea en este manuscrito para referirse al patriarca nestoriano Timoteo I.

<sup>30</sup> Folios 4, 5, 6, 8, 9, 10 y 41. A propósito de la ordenación de estos folios, lo único que me parece cierto es que el 41 va a continuación del 9. En cuanto al resto, una ordenación conjetural podría ser: 5, 10, 6, 9, 41, 8. El pésimo estado del folio 4 impide cualquier clasificación.

<sup>31</sup> Afortunadamente se guardan en el Istituto per l'Oriente Cesare Alfonso Nallino de Roma las fotografías utilizadas en su momento por Levi Della Vida y Maria Nallino, tomadas con anterioridad a la restauración a que fue sometido el códice y que produjo gran menoscabo en su legibilidad. Por desgracia faltan las fotografías de trece páginas, cinco de ellas pertenecientes al debate entre *al-kaṭūliqī* y *al-a'rābī*: 4b, 5a, 6a, 6b y 10a. Véase sobre esto M. PENELAS, "Brief Note on Some Precious Photographs Housed at the IPOCAN", *Oriente Moderno* 92 (2012), pp. 21-28. Aprovecho para expresar de nuevo mi profundo agradecimiento a Claudio Lo Jacono, Daniela Amaldi y Michele Bernardini, investigadores del IPOCAN, por facilitarme el acceso al Fondo Maria Nallino.

trata de llevar a la otra, *al-a 'rābī*, a su terreno dirigiéndole preguntas a las que el musulmán difícilmente podría responder en contra de la opinión del cristiano.

Los folios 4 y 6 están en especial mal estado, a tal punto que en cada página apenas son legibles algunas palabras sueltas e inconexas. Del folio 4 en concreto se conserva un pedazo ininteligible, si bien no hay duda de que pertenece a este diálogo porque en una de sus páginas, fol. 4a<sup>32</sup>, se cita a *al-a 'rābī* y en la otra, fol. 4b, a *al-kaṭūliqī*. Aparte de eso, sólo puedo afirmar que en fol. 4b se menciona a *al-Masīh*, 'el Mesías', y que en la otra página se habla de Adán y Eva pues he podido leer, aunque sin certeza total, "*ḍurriyat Ādam*" ('descendencia de Adán'), *al-ḡanna* ('el paraíso'), "*allā ya 'kulā min ṣaḡara*" ('que no comieran de árbol'), *al-mākir* (tal vez, "*al-tu 'bān al-mākir*", 'la serpiente taimada').

Los contenidos del folio 6, aunque apenas legibles, sí son ya claramente teológicos. De acuerdo con su táctica habitual, el cristiano hace varias preguntas al musulmán dirigidas, al parecer, a establecer que Dios no puede ser percibido con los sentidos; si, por ejemplo, el creador es susceptible de ser visto o no (*kāna yurà al-ḥāliq am lā*). De lo que viene a continuación sólo puedo decir que el cristiano formula varias preguntas más de este tenor (¿el creador es ... o no?), para culminar la retahíla preguntando si Dios es perceptible o no (*huwa maḥsūs am ḡayr maḥsūs*). A ello el musulmán responde enumerando varios adjetivos que *no* son adscribibles a Dios, de los cuales he podido leer, de nuevo sin plena certeza, *ḡāmid* 'sólido', *sayyāl* 'fluido', *ḥārr* 'cálido', *layyin* 'suave', *ḥašīn* 'tosco' y *aḥḍaṭ* 'contingente'. La conclusión a la que pretende llegar el cristiano al someter a su interlocutor a semejante interrogatorio la hallamos en el comienzo del folio 9, que parece enlazar con el anterior: si Dios no puede ser percibido por los cinco sentidos, necesariamente es "no-cuerpo" (*wa-kullu-mā lā yudraku bi-hāḍihi l-ḥawāss al-ḥams fa-yanbaḡī an yakūna lā ḡism*, lit.

<sup>32</sup> "a" remite a la página del folio en la que, en una foliación reciente, se escribió el número de folio, que no corresponde necesariamente al recto del mismo. Sobre esto véase M. PENELAS, "Noticias sobre el Ms. Raqqāda 2003/2", pp. 170-171.

‘todo lo que no es percibido ...’), y si no es cuerpo, es espíritu (*fa-Llāh iḡ<sup>an</sup> rūḥ*). Y al musulmán no le queda sino mostrar su conformidad: “*ḥaqq<sup>an</sup> innahu rūḥ*” (‘en verdad [Dios] es espíritu’).

Pero incluso en otros folios en mejor estado seguir el hilo del discurso de una y otra parte es prácticamente imposible. Creo distinguir, no obstante, dos grandes bloques en el diálogo. Con todas las reservas necesarias dado el estado del códice, el contenido del primer bloque (folios 5, 10, 6) parece girar en torno a la posición del creador con respecto a sus criaturas; en él, el cristiano hace afirmaciones como las siguientes:

- el creador está debajo, encima, en medio, dentro y fuera de todo;
- está debajo de todo en tanto que protector (*huwa taḥta kull šay’ ya’nī rāfid al-kull*) pero no está sometido (*muḥḍa*’);
- está asimismo fuera de todo, rodeándolo (*ḥāriḡ kull šay’ ya’nī al-muḥīṭ*), abarcando a sus criaturas dentro de su poder (*wa-huwa yaḥwīhā wa-hiya dāḥil sulṭānihi* [?]), pero no está separado de ellas (*laysa al-bāri’ bā’in<sup>an</sup> muḥāriq<sup>an</sup> ‘an al-maḥlūqāt*) porque eso implicaría la inexistencia, la destrucción y la nada (*al-‘udm wa-l-talāšī wa-l-buṭlān*).

En el siguiente bloque (folios 9, 41, 8), la argumentación del cristiano va encaminada a demostrar la coeternidad y consustancialidad a Dios de los atributos del conocimiento (*al-‘ilm*) y la voluntad (*al-irāda*), que son identificados con el Hijo y el Espíritu Santo respectivamente, como prueba incontrovertible del dogma de la Trinidad (*al-dalīl al-ṣaḥīḥ fī l-taṭlīṭ*). Éstos son algunos de los argumentos en los que basa su razonamiento:

- Dios es espíritu dotado de conocimiento pues todo conocimiento parte de él;
- ese espíritu no puede ser anterior al conocimiento por dos razones principales: por un lado, dado que Dios es inmutable y, por lo tanto, no admite adición ni merma (*lā yatabaddalu wa-lā yaqbalu al-ziyāda wa-lā al-nuqṣān*), es imposible que el conocimiento sea un accidente creado en él; por otro lado, un espíritu ignorante no puede crear para sí mismo el conocimiento (*yakūn al-rūḥ al-ḡāḥil yaḥluqu li-nafsihi ‘ilm<sup>an</sup> wa-lā yaḡūzu wa-lā yumkinu dālika*);

- tampoco es posible que el espíritu sea posterior al conocimiento ya que éste sólo existe en un sujeto conocedor (*al-‘ilm fī l-‘ālim*) y no puede existir si no existe el espíritu (*lā yūğadu al-‘ilm illā yūğadu al-rūh*);
- la voluntad también es eterna en el creador pues no creó nada sin desearlo previamente (*arāda fa-ḥalaqa li-annahu lam yaḥluq šay<sup>an</sup> wa-huwa kāriḥ ḡayr murīd*, lit. ‘deseó y creó porque no creó nada que detestara, que no deseara’)<sup>33</sup>, y, dado que para desear algo hay que conocerlo, la voluntad no puede existir sino en un espíritu que desea lo que conoce (*allaḡī yurīdu mā ya‘lamu*);
- Dios es un espíritu eterno, sin principio (*bi-lā bad’ lahu*), dotado de atributos esenciales eternos (*ṣifāt [...] dātiyya ḡawhariyya azaliyya*), a diferencia de los ángeles o los demonios, que son espíritus creados, dotados de atributos temporales, limitados, con principio y fin, cantidad y cualidad (*zamāniyya maḥdūda dawāt bad’ wa-nihāya wa-kammiyya wa-kayfiyya*);
- el Hijo, que es el conocimiento, fue engendrado por el Padre (*al-ab walada al-ibn*); el Espíritu Santo, que es la voluntad, procede del Padre y del Hijo (*al-rūḥ al-quḍs munbaṭiq min al-ab wa-l-ibn*); el Hijo y el Espíritu Santo son dos hipóstasis (*al-uqnūmayn*) de Dios junto con el Padre;
- esto demuestra la existencia de la Trinidad, de la cual se predicaban otros “de los más bellos atributos” (*mā yuḡāfu ilayhi min al-ṣifāt al-ḡusnā*), como *ḡūḍ* ‘generosidad’, *raḡma* ‘piedad’, *ḡalāl* ‘magnificencia’, o *‘uzm* ‘grandeza’, lo que no implica multiplicidad (*takattur*) ni magnitud (*kammiyya*) en Dios.

### Colección de *testimonia* de la Biblia

Los polemistas/apologistas cristianos aducían con frecuencia pasajes bíblicos en apoyo de sus posturas teológicas. Es el caso, por ejemplo, del diálogo entre el patriarca Timoteo I y el califa al-Maḥdī, tanto del original siríaco como de las traducciones árabes, incluida la representada por el manuscrito de Raqqāda. En el otro diálogo inserto en este código, en cambio, no hay una sola cita bíblica por lo que alcanzo a leer. Pero,

<sup>33</sup> Es realmente el musulmán el que hace esta afirmación, incitado a ello por el cristiano, que le había preguntado: “¿[Dios] deseó y creó lo que deseó, o creó algo sin desearlo antes?” (*arāda fa-ḥalaqa mā arāda am ḥalaqa šay<sup>an</sup> dūna irāda mutaqaḍdima*).

además, había auténticas colecciones de *testimonia*, obras compuestas enteramente de pasajes bíblicos con los que se pretendía probar la verdad de los principales dogmas cristianos y a los que se acompañaba de escasos comentarios adicionales. Es el caso del resto de los folios, siete concretamente<sup>34</sup>, que integran el códice de Raqqāda, cuya presencia no fue observada por Levi Della Vida. Se trata a mi parecer de una colección de *testimonia*, heredera de una tradición que se remonta al siglo II d.C.<sup>35</sup>. La tradición tuvo una amplia difusión en griego, latín, copto, siríaco y árabe, desde el norte de África hasta Asia Menor y Oriente Próximo. Las citas bíblicas, ordenadas por temas, sirven bien para refutar otras doctrinas, fundamentalmente *adversus iudaeos*, bien para defender las principales cuestiones cristológicas. Desde los Padres de la Iglesia, Justino Mártir (m. h. 165), Ireneo (m. 202), Tertuliano (m. h. 220), Lactancio (m. h. 325), etc., hasta el obispo jacobita del siglo XII, Dionisio bar Šalībī (m. 1171), se aducen los mismos pasajes bíblicos para dar testimonio de los mismos posicionamientos teológicos<sup>36</sup>.

En la literatura árabe cristiana autores como Abū Qurra o Abū Rā'īṭa al-Takrītī incluyen testimonios de la Biblia en sus obras de polémica/apologética<sup>37</sup>. Pero, además, Abū Qurra elaboró al parecer dos colecciones

<sup>34</sup> Folios 3, 14, 22, 27, 35, 44 y 45.

<sup>35</sup> Sobre este tema, véase, por ejemplo, Rendel HARRIS, *Testimonies* (Cambridge: University Press, 1916-1920); Martin C. ALBL, 'And Scripture Cannot Be Broken'. *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Leiden: Brill, 1999); Alessandro FALCETTA, "The Testimony Research of James Rendel Harris", *Novum Testamentum* 45 (2003), pp. 280-299.

<sup>36</sup> Los paralelismos textuales entre los diversos representantes de la tradición son tan importantes que algunos estudiosos consideran improbable que puedan tener su origen en la tradición oral, y proponen la existencia de una "escuela" independiente que elaboró y transmitió las colecciones de *testimonia* (M. C. ALBL, 'And Scripture Cannot Be Broken', p. 157). Rendel Harris llegó a afirmar que todos remiten a una misma colección, que fue elaborada antes del Nuevo Testamento y cuyo autor pudo ser el evangelista Mateo (en *Testimonies*, part I), si bien él mismo puso en cuestión tal atribución, no la hipótesis en sí, poco después (en *Testimonies*, part II).

<sup>37</sup> Rachid HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050* (Paris: Beauchesne, 1985), pp. 104-115; David BERTAINA, "The Development of Testimony

de *testimonia*, ahora perdidas<sup>38</sup>, y de Abū Rā'īṭa se conserva una auténtica colección titulada *Šahādāt min qawl al-Tawrā' wa-l-anbiyā' wa-l-qiddīsīn* (Testimonios de la Torá, los profetas y los santos)<sup>39</sup>. A ellos cabría añadir el anónimo autor melquita del siglo VIII de *Fī taṭlīl Allāh al-wāḥid* (Sobre la trinidad del Dios único) contenido en el manuscrito Sinai Ar. 154, dos tercios del cual lo forman pasajes bíblicos<sup>40</sup>; y el también melquita Pedro de Bayt Ra's (s. IX), autor de *Kitāb al-Burhān* (Libro de la demostración)<sup>41</sup>, cuyos libros segundo, tercero y cuarto son colecciones de *testimonia*<sup>42</sup>. Los escritores árabes cristianos utilizan los mismos pasajes que los Padres de la Iglesia, tomados mayoritariamente de los libros de Génesis, Salmos e Isaías, haciendo un esfuerzo de reinterpretación y adaptación para hacer frente a la nueva realidad representada por el islam.

---

Collections in Early Christian Apologetics with Islam”, en David THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, pp. 151-173; Sandra KEATING, “The Use and Translation of Scripture in the Apologetic Writings of Abū Rā'īṭa al-Takrītī”, en D. THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, pp. 257-274; Mark SWANSON, “Beyond Prooftexting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies”, en D. THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, pp. 91-112.

<sup>38</sup> Véase M. SWANSON, “Beyond Prooftexting (2)”, p. 100 y n. 33.

<sup>39</sup> Ed. y trad. ingl. Sandra Toenies KEATING, *Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īṭa* (Leiden: Brill, 2006), pp. 308-333. Véase también Sandra Toenies KEATING, “Abū Rā'īṭa l-Takrītī”, en David THOMAS et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1*, pp. 567-581, espec. pp. 576-577.

<sup>40</sup> Véase S. Kh. SAMIR, “The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)”, en S. Kh. SAMIR y J. S. NIELSEN (eds.), *Christian Arabic Apologetics*, pp. 57-114; y, sobre todo, más centrados en la parte que nos interesa, R. HARRIS, *Testimonies*, part I, chap. 5, “Testimonies against the Mohammedans”, pp. 39-51; M. SWANSON, “Beyond Prooftexting (2)”; D. BERTAINA, “The Development of Testimony Collections”, pp. 162-167.

<sup>41</sup> Atribuido a Eutiquio de Alejandría (m. 328/940): *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, ed. Pierre CACHIA, trad. W. Montgomery WATT (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1960-1961).

<sup>42</sup> Sobre este texto, véase M. SWANSON, “Beyond Prooftexting (2)”, pp. 101-105; M. Swanson, “Peter of Bayt Ra's”, en David THOMAS et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1*, pp. 902-906.



Los mismos pasajes utiliza también el autor de la colección de *testimonia* (*al-šahādāt*) transmitida en el manuscrito de Raqqāda. La colección inserta en este códice contiene unas cincuenta citas bíblicas, de las que he podido identificar treinta y tres. Sólo dos proceden del Nuevo Testamento, del Evangelio de Juan y los Hechos de los Apóstoles<sup>43</sup> concretamente; cuatro pertenecen al Pentateuco; del Libro de los Jueces, Libro Primero de los Reyes y Proverbios han sido tomadas sendas citas; las demás proceden de los libros de los Salmos (ocho) y de los profetas, entre los que figuran tres profetas mayores, Isaías (seis), Daniel (dos) y Jeremías (una), y varios menores: Oseas, Miqueas, Sofonías, Zacarías, Baruch, Malaquías y Amós (una cada uno).

### **Elementos orientales y occidentales en ms. Raqqāda 2003/2**

En su monografía sobre las obras de polémica/apologética escritas en árabe por los cristianos andalusíes, Burman examina la influencia en ellas de los escritos de sus correligionarios orientales. Como resulta evidente de lo dicho hasta aquí, los tres textos de naturaleza apologética contenidos en el códice de Raqqāda proporcionan un nuevo y valioso testimonio de esa influencia: las cuestiones tratadas, los argumentos utilizados, las citas bíblicas aducidas, el léxico teológico empleado son, como se ha ido viendo, claros deudores de la apologética oriental. Así y todo, los tres contienen elementos que delatan su origen occidental. Ofreceré en este apartado algunos ejemplos más.

---

<sup>43</sup> Es probable que tanto la cita de Hechos como una de Daniel no formen parte de la colección. Véase sobre esto nota 69.

## Argumentos teológicos

La influencia oriental en el manuscrito de Raqqāda se pone especialmente de manifiesto en la utilización de argumentos tomados del *kalām* cristiano para demostrar la existencia de la Trinidad. Del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī poco hay que decir. Es la traducción más o menos libre, o más o menos fiel, de un texto escrito originalmente en Oriente, de modo que las cuestiones de las que se ocupa no sólo se hallan en las versiones siríaca y árabes del diálogo sino que son cuestiones típicas de la controversia islamo-cristiana en general. También los argumentos aducidos por el patriarca nestoriano para apoyar sus afirmaciones en torno a esas cuestiones se encuentran en su mayor parte en la fuente siríaca. Hay, no obstante, numerosos elementos en la versión árabe del diálogo conservada en Raqqāda que no están en el texto siríaco —al menos no en la forma en que ha llegado hasta nuestros días— ni en las otras traducciones árabes. Obviamente la versión representada por el manuscrito de Raqqāda se hizo a partir de un modelo oriental, pero no podemos saber con certeza si esos elementos extraños ya estaban en el arquetipo llegado de Oriente o fueron incorporados en Occidente. Sí sabemos que algunos de ellos aparecen también en otros textos teológicos occidentales, lo que podría indicar, pero no necesariamente, que fueron añadidos en Occidente; y que otros los hallamos en obras orientales de apologética cristiana, lo que podría indicar, pero tampoco necesariamente, que ya estaban en el modelo oriental. Es éste el caso que vamos a ver a continuación.

La versión árabe de Raqqāda (fol. 1a<sup>v</sup>) incluye la cuestión relativa a la supuesta corrupción (*tahrīf*) del Evangelio por parte de los cristianos a fin de suprimir el nombre de Muḥammad: “vosotros lo corrompisteis y alterasteis” (*ḥarraftumūhu wa-baddaltumūhu*), dice al-Mahdī. En el original siríaco el patriarca nestoriano niega semejante acusación arguyendo que algo así habría sido innecesario pues los cristianos, de haber hallado en el Evangelio el nombre de Muḥammad, habrían hecho lo mismo

que hicieron los judíos con Jesús: oponer reparos con respecto a su identidad<sup>44</sup>. En el texto de Raqqāda, sin embargo, Timoteo I hace hincapié en la imposibilidad de que naciones de Oriente, Occidente, Sur y Norte (*al-mašāriq wa-l-maġārib wa-l-qibla wa-l-ġawf*), tan alejadas unas de otras, se pusieran de acuerdo para corromper un libro (*matā ḡāza an yaġtami ‘a umam mutabā ‘ida [...] ‘alā tahrīf kitāb*, lit. ‘cómo es posible que se pusieran de acuerdo naciones...’). Algo remotamente parecido se encuentra más adelante en el texto siríaco cuando, como prueba de que los cristianos no corrompieron las Escrituras, se alega el hecho de que éstas coinciden con la versión de los judíos; la enemistad entre cristianos y judíos demuestra que ni unos ni otros las manipularon, pues nunca se habrían puesto de acuerdo para hacer algo así<sup>45</sup>. Este argumento aparece en varias obras más, orientales y occidentales<sup>46</sup>, pero algunas añaden detalles que las acercan claramente a nuestro texto. La Apología del Pseudo al-Kindī, por ejemplo, habla de un libro en el que “se pusieron de acuerdo naciones de lenguas, climas y religiones diferentes, países tan distantes que no es posible que conviniesen en semejante ardid”<sup>47</sup>. También uno de los argumentos aducidos por ‘Ammār al-Baṣrī en el extenso fragmento de su

<sup>44</sup> A. MINGANA, “The Apology of Timothy”, pp. 171-172; R. CASPAR, “Les versions arabes du dialogue”, § 21-22; H. PUTMAN, *L’Église et l’Islam sous Timothée I*, § 122-128.

<sup>45</sup> A. MINGANA, “The Apology of Timothy”, p. 193; H. PUTMAN, *L’Église et l’Islam sous Timothée I*, § 257-262.

<sup>46</sup> *The Apology of El-Kindi*, pp. 224-225; *Liber denudationis* 3.4 (ed. y trad. ingl. Th. E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 256 y 257); F. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, § 82, pp. 119-120 (ed.), p. 255 (trad.); S. T. KEATING, *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā’iṭah*, pp. 206-209.

<sup>47</sup> *The Apology of El-Kindi*, p. 229; F. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, § 82, p. 122 (ed.), p. 257 (trad.). La versión latina del Pseudo al-Kindī incluye poco antes un argumento similar que no tiene correspondencia en el original árabe. Véase F. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, § 82, pp. 120-121 (ed.), p. 256 (trad.).

*Kitāb al-Burhān* (Libro de la demostración) dedicado a esta cuestión está próximo al del texto de Raqqāda. De forma resumida, dice el autor jacobita que el hecho de que los propios cristianos hagan distintas interpretaciones del mismo texto demuestra que no se habían puesto de acuerdo para corromperlo, pues ni el soberano más poderoso habría conseguido aunar las voluntades de cristianos de reinos y lenguas diferentes a tal fin<sup>48</sup>.

El grueso de los argumentos del *kaṭūliqī* en su discusión con el *a'rābī* procede igualmente de la tradición apologética oriental. Gran parte de este diálogo se ocupa, como hemos visto, de demostrar que el conocimiento (*al-'ilm*) y la voluntad (*al-irāda*) son atributos eternos en Dios<sup>49</sup>. Entre los argumentos que utiliza el cristiano para demostrar la consustancialidad a Dios del atributo del conocimiento en concreto, figura uno muy simple: Dios lo necesita para dárselo a los ángeles (fol. 9b<sup>r</sup>). En realidad, es el musulmán el que, cuando el cristiano le pregunta si Dios posee conocimiento o no, responde: “Todo conocimiento parte de él. ¿Cómo es posible que un intelecto carezca de conocimiento siendo así que lo dio a los ángeles?” (*kull 'ilm min 'indihi fa-kayfa yağūzu fī 'aql an yakūna bi-lā 'ilm wa-huwa a'ṭā al-'ilm li-l-malā'ika*). Un argumento muy parecido lo encontramos en una de las traducciones árabes del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī, en la versión en veintisiete cuestiones representada por el manuscrito BnF arabe 82, donde se dice: “*s'il n'était plus source*

<sup>48</sup> Michel HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī. Apologie et Controverses* (Beyrouth: Dar el-Machreq Éditeurs, 1986), pp. 41-46, espec. 42-43. Véase también Mark BEAUMONT, “‘Ammār al-Baṣrī on the Alleged Corruption of the Gospels”, en D. THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, pp. 241-255.

<sup>49</sup> En la *urğūza* que sirve de introducción a su traducción árabe del Salterio, Ḥafṣ b. Albar al-Qūfī (segunda mitad s. IX) ataca de forma implacable a los “materialistas”, *ahl al-dahr*, que negaban la eternidad de estos dos atributos divinos (*Le Psautier mozarabe de Hafṣ le Goth*, édition et traduction de Marie-Thérèse URVOY [Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1994], p. 14).

*d'intelligence raisonnable et de vie, il n'aurait pu les donner aux anges et aux hommes*<sup>50</sup>.

El problema de los nombres y atributos divinos era una de las cuestiones centrales tanto en el *kalām* musulmán como en la polémica islamo-cristiana. Los cristianos argüían, especialmente en contra de la *mu'tazila*<sup>51</sup>, que Dios poseía atributos y que los esenciales podían ser reducidos a tres, que eran identificables con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, como prueba del dogma de la Trinidad. En las obras orientales el Padre suele ser identificado con el intelecto, la esencia, la sustancia; el Hijo, con la palabra, la razón, el conocimiento; el Espíritu Santo, con el espíritu, la vida<sup>52</sup>. En el diálogo entre *al-kaṭūliqī* y *al-a'rābī* inserto en el manuscrito de Raqqāda, el Hijo, engendrado por el Padre, es identificado con el conocimiento, y el Espíritu Santo, que procede (*munbaṭiq*) del Padre y del Hijo, con la voluntad.

Que el Padre engendra, el Hijo es engendrado y el Espíritu Santo procede es un argumento muy difundido entre los teólogos cristianos a fin de explicar la diferencia entre las tres hipóstasis de la Trinidad<sup>53</sup>. Lo incluyen, sin ir más lejos, el texto siríaco del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī<sup>54</sup> y las versiones árabes conservadas en París y Beirut, en las que también se emplea el verbo *inbaṭaqa* para designar la procesión<sup>55</sup>. En el caso de la de Raqqāda no se puede descartar que también lo contuviera pero, de ser así, se hallaría en un fragmento perdido o ilegible en la

<sup>50</sup> R. CASPAR (trad.), "Les versions arabes du dialogue", p. 157. Este argumento no se encuentra ni en el texto siríaco ni en las traducciones conservadas en Raqqāda y Beirut.

<sup>51</sup> Sobre la postura *mu'tazilī* con respecto a este tema, véase por ejemplo Robert CASPAR, *Traité de théologie musulmane. Tome I. Histoire de la pensée religieuse musulmane* (Rome: PISAI, 1996), pp. 152-153.

<sup>52</sup> Véase R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, pp. 187 y sigs.; esclarecedora tabla en pp. 232-233.

<sup>53</sup> R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, pp. 209-211.

<sup>54</sup> A. MINGANA, "The Apology of Timothy", p. 161.

<sup>55</sup> R. CASPAR, "Les versions arabes du dialogue", § 10; H. PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, § 60. Cf. también *Kitāb al-masā'il al-sab' wa-l-ḥamsīn*, apud AL-QURṬUBĪ, *al-I'lām*, p. 80.

actualidad. De hecho, es probable que así fuera porque sí se conserva la comparación que el patriarca establece entre el sol y el creador (fol. 42b<sup>v</sup>): de la misma manera que el sol no sería tal si careciera de la luz que nace de él (*nūr mansūb ilayhā*) y del calor que procede de él (*ḥarāra munbaṭīqa minhā*), el creador no sería tal si careciera de palabra y espíritu<sup>56</sup>.

Pero lo que interesa aquí especialmente es, por un lado, la referencia en el diálogo entre *al-kaṭūliqī* y *al-a'rābī* al *filioque* (“el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo”), que constituye una prueba fundamental del origen occidental del manuscrito<sup>57</sup>, y, por otro lado, la identificación del Hijo con el conocimiento y del Espíritu Santo con la voluntad, atributos ambos necesarios para el acto creador. Este último argumento lo encontramos en otro lugar del manuscrito de Raqqāda, concretamente en el fragmento perteneciente al diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī (fol. 42a<sup>v</sup>): el creador ha de poseer por fuerza palabra y espíritu, o lo que es lo mismo, debe conocer y desear lo que hace (*waḡaba an yakūna dā kalima wa-rūh dā 'ilm wa-irāda li-mā fa'ala*). Sin embargo, no está incluido ni en la fuente siríaca ni en las otras versiones árabes, lo que podría indicar que fue añadido en al-Andalus, como tal vez los otros elementos originales, o parte de ellos, de esta versión.

En el texto siríaco del diálogo se dice que palabra y espíritu son obligatoriamente eternos en Dios, inseparables de él, pues, si careciera de estos atributos, sería un ser desprovisto de razón y de vida teniendo en cuenta que la palabra es fuente de conocimiento y el espíritu es fuente de vida<sup>58</sup>. Aunque en el texto árabe de Raqqāda la idea principal es la misma, esto es, que palabra y espíritu son consustanciales a Dios porque, de lo contrario, sería un ser inanimado e irracional (*mawāt<sup>m</sup> ḡayr dī tadbīr*), la argumentación difiere bastante de la del original siríaco, incorporando

<sup>56</sup> Cf. A. MINGANA, “The Apology of Timothy”, p. 162.

<sup>57</sup> Así me lo ha hecho notar uno de los dos evaluadores anónimos de este trabajo; a ambos agradezco profundamente sus valiosas observaciones.

<sup>58</sup> A. MINGANA, “The Apology of Timothy”, p. 159. Véase también R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, pp. 214-215.

varios detalles que no están en este texto, como cuando dice que, si los seres sin palabra ni espíritu fueran racionales y vivos, las “naturalezas muertas” como los cuerpos [celestes] y las piedras lo serían obligatoriamente (*fa-qad wağaba an takūna al-ğawāhir al-mayyita ka-l-ağrām wa-l-ħiğāra allatī lā arwāḥ lahā wa-lā kalima mudabbira ḥayya*).<sup>59</sup> Pero es, sin duda, la identificación del espíritu no con la vida sino con la voluntad (*ma‘nā*<sup>60</sup> *l-kalima al-‘ilm wa-l-rūḥ al-irāda*) el elemento original más significativo.

Este mismo argumento lo encontramos en otros dos textos árabes occidentales, *Muṣḥaf al-‘ālam al-kā’in* y *Taṭlīl al-waḥdāniyya*, en los que al conocimiento, *al-‘ilm*, y la voluntad, *al-irāda*, se añade el poder, *al-qudra*, que corresponde al Padre<sup>61</sup>. Burman<sup>62</sup> observa que esta tríada — *potentia, sapientia, voluntas*— fue utilizada a partir del siglo XII por autores como Pedro Abelardo (m. 1142)<sup>63</sup>, Hugo de San Víctor (m. 1141)<sup>64</sup>

<sup>59</sup> Ms. Raqqāda 2003/2, fols. 30a<sup>v</sup>-19a<sup>r</sup>. Para el resto de los argumentos originales de esta versión, véase M. PENELAS, “A New Arabic Version of the ‘Dialogue between Patriarch Timothy I and Caliph al-Mahdī’”, pp. 223-224.

<sup>60</sup> Sobre el empleo de “*ma‘nā*” en textos filosóficos, en los que puede tener, entre otros sentidos, los de ‘causa’, ‘accidente’, ‘atributo’, ‘idea’, puede verse Richard M. FRANK, “*Al-ma‘nā*: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and its Use in the Physics of Mu‘ammar”, *JAOS* 87 (1967), pp. 248-259; J. R. T. M. PETERS, *God’s Created Speech. A study in the speculative theology of the Mu‘tazilī Qādī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamaḍānī* (Leyden: Brill, 1976), pp. 156-158; cuestiones generales y más bibliografía en O. N. H. LEAMAN, “*Ma‘nā* 2. In philosophy”, en C. E. BOSWORTH *et al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. VI (Leiden: Brill, 1991), p. 347.

<sup>61</sup> *Apud* AL-QURṬUBĪ, *al-I‘lām*, pp. 57, 63, 71, 81-83.

<sup>62</sup> Th. E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 177-181.

<sup>63</sup> *Theologia ‘Scholarium’. Recensiones breuiiores*, 39, en *Petri Abaelardi Opera Theologica*, cura et studio Eligii M. BUYTAERT (Turnholt: Brepols, 1969), p. 416. En realidad, Pedro Abelardo habla de *bona voluntas* como sinónimo de *benignitas*, más que de “voluntad” con el sentido de ‘deseo’.

<sup>64</sup> *De Sacramentis Christianae Fidei* I, 2,6; I, 3,26 (en *Patrologia Latina*, vol. 176, col. 208 b-c, 227c).

o Guillermo de Conches (m. ca. 1154)<sup>65</sup>. Según Burman, el iniciador fue Pedro Abelardo y, por lo tanto, de él dependerían todos los demás<sup>66</sup>.

En las dos controversias entre un cristiano y un musulmán contenidas en el códice de Raqqāda sólo vemos mencionados el conocimiento y la voluntad, aunque no es descartable que también se mencionara el poder en algún fragmento del manuscrito ahora ilegible. En todo caso, la relación de estos dos diálogos con *Muṣḥaf al-‘ālam al-kā’in* y *Taṭlīl al-waḥdāniyya* es clara, relación que se evidencia de forma innegable en el hecho de que los cuatro textos aducen un argumento idéntico para demostrar la consustancialidad a Dios de los atributos del conocimiento, la voluntad y, en su caso, el poder: el acto creador precisa de estos atributos<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Philosophia mundi* I, 5. Ver también Mariano RUIZ CAMPOS, «Ego et Pater unum sumus». *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry* (Roma: Università Gregoriana, 2007), p. 157.

<sup>66</sup> Si esto fuera en efecto así, los dos textos árabes datarían, como cree Burman, del siglo XII. Cyrille Aillet (*Les Mozarabes*, p. 219) discrepa de esta datación. Las semejanzas que observa con *Kitāb al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm (m. 456/1064), en el que también se asocia el conocimiento al Hijo, le llevan a plantear la posibilidad de que el autor cordobés hubiera consultado *Muṣḥaf al-‘ālam al-kā’in* para redactar el pasaje sobre los tres atributos de la Trinidad (cf. Miguel ASÍN PALACIOS, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* [Madrid: Turner, 1984], vol. II, p. 154). De ser cierta esta hipótesis, el *Muṣḥaf* sería necesariamente anterior a 1048. Sin embargo, el argumento no es concluyente considerando que, si bien Ibn Ḥazm se hace eco efectivamente de la identificación del conocimiento con el Hijo, es la vida (no la voluntad) la que es identificada con el Espíritu Santo. Sigue así, por lo tanto, a la mayor parte de los escritores cristianos, con lo que este fragmento podría haberlo tomado de cualquiera de ellos y no precisamente de un texto en el que es la voluntad (no la vida) la que es identificada con el Espíritu Santo.

<sup>67</sup> *Taṭlīl al-waḥdāniyya*, apud AL-QURṬUBĪ, *al-I‘lām*, p. 71; *Muṣḥaf al-‘ālam al-kā’in*, apud AL-QURṬUBĪ, *al-I‘lām*, p. 83. Más que de la creación en sí estos dos textos hablan de la administración, la gestión (*tadbīr*) de la creación.



## Testimonios bíblicos en ms. Raqqāda 2003/2

El manuscrito de Raqqāda contiene unas cincuenta y cinco citas bíblicas, de las cuales he identificado casi cuarenta<sup>68</sup>. De las identificadas, cuatro están incluidas en el fragmento perteneciente al diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī, y treinta y una en la colección de *testimonia*; a estas treinta y cinco hay que sumar dos más que no sé dónde clasificar porque se hallan, sin solución de continuidad, entre el final del texto de historia universal, donde ya se nos anuncia que a continuación viene el diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī (fol. 37a<sup>v</sup>), y el título del diálogo propiamente dicho (fol. 28b<sup>r</sup>)<sup>69</sup>.

Comoquiera que sea, todas las citas forman parte de esa tradición que, desde los Padres de la Iglesia, busca en la Biblia el apoyo a las creencias fundamentales del cristianismo, especialmente las cristológicas. La mayor parte, por lo tanto, se incluye en alguna colección oriental —árabe o no— o en varias de ellas como testimonio del nacimiento, pasión y resurrección de Jesús o como prueba de su identificación con el Mesías. Me limitaré aquí a comentar algunas de las citas que considero especialmente relevantes pues demuestran, a mi parecer, que la colección de *testimonia* transmitida en el manuscrito de Raqqāda es deudora también —y por ende representante en Occidente— de esa tradición de la que los cristianos orientales fueron dignos depositarios y continuadores, ya fuera en griego, siríaco, copto o árabe.

Entre los pasajes bíblicos incluidos en el códice de Raqqāda figura Génesis 49,10, uno de los clásicos en las colecciones de *testimonia*<sup>70</sup>. Esta

<sup>68</sup> En apéndice final se ofrece la relación de todas las citas identificadas.

<sup>69</sup> Los pasajes en cuestión, Dan 7,14 y Act 1,9-11, se encuentran concretamente al principio de esta última página. Véase M. PENELAS, “A New Arabic Version of the ‘Dialogue between Patriarch Timothy I and Caliph al-Mahdī’”, p. 209.

<sup>70</sup> Véase, por ejemplo, *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, part I, § 620; *Muṣḥaf al-‘ālam al-kā’in*, apud AL-QURṬUBĪ, *al-I‘lām*, pp. 146-147; *Taṭlīl al-wahdāniyya*, apud AL-QURṬUBĪ, *al-I‘lām*, p. 181; S. T. KEATING, *Defending the ‘People of Truth’ in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā‘īṭah*, p. 130; M. SWANSON, “Beyond Prooftexting (2)”, p. 104; más autores en

cita se encuentra también en el original siríaco del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī<sup>71</sup>, pero hay que descartar la posibilidad de que el folio del manuscrito de Raqqāda en el que está inserta, folio 44, forme parte del fragmento perteneciente a este diálogo porque es la única de las ocho citas identificadas en este folio que también se halla en el texto siríaco. La importancia de esta cita mesiánica se pone de manifiesto en nuestro texto en el hecho de que proporciona no una sino dos versiones de la misma, una a continuación de la otra (fol. 44b):

قال ... قضيبي ... يهوذا ولا قائد من ورکه حتى ... المرسل وهو يكون رجاء الأمم. وفي التوراة عند اليهود : لا يعدم (?) صاحب سلطان من بيت يهوذا ولا قائد من رجليه طول الدهر حتى يأتي المسيح الذي له الملكوت

Dice ... cetra ... Judá ni un caudillo de su muslo hasta que ... el enviado, que es la esperanza de las naciones. Y en la Torá de los judíos [se dice]: no faltará (?) un soberano de la casa de Judá ni un caudillo de entre sus pies durante todo el tiempo hasta que llegue el Mesías para el que será el reino de los cielos.

A pesar de las lagunas, no hay duda de que la primera versión procede de la Vulgata:

*non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femoribus eius donec veniat qui mittendus est et ipse erit expectatio gentium.*

---

M. C. ALBL, 'And Scripture Cannot Be Broken', *indices*, p. 316. Véase también E. GRYPEOU y H. SPURLING, *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis* (Leiden: Brill, 2013), pp. 398-412.

<sup>71</sup> A. MINGANA, "The Apology of Timothy the Patriarch", p. 174; R. CASPAR, "Les versions arabes du dialogue", § 27; H. PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, § 151.

En cuanto a la otra versión, la de la “Torá de los judíos”, contiene elementos que la acercan al texto hebreo masorético, pero no es idéntica a él:

No se alejará el cetro de Judá, ni el bastón de mando de entre sus pies, hasta que venga Shiloh; y para él será la obediencia de las naciones.<sup>72</sup>

A esta cita siguen otras dos procedentes igualmente del Pentateuco: Deut 33,2 y Lev 26,11-12. Cierra la página un pasaje apenas legible del Libro de los Jueces, Iud 5,4-5, que se halla también en otro folio de la colección, folio 3. A pesar del pésimo estado del primero, es evidente que presentan, cuando menos, ligeras variantes<sup>73</sup>:

Fol. 44b

وقال في مصحف الحكام : يا رب إذا خرجت ..... تحركت الأرض وهطلت (؟)  
..... وجه إله إسرائيل.

Y dice en el Libro de los Jueces: Oh Señor, cuando saliste ..... se movió la tierra y descargaron lluvia gruesa ..... rostro del dios de Israel.

---

<sup>72</sup> Algunos elementos que no están en el texto masorético sí se encuentran en el Targum de Onqelos; para ambos véase *Targum Onqelos on Genesis 49*, translation and analytical commentary by Moses ABERBACH and Bernard GROSSFELD (Missoula, Mont.: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1976), pp. 12-15. Agradezco a Antonio Peláez Rovira su ayuda con este pasaje.

<sup>73</sup> Esto no es insólito. Abū Rā'īta al-Takrītī también ofrece en sus obras las mismas citas pero con ligeras variantes, lo que lleva a concluir a su editora, Sandra Keating, que este autor traducía directamente de una Biblia siríaca y no se basaba en una traducción árabe. Por otro lado, Keating se inclina a creer que Abū Rā'īta no se basó en una colección de *testimonia* previa sino que creó la suya propia. Véase S. KEATING, “The Use and Translation of Scripture in the Apologetic Writings of Abū Rā'īta al-Takrītī”.

Fol. 3b

قال في مصحف الحكام : يا رب إذ (؟) كنت خارجا من ساعير على بلاد ادوم تزلزلت  
الأرض وهطلت (؟) \* السموات والسحاب ... عن وجه إله إسرائيل.

Dice en el Libro de los Jueces: Oh Señor, cuando salías de Seir en el país de Edom, tembló la tierra, y descargaron lluvia gruesa \* los cielos y las nubes ... del rostro del dios de Israel.

En medio de esta última cita, en el lugar que he señalado con un asterisco, se inserta, probablemente por error del copista, otra atribuida al profeta Malaquías que no forma parte de las versiones canónicas de la Biblia<sup>74</sup>. De todo el pasaje, que ocupa apenas tres líneas, se pueden leer algunas palabras dispersas de las dos primeras líneas y la última frase entera:

وقال ملجيا النبي  
... .. كطار ..... الحزن  
الذي يأتيك ..... الأرض  
كلها سيولد ويقتل ويقوم ويقعد على العرش ويحكم على أعدائه

Dice el profeta Malaquías:

... .. como un ave ..... la tristeza  
que te trae ..... la tierra  
toda ella, nacerá, será matado, resucitará, se sentará sobre el trono y juzgará  
a sus enemigos

<sup>74</sup> En el manuscrito, el comienzo del pasaje atribuido a Malaquías se indica mediante el signo de puntuación habitual, un punto dentro de un círculo. Sin embargo, el retorno a la cita de Jueces, después de la interpolación, no aparece señalado de ningún modo.

Un *Tractatus adversus iudaeos* fechado en 1222<sup>75</sup> contiene un pasaje muy similar, que en este caso se atribuye al profeta Jeremías. Originalmente del siglo VIII al parecer<sup>76</sup>, la recensión del XIII se conserva en dos manuscritos: Colegiata de Santa María de Uncastillo, nº 10, del siglo XIII; y Biblioteca Capitular de El Burgo de Osma, nº 35, del XIV. El pasaje que nos interesa reza así:

*Et dixit Ieremias<sup>77</sup> de passione Christi: Facta est Sion sicut una avis que volat. Et tu, o Ierusalem, considera tristitiam et dolorem qui venient in te, quia tuum salvatorem capient et interficient ipsum ad meridiem, et postea surget et sedebit super tronum et iudicabit super inimicos suos et sumet vindictam ab eis. Et dicit alibi Ieremias: Maximus pavor intrabit terram in omnibus locis et interficietur Dominus in eadem die.*

Y dice Jeremías sobre la pasión de Cristo: Sión es para nosotros como un ave que vuela. Y tú, Jerusalén, considera la tristeza y el dolor que vienen sobre ti, pues detendrán a tu salvador y lo matarán al mediodía. Y a

<sup>75</sup> Josep HERNANDO, “*Tractatus adversus iudaeos*. Un tratado anónimo de polémica antijudía (s. XIII)”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 7-8 (1986-1987), pp. 9-77. El Tratado aparece reproducido literalmente en la controversia entre Braulio de Zaragoza y un judío inserta en la *Vita ss. Leandri, Isidori, Fulgentii et Braulionis* (BHL 4810), de autor zaragozano del siglo XIII, transmitida en el manuscrito del siglo XIV BnF lat. 2277. Véase José Carlos MARTÍN, “La *Vita ss. Leandri, Isidori, Fulgentii et Braulionis* (BHL 4810): estructura, contenido y fuentes”, en Gregorio HINOJO ANDRÉS y José Carlos FERNÁNDEZ CORTE (eds.), *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2006), pp. 561-569.

<sup>76</sup> Donde la recensión del XIII dice que han transcurrido 1222 años desde el nacimiento de Cristo (ed. J. HERNANDO, “*Tractatus adversus iudaeos*. Un tratado anónimo de polémica antijudía (s. XIII)”, pp. 48, 52 y 56), la *Vita-BHL 4810* da 766 ó 760 (trad. cast. José Carlos MARTÍN, “*Vita ss. Leandri, Isidori Hispanensis, Fulgentii Astigitani et Braulionis Caesaraugustani ep.* (BHL 4810). Traducción”, *e-Spania* 4 [diciembre 2007], cap. 14, § 4 y § 11, cap. 15, § 6).

<sup>77</sup> No alcanzo a entender por qué el editor corrige *Ieremias* en *Isaias* siendo así que la primera es la lectura de los dos manuscritos que utiliza (J. HERNANDO, “*Tractatus adversus iudaeos*. Un tratado anónimo de polémica antijudía (s. XIII)”, p. 58). Es también la que da la *Vita-BHL 4810*.

continuación resucitará y se sentará en su trono, y juzgará a sus enemigos y tomará cumplida venganza de ellos. Y dice en otro pasaje Jeremías: Un tremendo temor se extenderá por la tierra, por todas las regiones, y el Señor será asesinado ese mismo día<sup>78</sup>.

Del Libro de los Salmos, una de las fuentes de *testimonia* más utilizadas por los apologistas cristianos, procede otra cita que se repite en dos lugares del códice de Raqqāda. Se trata de Ps 44,7-8 (= 45,6-7), que se aduce como prueba de que el Padre es Dios y el Hijo es Dios<sup>79</sup>. La cita se encuentra en un folio perteneciente a la colección de *testimonia*, de nuevo el folio 3, y en otro que forma parte del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī, folio 43. Sin embargo, el texto siríaco del diálogo tal como se nos ha conservado no contiene este pasaje, por lo que caben dos posibilidades: que sí se hallara en la recensión del diálogo siríaco en la que se basó el autor de la traducción árabe representada por el manuscrito de Raqqāda, o que fuera introducido bien por el propio traductor bien por un copista en algún momento de la transmisión. Sea como fuere, en este caso las dos versiones son claramente independientes.

---

<sup>78</sup> J. HERNANDO, “*Tractatus adversus iudaeos*. Un tratado anónimo de polémica antijudía (s. XIII)”, pp. 58-59 (ed. y trad. cast.). Véase también J. C. MARTÍN, “*Vita ss. Leandri, Isidori Hispalensis, Fulgentii Astigitani et Braulionis Caesaraugustani ep.* (BHL 4810). Traducción”, cap. 16, § 3, cuya traducción reproduzco aquí porque me parece más ajustada al original.

<sup>79</sup> Véase, por ejemplo, AL-BĀŠĀ, Qusṭanṭīn (ed.), *Mayāmir Tāwdūrus Abī Qurra usqif Ḥarrān* (Bayrūt: Maṭba‘at al-fawā’id li-šāhibihā Ḥalīl al-Badawī, 1904), pp. 29 y 98; *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, part I, § 594; *Theodore Abū Qurrah*, translated by John C. LAMOREAUX (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), pp. 145 y 180. Véase también M. C. ALBL, ‘*And Scripture Cannot Be Broken*’, *indices*, p. 318.

Fol. 3b

وقال في الزبور : ... في عالم العالمين قضيب العدل قضيب ... العدل (؟) ... المائم  
(؟) ولذلك دهنتك الله إلهك دون (؟) ... زيت السرور

Dice en el Salterio: ... por los siglos de los siglos. El cetro de la justicia es cetro ... la justicia ... el pecado. Por eso te ungió Dios, tu dios, sin ... el óleo de la alegría

Fol. 43a

عرشك اللهم أزلي وقضيب ملكك قضيب الحق أحببت العدل وأبغضت المنكر ولذلك  
دهنتك الله ربك بزيت السرور دون أندادك (؟)

Tu trono, Dios mío, es eterno. El cetro de tu reino es el cetro de la verdad. Amaste la justicia y odiaste lo reprochable. Por eso te ungió Dios, tu Señor, con el óleo de la alegría sin tus semejantes

Junto con el Libro de los Salmos el de Isaías constituye una de las fuentes principales de *testimonia*. Y dos pasajes de este libro muy difundidos entre los apologistas que también se hallan en el manuscrito de Raqqāda, folio 14, son Is 7,14 e Is 9,6, sobre el nacimiento del Mesías. Los dos están incluidos igualmente en el texto siríaco del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī<sup>80</sup>, y en el mismo orden que en nuestro manuscrito; pero es que suelen aparecer siempre unidos y en ese orden<sup>81</sup>, con lo cual, de ser mera

<sup>80</sup> A. MINGANA, "The Apology of Timothy the Patriarch", p. 168; R. CASPAR, "Les versions arabes du dialogue", § 17; H. PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, § 94-95.

<sup>81</sup> V., por ejemplo, AL-BĀŠĀ, Qusṭanṭīn (ed.), *Mayāmir Tāwdūrus Abī Qurra*, p. 100; *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, part I, § 618; *Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in*, apud AL-QURṬUBĪ, *al-I'lām*, p. 146; *Theodore Abū Qurrah*, translated by John C. LAMOREAUX, p. 146; S. T. KEATING, *Defending the*

coincidencia, no resultaría sorprendente. Profundizar en si es realmente una coincidencia o no, o lo que es lo mismo, en si el folio 14 forma parte del fragmento del diálogo o de la colección de *testimonia*, sobrepasa los límites de este artículo<sup>82</sup>. Baste decir aquí que este folio contiene dos pasajes más —Ps 2,7-8 y Dan 7,13-14<sup>83</sup>— que están también en el texto siríaco del diálogo<sup>84</sup> y al menos otros tres —una cita de Amós de la que sólo es legible la mención de la autoridad (*qāla Ḥāmūs al-nabī*), Mic 5,2 y Zach 2,10-12— que no están en él. Dicho esto, me inclino a pensar que el folio 14 forma parte de la colección de *testimonia* y no del diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī, y que los paralelismos entre este texto y la versión siríaca del diálogo podrían deberse a un origen común remoto, el mismo que uniría al texto transmitido en el códice de Raqqāda con, por ejemplo, *Kitāb al-Burhān* de Pedro de Bayt Ra's. Traigo a colación este texto, erróneamente atribuido a Eutiquio de Alejandría, porque se da la circunstancia de que incluye todas las citas contenidas en el folio 14 del manuscrito de Raqqāda,

---

'People of Truth' in the Early Islamic Period. *The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*, p. 130; M. SWANSON, "Beyond Proof-texting (2)", p. 103; M. C. ALBL, 'And Scripture Cannot Be Broken', *indices*, p. 319.

<sup>82</sup> Cuestión desarrollada en M. PENELAS, "A New Arabic Version of the 'Dialogue between Patriarch Timothy I and Caliph al-Mahdī'", pp. 233-235, donde se pone de relieve el hecho de que el manuscrito de Raqqāda proporciona una versión de esos pasajes bíblicos mucho más completa y fiel a la fuente que la del texto siríaco.

<sup>83</sup> Las dos son citas mesiánicas clásicas. Para la primera, Ps 2,7-8, véase *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, part I, § 620; M. SWANSON, "Beyond Proof-texting (2)", p. 103; R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, p. 108; M. C. ALBL, 'And Scripture Cannot Be Broken', *indices*, p. 318. Para la otra, Dan 7,13-14, *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, part I, § 586; S. T. KEATING, *Defending the 'People of Truth' in the Early Islamic Period. The Christian Apologies of Abū Rā'īṭah*, p. 314; M. C. ALBL, 'And Scripture Cannot Be Broken', *indices*, p. 321.

<sup>84</sup> A. MINGANA, "The Apology of Timothy the Patriarch", pp. 168 y 169; R. CASPAR, "Les versions arabes du dialogue", § 18; H. PUTMAN, *L'Église et l'Islam sous Timothée I*, § 98 y § 100. La versión representada por el manuscrito BnF arabe 82 omite el pasaje de Salmos, mientras que las otras dos sólo incluyen el versículo 7.



y todas menos una están en el mismo pasaje, relativo al nacimiento y advenimiento del Mesías<sup>85</sup>.

Los ejemplos aducidos aquí, aunque escasos, demuestran a mi parecer que la colección de *testimonia* inserta en el manuscrito de Raqqāda fue elaborada a partir de una colección previa, dado que las citas que contiene son las usuales en esa tradición que tiene su origen en el período patrístico, si bien en esa reelaboración se introdujeron elementos de procedencia occidental e incluso, en algunos casos, hubo una adaptación al texto de la Vulgata.

#### Vocabulario teológico

A lo largo del presente trabajo se ha podido ir viendo cómo el léxico de los tres textos de naturaleza apologética insertos en el manuscrito de Raqqāda es el mismo que el utilizado en obras cristianas orientales de teología: uso del verbo *inbataqa*, o derivados, para afirmar que el Espíritu Santo ‘procede’ del Padre y del Hijo; de *taḥdīd* para negar cualquier ‘limitación’ en Dios<sup>86</sup>; de *tahrīf* para rechazar la ‘corrupción’ del Evangelio por parte de los cristianos; de *ṣahādāt* para designar los ‘testimonios’ de la Biblia, etc. No hay nada en estos tres textos de procedencia andalusí, en lo que al léxico teológico se refiere, que los diferencie de otros textos cristianos orientales. Para no alargarme en exceso, comentaré con mayor detalle dos de los términos que menciona Burman como préstamos de la teología

---

<sup>85</sup> *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, part I, § 586 (Dan 7,13-14) y § 618-620 (todas las demás). Resulta significativo el hecho de que, de los textos árabes que he examinado, es con *Kitāb al-Burhān* con el que la colección de *testimonia* transmitida en el manuscrito de Raqqāda mayor número de citas comparte, diecisiete. Esta cuestión merece indudablemente un examen más detenido.

<sup>86</sup> Ms. Raqqāda 2003/2, fol. 26b<sup>r</sup>.

cristiana oriental y que considero particularmente interesantes: *ğawhar* y *uqnūm*<sup>87</sup>.

El término árabe *ğawhar*, al igual que su étimo persa, significa ‘joya’, pero en filosofía se utiliza para designar la ‘sustancia’, como equivalente del griego οὐσία y del latín *substantia*. Los cristianos lo emplean con frecuencia para referirse a Dios, lo que resulta inaceptable para los musulmanes<sup>88</sup>. En las dos controversias transmitidas en el manuscrito de Raqqāda encontramos esta palabra, pero con un sentido algo distinto en cada una.

En el diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī tiene el sentido de ‘naturaleza’, con la doble acepción de ‘cuerpos del universo físico’ (v. gr., “*al-ğawāhir al-mayyita*”) y de ‘propiedad característica’ de algo. En esta última acepción el sentido está muy próximo al de ‘esencia’ o ‘sustancia’<sup>89</sup>, pero no se aplica exclusivamente a Dios. Uno de los numerosos símiles que aduce el patriarca nestoriano en apoyo de sus afirmaciones nos propociona un ilustrativo ejemplo. Se dice en él que “el papiro no es, *bi-ğawharihi* (‘por naturaleza’, ‘en esencia’), del alma del rey ni la palabra es, *bi-ğawharihi*, del papiro sino que la palabra nace del alma del rey y el papiro del trabajo de los artesanos”; de la misma manera, el Mesías como hombre “no es del *ğawhar* de Dios” ni como Verbo es “del *ğawhar* de María” (*laysa al-insān min ğawhar Allāh wa-lā al-kalima min ğawhar Maryam*) sino que es “un solo nombre con dos naturalezas”, que proceden respectivamente del Padre y de María (*al-Masīḥ ism wāḥid bi-ğawharayn*

<sup>87</sup> Th. E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 99-102.

<sup>88</sup> Louis GARDET y M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1981 [3ª ed.]), pp. 66, 155.

<sup>89</sup> De hecho, algunos teólogos identifican “naturaleza” con “esencia”. Sobre la utilización entre los cristianos árabes de los términos *ğawhar*, *dāt* y *ṭabī’a*, que algunos consideran sinónimos, véase R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, pp. 162 y sigs.

*alladayni min al-ab wa-min Maryam*)<sup>90</sup>. En este caso, la palabra *ḡawhar* sí parece utilizarse como sinónimo de ‘sustancia’ o ‘esencia’.

Con un sentido inequívoco de ‘esencia’ en este texto se utiliza el término *dāt*, que se define como ‘la cosa en sí misma’ (*al-šay’ bi-‘aynihi*). Se dice así que palabra y espíritu son de la esencia de Dios (*min dātihi*), y que la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una sola (*dātuhum wāḥida*)<sup>91</sup>.

En la controversia entre *al-kaṭūliqī* y *al-a‘rābī*, la palabra *ḡawhar* se emplea claramente como sinónimo de *dāt* cuando, por ejemplo, en una misma frase se usan ambos términos en forma adjetival para afirmar la ‘consustancialidad’ a Dios del atributo del conocimiento, al que se califica de “*al-ḡawharī al-dātī al-azalī ḡayr al-zamānī wa-lā maḥlūq*” (‘consustancial, esencial, eterno, ni temporal ni creado’)<sup>92</sup>.

En este último diálogo se emplea el término *uqnūm* (pl. *aqānīm*) para referirse a las personas de la Trinidad. Este vocablo, que procede del griego *ο ἰκονόμοσ* a través del siríaco, es el que se utiliza con más frecuencia en los tratados cristianos tanto orientales como occidentales para designar las hipóstasis de Dios, muy por encima de *ḡawhar* y su plural *ḡawḡar*<sup>93</sup>. En el diálogo entre *al-kaṭūliqī* y *al-a‘rābī* se utiliza al menos en dos ocasiones, en

<sup>90</sup> Ms. Raqqāda 2003/2, fol. 43b<sup>v</sup>. Cf. A. MINGANA, “The Apology of Timothy”, p. 157: “By nature he is not a man from the Father, nor is the word by nature from Mary, but he is the very same Christ both from the Father and from Mary”.

<sup>91</sup> Ms. Raqqāda 2003/2, folio 19. La misma utilización de *dāt* la encontramos en *Kitāb al-masā’il al-sab’ wa-l-ḡamsīn* (apud AL-QURTUBI, *al-I‘lām*, p. 61): “la Santísima Trinidad es una sola esencia” (*al-taṭlīṭ al-muqaddas dāt wāḥida*); en *Taṭlīṭ al-waḥdāniyya* (apud AL-QURTUBI, *al-I‘lām*, p. 71): poder, conocimiento y voluntad son “tres nombres de acción de una única esencia” (*asmā’ af’āl talāṭa li-dāt wāḥida*); y en *Kitāb al-ḡurūf* (apud AL-QURTUBI, *al-I‘lām*, p. 80), donde se utiliza como sinónimo de *ḡawhar*: “estas tres hipóstasis (...) son una sola sustancia, una sola esencia” (*fa-hāḡiḡi talāṭa aqānīm [...] ḡawhar wāḡid dāt wāḡida*).

<sup>92</sup> Ms. Raqqāda 2003/2, fol. 41b.

<sup>93</sup> Véase R. HADDAD, *La Trinité divine chez les théologiens arabes*, p. 170. Entre los textos occidentales, *Taṭlīṭ al-waḥdāniyya* utiliza *ḡawḡar* (apud AL-QURTUBI, *al-I‘lām*, p. 77); los demás, *uqnūm* (apud AL-QURTUBI, *al-I‘lām*, pp. 61, 80, 81, 83).

singular y en dual, *al-uqnūmayn*, en referencia a las personas del Hijo y el Espíritu Santo<sup>94</sup>.

Además de términos como éstos, que ponen de manifiesto la recepción en Occidente del léxico teológico árabe empleado por los cristianos de Oriente, Burman ofrece algunos ejemplos en los que se evidencia la influencia del latín<sup>95</sup>. Pues bien, incluso en estos casos, en los textos transmitidos en el código de Raqqāda se adopta el término usual entre los cristianos orientales. Un ejemplo muy claro lo constituye la utilización en textos occidentales de *iltahama* para designar la ‘encarnación’ del verbo<sup>96</sup>. Este término significa originalmente ‘ser encarnizado’ y, por ende, se aplica a un combate o una pelea. Pero en este contexto *iltahama* es un calco del latín *incarnatur*, creado a partir de la palabra *lahm* ‘carne’, y literalmente significa ‘convertirse en carne’. En nuestro manuscrito, en cambio, en el diálogo entre Timoteo I y al-Mahdī (fol. 42a<sup>v</sup>), se utiliza el término habitual en los textos cristianos orientales, *tağassada*, que significa ‘convertirse en cuerpo’.

الكلمة تجسدت دون الاب والروح القدس

El Verbo se encarnó sin el Padre ni el Espíritu Santo.

Otro neologismo utilizado en textos occidentales es *şulūbiyya* para designar la ‘crucifixión’<sup>97</sup>, cuando el término usual es *şalb*. En nuestro manuscrito, más concretamente en la colección de *testimonia* (fol. 45), se emplea *şalb*

<sup>94</sup> Ms. Raqqāda 2003/2, fol. 41b.

<sup>95</sup> Sigue para ello la reseña que, de la edición de *Maqāmi’ al-şulbān* realizada por ‘Abd al-Mağīd al-Şarfī (v. referencia completa de esta edición en la nota siguiente), hizo Samir Khalil SAMIR, publicada en *Islamochristiana* 6 (1981), pp. 242-254, espec. 253; Th. E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 160-162.

<sup>96</sup> *Kitāb al-Qūṭī*, apud AL-ḤAZRAĠĪ, *Maqāmi’ al-şulbān*, ed. ‘A. M. AL-ŞARFĪ (Tūnis: al-Ġāmi’a al-tūnisiyya, 1975), p. 32; *Taṭlīl al-waḥdāniyya*, apud AL-QURTUBĪ, *al-I’lām*, p. 91.

<sup>97</sup> *Kitāb al-Qūṭī*, apud AL-ḤAZRAĠĪ, *Maqāmi’ al-şulbān*, p. 33 y *passim*.

en dos ocasiones en un fragmento compuesto por varias citas bíblicas que atestiguan la crucifixión y resurrección de Jesús (*ṣalbahu wa-qiyāmatahu*).

### **A modo de conclusión**

La recepción por parte de los cristianos andalusíes de argumentos y léxico teológicos dependientes de tratados cristianos orientales ha sido suficientemente estudiada y demostrada, por ejemplo, en el libro de Thomas E. Burman varias veces mencionado en este artículo, o en el mucho más reciente de Cyrille Aillet sobre “los mozárabes”. No obstante, son muy pocos los textos cristianos occidentales de naturaleza polémico-apologética en árabe que han llegado hasta nuestros días, y la mayor parte de ellos lo ha hecho de manera indirecta, en las obras de otros autores. Ante tal circunstancia, el códice 2003/2 conservado en el Museo de Raqqāda constituye un valioso testimonio directo de esa influencia, a pesar de que su pésimo estado de conservación obligue a extremar la cautela e impida alcanzar conclusiones cien por cien seguras.

El manuscrito fue compilado por los cristianos de al-Andalus a partir de cuatro textos independientes: una historia universal, dos controversias islamo-cristianas y una colección de *testimonia*. Los tres textos de naturaleza apologética que contiene, de los que me he ocupado aquí, forman parte de una tradición que tiene su origen en tierras orientales, en lo que respecta tanto al género como a los argumentos utilizados, las citas bíblicas aducidas y el vocabulario teológico empleado. Ello no es óbice, sin embargo, para que los tres muestren paralelismos con otros textos cristianos occidentales en árabe e incorporen elementos de origen indudablemente occidental, como el del *filioque*. En otras palabras, en los tres se deja sentir en alguna medida la impronta del lugar donde se elaboró la redacción final, al-Andalus.

**Apéndice**

## Índice de citas bíblicas en ms. Raqqāda 2003/2

<i>Cita</i>	<i>Folio</i>
Gen 49,10	44
Lev 26,11-12	44
Num 21,6-8	45
Deut 33,2	44
Iud 5,4-5	3
Iud 5,4-5	44
3Reg 22,6-22	27
Ps 2,7-8	14
Ps 7,7-8	3
Ps 21,17-19	45
Ps 33,6	29
Ps 44,7-8	3
Ps 44,7-8	43
Ps 55,11	29
Ps 71,7-11	44
Ps 86,5-6 (?)	44
Ps 101,17	44
Ps 131,6-7	44
Prov 9,1	35
Is 7,14	14
Is 9,6	14
Is 19,1	22
Is 35,4-6	22
Is 45,1-4; 8-13	35
Is 51,15-16	22
Ier 14,8-9	22
Bar 3,36-38	22
Dan 7,13-14	14
Dan 7,14	28
Os 6,1-3	3

Un nuevo testimonio de la circulación de obras orientales 113

Mich 5,2	14
Soph 3,8-9	3
Zach 2,10-12	14
Malaquías (?)	3
Io 3,14-15	45
Io 20,17	31
Act 1,9-11	28

Recibido / Received: 13/02/2012  
Informado / Reported: 12/05/2014  
Aceptado / Accepted: 19/06/2014