

AILLET, Cyrille, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, préface de Gabriel Martínez-Gros, «Bibliothèque de la Casa de Velázquez» 45 (Madrid: Casa de Velázquez, 2010), pp. XXII + 418 pp., 5 mapas, 8 imágenes. ISBN: 978-84-96820-30-2

Desde que se publicara hace más de un siglo la monografía de F. J. Simonet sobre los cristianos de al-Andalus (*Historia de los mozárabes de España*, Madrid: RAH, 1897-1903), venía siendo clamorosa la necesidad de una obra general sobre esta comunidad que revisara teorías, pusiera a contribución nuevas fuentes halladas desde entonces y, sobre todo, se ocupara de ella de la manera más objetiva posible, sin los condicionamientos ideológicos ni la tendenciosidad y la parcialidad que empañan, a veces de forma insalvable, la, por otro lado, innegablemente útil obra del malagueño. El título del mucho más reciente libro de Ann Christys, *Christians in al-Andalus (711-1000)* (Richmond, Surrey: Curzon, 2002), hacía pensar en una historia general sobre esta comunidad desde la conquista hasta la caída del califato omeya, idea a la que contribuyen las propias palabras de la autora: “This book is a history of the christians of al-Andalus which places special emphasis on their own words” (p. 7). Christys selecciona –no alcanzo a entender en función de qué criterios– un número de textos, “attributed to these christians, or their descendants”, a partir de los cuales estudia una serie de aspectos de la comunidad cuyo nexo de unión se me escapa si lo hubiere y que no siempre trata con el rigor científico que sería de desear. Pero no es el libro de Christys el que nos ocupa, sino el de Cyrille Aillet (para más información sobre *Christians in al-Andalus* véase la magnífica reseña realizada por el propio Aillet, publicada en *Al-Qanṭara* 24 [2003], pp. 248-251), cuyo título *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)* no es falazmente ambicioso como veremos. Este libro, que tiene su origen en la tesis doctoral del autor, no sólo ha venido a satisfacer esa necesidad perentoria de la que hablaba sino que supera con creces toda expectativa que quepa albergar con respecto a una obra general sobre los cristianos de al-Andalus.

Da la impresión de que el autor pretende –y si es así, apenas nada le falta para conseguirlo– recopilar todo lo que se sabe sobre esta comunidad,

empezando por un tema tan traído y llevado, pero obviamente ineludible en una obra como ésta, como es el del vocablo “mozárabe”, su etimología y la conveniencia o no de su uso antes de 1024 –año en que aparece documentado por vez primera–, uso que Aillet considera tan legítimo como el de “mudéjar” antes del siglo XIV (p. 3, n. 11). El rastreo exhaustivo que el autor ha realizado tanto en fuentes como en bibliografía secundaria ha dado como resultado una obra que abruma por los datos que recoge sobre la población cristiana andalusí desde el siglo IX, cuando el islam se difunde masivamente, hasta el XII, después del cual desaparece de al-Andalus todo rastro de ellos.

La obra se divide en una introducción y siete capítulos, estructurados éstos en tres grandes partes. En la “Introduction à la «question mozarabe»” (pp. 1-39) el autor nos presenta a esta comunidad, proporcionándonos los datos fundamentales sobre ella: los rasgos distintivos que la definen, sus referentes culturales y religiosos, su *status* jurídico dentro de una sociedad araboislámica, etc. Contiene, además, un riguroso repaso de su presencia en la historiografía occidental –desde la *Historia ecclesiastica* de Orderico Vital en el siglo XII hasta los fundamentales trabajos de Mikel de Epalza en el XX– y en las fuentes, básicamente textuales –tanto cristianas como musulmanas, tanto en lenguas europeas como en árabe– dado que las materiales “ne nous informant pas directement sur les populations chrétiennes en al-Andalus” (p. 20).

La primera parte, “Christianisme et islamisation en al-Andalus” (pp. 41-127), consta de dos capítulos que se ocupan del proceso de conversión por el cual la población cristiana devino minoritaria a partir del siglo IX. En el primero el autor hace un recorrido exhaustivo por el territorio peninsular, ciudad por ciudad, para trazar un cuadro de la presencia de cristianos en cada región. El segundo capítulo se centra en las consecuencias del proceso de conversión masivo que se produjo en el siglo IX. Las fuentes latinas retratan una sociedad en transición, en vías de islamización y arabización, en la que está produciendo una adaptación a la norma jurídica. Y es en este contexto en el que hay que enmarcar la sublevación de los muladíes, que no

son árabes ni verdaderos musulmanes aún, y, por consiguiente, no están plenamente integrados en la sociedad araboislámica.

La segunda parte, “Latinité et arabisation”, la más extensa (pp. 129-241), analiza las consecuencias que tuvo en el plano literario el proceso de aculturación experimentado por los cristianos de al-Andalus. Los tres capítulos en que se divide corresponden a las etapas principales del proceso, que va desde el persistente uso del latín por parte de unos hasta la utilización y defensa decidida del árabe por parte de otros. En una etapa intermedia, el aumento progresivo del número de glosas marginales árabes en manuscritos latinos nos informa del avance de la arabización entre los cristianos andalusíes, que necesitan del árabe para comprender el latín. No son, sin embargo, tres etapas diacrónicas *sensu stricto* pues en ciertos momentos ocurren de forma simultánea.

Conscientes de los cambios que se están produciendo en el seno de su comunidad, escritores cristianos de los siglos IX y X reaccionan contra la arabización y la adopción de prácticas islámicas de sus correligionarios elaborando discursos en los que se hace una defensa a ultranza del latín como lengua sagrada y se ataca el árabe como lengua del Anticristo. En este contexto habría que interpretar, como Juan Pedro Monferrer Sala propone (“Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX”, en M. FIERRO [ed.], *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, EOBA 14 [Madrid: CSIC, 2004], pp. 415-450), el movimiento de los mártires cordobeses del siglo IX, que parece más un “recurso ideológico-textual” que una realidad histórica; para Aillet es, a la vez, el origen del mozarabismo en la Península Ibérica y el punto de inflexión a partir del cual se produjo la inexorable decadencia del cristianismo andalusí. Como consecuencia de la difusión del árabe, el latín como lengua literaria sólo perdura hasta el siglo X, si bien, en virtud de su sacralización, la copia de manuscritos latinos continúa hasta el XII. De los trescientos cincuenta y dos manuscritos y fragmentos que integran el corpus visigótico el autor calcula en un trece por ciento los relacionados en alguna medida con el medio mozárabe.

Más de la mitad de estos manuscritos contienen glosas en árabe. Aillet matiza fundadamente la, por el contrario, poco fundada conclusión a la que llegó Pieter Sj. van Koningsveld en *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library* (Leiden: New Rhine, 1977). Aillet demuestra que no todas las notas de los veintisiete manuscritos examinados allí fueron añadidas en el medio de los mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII, como afirmaba el estudioso holandés, sino que la anotación en árabe es una práctica que comienza en el siglo IX en al-Andalus y que aumenta progresivamente, hasta el punto de que un manuscrito de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (vitrina 14, nº 3) incluye en los márgenes un glosario árabe de nada menos que mil doscientas entradas, que en este caso sí podría haber sido incluido por los mozárabes de Toledo en el siglo XII.

La arabización de los cristianos andalusíes se pone especialmente de manifiesto en la aparición de una producción literaria arabo-cristiana a partir del siglo IX. Aunque insignificante en comparación con el de Oriente, hubo un movimiento de traducción al árabe que pretendía salvaguardar los textos fundamentales de la comunidad, sobre todo la Biblia pero también textos jurídicos e históricos de época anterior a la conquista. Además de las traducciones, hay que destacar la elaboración de textos de carácter teológico, que se nos han conservado de forma fragmentaria en las obras de otros autores, principalmente en *al-I'lām bi-mā fī dīn al-naṣārā min al-fasād* de al-Qurṭubī (ed. A. Ḥ. AL-SAQQĀ, Al-Qāhira: Dār al-turāṭ al-'arabī, 1980), y en el manuscrito 2003/2 del Museo de Raqqāda, Túnez. Unas y otros dan testimonio no sólo de la arabización de los cristianos andalusíes sino de la islamización de su lenguaje teológico y jurídico, así como de la influencia que sobre ellos ejerció la teología cristiana oriental. A este respecto, se echa en falta la mención de los trabajos en los que Juan Pedro Monferrer Sala estudia la inclusión de elementos orientales, de la Pešīttā siríaca por ejemplo, en biblias árabes occidentales (por ejemplo en "Traductologica Muzarabica. Notas a propósito de un fragmento del *Codex Arabicus Monachensis Aumer 238*", *Meridies*, 5-6 [2002], pp. 29-50).

La tercera parte, y última, titulada “Christianisme et acculturation frontalière dans le Nord de la Péninsule: la *situation mozarabe*” (pp. 243-308), examina los movimientos migratorios de cristianos de origen meridional, los llamados *hispani* en las fuentes, hacia los reinos del norte, a partir de las crónicas asturleoneras que exaltan la imagen de una monarquía restauradora del modelo visigótico, la documentación de los monasterios, las notas árabes en muchas de las obras que llevaban consigo los emigrados y, en especial, la antroponimia romano-árabe. El autor pone de relieve cómo esta última no siempre indica origen andalusí sino que informa de una situación de contacto con tierras del islam y de influencia intercultural. El capítulo VII, último de esta parte y de todo el libro, está dedicado a un caso concreto que el autor conoce muy bien: la situación de los mozárabes en los márgenes del río Mondego, con especial atención al monasterio de Lorvão, un lugar en el que alternan períodos de coexistencia pacífica con otros de resistencia al islam, desde sus orígenes a fines del siglo IX o principios del X hasta finales del XI.

Las conclusiones que cierran el libro constituyen un extenso resumen que destaca las principales ideas de cada capítulo. Tras la amplia relación de manuscritos, de fuentes árabes y latinas editadas y de bibliografía secundaria que viene a continuación, lo completan a modo de anexos cinco mapas, y ocho imágenes de siete manuscritos que contienen notas en árabe, entre los que figura uno de los escasos ejemplos de códices iluminados (la Biblia hispalense).

Como es evidente del resumen de *Les mozarabes* hecho hasta aquí, que forzosamente no es sino pálido reflejo de sus contenidos, el valor de esta obra es enorme. En ella el autor hace un ejercicio de síntesis difícilmente superable. Sin embargo, abarcar tantas cuestiones tiene como inevitable contrapartida alcanzar en ocasiones conclusiones no del todo acertadas en mi opinión, proponer hipótesis o hacer afirmaciones no suficientemente fundadas a mi modo de ver. En una obra tan densa y extensa es indefectible que se deslicen errores y erratas que, no obstante, en nada menoscaban su valor.

Voy a ofrecer algunos ejemplos tomados del capítulo V, “La production littéraire arabo-chrétienne en péninsule Ibérique” (pp. 177-241), que es el que conozco mejor. Hay, en concreto, una cuestión que me concierne particularmente. Buena parte del apartado dedicado a la traducción árabe de las *Historias contra los paganos* de Orosio (pp. 206-209) se ocupa de la datación y autoría de la misma. En él Aillet comenta mi hipótesis sobre esta cuestión: el autor de la traducción (he de precisar que la constatación de que ésta tuvo que ser hecha tiempo antes del fallecimiento de Aḥmad al-Rāzī, quien la utilizó como fuente, no es mía sino de Luis MOLINA, “Orosio y los geógrafos hispano-musulmanes”, *Al-Qanṭara* 5 [1984], pp. 63-92) pudo ser Ḥaḥṣ b. Albar al-Qūṭī dado que el libro de Abū ‘Ubayd al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, incluye pasajes expresamente atribuidos a Ḥaḥṣ al-Qūṭī que proceden sin duda del Orosio árabe (M. PENELAS, “A Possible Author of the Arabic Translation of Orosius’ *Historiae*”, *Al-Masāq* 13 [2001], pp. 113-135). Aillet observa que tanto *Kitāb Hurūšiyūš* como un texto de Ḥaḥṣ sobre los ritos del cristianismo contienen sendos pasajes relativos a la visión de la cruz por Constantino (traducidos respectivamente en *Les mozarabes*, pp. 205 y 207) pero ambos difieren sensiblemente, lo que le lleva a afirmar: “L’analyse textuelle ne corrobore donc pas l’hypothèse de Mayte Penelas” (p. 208). El argumento de Aillet es, como él mismo dice, difícilmente refutable, aunque quizá un solo ejemplo sea insuficiente para hacer una afirmación tan tajante. En todo caso, la certera observación de Aillet pone de manifiesto que es un aspecto de la cuestión que precisa de un examen más profundo, si bien no debería soslayarse el hecho mencionado de que al-Bakrī atribuye a Ḥaḥṣ al-Qūṭī pasajes procedentes del Orosio árabe.

A propósito de los traductores de la obra orosiana, Aillet opina que al menos uno de ellos era cristiano “dans la mesure où il a inséré des passages apologétiques et même une incise anti-judaïque” (p. 207). Esta última observación no es exacta y deriva de una traducción a mi parecer errónea de la continuación de ese mismo pasaje, que habla del viaje que realizó la madre de Constantino a Jerusalén en pos de las reliquias del Mesías (*Kitāb*

Hurūšiyūš, ed. M. PENELAS [Madrid: CSIC-AECI, 2001], libro VII, pár. 223):

فأشخص حينئذ أمه هالانة إلى بيت المقدس لطلب آثار المسيح وبيان الكنائس
 وإقامة شرائع الديانة فيها فكان لها في ذلك أخبار وحجاج مع اليهود شنع ذكره وفشا
 خبره في آفاق الدنيا وهو مدون في كتاب اوشايش العالم الواصف لقصص البيعة
 وأمتها.

Según la interpretación de Aillet, en su empresa Helena disponía de “informations et des preuves apportées par le juif Madūn –que sa mémoire soit maudite et ses faits dévoilés jusqu’à la fin des temps– dans le livre du sage Eusèbe, qui décrit les histoires de l’Église et de ses *imām-s*”. Esta forzada traducción merece un análisis pormenorizado:

- *al-yahūd* no es singular sino colectivo y, por lo tanto, el antecedente del sufijo pronominal *-hu* no puede ser esta palabra;
- el verbo *šanu‘a* significa ‘ser feo/atroz’ y en forma II, ‘denigrar’, ‘deshonrar’, pero en el Orosio árabe siempre se utiliza con el sentido de ‘divulgarse’ una noticia o ‘adquirir renombre’ una persona (p. ej., *Hur.* I, pár. 241; II, pár. 76), y en forma II con sentido transitivo (p. ej., *Hur.* IV, pár. 138);
- el verbo *fašā* como sinónimo de *šanu‘a* sirve para insistir en la misma idea;
- *m.d.w.n* no es nombre propio de persona sino el participio de *dawwana*, ‘registrar’, ‘anotar’.

En suma, o mucho me equivoco o lo que el texto realmente dice es que, durante su estancia en Jerusalén, Helena/*Halāna* –traduzco literalmente– “tuvo noticias y un debate (*hiḡāḡ*) con los judíos, cuyo relato se divulgó y cuya noticia se propagó por todos los rincones del mundo. Aparece registrado en el libro de Eusebio”.

En otras ocasiones, el error tiene su origen en una interpretación errónea de otra persona. El siguiente ejemplo concierne a una de las obras cuyo autor es, esta vez sin duda, Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī. En el excelente apartado dedicado a los contactos con las comunidades cristianas orientales que se dejan traslucir en las obras de los cristianos de al-Andalus, se habla de la polémica contra los *ahl al-dahr* en la traducción del Salterio de Ḥafṣ. Dice Aillet que este grupo rechazaba la teoría, adoptada por Ḥafṣ, de los tres atributos divinos: “Savoir (*‘ilm*), volonté (*irāda*) et détermination (*ḡahd*)” (p. 228 y n. 217). En realidad, en el pasaje citado sólo se mencionan los atributos del conocimiento y la voluntad (*Le Psautier mozarabe de Hafṣ le Goth*, ed. y trad. M.-Th. URVOY [Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1994], p. 14, v. 10):

انتحلوا جموده محدوداً فجموده عالماً مريداً

El comentario de Aillet deriva de la traducción que hace Urvoy de este pasaje: “Ils proclament qu’ils nient Sa détermination / et ils contestent Sa science et Sa volonté”. Me da la impresión de que lo que Urvoy traduce por ‘determinación’ es la palabra *maḥdūd*, que en realidad significa ‘limitado’, lo cual resulta desconcertante porque muy poco antes (verso 3) la había traducido bien. Aillet busca una alternativa a semejante desatino, pero el resultado tampoco es acertado. De acuerdo con la transcripción que ofrece el autor, *ḡahd* sí podría traducirse por ‘determinación’, pero no *ḡahd* o *ḡuhūd*, que es lo que realmente dice el texto y que significa ‘negación’. Una vez más se constata que una correcta transcripción no es mero prurito de exactitud por parte de arabistas excesivamente puntillosos sino que puede llegar a ser fundamental a la hora de interpretar adecuadamente un texto. Mi propuesta de traducción para este pasaje es: “Pretenden negar [toda] limitación [en Dios] negándole el conocimiento y la voluntad”.

Este argumento (i. e., la consustancialidad a Dios de los atributos del conocimiento y la voluntad) lo aducen otros textos cristianos occidentales de naturaleza polémico-apologética, en los que se identifica el conocimiento con el Hijo y la voluntad con el Espíritu Santo: dos

controversias insertas en el mencionado códice de Raqqāda (una versión árabe del diálogo entre el patriarca nestoriano Timoteo I y el califa abasí al-Mahdī, y un debate entre dos interlocutores a los que se menciona como *al-kaṭūliqī* y *al-a'rābī*), *Kitāb taṭlīṭ al-wahdāniyya* y *Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in*. Con respecto a estos dos últimos textos, fragmentos de los cuales se nos han transmitido en el *I'lām* de al-Qurṭubī, me gustaría hacer dos precisiones a sendos comentarios de Aillet (en p. 219).

Opina Aillet que Ibn Ḥazm podría haber utilizado *Muṣḥaf al-'ālam al-kā'in*, pues observa similitudes entre este texto y el pasaje relativo a los tres atributos de la Trinidad de *Kitāb al-fiṣal*, en el que también se asocia el conocimiento al Hijo. De ser cierta esta hipótesis, el *Muṣḥaf* tendría que ser anterior a 1048. El argumento, sin embargo, no es del todo consistente habida cuenta de que, si bien Ibn Ḥazm se hace eco efectivamente de la identificación del Hijo con el conocimiento, identifica al Espíritu Santo con la vida (no con la voluntad como el *Muṣḥaf*, y los otros textos occidentales), siguiendo así a la mayoría de los escritores cristianos. Este fragmento, por lo tanto, podría haberlo tomado de cualquiera de ellos y no de un texto en el que es la voluntad (no la vida) la que es identificada con el Espíritu Santo.

Poco después, ya en el apartado dedicado a las fuentes perdidas de al-Qurṭubī, Aillet traduce el pasaje del *I'lām* en el que el autor cordobés nos informa de cómo dio con la obra de la que precisamente la suya es refutación, *Kitāb taṭlīṭ al-wahdāniyya* (*al-I'lām*, p. 43). Dice al-Qurṭubī que esta obra fue escrita por “uno de los adeptos a la religión de la comunidad cristiana (*al-milla al-naṣrāniyya*)”, el cual la envió de Toledo a Córdoba, y acompaña la mención de las dos ciudades de coletillas muy usuales en el caso de localidades que, como Córdoba, seguían bajo el poder del islam, “*ḥarasahā Allāh*” (que Dios la guarde), y de aquellas que, como Toledo, habían caído en manos cristianas, “*a'ādahā Allāh*” (que Dios la restituya [al islam]). No es correcta, pues, la traducción de Aillet a propósito de esta última: “que Dieu vienne en aide à cette ville”.

Hay, además, errores formales que, aunque carentes de importancia, podrían haberse evitado, como la “lusitanización” del nombre Joaquín en

Joaquim (p. 22 y *passim*). Por otro lado, en mi opinión, la bibliografía citada en nota peca a veces de breve, quedando el título convertido en una frase truncada, sin sentido. Así, el título del libro de Eva Lapiedra, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, queda reducido en la nota 10 de la página 3 a *Cómo los musulmanes llamaban*, que aún se acorta más en la nota 49 de la página 53, *Cómo los musulmanes*.

No tan irrelevante es el hecho de que la falta de datos puede inducir a confusión. Por ejemplo, en la página 23 se habla del hallazgo del segundo fragmento del volumen II del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, y en la nota 101 se remite simplemente a la edición de Makkī (“IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis* II, éd. M.‘A. Makkī”). Como en 2003 se publicó la edición de Makkī de este fragmento, cabe suponer que se refiere a ella. Sin embargo, si consultamos la bibliografía, comprobamos que no aparece la referencia completa de esta edición y sí la de la edición del tercer fragmento del mismo volumen II, edición realizada por el propio Makkī en 1973. Debe de ser, por lo tanto, a esta edición a la que hace referencia Aillet en otras partes del libro (p. ej., en p. 47, n. 8; p. 110, n. 65).

También debería haberse cuidado algo más la transcripción, que no siempre es coherente ni correcta. Para dar un único ejemplo, al-Ḥimyārī aparece escrito indistintamente al-Ḥimyārī o al-Ḥimyārī, mientras que su obra, *Kitāb al-rawḍ al-mi‘tār*, adopta las siguientes formas, además de la correcta, que es mayoritaria: *Kitāb al-rawḍ fī (a)l-mi‘tār* (p. 25, n. 117; p. 138, n. 21) y *Kitāb al-rawḍ al-fi‘tār* (p. 69, n. 136).

Ni que decir tiene que estos errores y/o erratas no restan un ápice de valor a la obra. Son *peccata minuta* dentro de un libro repleto de información y datos valiosísimos, que constituye una recopilación exhaustiva (y me atrevería a decir que definitiva) de noticias sobre los cristianos de al-Andalus. Era un trabajo que estaba por hacer y de justicia es agradecer a su autor no sólo el haberlo acometido sino, y sobre todo, el haberlo llevado a cabo de forma tan brillante.

MAYTE PENELAS
CSIC - Granada

BEYLOT, Robert (trad.), *La Gloire des rois ou l'Histoire de Salomon et de la reine de Saba*. Introduction, traduction et notes, «Apocryphes», 12 (Turnhout: Brepols, 2008), 491 pp. ISBN: 9782503523583

Ce n'est pas la première traduction française intégrale de ce joyau de la littérature éthiopienne de langue guèze, joignant le profane et le religieux et considéré emblématique aux yeux des chrétiens éthiopiens. Elle est la troisième dans cette seule première décennie du XXI^e siècle !

Une première traduction intégrale, mais dont l'annotation est succincte, a été publiée en 2002 par le bien connu éthiopisant GERARD COLIN, au volume 23 de la collection « Cahiers d'Orientalisme » (Kramer, Genève). Par ailleurs, un jeune éthiopisant de l'Université de Strasbourg, SAMUEL MAHLER, avait édité en ligne une autre traduction en 2007, rapidement commercialisée sous forme de livre sans indication de maison d'édition, mais dont l'accès sur le net est encore possible via Facebook.

BEYLOT devait travailler, il y a un certain temps, à la même tâche pour la collection des Apocryphes de Brepols, si bien qu'il a été jugé utile de maintenir le projet et offrir ainsi au public francophone une troisième traduction de cet important ouvrage. Mais cette fois-ci, suffisamment annotée, longuement introduite (pp. 23-134) et copieusement accompagnée d'annexes ou index : Glossaire (linguistique et onomastique thématiques, pp. 387 ss.) ; Repères chronologiques (p. 401 ss.) ; Index scripturaire (non seulement biblique, p. 405 ss.) ; Index des textes et des auteurs anciens (p. 423 ss.) ; Index thématique (p. 427 ss.) ; Index des noms propres (quels qu'ils soient, p. 445 ss.) ; Présentation raisonnée des éditions, traductions et études (p. 455 ss.) ; Bibliographie générale (p. 463 ss.).

Il nous est difficile de comparer les différentes traductions et de juger de leur valeur respective. D'après la préface (p. 11-15), signée par P. PIOVANELLI, de l'Université d'Ottawa, l'auteur de la traduction que nous présentons ici aurait été étudiant et/ou collaborateur d'André Caquot (1923-2004) et Maxime Rodinson (1915-2004). Il est de plus l'auteur du chapitre sur l'Éthiopie de l'important manuel *Christianismes orientaux : Introduction à l'étude des langues et des littératures*, éd. M. ALBERT *et al.*, « Initiation au Christianisme Ancien » (Paris : Le Cerf, 1993), p. 219-260. Et c'est

certainement la longue *Introduction* qui constitue l'originalité de la présente édition, bien qu'elle ne soit guère systématique, passant de l'analyse interne de certains chapitres ou thèmes à l'évocation et présentation des sources probables. Il y manque, en tout cas, une synopse du contenu de l'ouvrage avec ses 113 chapitres et ses nombreuses sources ou parallèles textuels, autant éthiopiens que copto-arabes, syriaques ou arméniens !

Dès le début de sa création, puis de sa christianisation, l'Éthiopie se présente comme un carrefour de peuples et de cultures. Il n'est donc pas étonnant que sa culture et sa littérature révèlent, dès l'origine, un riche métissage, dont le « Cycle de la reine de Saba », le noyau principal de notre espèce de *laudes Aethiopiae*, en est la parfaite illustration. BEYLOT regroupe et analyse (p. 38 ss.) tous les éléments de cette légende « fondatrice », qui comprend le déplacement de l'Arche de l'Alliance de Jérusalem à Aksoum, et leurs liens ramifiés et variés avec les autres cultures: égyptienne, hellénique, judaïque, syro-chrétienne, copto-arabes, arabo-yéménite pré et post-islamique, iranienne et même indienne.

Dans cet ensemble, la tradition copto-arabe peut invoquer la suprématie en termes de textualité. A commencer par l'indication du colophon de certains manuscrits de notre ouvrage, propre peut-être, d'après BEYLOT (p. 130-1), à une première version pouvant dater du XIII^e siècle. Et quand celui-ci aborde la matérialité des textes antérieurs à la *Gloire des rois* ou *Kəbrä Nəgəšt* (p. 71 ss.), le premier qui émerge est un conte copto-arabe que BEZOLD et BUDGE ont publié en guise de préliminaire à l'ouvrage éthiopien. Il s'agit du récit « Comment le royaume de David passa aux mains du roi de l'Abyssinie (*Habaša*) » QU'AMELINEAU avait fait connaître dans sa fameuse collection des *Contes et romans de l'Égypte chrétienne* (Paris, 1888). BEYLOT relève, par la suite, un texte éthiopien sur le bois de la Croix remontant au temps de Salomon, un texte attribué à Sévère Ibn Muqaffa', le premier auteur copte de langue arabe (X^e siècle), et dont un parallèle amharique date de quelque neuf siècles plus tard. Il le met en liaison avec le texte précédent, mais sans en identifier l'original arabe, si bien qu'on puisse douter de son authenticité et de sa portée en matière de transmission textuelle: on a attribué bien des textes à cet évêque

d'Ashmounein ! D'après ce que nous en savons, l'auteur n'est pas trop enclin à divulguer ce genre de pieuse légende. Nous avons pensé, un moment, s'agir d'un passage de l'*Histoire des Patriarches*, elle aussi attribuée faussement au même auteur, mais il n'en ait rien.

Plus loin, faisant ressortir le caractère éminemment eschatologique de la *Gloire des rois*, BEYLOT (p. 92 ss.) est amené à passer en revue divers textes apocalyptiques de tradition copto-arabe, sur lesquels on peut consulter aujourd'hui les mises au point méticuleuses de JOS VAN DEN LENT dans les différents volumes de *Christian Muslim Relations* (Leiden : Brill, 2006 ss.). Dans cette ligne, quand BEYLOT mentionne la *Caverne des trésors* qui s'avère être la source de la majeure partie des ch. 3-16, il ne fait référence qu'à l'original syriaque, sans mention aucune de la version éthiopienne existante et de son prototype copto-arabe (nombreuses éditions et traductions). Est-ce que ce silence veut dire qu'à ses yeux l'œuvre sous analyse s'inspire directement du texte syriaque ? Pourtant, l'ouvrage y révèle pas mal de modifications et de confusions, lesquelles pourraient se retrouver dans cette double version !

Pour conclure, il nous faut souligner un point sur lequel BEYLOT ne s'arrête pas trop. Il est erroné de vouloir voir dans le *Kəbrä Nəgäšt* une épopée des rois d'Éthiopie. Comme M. KROPP l'a fait bien ressortir dans un article bien pointu de 1996 (*OrChr.*, n° 80), il s'agit plutôt d'une louange à la ville d'Aksoum, ville dont le patrimoine historique et religieux représente un legs prestigieux, un titre de « gloire » des rois de la nation éthiopienne. Ce n'est pas un hasard qu'une partie des manuscrits de notre ouvrage le font suivre d'un *Liber Axumae*, où se trouvent compilées les donations des rois et des puissants à la ville, à ses églises et monastères. Ce serait du reste pour rendre justice à cette ancienne capitale du royaume, ignorée en faveur de Lalibéla durant la dynastie des Zagwés, que la *Gloire des rois*, rédigée déjà en arabe ou même en guèze durant cette dynastie, aurait été profondément remaniée à l'adresse de la nouvelle dynastie salomonide, qui avait certes réhabilité Aksoum.

ADEL SIDARUS
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

BOU MANSOUR, Tanios, *Saint Paul dans la patristique syriaque*, «Bibliothèque de l'Université Sanit-Espirit» LV (Kaslik: l'Université Sanit-Espirit, 2010), 333 pp. ISBN: 978-9953-419-79-0

El profesor Bou Mansour nos presenta un nuevo volumen sobre patristica siriaca, en este caso dedicado a la figura de San Pablo dentro de la patristica siriaca. Para ello, el autor ha centrado su trabajo en las obras de dos de los grandes padres de la iglesia aramea, como fueron Efrén y Afraates, pero sin olvidar a otros, no menos importantes, como Jacobo de Serug, en este caso como representación de la tradición siriaca occidental.

El presente volumen se divide en cinco capítulos. El primero de ellos, “Le peuple juif et quelques aspects importants de sa théologie” (pp.15-42), recoge la visión de San Pablo y de los autores sirios sobre el pueblo judío y sus principales creencias. En este caso, el autor destaca la concepción de la ley, la circuncisión, el Sabbat y la justicia, como principales cuestiones de la religión judía que San Pablo destacó a lo largo de su vida, como recoge en sus escritos.

El segundo capítulo de esta obra, “La christologie chez Paul et chez les Syriacques” (pp. 43-164), se subdivide en diferentes apartados que responden, de modo individual, a una cuestión de la cristología. El capítulo comienza con las diferentes facetas del hijo de Dios en la tierra. En este apartado se hace un recorrido por todos aquellos roles de los que Jesucristo es partícipe dentro de la tradición siriaca, todo ello desde dos puntos de vista: uno el de Jesús como hijo de Dios y, el otro, el de Jesús como padre y hombre. El capítulo, siguiendo la percepción de Jesús como “salvador”, se cierra con un apartado que nos habla de la pasión, la crucifixión y la resurrección de Cristo. Es quizás en este último apartado en el que Afraates y Efrén distan más el uno del otro, en cuanto a la recepción de la versión de los textos paulinos dentro de su propia producción. Así, Afraates –como nos indica su autor– rechaza la argumentación paulina, mientras que Efrén la defiende para los conceptos de muerte y pasión, así como para la cuestión de la crucifixión.

El tercer capítulo, “Anthropologie et éthique” (pp. 165- 210) no deja a un lado la cuestión religiosa a pesar de su título, ya que en lo relativo a la

antropología se hace un estudio de la figura del hombre pero siempre en referencia a la relación de éste con Dios. Así, Bou Mansour nos presenta al hombre como una creación divina a imagen y semejanza de Dios. De aquí derivan dos tipos de hombres: el hombre creado antes que el Hijo, que sería un hombre (Adán) creado según lo que Dios estipuló, y el hombre creado a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, del Hijo. En este caso, Efrén y Afraates coinciden en la existencia de esta doble percepción del hombre, pero Afraates va más allá y ofrece un tercer nivel en la clasificación del hombre: el hombre como templo de Dios, en relación al hombre con su fe en Dios. Esta tercera percepción del hombre crea un conflicto para Afraates, quien ve que el hombre vive en Dios, pero Dios también vive en el hombre. Esta cuestión la resuelve Afraates, diciendo que ambas son dos realidades que se corresponden con dos estados de la existencia del hombre con respecto a Dios. El capítulo termina con la concepción del hombre como trilogía, concepción que en los textos paulinos, como el autor indica, solo aparece mencionado una vez, pero que en los autores siriacos es una cuestión fundamental.

En cuanto a la cuestión ética, a pesar de la dificultad de crear esta entrada, el autor nos presenta varios apartados: el combate espiritual, el amor, y las diferencias entre ricos-pobres y amos-esclavos. En este caso, hay que aclarar que la cuestión del amor hace referencia al amor del hombre hacia su prójimo y no hacia Dios o hacia la mujer.

El cuarto capítulo, “Eschatologie et sacraments” (pp. 211- 250), recoge de un lado la muerte, el juicio y la resurrección, mientras que en la cuestión sacramental se refiere al bautismo, la eucaristía y el sacerdocio. En el apartado de escatología, el autor nos refiere las diferentes visiones que tienen los Padres sirios en cuanto a la muerte. Afraates defiende dos concepciones de muerte: la muerte biológica y la muerte espiritual, mientras que Efrén hace referencia solo a la muerte espiritual. En cuanto al juicio, Afraates y Jacobo de Serug hacen referencia a Pablo para defender un juicio que corresponde a la divinidad llevar a cabo, mientras que Efrén no hace referencia directa a Pablo para hablar de este tema.

En relación a los sacramentos, el bautismo es recogido por Afraates siguiendo la idea paulina de que se trata de la verdadera “circuncisión” para la remisión de los pecados. En el caso de la eucaristía, es Afraates quien se aleja de la concepción paulina, mientras que Efrén ofrece una visión personal de la eucaristía casi idéntica a la de Pablo. El sacerdocio de Cristo tiene diferentes visiones dentro de estos autores, aunque son Efrén y Jacobo los que coinciden en que el sacerdocio de Cristo es un don del Espíritu Santo transmitido por la imposición de manos después de Adam en Jacobo y después de Moisés en Efrén.

El quinto capítulo “Un *mīmrā* d’Éphrem et de Jacques sur saint Paul” (pp. 251-300) recoge de una manera más directa los textos que se han trabajado para la elaboración del presente trabajo. Este capítulo se articula en dos grandes apartados. El primero de ellos corresponde a un texto en prosa de Efrén dedicado principalmente a la conversión de Pablo. El segundo apartado recoge por su parte dos *mīmrē* que Jacobo consagra a Pablo. En este caso, los dos *mīmrē* hablan de la conversión de Pablo pero, a diferencia del texto de Efrén, Jacobo de Serug recoge además varios aspectos de la personalidad de Pablo debido a que según Jacobo, la vida de Pablo no está delimitada sólo por el relato de su conversión, sino que la figura de Pablo se ha conformado a través de un conjunto de acontecimientos y hechos que le sucedieron a éste.

El presente volumen se cierra con una “conclusión general” (pp. 301-304) en la que el autor nos advierte sobre la metodología más adecuada para la interpretación de los textos paulinos: a saber, que se debe tener en cuenta siempre la versión de los autores sirios, teniendo siempre en cuenta que las interpretaciones que éstos hacen de los textos paulinos son fieles y en muchas ocasiones literales, lo que puede llevar a una confusión por parte del lector. Así mismo, hay que tener en cuenta que al acercarnos a los autores siriacos, algunos citan y comentan a Pablo, como es el caso de Afraates, mientras que otros son más personales y se limitan al comentario, como sucede en Efrén.

La presente obra es el resultado de un gran trabajo que acerca la figura de Pablo al mundo de la patrística gracias al estudio que nos presenta su

autor, principalmente, de los textos de dos de los grandes Padres de la Iglesia, como fueron “el sabio persa” Afraates y Efrén, pero también por la fina metodología utilizada y por la perspicacia analítica que nos ofrece Bou Mansour a lo largo de su interesante estudio. Se trata, por tanto, de una obra de gran valor tanto para el estudio de la patrística siríaca en general como para los textos paulinos en particular.

LOURDES BONHOME PULIDO
Universidad de Córdoba

CARBAJOSA, Ignacio, *The Character of the Syriac Version of Psalms. A Study of Psalms 90-150 in the Peshitta*. Traducción Paul Stevenson, «Monographs of the Peshitta Institute Leiden» 17 (Leiden – Boston: Brill, 2008), 438 pp. ISBN: 978-90-04-17056-8

El volumen que nos disponemos a reseñar constituye la primera traducción al inglés de la obra de Ignacio Carbajosa titulada *Las características de la versión siríaca de los Salmos (Sal 90-150 de la Peshitta)*, aparecida en la serie «Analecta bíblica», con el número 162, en el año 2006 y reseñada en el número 4 de esta misma revista.

Tal y como explica el propio autor en el prefacio a la edición inglesa, la buena acogida que dentro de los ámbitos académicos especializados había recibido la edición española de lo que había sido su Tesis Doctoral (defendida en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma en 2005), pronto evidenció la necesidad de una traducción al inglés que permitiera dotar de una mayor proyección a su trabajo. Dicha traducción, que ha sido llevada a cabo por Paul Stevenson, ha servido para que el trabajo de Carbajosa haya podido encontrar acomodo dentro de la colección «Monographs of the Peshitta Institute» de Leiden (nº 17), de la prestigiosa editorial Brill, a la que debemos esta cuidada edición.

La incorporación del mencionado prefacio a la edición inglesa (xi-xii), que sirve al autor para argumentar la pertinencia de esta edición así como para expresar sus agradecimientos, constituye, prácticamente, la única modificación que presenta esta nueva edición respecto a la original española, cuya estructura y contenidos respeta escrupulosamente. Así pues,

esta nueva edición, que abre con un índice general de contenidos (pp. v-x), seguido del prefacio a la edición inglesa (*Foreword to the English edition*) (pp. xi-xii) y de un apartado de siglas y abreviaturas (*Abbreviations*) (pp. xiii-xvii), conserva por lo demás su estructura original en siete capítulos.

El primero de ellos (pp.1-19), de carácter introductorio, sirve al autor para situar su objeto de estudio. Para ello comenzará por resaltar la importancia que tiene la Pešittā dentro de la crítica textual del Psalterio, llevando a cabo un completo repaso de la nómina de autores que, desde finales del s. XIX, se han dedicado a su estudio. Tras unas palabras de justificación del presente estudio y algunas precisiones acerca de su metodología, el autor presenta unas breves conclusiones previas que servirán como punto de partida del trabajo.

El segundo capítulo lleva por título “*Translation technique*” (pp. 21-72) y en él se analizan los casos en que la versión siríaca difiere del TM en virtud de los aspectos sintáctico (pp. 21-45), morfológico (pp. 46-55) y semántico (pp.55-70), cerrando con un apartado final de conclusiones (p.72)

En el tercer capítulo, titulado “*Particular interpretations*” (pp. 73-186), el autor analiza las distintas estrategias traductológicas adoptadas a la hora de traducir al siríaco términos desconocidos, *hápax legómena*, nombres propios o términos técnicos, así como las desviaciones por acomodación, sintáctica y semántica, al contexto inmediato, por armonización, por asimilación o en virtud de determinados condicionantes teológicos o exegéticos. Al final de este capítulo encontramos un apartado de conclusiones (pp. 173-176) y un apéndice dedicado a los errores de traducción debidos a la confusión de raíces por parte del traductor, desconocimiento de la correcta división de determinadas palabras, y por último, de haplografía y doble traducción por parablepsis.

Bajo el título “*the relationship of P-PS to LXX and TG*” (pp-187-319), el capítulo cuarto comienza con un breve estado de la cuestión (pp. 188-192) que sirve para repasar el extenso debate bibliográfico acerca de la relación de Pešittā con la Septuaginta y el Targum. A partir de ahí, el autor analizará con detalle las lecturas comunes con los LXX (pp. 192-268) y con

Tg (pp. 272-302), para terminar considerando los acuerdos de P, LXX y Tg en función de aspectos tales como la explicitación sintáctica, armonización, asimilación, vocalización, y finalmente, de los cambios introducidos en el proceso de transmisión textual (pp. 303-316).

El capítulo quinto, “*The Hebrew Vorlage of P-PS*” (pp. 319-351) estará dedicado a analizar la problemática cuestión de cual sea el original hebreo del que parte la traducción del salterio de P. Para ello considerará los distintos casos de vocalización y *ductus* consonántico comunes entre P y MT así como los casos en los que P presenta una vocalización y un *ductus* consonántico único. Por último, el capítulo incluye un apartado en el que se analizan las distintas posibilidades que la aparición de los materiales de Qumrán introducen en la cuestión.

El capítulo sexto, cuyo título es “*Changes in the process of textual transmission*” (pp. 353-378) sirve al autor para estudiar los rasgos textuales que permiten localizar los casos en los que las diferencias que presenta la versión siríaca se deben a cambios introducidos en el proceso de transmisión textual manuscrita. Para ello, el autor maneja una serie de criterios que le llevarán a destacar a ms. 9a1 (pp. 376-378) por el considerable número de lecturas originales que contiene.

En el séptimo capítulo llamado “*Conclusions*” (pp.381-389), el autor recapitula las conclusiones extraídas a lo largo del estudio articulándolas en torno a los siguientes temas; el estilo de la traducción de P-Ps, los conocimientos de hebreo del traductor, los rasgos teológicos de la traducción y la identidad de su autor, la relación de esta traducción con otras versiones antiguas, la *Vorlage* de P-Ps, la tradición textual de P-Ps y el valor de P-Ps para la crítica textual.

Por último, el trabajo incluye un apéndice que lleva por título “*Deviations still awaiting explanation*” (pp. 391-396) en el que el autor presenta diecisiete casos de desviaciones que aún no han sido satisfactoriamente explicadas. Cierran la edición un apartado de bibliografía (pp. 397-410) y un índice de citas bíblicas (pp. 411-438)

En cuanto a la traducción, debemos destacar la excelente labor llevada a cabo por Paul Stevenson, cuya traducción se caracteriza por la fidelidad

con la que traslada al inglés el discurso de Carbajosa sin que éste pierda ni un ápice de su precisión descriptiva y argumentativa. Podemos decir que, por momentos, incluso consigue dulcificar y hacer más fluido el tono árido que, debido a su carácter eminentemente técnico, encontramos a veces en el original. Sirva como ejemplo el pasaje que hemos seleccionado a continuación:

“Entre los términos que podemos calificar como “difíciles de traducir” destacan, por razones obvias, los *hapax legomena*. El hecho de que estemos ante términos que aparecen sólo una vez en la Biblia nos autoriza a pensar que el traductor podría desconocer el significado de los mismos, debiendo recurrir a una interpretación particular para poder traducirlos. Nos ocupamos, por tanto, únicamente de aquellos *hapax legomena* que Psal traduce con una desviación respecto al TM (o, en su caso, omitiéndolos)” (p. 84)

“Among the terms that can be described as “difficult to translate”, the *hapax legomena*, for obvious reasons, stand out. The fact that these are terms that only appear once in the Bible makes it legitimate to think that the translator could be ignorant of their meaning, so that he had to resort to a particular interpretation in order to be able to translate them. This study, then, will consider only those *hapax legomena* that P-Ps translates with a deviation from the MT (or, in some cases, omits)” (pp. 73-74)

Así pues, podemos concluir que la presente edición consigue con éxito su objetivo inicial de dar la proyección internacional que merece la valiosísima herramienta que supone el exhaustivo trabajo de investigación de Carbajosa dentro del campo de la crítica textual de la Pesitta.

ENRIQUE HIEDRA RODRÍGUEZ
Universidad de Córdoba

CIGNELLI, Lino – PIERRI, Rosario, *Sintassi di Greco Biblico (LXX e NT)*.
Quaderno II.A: *Le diatesi*, «Studium Biblicum Franciscanum, Analecta»
77 (Milano: Franciscan Printing Press, Edizioni Terra Santa, 2010), 140
pp. ISBN: 978-88-6240-100-5

He aquí un nuevo volumen de sintaxis greco-bíblica, el segundo publicado hasta el momento dentro del amplio plan previsto por los autores. El primero, del que ya hice una reseña en *CCO 2* (2005) 457-462, estaba dedicado al estudio de las *Concordancias* de género, número y caso entre los diferentes elementos del enunciado, tema que – como ponían en evidencia los autores – revela la gran libertad de la lengua bíblica en la construcción de la frase, libertad que, si es necesario, no vacila en ponerse a veces al servicio de la expresividad e incluso de la síntesis. Este primer volumen (Quaderno I.A) se complementará con otros tres volúmenes más (I.B sobre el artículo; I.C sobre los casos; y I.D sobre las preposiciones), todos dedicados a la sintaxis del caso. El nuevo volumen, que ahora se publica sobre la *diatesis*, es el primero (Quaderno II.A) de los tres programados sobre la sintaxis del verbo (II.B sobre los tiempos y los modos; y II.C sobre el infinitivo y el participio). Una buena tarea que tendrá que afrontar en solitario, o asumir como director de un equipo, R. Pierri, profesor de lengua griega bíblica en el Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén, tras la inesperada y deplorada pérdida del prof. Lino Cignelli ofm, el pasado 8 de noviembre de 2010, a quien sigue en la docencia en dicho Centro y con quien colaboraba en este magno proyecto.

El tema del presente volumen, sobre la diatesis verbal o las voces, es ciertamente uno de los más complejos de la sintaxis griega en general. Los autores definen la diatesis como “la varietà di disposizione del soggetto nei confronti del processo verbale inteso come attivo, passivo o medio”. Pero es sobre todo la voz media la que reúne la mayor variedad de disposición del sujeto, por lo que presenta una complejidad que no tienen las voces activa y pasiva. De ahí también la dificultad que entraña sistematizar la voz media, que no se acomoda a un espacio bien limitado, sino que salta continuamente las barreras de cualquier encasillamiento en el que se le intente someter. Si difícil resulta esta sistematización en el griego clásico,

en griego bíblico lo es aún más. Y es que frente a la voz activa y pasiva, de más fácil comprensión por ser voces que tenemos en nuestras lenguas modernas occidentales, la voz media, que no usamos como “voz” con una conjugación expresa y definida, se hace sumamente escurridiza. “E’ la diatesi greca –dicen los autores- che non ha riscontro formale nelle nostre lingue. Cìò che noi esprimiamo perifrasticamente, per lo più con l’attivo e i pronomi riflessivi, il greco –lingua sintetica- lo esprime con le semplici forme del medio” (p.64). De ahí que su tratamiento requiera mayor espacio: 47 págs. le dedican los autores (pp. 64-111), frente a las 12 (pp. 21-33) para la voz activa y las 29 (pp. 34-63) para la pasiva. De hecho, para la voz media contamos con estudios específicos, que abordan tanto el indoeuropeo como el griego clásico, mientras que han sido menos necesarios para las voces activa y pasiva, que, sin embargo, no están tampoco exentas de problemática, sobre todo en griego antiguo; pueden verse, entre otros, los siguientes estudios: J. Zsilka, “Das Passiv in Homers Heldengesängen”, *Accad. Ant. Hung.* 12 (1964) 277-310; 13 (1965) 1-26; D.Q. Adams, “Passives and Problems in Classical Greek and English”, *WPL* (Ohio) 10 (1971) 1-7. Por lo que se refiere a la voz media, baste recordar, por ejemplo, los estudios de Delaunoy, M., “Contribution à l’étude de la voix moyenne du grec classique”, *LEC* 42 (1974) 375-392 ; W.R. Schmalstieg, “Speculation on the Indo-European Active and Middle Voices”, *KZ* 90 (1976) 23-36 ; J. Jasanoff, *Stative and Middle in Indo-European*, Innsbruck 1978; S. Kemmer, *The Middle Voice*, «Typological Studies in Language» 23 (Amsterdam -Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1993); E.J. Bakker, “Voice, Aspect and Aktionsart: Middle and Passive in Ancient Greek”, en B. & Hopper Fox, P. J. (eds.), *Voice: Form and Function* (Amsterdam - Filadelfia 1994), 23- 47; o el reciente estudio de R.J. Allan, *The Middle Voice in Ancient Greek. A Study in Polysemy*, «Studies in Classical Philology» 11(Amsterdam: Gieben, 2003), citado por los autores en la bibliografía (p. 7), y que es uno de los tratados que han hecho ver con mayor claridad los múltiples perfiles que implica la voz media. Debe recordarse que uno de los autores del presente volumen, junto a otro profesor de la misma Facultad, ya había tratado el tema de la voz con

cierta especificidad años atrás: L. Cignelli – G.C. Bottini, “Le diatesi del verbo nel greco biblico (I)”, *Liber Annuus* 43 (1993) 115-139, sobre la voz activa y pasiva; y “Le diatesi del verbo nel greco biblico (II)”, *Liber Annuus* 44 (1994) 215-252, sólo sobre la voz media. Aunque el presente volumen se beneficia mucho de estos dos últimos estudios, como era natural, éste va más allá, aportando mayores análisis y razones más precisas para las interpretaciones propuestas.

A partir de un detallado análisis de numerosísimos ejemplos, los autores han resuelto con bastante éxito el tema de la voz media en la lengua griega bíblica (LXX y NT), evitando caer en las simplicidades en que caen no pocas gramáticas corrientes de griego bíblico. De hecho, lo más valioso de esta gramática es haber resaltado con suma claridad la notable densidad semántica que caracteriza la voz media, lo que “rappresenta spesso una sfida”, como dicen los autores, “ma lo sforzo che si fa per decifrarlo riserva gradite sorprese” (p. 65), sorpresas de las que se beneficia en numerosos casos no sólo la traducción, con precisos matices que le dan una gran viveza a la lengua, sino también a la misma exégesis, lo que es más importante. Para ver a grandes líneas la densidad semántica de la voz media invito a la lectura de la entrada “Medio/i” (pp. 118-119) del índice temático, mucho más explícito que el índice general (p.140).

Creo importante subrayar que los ejemplos se reparten por igual tanto los de los LXX como los del NT, lo que da una visión más completa del uso de la lengua griega bíblica y muestra la estrecha relación lingüística entre los dos Testamentos. Es la misma práctica que ya los autores inician en el primer volumen publicado y que es de sospechar que sigan en los próximos volúmenes. Tal ejemplificación “è piuttosto nutrita per evidenti ragioni didattiche sperimentate anche nell’insegnamento” (p. 15).

Como en el primer volumen, la obra se enriquece con índices muy útiles: un amplio índice temático (pp. 115-123), en el que el lector puede observar la complejidad y riqueza temática de la obra; un índice de citas bíblicas, que incluye también de literatura cristiana antigua y otros escritores (pp. 124-138); y el índice general (pp. 139-140).

El volumen, aunque dirigido primariamente a la docencia, de la que realmente ha nacido, es una obra que también puede servir de consulta, y muy provechosa, a los estudiosos. Por su parte, los estudiantes encontrarán aquí un manual rico en sugerencias, que conjuga con soltura lo lingüístico con lo exegético. En la preocupación didáctica de sus autores estaba hacer este nuevo *quaderno* como “un contributo alla riflessione su un argomento centrale per l’interpretazione dei testi” (p. 15).

ÁNGEL URBÁN
Universidad de Córdoba

FRIEDMANN, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. «Cambridge Studies in Islamic Civilization» (Cambridge & New York: Cambridge UP, 2003, pb. ed., 2006), xi+233 pp. ISBN: 978-0521827034

As tensões contemporâneas entre os muçulmanos e outros povos e religiões datam por certo de mais de meio século. Tomaram contudo um contorno trágico na senda do acontecimento sensacional do 11 de Setembro de 2001 e a consequente invasão pelo Ocidente dito cristão do Afeganistão e do Iraque sucessivamente – sem esquecer o Golfo arabo-pérsico, uma década mais cedo. Era necessário pois interrogar a tradição islâmica a que se referem regularmente os militantes islamistas e seus correligionários fundamentalistas.

Um bom número de pessoas empenharam-se nesta tarefa, sejam eles investigadores ou ideólogos, actores ou vítimas, muçulmanos ou não: a literatura abunda neste sentido. Aqui, é um investigador duma universidade israelita, nomeadamente da Universidade hebraica de Jerusalém, quem procede à análise das fontes pertinentes dessa tradição, velha de um milénio e meio. Considerando o peso da “questão israelita” no drama em causa, o leitor manifestaria *a priori* uma certa reserva. Na verdade, contudo, ele terá que se desenganar, pois que ele se confrontará com uma análise ao mesmo tempo serena e erudita, devidamente colocada em contexto histórico e sociológico. Sinal de objectividade e imparcialidade: o essencial da

bibliografia de quinze páginas diz respeito às fontes originais e à produção islâmica moderna!

O Autor examina as diferentes questões ligadas à “tolerância” religiosa tal como aparece no Corão e na Tradição profética, escritos exegéticos incluídos, antes de abordar as modalidades diferenciadas, no tempo e no espaço, da aplicação legal dos princípios que desenharam as várias escolas jurídicas, de obediência “sunita” sobretudo. Incontestavelmente, o leitmotiv destas era a superioridade do islão sobre todas as outras religiões – uma ideologia fomentada pelo poder que os muçulmanos exerceram sobre os povos cujos territórios chegaram conquistar. Dever-se-ia acrescentar, no nosso parecer, o espírito tribal das primeiras hordas árabes que adoptaram o islão como força congregadora.

Os capítulos tratam sucessivamente de: “Diversidade religiosa e hierarquia entre religiões” (cap. 1, p. 13-53); “Classificação dos não crentes” (cap. 2, p. 54-86); “Haverá ausência de constrangimento na religião?” (*lā ikrāh fī al-dīn*; ch. 3, p. 87-120); “Apostasia” (cap. 4, p. 121-159); “Casamentos mistos” (cap. 5, p. 160-193). Estão enquadrados por uma longa introdução (p. 1-12) e de “Observações conclusivas” (p. 194-199). Seguem-se uma bibliografia selecta (p. 200-214) e o índice geral.

Sem nos podermos deter sobre cada um dos capítulos, apresentamos aqui a súmula das conclusões da pesquisa aturada de Friedmann.

Lemos logo (p. 194) que a grande variedade das perspectivas ou soluções surgidas no decurso da história e o teor dos argumentos que as legitimavam, testemunham claramente do dinamismo da vida intelectual no islão dos primeiros tempos da sua afirmação como religião universal.

De um modo geral, da investigação levada a efeito, salienta-se que uma camada antiga da Tradição manifesta uma maior tolerância e indulgência a respeito, sobretudo, das duas religiões monoteístas que existiam na Arábia. Esta tolerância e indulgência remontavam ao próprio Profeta. Com o tempo, eclipsou-se deixando lugar, na maioria dos casos e das escolas, a uma tendência mais “estrita e rigorista”, tendência essa que lhe fazia concorrência desde os primórdios. No cap. 1, nomeadamente, Friedmann pôde retrazar uma tradição consistente na qual as fronteiras da nova

religião não eram bem definidas, sendo que os adeptos das duas religiões preexistentes faziam parte da comunidade dos “crentes” (*mu'minūn*)! Com a “cristalização” do islão (séc. IX ?), isso foi negado e até determinadamente refutado.

Devemos pôr em relação este dado com a pesquisa moderna relativa à redacção e fixação dos textos fundadores do islão, do mesmo modo que com o testemunho da imagem que reflectem os escritos cristãos contemporâneos da primeira expansão árabe. Do lado muçulmano em todo o caso, as fontes não permitem seguir a cronologia e o processo de tal evolução.

A investigação de Friedmann revela globalmente a mesma coisa (evolução “negativa” e impossibilidade de a seguir no tempo...) quanto aos outros temas tratados na sua obra: igualdade entre profetas *versus* proeminência do profeta do islão; entre os aderentes das religiões mono-teístas *versus* supremacia dos muçulmanos (juntamente com a limitação do sentido de *mu'minūn* e dos direitos dos não muçulmanos...); endurecimento perante a apostasia; restrições impostas aos casamentos mistos, etc.

Quanto ao célebre versículo corânico *lā ikrāha fī al-dīn* (“nada de constrangimento em matéria religiosa” *sic*), a análise das fontes e dos factos mostra a relatividade desta injunção e que, no direito e na jurisprudência, a prática do constrangimento foi legitimada em relação aos idólatras/politeístas e aos maniqueístas (aqui por razões etno-políticas...), do mesmo modo que para com as mulheres e as crianças em certas circunstâncias.

Logo na introdução (p. 9-10), o Autor alertava que nem ele nem ninguém deveria avaliar a atitude dos muçulmanos da Idade Média – objecto específico da sua investigação – pela bitola do ideal de liberdade religiosa mais ou menos aceite e admitido nos nossos dias. Na época onde a doutrina islâmica foi elaborada, tolerância e liberdade religiosas, ou ainda igualdade e parceria entre religiões, não eram “noções positivas ou objectivos desejáveis”. E os cristãos daquela época, fossem eles latinos ou bizantinos, não constituíam excepção à regra! Cita-se aqui a fórmula pertinente de Bernard Lewis: “Para os muçulmanos tal como para os cristãos, a tolerância é uma virtude nova e a intolerância é um crime novo.”

O mesmo se aplica aos hindus ou aos confucionistas chineses, para nos limitar às grandes religiões.

O importante é não “essencializar” as práticas antigas. E um bom número de pensadores muçulmanos questionaram de facto essas práticas, assim como as bases jurídicas que lhes estavam subjacentes. Propuseram novas aproximações exegéticas dos textos sagrados em função da modernidade e da globalização, assim como em nome do espírito do próprio texto corânico. Há que esperar que essas ideias fermentem e que os povos possam alterar progressivamente as suas atitudes e comportamentos milenares. Não nos esqueçamos, a título de exemplo, as resistências prolongadas por parte dos cristãos, católicos romanos em particular, ao Iluminismo europeu e a permanência, senão recrudescimento, em certos países de obediência cristã, de certos conflitos interconfessionais!

Fosse o que fosse, para além das considerações genéricas e das questões particulares analisadas e discutidas na sua obra, Friedmann chama a nossa atenção (p. 7) para o facto de que a liberdade religiosa hoje implica outras dimensões: não se trata apenas de garantir a liberdade de culto e das práticas, mas também a liberdade de proclamar e pregar a sua própria religião ou confissão, de mudar de religião e até de ficar sem nenhuma. São aspectos que saíam do âmbito do seu estudo, sem deixar de constituir um desafio – queremos dizer – aos muçulmanos de hoje, como aos adeptos das grandes religiões, a todo o grupo étnico ou toda a nação.

ADEL SIDARUS
Évora, Portugal

GARCÍA GUILLÉN, D., “*Padre es nombre de relación*”. *Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, «Analecta Gregoriana» 308 (Roma: Gregorian and Biblical Press, 2010), 421 pp. ISBN: 978-88-7839-167-3

El tema desarrollado en esta obra, defendida como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, es central en el mensaje cristiano sobre Dios. La elección del tema supone un notable desafío para el Autor, pues no abundan los estudios patrísticos sobre Dios Padre. Y ha sabido elegir los escritos de un importante teólogo,

como Gregorio Nacianceno (GN), para ofrecernos una rica doctrina sobre Dios Padre. “El Padre es verdaderamente Padre, y de modo más verdadero que los padres que hay entre nosotros, porque es padre de un modo único, de modo particular y no como los seres corpóreos; es padre único, porque lo es sin unión conyugal; es padre de uno solo, pues lo es del Unigénito; es sólo Padre, porque no fue Hijo antes; es totalmente Padre de la totalidad del Hijo, (nuestra paternidad es incierta). Y es padre desde el principio, pues no lo fue en un momento posterior” (Discurso [en adelante D] 25,16) (citado en págs. 87-88). “Sobre el Padre, ¿qué más se puede decir? La mayoría evita hablar de Él, llenos de prejuicios y vencidos de antemano por las ideas que se hacen naturalmente de Él? (D 34,10) (citado en pág. 87).

La obra está estructurada en cinco capítulos que reseñamos a continuación.

Cap. 1. *Los nombres del Padre*. (Mejor Dios-Padre). El Autor inicia su investigación presentando los términos que expresan la unidad y la distinción en Dios. La unidad divina mediante los términos de sustancia, naturaleza y divinidad. Y la distinción mediante los de propiedades e hipóstasis. Hay que tener en cuenta que en la terminología de GN propiedad (*idiótetes*) es prácticamente sinónimo de *hipóstasis* e incluso de *prósopon*, tal como aparece en D 39,11 (citado en pág. 32): “Mientras yo esté hablando de Dios, vosotros debéis dejaros iluminar por la luz que es una y tres. Tres, de acuerdo con la diversidad de *propiedades*, esto es, de *hipóstasis*, o de *personas* si alguno prefiere este término, que no discutiremos de *sobre las sílabas* cuando todas ellas expresan una misma idea. Una, conforme a la unidad de sustancia o naturaleza divina” (D 39,11; otros textos en D 33,16; 20,7; 21,35). *Hipóstasis* aparece también como sinónimo de *prósopon* en D. 42,16. Las propiedades de cada una de las *hipóstasis*: el Padre sin principio (no procede nadie) y principio (tanto del Hijo como del Espíritu); el Hijo con principio (tiene su origen en el Padre) y es principio de todo (D 20,7 citado en pág. 35); formulado con otra terminología, lo *propio* de cada persona divina es la *agennesía* (condición de ingénito), *génnesis* (la generación), *ékpempsis* (ser enviado) (D 25,16 - citado en pág. 36).

Al plantear la temática de los nombres divinos, el Autor se detiene ampliamente en Eunomio de Cízico que estará permanentemente presente en la tesis, pues partiendo de él se entiende con mayor profundidad y conocimiento el pensamiento del Nacianceno. Una y otra vez aparecerá el enfrentamiento de GN con Eunomio que creía tener un conocimiento perfecto de la naturaleza divina por medio de los nombres, pensando que la realidad está en los nombres -nominalismo-, mientras que para GN la verdad está en la realidad (D 29,13); a Dios no podemos conocerlo en su naturaleza íntima, en la esencia divina (D 28 17); ni podemos nombrarlo (D 30,17), dada la pequeñez y limitación de la palabra humana.

Los nombres del Padre: *Ingénito* (=no viene de nadie) es propiedad del Padre, *Dios* (es nombre de sustancia y es común a las tres personas divinas, aunque de modo preferente es nombre del Padre, y *Padre* que es nombre de relación [D 29,16 -citado anteriormente]: lo que implica que no puede haber mención del Padre sin implícita relación al Hijo (D 29,10-16). Ya hemos visto que propiedades e hipóstasis son prácticamente intercambiables y los nombres propios de las personas expresan la relación de unas personas con otras. GN parece insistir en que los conceptos de hipóstasis y relación tienen igual importancia en la teología trinitaria, de modo que podemos decir que es uno de los autores que ha puesto las bases para el concepto de relación subsistente.

Cap. 2°. *El Padre como principio*. Al Padre en cuanto origen del Hijo y del Espíritu se le llama *arkhé*, que es un término ambiguo porque también sirve para expresar la idea de creación. Diversos sinónimos de *arkhe*-principio: punto de inicio (*aformé*), autor (*aitios*), causa (*aitía*), raíz (*ríza*), fuente (*pegé*), luz (*fos*). Dios es el ser (Ex 3,14) o la plenitud del ser (pág. 106-107). Todo ser proviene de Él, es decir, es principio de los seres: en la creación como difusión de su ser para que las criaturas participen de su bondad y felicidad; pero también intratrinitariamente, siendo origen de seres iguales a Él, frente a afirmaciones judaicas -reducción unitaria del misterio trinitario- y al triteísmo/politeísmo eunomiano). Si no se reconoce, acepta y confiesa esto último no se honra al Padre al denigrar al Hijo y al Espíritu, pues ninguno de ellos existe por razón de o en función de las

criaturas. Si los eunomianos aducen el texto de Jn 14,28 para mostrar la inferioridad del Hijo respecto al Padre, los teólogos ortodoxos y GN interpretan el texto en el sentido de que el Padre es mayor que la humanidad de Cristo, mayor en cuanto causa. Mientras el Padre es causa incausada o principio sin principio, tanto el Hijo como el Espíritu tienen su causa o principio en el Padre. Característica exclusiva del Padre es ser sin-principio (en cuanto que no viene de nadie) y ser principio del Hijo y del Espíritu. Y todo lo que el Hijo y el Espíritu poseen, lo han recibido del Padre y lo atribuyen a Él, en lo que verdaderamente consiste un retorno al Padre como principio.

Cap. 3°. *La monarquía del Padre*. La doctrina ortodoxa sobre la Trinidad se sitúa en el justo medio entre dos extremos: la anarquía (reducción unitaria del judaísmo/sabelianismo: un único *prósopon*/persona en Dios) y la poliarquía (multiplicación triteísta de las hipóstasis arrianismo) frente a la monarquía (D 29,2). Conviene tener presente que para GN no todo uso del término *prósopon* es sabeliano, pues es consciente de que los latinos suelen utilizar el término en teología trinitaria y que cuando lo utilizan no están equivocados (lo que no significa que GN use para sí esa terminología, estando como estaba orgulloso de su teología griega frente a la latina D 21,35; 39,11; 42,16). Y también hay que tener en cuenta que no toda afirmación de la monarquía divina es ortodoxa (ni la unipersonal sabeliana, ni la triteísta arriana). La monarquía ortodoxa es la monarquía del Padre, lo que implica que el Padre es principio y que al Padre se le aplica por excelencia el título de Dios (D 25,15), y es también la unión dinámica y activa (más que unidad ya hecha) de los que de Él proceden (D 42,15).

Cap. 4°. γεννήτωρ καὶ προβολεύς (D 29,2). El Padre es aquel que engendra al Hijo y emite/produce al Espíritu. Llama la atención que GN se refiere al Espíritu con el término πρόβλημα que antaño designaba al Hijo. El Padre ha engendrado al Hijo ¿cuándo? ¿cómo? *Sobre el cuándo*: inevitablemente hablamos con términos temporales sobre Dios que está más allá y por encima del tiempo. En Dios las tres personas son coeternas y no ha habido un tiempo en que no existiesen. Siendo Dios eternamente

Padre, existen también eternamente el Hijo y el Espíritu. Sustraer la eternidad a una persona divina, significa sustraérsela también a las otras. Mencionar a una de ellas conlleva la realidad de las otras. Coeternidad y relaciones trinitarias están mutuamente implicadas. La pregunta neorriana sobre el cuándo no tiene sentido. *Sobre el cómo*: frente a Aecio y Eunomio, GN subraya una y otra vez que la generación del Hijo ha sido incorpórea (aunque los seres corpóreos no llegamos a imaginarnos cómo es eso) y, consiguientemente, libre de todas las connotaciones de la generación animal. La generación en Dios es inefable y divina y ante ella sólo cabe la fe y la adoración en silencio, pues escapa a la limitación de nuestro lenguaje. Sólo así se respeta el Misterio de Dios. Es una generación no sexuada y, para decirlo positivamente, es una generación virginal. Así pues, el Padre es virgen o virginal. Al igual que en la encarnación hay una generación virginal del Hijo en María sin padre humano, igualmente en el seno eterno del Padre ha tenido lugar la generación virginal del Hijo eterno sin madre. En uno y otro caso se subraya la exclusividad y totalidad de la filiación del Hijo en relación al Padre (solo del Padre, todo entero del Padre entero) y en relación a María (madre única, del Cristo completo y ella completamente Madre). La doctrina de la generación virginal recuerda mucho un texto de TERTULIANO, *De carne Christi* 18,1-3: CCL 2, 905, 1-14: “No era conveniente que el Hijo de Dios naciese de simiente humana, a no ser que fuese totalmente hijo de hombre. Porque en tal caso ni sería Hijo de Dios, ni tendría más que Salomón ni que Jonás, y habría que considerarlo tal como de él opina Ebión. Por tanto, el que era Hijo de Dios de la semilla de Dios Padre, esto es, del espíritu, para ser también hijo del hombre debía tomar carne procedente de la carne humana, pero sin simiente de varón alguno. En efecto, era superfluo el semen humano para quien tenía la semilla de Dios. Así pues, como sin haber nacido todavía de la virgen pudo tener a Dios como Padre careciendo de madre humana, del mismo modo pudo, al nacer de la virgen, tener madre humana sin padre humano. En resumen, él es el hombre con Dios, al estar la carne humana con el espíritu de Dios: la carne procede del hombre pero sin simiente (= humana), el espíritu procede de Dios pero con simiente (= divina)”.

Acerca de la emisión/producción del Espíritu: para Eunomio el Espíritu era una criatura del Hijo, la primera, ocupando el tercer lugar en dignidad y orden en la teología trinitaria. Para GN el Espíritu no es ni Ingénito ni Engendrado, sino que procede del Padre (D 31,7). Venir del Padre, la ἐκπόρευσις, es *lo propio* del Espíritu, lo que le distingue del Padre y del Hijo. Hijo y Espíritu tienen su origen en el Padre, pero el modo de venir es diverso. Viene del Padre no filialmente, sino como procedente (D 39,12). Así cada uno tiene su modo individual de poseer la única divinidad: como ingénito, como generado y como procedente. Pero, en último término, la procesión es algo misterioso y, como tal, nos remite al Misterio divino.

Cerrando el capítulo 4º el autor se detiene en las imágenes trinitarias usadas por GN para ilustrar la doctrina expuesta sobre la Trinidad: “Adán, Eva, Set” (quizás la imagen que más satisface a GN); el “intelecto, la palabra y el espíritu existentes en nosotros” (valoración positiva) como analogía entre las facultades humanas y las tres personas divinas, adelantándose así a san Agustín. Se sirve también de las analogías trinitarias clásicas, “manantial, fuente, río”, “sol, rayo, luz” y la *complicada* imagen del “destello de la luz solar”, a las que reconoce sus aspectos positivos, aún cuando GN se resiste a utilizarlas por cuanto presentan con un cierto subordinacionismo al Hijo y al Espíritu en relación a la primacía del Padre.

Cap. 5º. *Dios “nuestro padre”*. Como último capítulo de su extraordinariamente bien desarrollada tesis doctoral, el Autor desciende del ámbito de la vida íntima de Dios a su actividad salvífica en favor de los hombres.

Las preguntas que se plantea son fundamentalmente dos: ¿Qué significa que Dios sea Padre de los hombres? ¿Cuál es su comportamiento en la economía de la salvación? A ellas responde estableciendo inicialmente la distinción entre economía y teología. Mientras que la teología versa sobre la vida íntima de Dios, su eternidad, su naturaleza divina, etc.; la economía versa sobre la forma de obrar Dios en la historia; su acción en favor de los hombres; la entrada de Dios en la historia mediante la existencia del Verbo en carne con la encarnación y todos los misterios de su vida. Dios, en cuanto *creador*, toma amorosamente la iniciativa de la creación y de cualquier acción divina en el mundo. Como *pedagogo* se muestra en la

revelación del misterio trinitario de Dios en su vida divina que tiene lugar de modo progresivo según lo pueden soportar las mentes y los corazones de los hombres (D 31,26). Dios se muestra, pues, como pedagogo y en esa revelación progresiva también se manifiesta como *médico*.

En el AT se revela claramente (D 31,26) Dios Padre: GN asigna habitualmente al Padre los textos que mencionan a Dios. Ayuda a los hombres con la Ley que protege de la idolatría y conduce pedagógicamente a la obediencia del Evangelio. La Ley deja entrever de modo oscuro a Cristo.

En el NT se revela el beneplácito salvador de Dios Padre que es llevado a cabo por Cristo y que atribuye todo lo que hace al Padre. Así la muerte de Cristo es ofrecida al Padre que la acepta como ofrenda-sacrificio de su Hijo o como víctima sustitutiva del hombre pecador. Sin duda que en el tema de la muerte de Cristo se plantean algunas graves preguntas, pero que deben dejarse a un lado para honrar el Misterio de Dios en silencio.

El Padre es también *filántropo, protector y bienhechor de los hombres*, mostrando la bondad y el amor incondicional y universal, así como el cuidado que Dios tiene de los hombres. Dios se muestra amigo de los hombres (D 43,25). Sin necesidad alguna de la creación, lo ha creado todo para colmar de sus dones a las criaturas, particularmente a los hombres con la filiación divina y la divinización (D 14,23). Dios que es Señor, se deja llamar Padre por los hombres, y como todos son sus hijos, todos los hombres son hermanos (D 14,14), en igualdad de humanidad, aunque los hombres provocan división entre ricos y pobres, poderosos y oprimidos, libres y esclavos. En todo ello hay que ver el fruto del pecado. Lo que toca al hombre es imitar la filantropía divina, haciendo el bien a sus hermanos, propiciando fraternidad y sanando las desigualdades que dividen a la humanidad. Así se hará semejante a Dios, a quien invoca como Padre.

El contenido de esta obra, salvo error u omisión, queda suficientemente recogido en las páginas anteriores. No sólo felicito al autor por la elección del tema y por el desarrollo tan bien estructurado, probando toda afirmación con abundantísima, probablemente exhaustiva, documentación, analizada meticulosamente y con toda precisión. Desde el estudio

realizado, de alta teología como discurso sobre la vida de Dios *ad intra*, el lector admira la teología de GN, que muy bien puede definirse de pastoral y pastoral responsable, pues defiende a su grey de las graves herejías del momento, en particular del neorrianismo anomeo de Aecio y Eunomio de Cízico (que en pág. 239 parecen estar encasillados como homeos).

Abruma la inmensa bibliografía usada por el Autor (unas 30 páginas). Siguen, a continuación, los índices bíblicos, de textos del Nacianceno, de autores antiguos, un índice temático y un índice de autores citados. Todo ello supone una valiosa ayuda de consulta para los estudiosos del gran autor Gregorio Nacianceno, llamado el Teólogo.

En cualquier libro se pueden encontrar erratas. En este caso las encontramos no sólo en castellano, sino muy frecuentemente se echan de menos espíritus y acentos en las palabras griegas. No hubiera estado de más otra revisión de las galeradas. Pero esto no quita valor al contenido de esta investigación.

CARMELO GRANADO, S.J.
Facultad de Teología (Granada)

GARCÍA MORENO, Luis – María Jesús VIGUERA MOLINS (eds.), *Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009), 266 pp. ISBN: 978-84-9138-858-9.

Del Nilo al Ebro. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica es el primer fruto de un proyecto de investigación que reúne, desde 2008, a algunos de los mejores especialistas en el campo de la primera expansión del Imperio islámico durante los siglos VII y VIII. La particularidad de esta empresa reside tanto en lo diverso de los participantes en ella, provenientes de diversas universidades y centros de investigación españoles y europeos, y centrados en disciplinas tan diversas como la papirología, la bizantinística, el estudio de la España visigoda, del judaísmo o del Islam; como en que la aproximación que se propone se hace tomando como base el estudio de las fuentes no islámicas, quedando estas últimas como elementos de comparación y contraste. De este modo, se obtiene una visión

y unos resultados netamente diferentes a los que tradicionalmente se han venido obteniendo.

La participación y confrontación de especialistas en campos tan diversos y habitualmente tan poco relacionados entre sí, aporta a esta singular publicación una riqueza y una importancia señalada, y además nos ofrece una visión caleidoscópica de uno de los periodos más decisivos de la historia de la humanidad. Una visión en la que los testimonios de los vencidos, de los sometidos, de los que realmente nos dejaron su testimonio contemporáneo y vívido, ocupa el primer plano y marca el punto de fuga de los diversos estudios que agrupados en tres grandes áreas, Egipto, África Menor y España, componen del Nilo al Ebro.

Cabe destacar, en primer lugar el excelente trabajo de Ives Moderan, “Le dossier des sources non musulmanes sur l'exarque Grégoire et l'expédition arabe en Ifríkiyya en 647-648”, (pp. 141-178) el gran especialista en el África Bizantina y post-bizantina y en especial en los pueblos *maurii* con sus complejas y múltiples relaciones con romano-bizantinos y musulmanes, nos obsequia aquí con un trabajo magnífico y que aporta nuevos elementos y datos a uno de los hechos más singulares y oscuros de la conquista arabo-islámica del norte de África. Además, este capítulo, desgraciadamente, puede considerarse un trabajo póstumo, pues el ilustre erudito falleció poco después de la publicación de este volumen.

Ch. Tommasi Moreschini, de la Universidad de Pisa, aporta por su parte un trabajo de gran inteligencia: “Africa tra Bizantini e Arabi. La prospettiva storico-letteraria”, (pp. 93-107) en donde evalúa los muy diversos testimonios literarios e históricos procedentes de los años que vieron el paso del África bizantina al África islámica.

Mención especial merece también R. González Salinero, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y probablemente, el mejor especialista español en el estudio de los judíos de este periodo en el Mediterráneo, nos ofrece con su trabajo “Fuentes greco-latinas para el estudio de la minoría judía en Egipto y el Norte de África en el momento de la invasión islámica (siglos VI- VIII)”, (pp. 73-89) un excelente capítulo dedicado a los judíos del norte de África y Egipto vistos por las fuentes

greco-latinas en un momento en que los hebreos se hallaron en el centro de muchas tensiones y controversias relacionadas con los avatares de la conquista islámica.

J. Soto Chica y E. Motos Guirao, de la Universidad de Granada y miembros del “Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de Granada”, ofrecen en el capítulo titulado “Guerra, sociedad, economía y cultura en la Alejandría y en el Egipto disputados por bizantinos, persas y árabes 602-642”, (pp.11-52), un completo panorama del Egipto de la primera mitad del siglo VII y muestran no sólo la vitalidad económica y cultural de la que aún disfrutaba la gran provincia bizantina en vísperas de la conquista árabe, sino también el hecho de que esta última no puede entenderse ni fue posible, sin la anterior e inmediata conquista persa de Egipto de la cual surgieron las posibilidades y tensiones que aprovecharon los árabes para invadir el país del Nilo.

Elvira Gil Egea, de la Universidad de Alcalá de Henares, dedica un excelente capítulo al estudio de las fuentes hispanas y sus aportaciones para el conocimiento del África menor en los días inmediatamente anteriores a la conquista árabe: “África del Norte en vísperas de la conquista árabe: Introducción a las fuentes grecolatinas I. Las fuentes hispanas”, (pp.117-140).

Dedicado a España está el capítulo de M. J. Viguera Molins, “Crónicas árabes sobre la expansión por Al-Andalus” (pp. 209-228), que sondea los testimonios que los conquistadores, más de un siglo después de su empresa conquistadora, nos dejaron sobre el sometimiento del reino visigodo.

Otro trabajo significativo es el de la profesora de la Universidad Complutense de Madrid, S. Abboud, “Fuentes coptas en lengua árabe” (pp. 53-72), que nos muestra no sólo la importancia de las fuentes dejadas por los coptos, sino sobre todo, el proceso de aculturación lingüística y en menor medida cultural, sufrido por los antiguos habitantes de Egipto tras la conquista de su país por los invasores árabes.

En suma un libro que inicia lo que promete ser una serie indispensable para entender en toda su riqueza e importancia la expansión islámica por el Mediterráneo Occidental y el Norte de África y su impacto sobre las

poblaciones del Imperio Bizantino y del Occidente germano-latino que poblaban tan amplios territorios.

JOSÉ SOTO CHICA

Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, *Infelix Iudaea. La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 2010), 183 pp. + 12 ilustr. ISBN: 978-84-00-09132-3.

Este nuevo libro del profesor González Salinero es una nueva vuelta de tuerca en el conocimiento del largo proceso histórico que antes y después del siglo IV —pero especialmente en el siglo IV— llevó a la Iglesia cristiana a salir de las catacumbas para vestir la púrpura imperial. El tema no es nuevo. Sobre la Iglesia triunfante, en el ámbito político más que religioso, se han escrito miles de páginas, cientos de monografías. La novedad, en esta ocasión, es que el discurso “sobre el poder cristiano” se articula a través de la obra poética de hispano Prudencio, poniendo el autor el acento en un aspecto que ha permanecido en segundo plano (y no ha sido suficientemente analizado) en las obras del poeta hispano: su subliminal discurso antijudío.

Aquí asistimos al desenmascaramiento de las ideas antijudías de Prudencio. En el orbe cristiano antiguo la poesía no es sólo poesía, como, de hecho, tampoco lo fue casi nunca en el mundo romano. Basta que nos fijemos en la época de Augusto y el papel que tuvieron los poetas áulicos en el sostén del nuevo régimen. Los odas de Horacio no son simple poesía, sino el retrato poetizado de una ideología; del mismo modo la poesía cristiana es un vehículo, uno más, en edificio de propaganda ideológica que levantaron los intelectuales cristianos contra el paganismo, contra la *no-christianitas* bárbara (pp. 118-124, sobre la idea de *barbaritas* en Prudencio). En esa pugna, el judaísmo era parte del paganismo, pero no sólo: era el enemigo *ab origine*, pues el judaísmo *es* la fuente del cristianismo. Una vez negada o transformada —yo diría traicionada— esa raíz

judía, los intelectuales cristianos tuvieron que hacer “encaje de bolillos” para, sin llegar a negar y reconocer sus orígenes judíos, levantar un discurso antijudío vehemente en el cual se manifiestan los abismales conceptos religiosos que el mundo cristiano cavó por su propio devenir histórico, casi desde sus principios segregado voluntaria y voluntariamente de los judíos por la predicación paulina. Los cristianos –los nuevos judíos, el Nuevo Israel– actúan coherentemente como tales cristianos al mostrar su anti-judaísmo. No podía ser de otro modo si los cristianos querían mantenerse obstinadamente coherentes en sus “incoherencias hebreas”. Como origen de ese odio parece estar, al menos así lo expresa Prudencio, el hecho de que los judíos “no solamente habían sido los culpables de la crucifixión del Señor, sino que, con su pertinaz incredulidad, agravaban y perpetuaban ese crimen execrable” (p. 43). La idea está machaconamente repetida en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (II, 26, 2; II, 5, 1-6; III, 7, 1; III, 5, 6-7). “Los cristianos forzaron, mediante la distorsión del significado de determinados acontecimientos del pasado, la necesaria justificación de una supuesta sentencia divina por la que, a través de una oportuna correlación históricamente inexistente, el pueblo judío quedaba golpeado mortalmente al no haber aceptado a Jesús como Mesías” (p. 65). Esta historia falseada (o estas ideas, porque Prudencio no es historiador) se percibe claramente en las obras prudencianas tituladas *Apoteosis* (pp. 66-67) y *Contra Símmaco*.

Prudencio es un reaccionario, aunque culto y moderado, cuando arremete contra la libertad religiosa de los habitantes del Imperio romano, también contra la religión oficial... Y lo hace, inteligentemente, mediante la poesía, mediante la alegoría (en el fondo, la misma estrategia que utilizaba Jesús hablando en parábolas a su audiencia de incultos) para sembrar con bellas palabras mensajes llenos de perversa intolerancia. Prudencio sabe muy bien cuál es su audiencia: las clases privilegiadas del mundo rural: aquellos hombres que sabían leer pero no eran capaces de discernir entre mito y realidad, entre mentira y verdad, cuando el discurso viene envuelto en versos.

RGS recuerda, siguiendo a P. Allard (p. 17), que Prudencio “es producto de su tiempo”, que es lo mismo que decir nada. Todos los hombres, entonces y ahora, eran/somos, productos de nuestra época. Salvo que, con aquella expresión, Allard quisiera decir que justifica la “posición” moral e intelectual de Prudencio, puesto que era “la corriente dominante” y no podía sustraerse a ella. Claro que podía sustraerse a ella. Prudencio, como muchos otros poetas y apologistas (Prudencio no es más que un apologista que escribe en verso), era uno de esos tipos que apuesta a caballo ganador sabiendo que está trucada la carrera. En el siglo IV es mucho más heroico defender las tradiciones romanas seculares que sumarse a esta religión que, de forma verdaderamente maquiavélica, se había instalado en el corazón del Estado romano. Prudencio era un poeta “del régimen cristiano”, igual que antes lo fueron Horacio o Virgilio respecto al régimen augústeo, como he apuntado antes. En mi opinión, la calidad poética entre éstos y aquél no admite comparación; es insalvable. Pero el valor apologético y didáctico es similar. Los poetas, apologistas cristianos (esa especie de filósofos embarullados, de sofistas de la fe) no defendían un *status quo* político y civil, personalizado en la figura del emperador como jefe del Estado, sino que, imbuidos de la irracionalidad sin límites que es la religión cristiana, hablan en nombre mismo de (su) Dios. Se ven arropados, protegidos, iluminados, por él; y al mismo tiempo son sus servidores. Prudencio se define a sí mismo como un *poeta rusticus* al servicio de Dios.

Centrémonos en nuestro personaje. RGS nos traza en el primer capítulo (pp. 21-27) una biografía de Prudencio. Parece que nació en *Calagurris* – así se acepta generalmente– en el seno de una familia acomodada, como se desprende de la educación que recibiera en gramática y retórica. Y parece que ejerció como abogado y administrador de algunas ciudades, incluso logró algún puesto militar. Esta parte de la biografía del poeta (p. 23) resulta verdaderamente oscura; pero obtuvo el favor del príncipe (de Teodosio), convirtiéndose en *proximus*, es decir, amigo en sentido lato. Como indica el autor, “esta carrera responde a la imagen típica de un representante de la pujante aristocracia cristiana occidental de época tardoantigua que vive, apartada de toda responsabilidad política y dedicada

en muchos casos al cultivo de la religión y la literatura, en sus grandes *villae*” (p. 25), es decir, lo que hoy llamaríamos y super-rico ocioso que se arrima “a las más elevadas instancias del poder” (p. 27). Su vida intelectual (poética e ideológica) es fiel, es verdad, “a su origen y a su condición social” (p. 27), pero no puedo admitir que su obra refleje un “irrenunciable compromiso con unos valores culturales” heredados (p. 27). Creo, al contrario, que Prudencio reniega y traiciona continuamente de los valores culturales heredados: sus raíces culturales son el paganismo politeísta romano; las raíces de su cristianismo son judías. Contra ambas arremete con su intolerancia disfrazada de *poiesis*.

La obra de Prudencio no desafina en el concierto cristiano que venía distorsionando la Historia de la Salvación (ver aquí pp. 29-67). Un fautor de esa distorsión fue Eusebio de Cesarea –un buen ejemplo de historiador poco objetivo– que tuvo la genial idea de postular que “el pueblo judío era extraño –por no decir abiertamente contrario– a la Historia de la Salvación” (p. 33). Esto último, el concepto de *Historia de la Salvación* es, desde el punto de vista histórico y de la filosofía de la razón, la gran aberración que alimentó un perverso sentido de la historia y de la existencia que desarrollaron los cristianos y que descentró el sentido del papel del individuo en la historia para relegarlo –al hombre– a ser un juguete de los dioses, a permanecer sumisos a una idea mítica (Dios). La Historia había retrocedido mil años para volver a la idea homérica de la existencia.

Pero los cristianos más perspicaces no se olvidaron de que estaban en lucha, más que por su supervivencia, por afianzar los cimientos del poder político, de modo que no perdían oportunidad de mostrarse hostiles hacia los judíos, a ese Israel “duro espiritualmente”, es decir, firmes en sus principios religiosos, algo que para los cristianos no debía ser una virtud, pues, con el tiempo, éstos demostraron que les importaba muy poco apartarse del mensaje esencial de Jesús –pobreza, humildad, amor, perdón– para mostrarse adalides de la riqueza y de la intransigencia. Podríamos poner cientos de ejemplos en este sentido. El combate del judaísmo puede ser paradigma de esa intolerancia cristiana, como bien se estudia en este libro a propósito de la obra y de las ideas “antijudías” de Prudencio que,

como la mala hiedra, surgen allá y acullá. Sirvan como ejemplo los pasajes en los que Prudencio llama a los judíos “sordos y ciegos”, una sordera y ceguera espirituales (pp. 36-39), *carнаles*, *infideles*, pérfidos, blasfemos y pecadores (pp. 44-47). Es una animadversión no disimulada que el poeta, como muchos otros intelectuales cristianos, incorporan sin vergüenza a su batería retórica.

Ya antes el Imperio romano, en cuyo seno nació el cristianismo, fue presentado por Orígenes –en su idea de la Providencia– como una especie de “escenario necesario” para la llegada de Cristo y “el marco” donde, no sin sufrimiento, es verdad, se levantó el edificio de la Iglesia Universal (*katholiké*) en el espacio del Imperio romano, desde Iberia a Oriente (p. 76). Con el triunfo del cristianismo se redefinieron algunos símbolos, como la capitalidad espiritual otorgada a Jerusalén (pp. 57-61) en detrimento de Roma (81-93), o la apropiación del simbolismo del *vexillum crucis* y el lábaro (pp. 93-99), o la construcción de nuevas teorías políticas (pp. 69-73), la principal de ellas la invención del concepto de *Christianus princeps* (pp. 100-106), inaugurado por Constantino, y seguido por los emperadores del siglo IV, excepto Juliano, destinatario por tanto de las iras de Prudencio, que se consolidaría definitivamente con Teodosio y los teodosianos (pp. 107-118). Éste es el tiempo de Prudencio. En él el Imperio romano asistió a la agonía del paganismo y al triunfo de la *Christianitas* que se superpone a la *Romanitas* como un traje nuevo puesto encima de un traje viejo. Debajo de este nuevo ropaje las otras religiones se asfixiaban hasta su casi disolución (el judaísmo) o morían de inanición (paganismo). En efecto, concluye RGS, “para el poeta calagurritano, la conversión del Imperio romano al credo cristiano y el triunfo definitivo de la Iglesia católica, representaba el anhelado cumplimiento de los planes divinos, dentro de los cuales no había sitio para todos aquellos que, asimilados ahora a los bárbaros, eran totalmente ajenos a la nueva *Romanitas*” (p. 128). Así, los triunfadores, los cristianos, se vengaban de los ‘pérfidos’ judíos (así los consideraban, entre otras lindezas, en su enrevesada construcción ideológica) mediante el insulto, la humillación, la condena. Curiosa forma de entender la misericordia y el amor, que es el eje del mensaje de Jesús.

El libro se cierra con una extensa bibliografía, incluyendo las ediciones y traducciones de la obra poética de Prudencio, una docena de ilustraciones muy oportunas, y unos índices temáticos, tan laboriosos a la hora de hacerlos pero que tanto agradecemos los lectores.

Ésta es una obra reflexiva que mueve a la reflexión, histórica, ideológica, moral; realizada con mimbres científicos de primer nivel (manejo exhaustivo de bibliografía; contraste de opiniones de autoridades) y escrita con claridad, con aportación de los textos prudencianos fundamentales. En fin, un trabajo que hay que tener muy en cuenta a la hora de estudiar la inveterada dialéctica y lucha que mantuvieron en el siglo IV paganos, judíos y cristianos: esos *tria corda*, tres corazones que, con sus contradicciones y enfrentamientos, mantenían viva la espiritualidad del Imperio romano, como dijo en su momento el maestro Arnaldo Momigliano.

SABINO PEREA YÉBENES
Universidad de Murcia

HAFSAAS-TSAKOS, Henriette – TSAKOS, Alexandros (eds.), *Connecting South and North. Sudan studies from Bergen in honour of Mahmoud Salih* (Bergen: University of Bergen – Unifob Global & Centre for middle Eastern and Islamic studies, 2009), 137 pp. ISBN: 978-82-7453-079-9

El libro que reseñamos ha sido concebido como un homenaje a Mahmoud Salih, un comerciante sudanés propietario de una extensa colección de libros sobre Sudán que fue depositada en la Universidad de Bergen el pasado año 2006. Dicho depósito supuso el reconocimiento de Mahmoud Salih al papel destacado que ha desempeñado en el ámbito de los estudios sudaneses un heterogéneo grupo de investigadores de dicha universidad a lo largo de estas cuatro últimas décadas. A este grupo pertenecen los autores de esta obra colectiva, mediante la cual pretenden devolverle este reconocimiento a su benefactor. A través de los nueve capítulos de que consta la obra, los autores se proponen llevar a acabo una puesta en valor de la labor del grupo presentando un ramillete de

interesantes testimonios acerca de la formación y consolidación del mismo en torno al interés común de sus componentes en la historia sudanesa así como una pequeña pero variada muestra de los resultados obtenidos desde los distintos campos de estudio en los últimos años.

El primer capítulo lleva por título “Mahmoud-connecting south and north” (pp. 1-4), y corre a cargo de Henriette Hafsaas-Tsakos y Alexandros Tsakos, que en su calidad de editores de la obra nos brindan una breve presentación de los dos agentes de la conexión entre sur y norte que anuncia el título del libro; Mahmoud Salih y la Universidad de Bergen. En un primer apartado titulado “Mahmoud Salih from the south” (pp. 1-2), contiene una escueta semblanza biográfica del homenajeado que repasa los principales hitos académicos, profesionales e intelectuales de su biografía desde su nacimiento en Omdurman en 1939 hasta el momento del depósito de su colección en la Universidad de Bergen en 2006. El grupo de estudios sudaneses de dicha Universidad de Bergen, en tanto que depositario de la colección, constituye el segundo término de este binomio, y a él estará dedicado el segundo apartado, que bajo el título de “Sudan Studies from the north” (pp. 2-4), servirá para presentar brevemente la trayectoria del grupo así como para ofrecernos una pequeña introducción a los ocho artículos que componen la obra.

El segundo capítulo, firmado por Marianne Boe, lleva por título “The Bergen Sudan connection” (pp. 5-17). Su contenido ha sido elaborado a partir del material procedente de diversas entrevistas a algunos de los investigadores que han desempeñado un papel protagonista en la historia de los estudios sudaneses en la UoB. Estos testimonios sirven de hilo conductor a una completa panorámica que, desde los primeros acercamientos del profesor Fredrik Barth desde el campo de la antropología allá por 1965, nos ofrece un recorrido detallado por los sucesivos campos de trabajo y proyectos de investigación que desde los diferentes departamentos (Antropología, Arqueología e Historia) han ido consolidando esta estrecha relación Sudán-Bergen. La autora dedica un especial interés a la nómina de investigadores que a lo largo de estas cuatro décadas han participado en el proyecto, destacando la importancia de los

estudios sudaneses en desarrollo de sus respectivas trayectorias académicas personales. El recorrido concluye con una reflexión acerca del futuro de los estudios sudaneses, en el que jugará un papel destacado la colección de Mahmoud Salih.

“Hierarchy and heterarchy; The earliest cross-cultural trade along the Nile” (pp.19-40) es el título del tercer capítulo, firmado por Henriette Hafsaa-Tsakos. En él se estudian las relaciones comerciales entre los grupos étnicos que habitaban el norte y el sur del valle del Nilo en los comienzos de la Edad del Bronce a través de la frontera ecológica y cultural que supone la primera catarata. Los excedentes alimentarios que producen las crecidas del Nilo en el norte generan una riqueza en torno a la cual florecerán unas élites económicas y políticas egipcias que necesitarán de las materias primas del sur (oro, marfil, ébano...) para la elaboración de objetos de prestigio. El intercambio entre los cereales de los agricultores egipcios del norte y las materias primas del sur gestionadas por el grupo A, constituyen la génesis de estas relaciones comerciales transculturales a las que se refiere el título. A continuación se exponen ciertas evidencias arqueológicas que sugieren que la influencia egipcia introducida en el sur a medida que se va intensificando esta relación comercial, hace que comiencen a observarse indicadores de una mayor diferenciación social dentro del grupo A. La autora pretende distinguir este nuevo modelo de diferenciación social característico del grupo A del modelo jerárquico egipcio mediante la introducción del concepto de heterarquía, entendida como una red de élites económicas que emergen dentro de una misma sociedad y se relacionan entre ellas en un plano de igualdad jerárquica, a diferencia del modelo económico egipcio, caracterizado por una estructura jerárquica más vertical. A continuación se explica como la diferencia de potencial que se genera entre estos medios económicos y culturales tras la unificación política, económica y religiosa de Egipto en torno al 3000 a.C, provoca una ruptura de su equilibrio comercial, de modo que, los egipcios, mucho más poderosos, prescindan del grupo A como intermediario en su acceso a los recursos naturales del sur. El recorrido que hace el artículo por la historia de esta relación comercial transcultural finaliza con la

aparición de grupo C hacia 2400 a.C. que acabará con el control comercial egipcio en la zona.

El cuarto capítulo aparece bajo el título de “Ancient Nubia. A culinary cross-road between Africa and the near East” (pp. 41-58), y en él, Randi Haaland nos ofrece un interesante estudio acerca de las dos culturas gastronómicas que confluyen en la antigua Nubia. La autora distingue la dieta propia del África subsahariana, a la que se refiere como *pot and porridge* (literalmente olla y avena) de la egipcia y próximo oriental procedente del norte a la que denomina *bread and oven* (pan y horno). El estudio arqueológico de los restos cerámicos hallados en la zona, permiten a Randi Haaland elaborar una interesante descripción de los hitos políticos y comerciales que favorecieron el proceso de integración de ambas dietas en la antigua Nubia, cuyo horizonte cultural se vio notablemente modificado con la incorporación de los elementos simbólicos y religiosos asociados a estas dos culturas gastronómicas. En este sentido, la autora destaca a lo largo del artículo el papel de la cerveza, común a ambas dietas, como agente de cohesión cultural en este proceso.

El capítulo quinto, cuyo título es “Sudan as an Ottoman frontier in the nineteenth century” (pp. 59-76), corre a cargo de Anders Bjorkelo, introductor de Mahmoud Salih en el círculo de estudios sudaneses de Bergen. El trabajo de Bjorkelo pretende analizar la reacción sudanesa a la renovación que se produce el Imperio Otomano en el s.XIX como respuesta al crecimiento económico y tecnológico que está experimentando Europa en esos momentos. Para ello recurre al vocabulario de la teoría de frontera de Frederick Jackson Turner desarrollada por Lamar, H. y L.Thomson. La aplicación de los conceptos propios de dicha teoría permite a Bjorkelo elaborar una exhaustiva reflexión acerca del papel de Sudán como frontera entre África y el mundo próximo oriental a lo largo de la historia y más concretamente durante el periodo otomano.

El sexto capítulo se titula “Religious rebellion, tribal bravery and colonial anxieties in the Nuba mountains of the anglo-egyptian Sudan” (pp.77-98) y su autor es Leif Manger. El artículo girará en torno a un pequeño texto inédito encontrado por el autor durante un campo de trabajo

en las montañas Nuba a finales de la década de 1970. El texto, titulado "How we spoiled the egyptians, Ibrahim Abbas and I. A tale of brave happenings at Gedir in 1915", contiene el testimonio de Radi Kambal, un jefe tribal colaborador de los administradores provinciales egipcios, que consigue neutralizar el ascenso de un grupo de seguidores de un líder mesiánico cuyo fin último era el enfrentar a la población contra el poder colonial inglés. A continuación, Leif Manger nos ofrece una interesante contextualización de los hechos narrados en el texto que le permite dibujar el panorama político de Sudán bajo la administración anglo-egipcia que puso fin al período mahdista (1881-1898). Para ello llevará a cabo un interesante análisis de las relaciones entre las jerarquías locales Nuba, la población árabe de la llanura, y la representación administrativa británica en la zona, interesada en evitar el contacto entre ambos por miedo a que una eventual islamización de los Nuba los hiciera cómplices de los mahdistas en sus continuos intentos de insurrección ante el poder colonial.

El séptimo capítulo, denominado "Pastoral peoples in a globalizing world" (pp. 97-114), aparece firmado por Gunnard Haaland, quien, desde el campo de la antropología analiza los casos de los diferentes grupos de pastores nómadas que ha estudiado en sus distintas estancias en Sudán, estableciendo una interesante comparación entre los Baggara de Darfur occidental, cuya producción ganadera se exportaba a Khartoum e incluso a Arabia Saudí, y los Toposa de Ecuatoria oriental, cuya producción está orientada al consumo interno. Haaland encuentra en el caso de los grupos pastores nómadas de Mongolia interior un tercer paralelo en el que apoyar su estudio comparativo, del que extrae interesantes conclusiones (p.111) acerca de el modo en que las economías de estos grupos condicionan y son condicionados no solo por su entorno inmediato sino también por los mercados externos y las formas políticas y culturales globales.

El título del octavo capítulo es "The agarik in modern Sudan. A narration dedicated to Niania-Pa and Mahmoud Salih" (pp.115-129) y corre a cargo de Alexandros Tsakos. En él encontramos un repaso a la historia de la comunidad griega en Khartoum a lo largo del último siglo, prestando especial atención a lo que el autor llama el período agárico, que comprende

los años que van desde el establecimiento del Estado Independiente de Sudán (1956) tras la retirada del régimen colonial, hasta el levantamiento del Coronel Nimeiry (1969-1971). El autor narra la historia de esta comunidad griega que asiste a la transición cultural y política de Sudán apoyándose en el retrato biográfico de Photini Poulou- Maistrelli, trazado a partir de las entrevistas que pudo realizarle en 2005. Así pues, el relato de la protagonista, conocida por sus vecinos sudaneses como Niania-Pa, permite al autor vehicular sus indagaciones acerca de la vida de esta comunidad griega, de su funcionamiento interno, de las relaciones de parentesco entre sus integrantes, de sus actividades comerciales y de sus relaciones con la sociedad sudanesa y con su país de origen.

El noveno y último capítulo del libro lleva por título “The Mahmoud Salih Collection” (pp. 130-137) y consta de dos apartados que aparecen precedidos de un texto de Mahmoud Salih extraído de la web de su colección a modo de introducción (p. 130). El primero de los apartados, “Sideways glance at the Sudan Collection” (pp.131-136), lleva la firma de Paul Wilson, el librero a quien Mahmoud Salih compró la colección, que nos brinda un interesante testimonio sobre el proceso de formación de la colección, desde los comienzos de la misma hasta su traslado a Bergen. La narración presta especial atención a su relación con Mahmoud Salih, quien, tras unos primeros contactos, adquirió la colección en 1997, dejándola aún bajo su tutela, con el encargo de que siguiera incrementándola a la espera de encontrar un lugar digno de albergarla. El segundo apartado, titulado “The Sudan Collection in Bergen” (pp.136-137), corre a cargo del bibliotecario de la Universidad de Bergen, Tom Johnsen, que retomará la narración en el momento de la llegada de la colección a Suecia en 2006 para terminar pasando revista al estado actual del proceso de catalogación y digitalización de los más de dos mil volúmenes que la componen.

Cada capítulo presenta un apartado final con la bibliografía empleada y cabe destacar la presencia de fotografías y mapas que resultan especialmente útiles al lector para localizar las referencias topográficas que se manejan en el texto.

En resumen, a pesar del tono personal y casi autobiográfico que encontramos a menudo en los trabajos, que está justificado por la naturaleza de la obra y que en ningún caso menoscaba el interés científico de los mismos, podemos decir que la cuidada selección temática a que obedecen y la ordenación cronológica de los contenidos ofrecen al lector un interesante recorrido por la historia de Sudán desde la Edad del Bronce hasta la actualidad. Así pues, podemos concluir diciendo que la principal virtud de este libro es que consigue ser al mismo tiempo un homenaje a Mahmoud Salih, una carta de presentación del grupo de estudios sudaneses de la Universidad de Bergen y una excelente lectura introductoria para quien quiera acercarse a la historia de Sudán.

Enrique Hiedra Rodríguez
Universidad de Córdoba

HOWARD-JOHNSTON, James, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 573 pp. ISBN: 978-0-19-920859-3

¿Se puede escribir la historia del siglo VII, el siglo que vio la emergencia del islam y el comienzo de su fulgurante expansión en la escena mundial, una historia que vaya más allá de las generalidades habituales? Así lo cree el autor de este voluminoso libro de 573 páginas, el conocido bizantinista James Howard-Johnston, profesor en el *Corpus Christi College*, Oxford, de 1971 a 2009. El libro se presenta como el primer estudio importante de la fase fundacional del islam que combina fuentes islámicas y no islámicas. En el prefacio el autor reconoce no ser un experto en estudios islámicos y desconocer algunas de las lenguas originales de las fuentes estudiadas, particularmente el árabe. Compensa esta limitación, sin embargo, su amplio conocimiento de las fuentes romanas, bizantinas y armenias, que son finalmente las más relevantes para el estudio de este importante siglo donde se dan cita el fin de la Antigüedad y los albores del islam. El autor ve su trabajo en la línea de Robert G. Hoyland, quien en su libro *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*

(Princeton: Darwin Press, 1997) examinó un número importante (más de ciento veinte) de testimonios históricos relativos a la aparición del islam. Howard-Johnston, sin embargo, limita considerablemente el número de sus fuentes, seleccionando aquellas que ofrecen una suma razonable de hechos relativamente verificables, reducción que permite, al mismo tiempo, someterlas a un examen más minucioso.

El título del libro refleja la convicción del autor de que los eventos que tuvieron lugar en Oriente Medio durante el siglo VII son el equivalente en el plano histórico al *Big Bang* en el plano cosmogónico, un acontecimiento que imprimió un nuevo rumbo a la historia. Los testimonios relativos a estos eventos son abundantes, pero no todos igualmente fidedignos. Algunos provienen de autores muy alejados de los hechos. Otros proyectan intereses de épocas posteriores sobre los eventos que pretenden describir. La primera tarea del historiador consiste por tanto, explica Howard-Johnston, en seleccionar las fuentes más creíbles, que servirán a continuación de estándar para juzgar el valor histórico del resto. En este sentido, el autor destaca dos autores que vivieron la última guerra persa-bizantina (603-628): Jorge de Pisidia, diácono de Santa Sofía y consumado poeta, y el anónimo autor del *Chronicon Paschale*, una historia universal escrita en griego. Estas dos fuentes proporcionan el cuadro básico que permite evaluar las contribuciones de fuentes más tardías, tales como el anónimo monje monofisita autor de la *Crónica hasta el año 724*, escrita en lengua siríaca. El *Chronicon Paschale* y la *Crónica hasta el año 724* combinadas permiten trazar la estructura cronológica de los episodios clave de la última guerra entre persas y bizantinos, así como de los primeros éxitos militares del nuevo poder emergente (pág. 68). El autor examina a continuación la *Historia de Chosroes* (Chosroes II Parvez, m. 628) escrita en lengua armenia y falsamente atribuida a Sebeos, que cubre el periodo de 572 a 661, víspera de la primera guerra civil islámica. El autor nos proporciona nuevamente un útil esquema cronológico de la información que se puede extraer de esta fuente (pág. 101), procedimiento que repite al final de cada capítulo y por el que debe ser felicitado. El siguiente capítulo examina otra fuente armenia, la llamada *Historia de Albania* (caucásica), compuesta a

finales del siglo décimo por Movses Daskhurant'i, pero que incorpora una *Historia hasta el año 682* de gran relevancia para nuestro propósito, especialmente por la información que proporciona sobre el reinado de Mu'āwiya (660-680), primer califa omeya, y por hacer posible la datación de la decisiva batalla de Qādisiyya: el 6 de enero de 638 (págs 117). De menor interés, pero aun así importante, es la *Crónica de Juzestán*, que cubre el periodo de 579 a 652.

Los dos siguientes capítulos (5 y 6) examinan un conjunto de fuentes romanas/bizantinas del siglo VII. En general se trata de relatos locales y, por tanto, más difíciles de corroborar. Tomados en conjunto, sin embargo, ofrecen una cantidad considerable de información suplementaria. Estas fuentes incluyen, *inter alia*, cuatro vidas de santos (san Teodoro de Sykeon; san Juan el Limosnero, patriarca de Alejandría; san Jorge eremita y san Anastasio mártir), las homilías de Teodoro Sincelo en Constantinopla sobre el sitio de los ávaros del año 626, los procesos del Papa Martín I y de Máximo el Confesor, y los poemas de Sofronio, el futuro patriarca de Jerusalén. Se analiza también la obra de cuatro historiadores del siglo VII: los bizantinos Teofilacto Simocattas y Juan de Antioquía, el copto Juan de Nikiu, y el anónimo autor del *Chronicon Maroniticum*, que contiene preciosa información sobre las ceremonias que marcaron la ascensión al poder de Mu'āwiya.

Los siguientes cuatro capítulos (del 7 al 10) estudian otra serie de fuentes historiográficas que cubren el siglo VII, pero que fueron escritas por autores de épocas posteriores. Tres autores reciben especial atención: un sirio, Teófilo de Edesa (m. 785), que trabajó en la corte del califa abasí al-Mahdī, y dos bizantinos: el patriarca de Constantinopla Nicéforo (806-815) y el abad Teófanos (m. 818). Las demás fuentes reciben, en cambio, un tratamiento más somero: la *Historia de los Patriarcas (Coptos) de Alejandría*, escrita alrededor del año 715 por un monje del Monasterio de San Macario; la llamada *Crónica de Seert*, que incorpora material escrito por Ish'odnah, metropolitano de Basora a mediados del siglo IX; los *Anales* de Eutiquio (m. 940), patriarca melquita de Alejandría; y el *Khwaday-namag*, la ahora perdida historia oficial sasánida, compuesta durante el

reinado de Yazdgerd III (632-651), que influyó poderosamente a un gran número de escritores e historiadores de la época abasí.

Consideradas en su conjunto, las fuentes no islámicas estudiadas hasta aquí nos permiten, en opinión del autor, hacernos una idea bastante completa de los acontecimientos más significativos del siglo VII, excepto por un detalle: esas fuentes generalmente desconocen la historia de Arabia central en el primer tercio del siglo VII. Conocen el nombre de Mahoma y algunos detalles de su carrera, pero poco más. Para llenar este vacío el historiador necesita recurrir a las fuentes islámicas, que constituyen el foco de los dos capítulos siguientes (11 y 12) del libro. Howard-Johnston concentra su análisis en las tres fuentes más importantes: la *Sīra* (biografía de Mahoma) de Ibn Ishāq (m. 767), editada por Ibn Hishām (m. 832); el *Kitāb futūḥ al-buldān* del historiador persa al-Balādhurī (m. 892), y los *Anales* del también historiador persa al-Ṭabarī (m. 923). A fin de evaluar estas fuentes, el autor propone agrupar las tradiciones islámicas relativas a un determinado suceso histórico (p. ej., la masacre de cristianos en Naḡrān en 523) y compararlas a la reconstrucción del mismo suceso a partir de las fuentes no islámicas. Sin negar la “maleabilidad” inherente a la tradición oral y la tendencia de los autores posteriores a embellecer las narraciones con anécdotas imaginarias, el autor concluye que las fuentes islámicas se ciñen con relativa fidelidad a la cronología básica de los principales acontecimientos históricos. Howard-Johnston detecta, sin embargo, tres casos en los que los historiadores musulmanes han falsificado deliberadamente la cronología de los hechos por razones ideológico-religiosas: la captura de Jerusalén, el asesinato del ‘Alī, el cuarto califa, y la batalla de Karbalā’ (págs. 379-387). Con respecto a la biografía de Mahoma, el autor considera que puede ser reconstituida a partir de la *Sīra*, al menos en lo esencial. Solo en un caso – el tratamiento del pacto de Hdaybiya, concluido entre Mahoma y los mequías en el año 628 – detecta una manipulación de los hechos históricos por las mismas razones ideológico-religiosas. En efecto, según Howard-Johnston, la incorporación de la Ka’ba y de los ritos paganos asociados a ella fue el precio político que

Mahoma tuvo que pagar para poner fin a su enfrentamiento con los mequíes (págs. 408-414).

El capítulo siguiente (13) es un capítulo de transición donde el autor recapitula las principales características de las historiografías cristiana y musulmana del siglo VII. Los últimos dos capítulos del libro (15-16) contienen una reconstrucción histórica del siglo VII a partir de los documentos y fuentes analizados: la última guerra persa-bizantina (603-630); el nacimiento de la comunidad musulmana a partir de la actividad profética de Mahoma; las principales etapas de la expansión musulmana en Oriente Medio (634-652); la primera guerra civil (*fitna*) de 656; el califato de Mu'āwiya (660-680); la segunda guerra civil (682-692) y, finalmente, la consolidación del estado islámico con la proclamación del islam como religión imperial por el califa 'Abd al-Malik en los años 692-705. Howard-Johnston subraya en particular el alto nivel de habilidad política en asuntos internacionales que demostró el naciente imperio islámico, habilidad que no tenía nada que envidiar a la de los más duchos persas y bizantinos, un aspecto que ha pasado generalmente desapercibido a los historiadores, pero del que las fuentes no islámicas dan testimonio fehaciente.

En la conclusión del libro, el autor sitúa su trabajo en relación a dos tendencias – positiva y escéptica – que han dominado gran parte de la historiografía reciente de los orígenes del islam. Historiadores que basan su trabajo principalmente en la historia del primer siglo del islam tal como ha sido “canonizada” en las fuentes islámicas se ven afectados por el hecho de que estas fuentes tienden a concentrar su atención en los acontecimientos internos (personalidades, debates, maquinaciones, etc.) de la comunidad musulmana, desatendiendo en gran medida el marco externo de esta historia. Por otro lado, los escépticos, a los que hay que aplaudir por el valioso examen histórico-crítico al que han sometido las fuentes islámicas, tienden en ocasiones a dejarse llevar por su imaginación a la hora de reconstruir esa historia. Para Howard-Johnston, la fulgurante expansión del islam no puede explicarse, como se ha hecho a menudo, a partir de la situación supuestamente caótica en la que se encontraba el Oriente Medio como consecuencia de los enfrentamientos entre persas y bizantinos. Al

contrario, esta expansión solo tuvo lugar tras conseguir superar la fuerte resistencia inicial que, especialmente los persas, opusieron a los avances musulmanes. La resistencia bizantina perdió fuerza relativamente pronto. Según el autor, ello fue debido al hecho de que los bizantinos aceptaron paradójicamente la ideología de los invasores árabes, viendo en ellos un instrumento de la voluntad divina. De no haber sido por el estallido de la primera guerra civil musulmana, cree el autor, Constantinopla probablemente hubiera caído en el año 654. En conclusión, insiste Howard-Johnston, las causas que explican el éxito de la expansión árabe son fundamentalmente de índole interna: *“Islam not only raised the horizons of vision. It also imparted extraordinary dynamism to the expansion of the Islamic community. For, once armed struggle was sanctioned, as it was early in the Medinan period, jihad, striving for the faith, could and did take the form of world war, with the ultimate goal of bringing all men to knowledge of their maker and the manager of all things. The driving force behind Arab expansion was religion. The conquests were Muslim, not Arab conquests. The ultimate explanation for Islam’s worldwide success was Islam. A universal religion was being made universal”* (p. 527). El dinamismo que imprimió el mensaje profético de Mahoma a la comunidad musulmana no hubiese, sin embargo, bastando por sí solo de no haber sido por la ya mencionado habilidad política que demostraron los primeros califas omeyas, dignos herederos de la tradición de Quraysh.

En definitiva, se trata de un libro ambicioso en su propósito de dar cuenta de uno de los momentos claves de la historia a partir de fuentes tan diversas en su procedencia lingüística y cultural, cuya interpretación continua siendo objeto de discusión acalorada en círculos académicos. Aun así, el autor acomete el desafío con manifiesta destreza y consigue guiar al lector en un terreno complejo. Un libro que se convertirá, sin duda, en referencia obligada para todos los interesados en el tema.

DIEGO SARRIÓ CUCARELLA
Biblioteca Diocesana, Túnez

LEÓN FLORIDO, F., *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010), 302 pp. ISBN: 9788499401706

Si la publicación de una nueva obra dedicada al pensamiento medieval y escrita en castellano es, de suyo, una magnífica noticia, qué decir cuando uno se introduce en el contenido de esta nueva historia de la filosofía medieval y se encuentra ante un trabajo tan original como riguroso.

En su obra, León Florido no presenta un desarrollo temático de autores y escuelas que discurran por las páginas en una secuencia histórica pautada por un orden cronológico estricto. El mismo título de la obra nos hace sospechar de algo muy distinto: *Filosofías de la Edad Media* no parte del asentimiento o la simple adhesión a un modo ingenuo de abordar la Edad Media y el pensamiento medieval. Por el contrario -y aunque sin la menor intención de polemizar-, el autor no elude un problema que siempre acaba por aparecer en toda reflexión fundamental sobre este período: el sentido impreciso, diverso y discutible que se encierra en el concepto mismo de Edad Media y de «filosofía medieval»; no es, pues, circunstancial que el título trate de «filosofías».

El texto se articula desde un capítulo introductorio y cinco líneas expositivas, donde uno nunca tiene la impresión de verse arrastrado a una lectura descontextualizada. En el capítulo introductorio se nos presenta el conflicto que suele producirse al vertebrar este período histórico con una filosofía medieval, sin obviar la polémica historiográfica y el modo como hoy es interpretada y valorada la «condena de París» de 1277.

En el capítulo segundo, se desarrolla la primera de las cinco líneas de interpretación de estas «filosofías» de la Edad Media, se centra en la evolución del neoplatonismo leído como un «sistema de la concordia filosófica». Analizando la sistematización que se imprime a esta filosofía durante el período de formación de la Edad Media, se estudia el llamado «comentarismo», interpretado como modelo de la concordia que ejerce un papel muy significativo en el intercambio intelectual entre el mundo antiguo y el cristianismo. Finalmente, se incide en la importancia de los apócrifos, esto es, de aquellos textos que conforman el *corpus* de traduc-

ciones neoplatónicas que, aunque falsas, jugaron un papel vehicular ineludible en el desarrollo posterior del pensamiento medieval.

En toda interpretación rigurosa que se precie, es indudable el papel capital que ejercieron las traducciones en la evolución de las distintas corrientes intelectuales de la Edad Media. La *translatio studiorum* -el traslado de los estudios, la labor de traducción- ocupa la parte central del tercer capítulo. Ya en la introducción, León Florido apuntaba que «*cuando uno se refiere al medioevo está hablando al menos de cuatro espacios de continuidad temporal: el cristiano- latino, el greco-bizantino, arabomusulmán y el judío, que corren paralelamente, confluyen en determinados momentos y se enfrentan en otros*». Pero una noción que trate de matizar estos «espacios» necesita ser completada atendiendo a los cinco ámbitos culturales de: la tradición griega, el helenismo cristianizado bizantino, las escuelas filosóficas romanas, el cristianismo latino y el judaísmo hebreo. En buena medida, de estas confluencias y múltiples simbiosis fueron responsables el movimiento y el intercambio intelectual -propiciado por la difusión de los textos entre Europa y Oriente Medio-, la creación y expansión de los centros dedicados a la traducción y el estudio, así como el surgimiento de las universidades.

El libro incluye un cuarto capítulo dedicado al estudio detallado de las circunstancias que rodearon la publicación del *syllabus* (el «listado de errores») que el obispo Tempier hace público en 1277 -el libro de León Florido incluye su propia traducción de las 219 tesis condenadas en el *syllabus*. Desde aquí se nos presentan algunos de los acontecimientos clave para entender la crisis de la teología latina, tras la llegada a las universidades de los nuevos textos aristotélicos y los comentarios árabes y judíos; las controversias entre franciscanos y dominicos y, finalmente, la alternativa espiritualista que supuso Duns Escoto.

Según avanza en su estudio, León Florido se detiene en el debate sobre la omnipotencia divina, derivado de las condenas parisinas, así como la reacción que éstas provocaron entre los teólogos. En este sentido, el quinto capítulo se adentra en las razones que impulsaron la renovación del problema de la reconciliación entre la «causación necesaria» y la

«causación contingente»; analizando el problema de los futuros contingentes –en el contexto de las paradojas sobre la providencia y la libertad-, se concluye con un examen sobre las posturas que Duns Escoto y Guillermo de Ockham adoptaron en este debate y sus repercusiones socio-políticas.

En los capítulos quinto y sexto es donde mejor se aprecia qué sentido tiene para el autor plantearse un análisis estructural de la Edad Media, en base a un proceso de «formación, recepción y modernidad»; pero revalorizando el sentido que encierran las distintas «crisis» que van surgiendo desde los inicios hasta el final de la escolástica, así como la capacidad regenerativa que ejercieron aquellos momentos de crisis: la «revolución científica» que se deriva de la obra y la nueva actitud ante el saber ejercida por los *moderni*, el desarrollo de una nueva lógica, y la evolución que adquiere la polémica en torno a los universales.

No es circunstancial que el subtítulo de esta obra haga referencia explícita a las «crisis, controversias y condenas» que se producen en la Edad Media. León Florido no simplemente emplea un esquema explicativo que las justifica, sino que afronta una historia del pensamiento medieval donde pueden ser interpretadas como impulsos que animan el pensamiento y la obra de los grandes maestros, así como los distintos procesos intelectuales, ideológicos y políticos que se ponen en juego. Un desafío arriesgado al que este libro responde con un análisis muy certero y sugerente.

PEDRO MANTAS ESPAÑA
Universidad de Córdoba

LOOSLEY, Emma, *Messiah and Mahdi: Caucasian Christians and the Construction of Safavid Isfahan* (London: East & West Publishers, 2009), xi + 99 pp.; 50 ilustr. color. ISBN: 978-1-907318-01-6

Nos encontramos ante nueva obra de E. Loosley, en la línea de trabajos suyos anteriores enmarcados en la historia del arte entre las diversas comunidades cristianas. Se trata de un trabajo, al mismo tiempo sobrio y sugerente, sobre las relaciones entabladas por *šī'īs* y cristianos caucásicos

(armenios y georgianos) a través del desarrollo artístico vivido en el Imperio safawí en el siglo XVIII, concretamente en los días del *šāh* ‘Abbās I. Tras los agradecimientos (pp. vii-viii), el listado de las cincuenta fotografías a color, una breve nota sobre la transcripción utilizada (p. xi) y una introducción general titulada “Introduction: Christian-Muslim Relations and Material Culture” (pp. 1-6), la estructuración de los contenidos de la obra ha sido concebida en los seis apartados que siguen:

1. “The Safavid Construction of Isfahan” (pp. 7-21).
2. “Mahdi and Messiah: Shi‘a-Christian Relations in the Safavid Empire (pp. 23-38).
3. “The Eight Paradise: Palaces and Mansions as Private Sanctuary” (pp. 39-52).
4. “For the Glory of God: Mosque and Church and the Evolution of Sacred Space in ‘Abbas’ Isfahan” (pp. 53-66).
5. “Creation of the Self: Isfahan Panel Paintings and Their Symbolism” (pp. 67-80).
6. “Conclusion: Culture as a Force for Religious Interaction” (pp. 81-87).

A estos seis capítulos siguen la bibliografía (pp. 89-93) y un índice de nombres y de materias (pp. 95-99), con los que se cierra la obra.

La tesis desarrollada por la autora a lo largo del libro, para explicar los contactos entre el arte safawí (شرفی) y el cristianos (armenio y georgiano) aparece con claridad desde las primeras líneas: a saber, el papel desempeñado por cristianos armenios y georgianos en la expansión de Isfahán bajo el reinado del *šāh* ‘Abbās I constituye el punto de partida, al tiempo que el centro neurálgico del estudio desarrollado por la autora de la presente monografía.

Estos armenios y georgianos no representaron, en aquel periodo, comunidades establecidas en el medio safawí, sino gentes erradicadas del Cáucaso traídas al Imperio safawí, por entonces emergente, con el fin de proveer de mano de obras al nuevo imperio, que se hallaba en pena

expansión. Además, como describe acertadamente Loosley, esa presencia de las dos comunidades cristianas no sólo favoreció el desarrollo del Imperio en sí mismo, sino que en buena medida animó las relaciones entre cristianismo y *šī'ah* en Irán durante el siglo XVIII.

Es conocido que una de las más llamativas diferencias entre el islam oficial (suníes) y la *šī'ah* es el afecto de ésta por la imaginería visual, llegando incluso a gozar de una profunda devoción popular, dado que la 'piedad *šī'í*' se regodea en la representación visual, llegando a representar las obras de arte, como en algunas modalidades cristianas, el mismo papel que las imágenes icónicas.

La labor desarrollada por la autor de esta obra es indagar para en la corte del *šāh* 'Abbās con el fin de describir la relación entre los safawíes y el arte como mecanismo para la construcción del Imperio. En esta fusión entre arte y poder cobra especial valor el respeto con que el *šāh* garantizó la presencia de las comunidades cristianas, dado que con ella 'Abbās I, como verdadero monarca tecnocrático, supo valorar la rentabilidad tanto práctica como económica de una sociedad multicultural y multireligiosa, mucho antes de que lo hiciera Occidente, para así poder valorar la riqueza que aportaba una sociedad de tales características.

Además, en el planteamiento político estos cristianos desempeñaron un papel de primer orden, concretamente los armenios, que eran, en buena medida, los continuadores de una nación de mercaderes, así como de excelentes artesanos. Estos armenios serán de un valor incalculable para 'Abbās I, pues pusieron en sus manos todo el saber en beneficio del Imperio, sin que, por otro lado, en ningún momento fuesen forzados a convertirse al islam.

Con todo, lejos de creer que todo era perfecto en la sociedad safawí de aquel periodo, la situación de los cristianos fue buena hasta que Isfahán fue tomada por los afganos en el año 1722; a partir de ese instante la situación se fue complicando progresivamente desde el punto de vista religioso, hasta acabar por resultar insostenible.

El ritmo expositivo y argumentativo de Loosley mantiene la misma cadencia a lo largo de la obra: lenguaje claro y marcadamente descriptivo,

con un tono científico de alta divulgación. Se trata de una obra muy recomendable para todos aquellos que estén interesados en el arte oriental, pero también para los interesados en la historia en su modalidad post-clásica y en las relaciones entre cristianos y musulmanes, en este caso una modalidad de *šīʿah*.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

MONFERRER SALA, Juan Pedro, *Escrituras de Arabia. Introducción a los Sistemas Alfabéticos de las Lenguas Semíticas*, «Estudios de Filología Semítica» 7 (Girona: Universitat de Girona, 2008), 173 pp. ISBN: 9788484582519

Como indica el autor en la nota introductoria (pp. 7-9) este trabajo está principalmente destinado a los alumnos que cursan estudios de filología semítica y que, a día de hoy, carecen de un instrumento útil para profundizar en los diferentes sistemas de escritura que sirven o sirvieron para fijar estas lenguas. Con ese propósito se presenta este libro, y para servir al mismo se ha diseñado su estructura, para evitar que el alumno quede abrumado de antemano por un texto de largas dimensiones. El libro está estructurado en cinco capítulos, es decir, una introducción y cuatro apartados destinados a la presentación y el estudio de las escrituras nabatea, siríaca, sudarábica y árabe preislámica y paleoislámica. La obra se completa con un apéndice que incluye tablas con otros alfabetos del entorno (fenicio, arameo-hebreo cuadrático, palmireno, etiópico y griego) y un cuadro de equivalencias (pp. 149-154), junto con una completa selección bibliográfica (157-173).

Cabe destacar que cada una de las cuatro secciones destinadas al estudio de las escrituras de Arabia ha sido concebida para ser utilizada de modo independiente, con una breve introducción y una colección de textos. Cada uno de estos textos constituye un apartado independiente por sí mismo, en el que se ofrece 1) una pequeña presentación, 2) bibliografía básica, 3) una imagen de la inscripción, 4) la transcripción fonética, 5) la escritura del mismo en caracteres originales, 6) la traducción y 7) un amplio comentario

lingüístico en el que se da un valor protagonista al comparativismo entre lenguas semíticas. El autor ha evitado hacer de su trabajo un mero tratado gramatical, ofreciendo en cada ejemplo todos los materiales necesarios para que el alumno pueda enfrentarse a los textos. Estas pautas parten de la convicción de un estudiante que se ha iniciado ya en árabe o arameo puede perfectamente comprender y analizar los fenómenos gramaticales que se irá encontrando, sacando sus propias conclusiones a partir de la información que se proporciona, del trabajo personal y de la ayuda del profesor. En nuestra opinión, el autor acierta al optar por presentar dichos textos también en escritura original y no únicamente con transcripción, una tendencia que, seguro, será bien recibida por todos aquéllos que pensamos de acuerdo con el dicho del sabio: “el que tenga dientes, que coma”. Así, frente a la tendencia común a limitarse a transcribir fonéticamente, el hecho de presentarlos en su grafía original anima al lector a aprender la escritura propia para poder leer, analizar y traducir los ejemplos propuestos. Por lo demás, esta opción, lejos de complicar el trabajo de aprendizaje, es la única que capacitará al alumno a enfrentarse con textos originales.

En la introducción (pp. 17-37), Monferrer incluye algunas reflexiones que sirven para aclarar los conceptos acerca del origen y la realidad lingüística de los llamados “territorios árabes”, y que pueden resumirse en estas ideas principales: 1) La característica principal de esta situación lingüística sería la heterogeneidad en la que entrarían en juego la diversidad dialectal de los diversos grupos nómadas y sedentarios y el factor arameoparlante. 2) El árabe evidencia dos ámbitos de actuación muy distintos: el sector septentrional, en confluencia con el acadio y con dialectos arameos, y el meridional, en contacto con el sudarábigo y el etiópico. 3) Para explicar adecuadamente la situación lingüística árabe es necesario acudir también a los hallazgos de material árabe en textos arameos. 4) El panorama hace pensar que las diversas lenguas y escrituras convivieron simultáneamente en el seno de una misma comunidad.

A continuación se explica el origen y desarrollo de los alfabetos árabes sursemíticos y norsemíticos, estableciendo que 1) desde el punto de vista formal, el sudarábigo se distingue de los alfabetos norteros por su factura

elegante y por la disposición simétrica del cuerpo de escritura. En su origen puede haber una mediación de la escritura jeroglífica egipcia, con un eslabón intermedio, como el alfabeto sinaítico y, tal vez, alguna modalidad grafológica cananea primitiva. Desde el punto de vista cronológico, el alfabeto sureño sería posterior al cananeo, aunque la fecha exacta de los alfabetos sursemíticos más antiguos, el mineo y el sabeo, aún no ha podido ser precisada con exactitud aunque ha quedado reducido a los años 700-500 a. C. 2) A partir del siglo IV a. C. se desarrollaron formas de escritura a partir del alfabeto arameo: al oriente del imperio romano (“persa” indica Monferrer) aparecieron los alfabetos palmireno, siriaco y mandeo, mientras que al occidente surgieron el tipo cuadrático hebreo y el nabateo. 3) El alfabeto árabe pertenece al grupo occidental de las escrituras norsemíticas, y es posterior al 500 d. C. Su origen es controvertido y no se encuentra aún solucionado: Los autores anglogermánicos, siguiendo a Noldeke y Healey, apuestan por un origen nabateo cursivo, mientras que los francófonos, siguiendo a Starcky, opinan que tendría su origen en alguna variante siríaca. En todo caso, no apareció súbitamente sino que fue el resultado de alteraciones progresivas del sistema de escritura usado por los árabes del norte.

El primer capítulo dedicado a una escritura se centra en los *textos nabateos* (pp. 41-68), cuyos materiales inscripcionales, de variada tipología, son de enorme importancia desde muchos puntos de vista. En la actualidad existen más de cuatro mil inscripciones, las más importantes procedentes de Petra, Bosra (Monferrer: Basora) y al-Hijr, aunque también contamos con ejemplos de textos breves o fragmentarios procedentes del sur de la Península del Sinai, así como contratos privados y un fragmento hallado en una de las cuevas del Mar Muerto. Por lo demás, a partir del siglo IV d. C. se advierte la coexistencia de textos árabes y nabateos. Monferrer ha escogido catorce textos (9+5), trece de los cuales son votivos y uno funerario (nº. 4). El segundo capítulo presenta 10 *textos en siríaco* antiguo, la lengua oficial del reino de Osrhoene, conocida gracias a un reducido corpus apenas ochenta inscripciones. El registro lingüístico empleado en este material se inscribe dentro de la diversidad dialectal del

araméo, siendo, en esencia, una variante del arameo clásico, pero sin haber desarrollado las características propias del siríaco literario posterior. La tercera parte ofrece diez *textos sudarábicos*, es decir, escritos en sudarábigo antiguo o epigráfico (siglo VII a. C. - siglo VI d. C.), una lengua dialectalizada que es sumamente interesante tanto desde el punto de vista lingüístico (por su relación con el árabe y el etiópico) como por su valor como fuente de información histórica para reconstruir la historia y las costumbres de la Arabia del Sur. Se ofrecen para el estudio tres textos en sabeo (nn. 1-3), cuatro en haseo (nn. 4-7) y tres en qatabánico (nn. 8-10). Por último, el cuarto capítulo incluye una selección de *textos preislámicos y paleoislámicos*, escritos en nodarábico clásico o simplemente “árabe”. De los diez textos escogidos, destaquemos los nn. 1 y 3, en los que Monferrer ofrece una interesante lectura de dos famosos textos, la inscripción de al-Namara y la inscripción en honor de Obodas, escritos en árabe pero con escritura nabatea.

Sea bienvenida esta publicación en el panorama de los estudios semíticos españoles pues, además de ofrecer un novedoso material docente, abre un campo de investigación que, hasta el momento, había quedado marginado o incluso olvidado en nuestro ámbito académico. Esperamos nuevas iniciativas en este sentido por parte de los autores que, hasta el día de hoy, han ido colaborando en la colección Estudios de Filología Semítica, una iniciativa fundada por el fallecido Dr. Josep Ribera Florit que hoy dirige el profesor de la Universitat de Girona, Dr. Joan Ferrer Costa.

FRANCISCO DEL RÍO SÁNCHEZ
Universidad de Barcelona

MONFERRER SALA, Juan Pedro y MARCOS ALDÓN, Manuel (eds.), *Lenguas y Escrituras en la Antigüedad* (Granada: Cátedra Unesco UCO, 2010), 443 pp. ISBN: 978-84-937736-0-1

El presente trabajo es el resultado de las ‘sesiones de expertos’ que tuvieron lugar en octubre de 2008 en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba, bajo el nombre de “Lenguas y Escrituras en la Antigüedad”. El volumen, que aparece por fin al público, está dividido en

tres grandes bloques: 'De Mesopotamia a las planicies sirias y arábigas', 'En el corazón del Creciente Fértil' y 'Entre el Mar Rojo y el Mediterráneo'.

El primer bloque, 'De Mesopotamia a las planicies sirias' recoge las lenguas y escrituras acadia, hurrita, amorrea y árabe antigua.

Es el profesor Márquez Rowe quien nos presenta la lengua y escritura acadia (pp. 3-32). El acadio es la más antigua de las lenguas semíticas que se conocen, siendo una de las primeras lenguas documentadas de la historia. Su descubrimiento se da a mediados del S. XIX en las ruinas de los archivos y bibliotecas de Nínive y Kalah. La lengua acadia se habló en Mesopotamia y convivió durante varios siglos con el sumerio, dando lugar a varios dialectos. El acadio sólo se ha conservado en registro escrito, empleando el sistema de escritura cuneiforme inventado y utilizado para escribir sumerio, lo que lleva al uso de un registro gráfico inadecuado, como Márquez Rowe nos indica, ya que el sumerio es una lengua aislada, por lo que resulta una lengua distante y bastante distinta del acadio.

Márquez Rowe nos presenta cinco textos seleccionados de un corpus muy amplio y diverso y en continuo crecimiento, como es el corpus acadio. Los dos primeros textos seleccionados son textos de la crestomatía con los que el autor pretende acercarnos a la oralidad perdida del acadio. Los tres textos restantes provienen de la biblioteca de Asurbanipal de Nínive. El primero de ellos es un pasaje de uno de los libros de textos que ayudan a la formación escolar de los escribas cuneiformes. El segundo texto es uno de los cientos de ejemplares de los libros de presagios conservados, concretamente, pertenece al libro de la teratomancia. El último texto es un texto literario extraído del poema de Gilgamesh, donde el acadio aparece en su dialecto babilonio estándar.

La cuestión sobre el hurrita es presentada por Juan Oliva (pp. 33-66). Se trata de un difícil trabajo el de exponer una lengua que resulta ser una de las más desconocidas del Antiguo Oriente Próximo. Así pues, Juan Oliva hace unas aclaraciones previas sobre el estudio de esta lengua, cuyo desciframiento no se ha concluido aún. El hurrita, se compondría de dos grandes dialectos: el dialecto nor-siro-mesopotámico denominado "hurrita

de Mittanni” y un dialecto que aparece en registro escrito en los archivos hititas de Anatoli. A día de hoy, se sigue sosteniendo la hipótesis de que ambos dialectos tienen un mismo origen paleobabilónico (1800-1700 a.C.) y ubicado en el norte de Siria y Mesopotamia.

El trabajo de Juan Oliva recoge algunas nociones de la gramática hurrita, pero como su autor indica se trata de una gramática sobre la que aún existen discrepancias, lo que dificulta el estudio de esta lengua. En cuanto a la escritura hurrita, Oliva no nos destaca ninguna característica, ya que el hurrita hace uso, al igual que otras lenguas del Antiguo Oriente Próximo del sistema cuneiforme, atestiguado por primera vez en la Inscripción Real de Tishatal (final tercer milenio), y empleada, al menos, durante dos mil años más. Los tres textos que Juan Oliva ha seleccionado para su exposición sobre el hurrita, son fragmentos comentados de la Carta de Mittanni, la cual ha permitido el estudio del dialecto hurrita de Mittanni.

Adelina Millet (pp. 67-78) nos presenta el amorreo, una lengua de la que no se tienen testimonios escritos, por lo que su conocimiento se basa casi por completo en el análisis de los nombres propios amorreos en textos acadios, escritos mediante el sistema de escritura usado para notar el acadio (y antes el sumerio). Ante esto, la cuestión escrita se hace difícil de explicar, como indica Millet, ya que se trata de la transliteración de un nombre propio amorreo reflejada según la ortografía acadia y no según la ortografía amorrea, debido principalmente a que los escribas en Mesopotamia desconocían el amorreo, aunque los textos provenientes de las zonas más occidentales presentan una aproximación mayor al original amorreo, lo que podría sustentar la hipótesis de que estos escribas hablaban amorreo. En cuanto a los ejemplos textuales, como se sabe, no existen en amorreo.

Juan Pedro Monferrer nos presenta el árabe antiguo (pp. 79-122). En primer lugar, nos introduce en el marco político-social en el que encontramos esta lengua para entender la consolidación de la misma. Se trata pues de una lengua que toma forma dentro de un conjunto de dialectos marcados por el carácter (semi)nómada de los que hacían uso de ellos en la Península Arábiga. En este contexto geográfico encontramos, nos dice

Monferrer, una división norte/sur, siendo el norte cuna del amorreo en confluencia con el acadio y con dialectos arameos y sur, en contacto, entre otros, con el etiópico.

La aparición de la lengua árabe hay que situarla, por tanto, en este doble marco de desarrollo lingüístico, aunque partiendo siempre de su demarcación geográfica básica adscrita al área meridional y bajo los condicionantes sociopolíticos del entorno, que posibilitaron que tribus seminómadas con el paso del tiempo se erigieran en dominadores de la zona que los llevó, progresivamente, a imponer sus patrones sociales y su lengua: el ‘protoárabe’, que otros autores prefieren denominar ‘protonorarábigo’.

Todo apunta a que el ‘árabe antiguo’ fue una lengua hablada hasta finales del S.V y/o comienzos del S. VI A.D., lo que conlleva que esta lengua no llevó asociado ningún tipo específico de escritura. La “tradición alfabética árabe” se subdivide en dos familias: el “surarábigo antiguo” – cuyo ejemplar más célebre es el sabeo- y el “norarábigo antiguo”. El ‘alfabeto árabe’ pertenecería al grupo occidental de las escrituras nor-semíticas, aunque, como indica Monferrer, esta cuestión no se encuentra aún resuelta.

Los textos seleccionados por Monferrer Sala para ejemplificar su intervención sobre el ‘árabe antiguo’ son la inscripción de al-Namārah (en escritura nabatea), la inscripción de Ġebel Usays (Siria), una inscripción de La Meca datada en el año 80 de la hégira y la inscripción de ‘Ein el-Murayfiq cuyas tres últimas líneas, en dialecto norarábigo son las recogidas aquí.

El segundo bloque, ‘En el corazón del Creciente Fértil’, recoge las intervenciones relativas al fenicio, ugarítico, arameo y hebreo.

El fenicio (pp.123-168), presentado por J.A. Zamora, es una de las lenguas denominadas ‘cananeas’ (junto al hebreo, amonita, edomita y moabita) que se atestigua en su mayor parte con documentos epigráficos que comparten como sistema gráfico el llamado alfabeto fenicio. Estos testimonios epigráficos son pues una muestra mínima del antiguo uso de la lengua fenicia, ya que son un ejemplo reducido, incluso, de su antigua fijación por escrito. Esto se debe a que la mayor parte de la producción

escrita fenicia quedó fuera de todo proceso de transmisión por copia, ya que se fijaron sobre soportes perecederos. Así, la mayoría de los epígrafes conservados, pese a su relativa abundancia, son frecuentemente breves y muchas veces repetitivos. Además, los epígrafes suelen distribuirse en el tiempo y en el espacio de manera discontinua y heterogénea, lo que limita su estudio.

Los textos que Zamora ha seleccionado para ejemplificar la lengua y escritura fenicias han sido: inscripción del sarcófago de Ahrom, inscripción del año de entronización de Bodashtart, inscripción de Batnoam y estela de Lilibeo (Sicilia).

Gregorio del Olmo nos presenta la lengua y escritura ugarítica (pp.169-222). Esta lengua, como señala del Olmo en la introducción, representa una variante local de la hablada en la Siria septentrional en la segunda mitad del segundo milenio a.C. Sin embargo, el momento histórico y la situación geográfica son bastante imprecisos, por lo que es arriesgado hacer una clasificación de este dialecto. Es por ello por lo que el debate sobre esta cuestión aún sigue abierto. La discrepancia parece girar entorno al carácter más o menos cananeo que se atribuye al ugarítico, noción que debiera aclararse, según Del Olmo, desde el punto de vista de la historia de la lingüística semítica.

En cuanto al sistema gráfico, la principal peculiaridad es que el ugarítico combina el sistema de la forma gráfica de los signos (cuneiformes) y su soporte material (tablilla de arcilla) con su peculiar valor fonético (alfabético). Es decir, mezcla el sistema mesopotámico de notación con el sistema cananeo de representación (los signos no representan sílabas sino consonantes), lo que reduce el signario ugarítico cuneiforme-alfabético a una treintena de signos frente al medio millar largo del signario logográfico acadio.

En cuanto a la producción textual, los principales textos que se han encontrado se hallan en las ruinas de la ciudad de Ugarit y, a diferencia de otras literaturas, la ugarítica se ha conservado gracias a que su soporte no era perecedero. Los textos pueden clasificarse en: narrativos poéticos (mitos y leyendas), rituales (culto y magia), escolares (abecedarios, textos

léxicos), textos de cancillería (cartas y convenios) y administrativos (inventarios, cuantas, facturas). Los seleccionados por Del Olmo pertenecen a los dos primeros y han sido cuatro: ‘Ciclo mitológico de Baal II: Baal Rey’, ‘La epopeya de Kirta’, ‘Orgía divina y remedio contra la resaca’ y ‘Ritual funerario por el rey muerto’.

El arameo (pp. 223-252) nos lo describe Francisco del Río Sánchez. El término ‘araméo’ se utiliza de modo genérico para referirse a un lenguaje del grupo semítico noroccidental. En verdad no hay nada parecido a una lengua ‘araméa’ única e inmutable, sino un amplio grupo de variantes lingüísticas que se extienden durante, al menos, los comienzos del primer milenio a.C. hasta la actualidad. Estas variantes presentan diferencias entre ellas pero, como indica del Río, se asemejan mucho entre sí pese a estar separadas temporal o geográficamente. Esto no sucede, sin embargo, con los ‘dialectos vernáculos’ arameos que han llegado hasta nuestros días, los cuales presentan grandes diferencias entre sí y con las variantes escritas.

Francisco del Río nos presenta una introducción histórica sobre la aparición y desarrollo de los pueblos arameos a lo largo de la historia, lo que permite contextualizar los orígenes de esta lengua y entender su evolución propia, distinguiendo el autor varios periodos: estatal (araméo antiguo), imperial (araméo imperial), greco-romano (araméo medio) y tardío (araméo tardío).

En cuanto a la escritura, fue en el período estatal (SS. X-VIII a.C.) Cuando los arameos adoptaron el alfabeto cananeo-fenicio para escribir una lengua que hasta entonces era vernácula. Pero habrá que esperar hasta el periodo imperial para encontrar un desarrollo propio de un sistema de escritura, lo que se relaciona con el uso del arameo como lengua internacional (S. VIII a.C.) y el empleo de soportes de escritura más endebles (arcilla y papiro).

Los textos seleccionados por el autor son: para el arameo antiguo la inscripción de Tell Dan, para el arameo judaico el epitafio del rey Ozías, para el arameo de Ḥaṭrā la inscripción en honor de Qayyāmay, para el arameo de Palmira la inscripción perteneciente a una estatua en honor de la

reina de Zenobia, y para el arameo nabateo un contrato de una tumba en Petra.

Joan Ferrer nos ofrece una descripción del hebreo (pp. 253-286), lengua de los antiguos estados de Israel y Judá y de las comunidades judías herederas de su lengua y de sus tradiciones religiosas, plasmadas en la Biblia. Así, la principal fuente de conocimiento de esta lengua es la Biblia Hebrea, exceptuando las partes arameas de la misma.

La primera referencia bíblica al nombre de la lengua se encuentra en Isaías 19,18 y se designa como 'lengua de Canaán'. La historia de la lengua hebrea se puede dividir según nos propone Joan Ferrer, en hebreo preexílico, postexílico, rabínico, literario hablado y moderno. Pero si atendemos al transcurso de la historia, las variaciones lingüísticas nos permiten realizar una división diferente, en la que encontramos las siguientes etapas de la lengua: el hebreo arcaico, el de la poesía bíblica arcaica, el de las inscripciones y el de Palestina en el periodo del Segundo Templo. Sin embargo, la escritura hebrea no encuentra aún hoy en día una evolución cronológica aceptada por todos los estudiosos debido a que éstos no han llegado aún a un acuerdo sobre la datación de los diferentes textos encontrados.

Los textos seleccionados por Joan Ferrer son: el calendario de Gézer (texto más antiguo en lengua hebrea, datado entre el 925-900 a.C.), la inscripción de Siloé (hebreo arcaico), el papiro de Wādī Murabba'āt (único papiro de época preexílica que conservamos) y el *ostrakon* de Laquiš número cuatro (perteneciente a los últimos años del Reino de Judá).

El tercer bloque, 'Entre el Mar Rojo y el Mediterráneo', recoge la lengua y escritura egipcia, etiópica, copta y latina.

Andrés Diego Espinel nos presenta el egipcio (pp. 287-328). Se trata de la lengua de la Antigüedad conocida a través de las fuentes escritas que ha sido empleada de forma continua durante más tiempo como vehículo de comunicación.

El egipcio pertenece a la familia de las lenguas afro-asiáticas o camito-semíticas, pero por sus peculiaridades, el se considera como una lengua y una rama independiente dentro de este grupo lingüístico. Según parece, el

egipcio se hallaría entre las lenguas africanas y las semíticas, aunque el origen del egipcio aún es desconocido. Las etapas de la lengua egipcia no se han realizado aún desde un punto de vista histórico, sino que se ha llevado a cabo sólo desde un punto de vista lingüístico. Así, las diferentes etapas de la lengua egipcia son: el egipcio de la primera fase: Egipcio Antiguo (2800 a.C.- 2100 a.C. a pesar de encontrar documentos del 3200 a.C. no se tienen en cuenta, pues no aparece un sintagma verbal hasta el 2800 a.C.), Egipcio Medio (2100 a.C.-1300 a.C.); el egipcio de la segunda fase: neogipcio (c. 1300 a.C.- siglo VII a.C.), demótico (650 a.C), y copto (c. 400- 1000 d.C.).

En cuanto a la escritura, durante sus más de cuatro milenios de historia (escrita), el egipcio se apoyó en diferentes sistemas de escritura basados en dos: el jeroglífico, del que se derivan otras variantes como las escrituras hierática y demótica, y el alfabético que se apoyó, principalmente, en el alfabeto griego y en algunos signos autóctonos demóticos que dieron origen a la escritura copta.

Los textos seleccionados por el autor son: estela de Chauty (Dendera, Alto Egipto), inicio de un himno al dios Sebek (escrito en el llamado *Papiro de Ramesseum VI*), carta de Ahmes de Peniaty a Tiy/Tiya (papiro) y dos etiquetas de momia en demótico.

El etiópico (pp. 329-366) nos lo presenta J.M. Cañas Reillo. Como el autor nos indica, con el término “etiópico” se distinguen dos realidades: el conjunto de lenguas semíticas del norte y centro de Etiopía y de Eritrea, de un lado, y de otro, el etiópico clásico o lengua literaria de Etiopía, conocido como “gué‘ez”.

El gueez es originalmente la lengua hablada en el antiguo imperio de Axum. Sus primeros testimonios conocidos son inscripciones que datan de los SS. V/IV a.C., mientras que se extinguió como lengua hablada hacia el año 1000, coincidiendo con el declive del imperio de Axum, aunque su vinculación con la Iglesia etiópica le aseguró su pervivencia como lengua literaria.

La clasificación y origen del gueez aún son objeto de debate, un debate que se centra en dos opciones principales: un origen sudarábigo o un origen

africano. Esto se debe a que el gueez posee características muy particulares. Por un lado, ha conservado muy bien las características lingüísticas del protosemítico, por otro lado, cuando coincide en ciertos rasgos con el acadio resulta muy arcaizante, mientras que en otros aspectos es muy innovador. Además, el gué'ez cuenta con la influencia de otras lenguas, como las del sustrato cusítico, del griego, del copto, entre otras.

En cuanto a la escritura, hasta el S. XIX el gueez ha sido casi en exclusiva la única lengua de Etiopía que contaba con escritura. El alfabeto etiópico en el que se escribió la literatura en gué'ez y que han adoptado, con modificaciones, algunas lenguas modernas de Etiopía, es un tipo de semisilabario en el que cada carácter representa una consonante y una vocal. La procedencia sudarábica del alfabeto etiópico es un hecho tradicionalmente aceptado, aunque en los últimos años se está empezando a poner en duda, ya que al comparar los alfabetos sabeo y etiópico se observa que son el mismo alfabeto con variaciones propias de la diferencia cronológica, lo que abre el debate dejando entre ver que la influencia no tiene que ser necesariamente del sur de Arabia a Etiopía, sino que podría ser al contrario. Los textos seleccionados para el etiópico han sido: una inscripción de Matara (en escritura arcaica consonántica), y tres textos literarios: el comienzo de la lectura para el mes de *genbot* del 'Sinaxario etiópico', el comienzo del Libro de Henoc y 'La espada de la Trinidad' (texto mágico-religioso).

Sofía Torallas y María Jesús Albarrán nos ofrecen un acercamiento al copto (pp. 367-398). El copto es la fase más reciente de la lengua egipcia, caracterizada por la adopción de un nuevo sistema de escritura derivado del alfabeto griego. Esta etapa de la lengua egipcia se relaciona frecuentemente con el desarrollo y surgimiento del cristianismo en Egipto, aunque no debe olvidarse que se trata de una lengua de un pueblo milenario, por lo que muchos otros documentos conservados atestiguan el uso generalizado de esta forma de la lengua egipcia.

La lengua copta está dividida en diversos dialectos que difieren ligeramente en cuestiones ortográficas, morfológicas y léxicas, pero que tienen una sintaxis común. Los principales dialectos del copto son:

sahídico, bohaírico, fayúmico, mesokémico o Egipcio medio, licopolitano o subacmímico y acmímico. Además, el copto es una lengua que tuvo contacto con otras lenguas como el griego o el bereber, con las que comparte léxico. La decadencia del copto llegó con la conquista árabe de Egipto (614 d.C.), que trajo consigo la arabización e islamización de toda la población, lo que hizo que el árabe sustituyera a la lengua copta, la cual quedó relegada al *status* de lengua de la liturgia. Pero en el s. XIII AD, los coptos empezaron ya a escribir tratados teológicos en árabe, lo que desbancó al copto de la literatura litúrgica. Ya en el s. XIV se considera que el copto está totalmente extinguido, aunque se habla de familias que en el s. XX aún conservan esta lengua, pero son casos aislados y testimonios poco fiables. A mediados del s.XIX se intentó resucitar el copto enseñándolo en las escuelas, pero fue inútil.

La escritura copta se puede dividir en tres grandes períodos: el Pre-Antiguo Copto, el Antiguo Copto, y un tercero en el que se produce la estandarización de la escritura copta (S. IV d.C.). El texto seleccionado por las autoras es una carta fechada entre los SS. V-VI d.C. de procedencia desconocida y redactada en dialecto sahídico (pergamino).

El latín arcaico (pp. 397-430) es presentado por Joaquín Mellado y Manuel Marcos Aldón. El latín de los primeros textos históricos es una lengua derivada del tronco común de lenguas indoeuropeo y aparece en el Lacio, donde habitaban diversas tribus que irán movilizándose, originando nuevos y diferentes dialectos. El latín, en concreto, ve su evolución marcada por el contacto con las lenguas de otros pueblos como el etrusco, el griego y el osco-umbro. En el S. III a.C. el latín irá entrando en su apogeo gracias a la aparición de la lengua literaria, que con sus propias normas y fuerzas de cohesión y unificación, hará que el latín de Roma sea la única lengua latina del momento. Esto se da en dos niveles: el latín literario y el latín vulgar (hablado en la calle). Con este doble nivel, la lengua escrita y la oral se van distanciando hasta que el pueblo no entiende la lengua escrita y se recurre a la lengua vernácula para todo, incluida la predicación religiosa del cristianismo que ve en el latín su lengua oficial dentro del Imperio romano.

En cuanto a la escritura latina, puede afirmarse que su raíz es el alfabeto griego de tipo occidental y queda reservada para una pequeña parte de la población que la considera un arte difícil y especializado que requiere arduo aprendizaje

Los textos elegidos por los autores son: inscripción de *Gabi* (final del S. VII a.C.); la inscripción de *Vendia* (620-600 a.C.); la *Lapis Niger* (cipo del Foro Romano. S. VI a.C.); Epitafio de Lucio Cornelio Escipión Barbato (337 a. C. -270 a.C.) y la *Lapis Pollae o Elogium Pollae* (segunda mitad del S. II a.C.).

En suma, el volumen representa un manual introductorio en español, el primero, sobre las principales lenguas y escrituras la Antigüedad. Cada intervención está estructurada de modo que el lector pueda comprender con claridad el contexto histórico de cada lengua en cuestión, su escritura y la práctica sobre una serie de textos, con los que se pretende ejemplifican de modo nítido el procedimiento de trabajo.

Este trabajo, lo acabamos de indicar, es un manual, que al ser el primero en lengua española, ha de tenerse presente para el estudio de la Antigüedad, pues gracias al trabajo de estos expertos podemos conocer las lenguas y las escrituras de la Antigüedad desde un punto de vista histórico y, a la vez, lingüístico, con el que los alumnos de diversas disciplinas en el ámbito de las Humanidades enriquecerán, sin duda, su componente formativo.

LOURDES BONHOME PULIDO
Universidad de Córdoba

MORFAKIDIS FILACTÓS, M. – M. CASAS OLEA, *Fuentes Griegas sobre los Eslavos. I. Expansión y establecimiento de los eslavos en la Península Balcánica* (Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, 2009), 292 pp. ISBN: 9788495905116

El Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas dentro de su labor editorial presenta el volumen número 5 de su colección Biblioteca de Textos Bizantinos, dedicado a la edición de las Fuentes Griegas sobre los Eslavos. La publicación de dichas fuentes responde al interés y a la intensa labor investigadora llevada a cabo por los autores, M. Morfakidis y M.

Casas. Ambos doctores de la Universidad de Granada e investigadores del Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas han llevado a cabo no sólo una ardua investigación histórica, sino una valiosa edición y traducción de aquellos documentos que han seleccionado por contener una meritoria información sobre los pueblos eslavos desde el siglo VI hasta el siglo IX. Documentos que aportan un valioso testimonio de las relaciones políticas, culturales y religiosas de eslavos y bizantinos durante siglos. Si bien este interés por recopilar material documental griego sobre los eslavos no es nuevo, se inició en 1954 cuando la Academia de las Ciencias Búlgara edita las Fuentes Griegas sobre la Historia de Bulgaria y a partir de ahí diferentes instituciones académicas de la Europa Oriental, sobre todo, han continuado editando Fuentes Griegas, lo cierto es que la presente edición constituye la primera selección y publicación al español de Fuentes Griegas sobre los Eslavos.

La organización del libro sigue una distribución clásica atendiendo a criterios cronológicos básicamente. El estudio dedicado a cada fuente sigue el mismo esquema dentro de la obra: se inicia con una breve introducción de la fuente, a continuación se presenta la edición del texto en griego en la parte izquierda de la edición y a la derecha su traducción al español. Finalmente la exposición de cada fuente se cierra con unos excelentes comentarios cronológicos, históricos, filológicos, etc., que ayudan a contextualizar el texto en su contexto histórico y cronológico. En cuanto al carácter literario de las Fuentes Griegas seleccionadas en esta obra, la mayoría son obras de carácter historiográfico: historias o crónicas, aunque también podemos encontrar textos de carácter bélico, encomiástico, hagiográfico, etc. Las Fuentes aparecen en la obra agrupada en dos grupos documentales. El primer grupo documental recoge las Fuentes Griegas del siglo VI, la época de toma de contacto y descubrimiento mutuo entre bizantinos y eslavos. Dentro de este primer grupo documental hallamos fragmentos de: la *Historia de las Guerras* de Procopio, *Quaestiones et responsiones* de Pseudo Cesáreo de Nacianzo, la *Crónica Universal* de Juan Malalas, la *Historia* de Menandro Protector, el *Estrategicón* de Mauricio, la *Historia* de Teofilacto Simocata y de *Jorge de Pisidia*. En un

segundo grupo documental estarían los textos referentes a las relaciones entre Bizancio y los Eslavos durante los siglos VII, VIII y IX. Dentro de este grupo se encuentran los fragmentos de: la *Crónica Pascual*, Teodoro Síncelo, los *Milagros de S. Demetrio de Tesalónica*, del Patriarca de Nicéforo, de la *Crónica* de Téofanes Confesor, de la *Crónica del Año 811*, de la *Crónica de Monembasía* y de Escolios de Aretas.

A través de todas estas fuentes podemos visualizar a los pueblos eslavos desde su establecimiento en tierras balcánicas hasta su lenta evolución con el fluir de los siglos, siempre bajo el poderoso influjo y modelo bizantino. Descubriendo tanto aspectos generales como hechos puntuales de gran importancia histórica para los narradores: los griegos. Entre los aspectos generales descubrimos: su organización político-social, sus tácticas bélicas, su dieta, sus costumbres sociales, su estructuración social y política a través de los linajes, etc. En cuanto a los hechos puntuales referenciados repetidamente en diversas fuentes destacan entre otros: el asedio de Constantinopla en el 626 por avaros, búlgaros y eslavos y la gran derrota de Nicéforo I en julio de 811 ante los ejércitos búlgaros del Kan Krum.

El libro cuenta además con un Apéndice Cartográfico, donde podemos encontrar tres mapas en blanco y negro que ilustran los hechos y datos referenciados en los textos históricos. El primero, un mapa político de la Península Balcánica y el Peloponeso (ss. VI-VII). El segundo, un sencillo, práctico y educativo plano de la Tesalónica del siglo VI. Y por último, un plano del asedio a Constantinopla en el 626. La obra se cierra con un Índice de Abreviaturas, Onomástico y Toponímico.

Sin duda, la presente edición tiene un claro y loable objetivo de divulgación científica en el ámbito universitario y de la investigación, pudiendo servir de guía a los docentes universitarios, de manual a los estudiantes y de base a los investigadores. Todo ello a través de una edición que ha logrado aunar una sabia selección de textos, una precisa traducción y un excelente estudio literario e histórico de cada obra u autor griego. En definitiva, *Fuentes Griegas sobre los Eslavos. I. Expansión y establecimiento de los eslavos en la Península Balcánica* se convierte a

partir de su publicación en una obra de referencia en cuanto al estudio del mundo eslavo, por su valor tanto en el ámbito filológico como histórico.

MARÍA ISABEL CABRERA RAMOS
Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas

MURAOKA, Takamitsu, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven–Paris–Walpole, MA: Peeters, 2009), XL + 757 pp. ISBN: 978-90-429-2248-8

No han sido muchos los léxicos completos publicados sobre el griego de LXX si los comparamos con los elaborados sobre el griego del NT. En efecto, desde el primer léxico importante, obra de J.F. Schleusner, en 5 vols. (*Novus thesaurus philologicis-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, Leipzig 1820-1921), son contados los que le han seguido de interés: F. Rehkopf, *Septuagint-Vocabular*, Gotinga 1989; J. Lust, - E. Eynikel, - K. Hauspie, - G. Chamberlain, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Deutsche-Bibelgesellschaft, Stuttgart 1992, 1996; revised edition: 2003; y el mismo Muraoka en dos entregas anteriores, una sobre el léxico de los Doce Profetas (Leuven 1993) y otra, más reciente, sobre el léxico del Pentateuco, al que le añadió el ya hecho sobre los Doce Profetas (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Lovaina: Peeters, 2002). Han sido, sin embargo, numerosos los estudios particulares sobre el léxico de LXX, de los que, sin duda, se ha beneficiado el autor de la presente obra, estudios que quedan reflejados en la amplísima bibliografía, muy al día, que nos aporta en pp. XXV-XL, bibliografía que, gracias al auge que han tomado los estudios de los LXX en la actualidad, día a día va continuamente superándose. De ahí los repertorios bibliográficos sobre los LXX que se han seguido desde el que realizaran S.P. Brock, Ch. Fritsch, y S. Jellicoe, (Leiden: Brill, 1973), y al que siguieron el de E. Tov (Jerusalem: Academon, 1980) y luego C. Dogniez (Leiden: Brill, 1995), y al que le seguirá el que están actualmente preparando T.M. Law, C. Dogniez y P.J. Gentry (cf. Introducción general de N. Fernández Marcos a *La Biblia Griega Septuaginta*, Salamanca 2008,

p.30), que recogerá la nueva bibliografía de los años 1994-2008. Entre esta bibliografía reciente, añadiría dos estudios que creo interesantes de A. Léonas: *L'aube des traducteurs. De l'hébreu au grec : traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (III^e s. av. V – IV^e s. apr. C.)*, París 2007 ; y *Recherches sur la langage de la Septante*, Friburg-Göttingen 2004 ; así como el de J. de Waard, “Indices phonétiques dans et derrière le grec de la Septante de Proverbes”, en J. Joosten – Ph. Le Moigne (eds.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, París 2005, pp. 105-117.

Sobre el texto que ha servido de base a Muraoka para su léxico no hay lugar a dudas: “We have thus adopted as our textual basis the excellent critical edition prepared by R. Hanhart, W. Kappler, O. Munnich, U. Quast, A. Rahlfs, J.W. Wevers and J. Ziegler” (p. IX), es decir, por una parte las ediciones críticas publicadas por libros separados hasta ahora por la edición de Gottinga (1931-2006); y, por otra, la edición de Rahlfs (Stuttgart 1935, con numerosas reimpresiones hasta la segunda edición en 2006, por R. Hanhart), para suplir aquellos libros no publicados todavía por aquélla.

El autor, profesor emérito de Lengua y Literatura Hebreas, Antigüedades israelíticas y Ugarítico de la Universidad de Leiden, y bien conocido por sus numerosos estudios sobre el griego de los LXX, se propone hacer un léxico completo, para todo el texto del AT-LXX, incluyendo los así llamados libros *deuterocanónicos* o *apócrifos* (1 Esdras, Tobías, Judit, Sabiduría, Ben Sira, los 4 libros de los Macabeos, Baruc, Carta de Jeremías, etc.). Pero, además, ha tenido también en cuenta otros textos, provenientes de diversas recensiones, cuyos nuevos términos ha incorporado igualmente cuando éste ha sido diferente. Tal es el caso de la edición antioquena o versión proto-luciana de Samuel, Reyes, Crónicas y Jueces, así como la así llamada recensión *Kaige*; o las dos versiones de Tobías, Ester y Daniel, y para este último también la versión de Teodoción; los pasajes asterizados de Job; o la recensión más antigua griega de Ben Sira, que en la edición de Ziegler aparece con un tipo de letra pequeña. Ediciones o versiones que van bien anotadas, mediante siglas, en el cuerpo de las entradas del diccionario. Estas incorporaciones, que se presentan

como una absoluta novedad respecto a los anteriores léxicos, han sido un gran acierto que enriquece notablemente esta obra.

Debe hacerse, sin embargo, una salvedad: el autor ha preferido no atender a numerosos términos que, aunque incluidos en las Concordancias de Hatch-Redpath (Oxford 1897), resultan ser solamente, en casi todos los casos, *lectiones* de uno o más manuscritos, o bien, en muy pocos casos, transliteraciones de palabras semíticas. De todos estos términos no incluidos en el *Lexicon*, más de 700 en total, Muraoka ofrece la lista completa en pp. 753-757. No se da, sin embargo, la cita donde aparece tal variante; por lo que habrá que tener en cuenta dichas concordancias.

Tampoco se indica la relación de la palabra griega con el léxico hebreo o arameo como se hacía en las Concordancias de Hatch-Redpath, por lo que una vez más esta obra se hace complementaria de este Léxico. De hecho, el griego aparece aquí no como lengua de traducción, sino como lengua *a se stante*.

En los análisis de las palabras, hay que poner de relieve que no se trata de un mero glosario en que al término griego le sigue simplemente su traducción en inglés. Si bien es así para muchas palabras de única o escasa frecuencia, que no necesitan mayor tratamiento, para el resto es diferente: además de la información esencial morfológica (el genit. de los sustantivos y su género; la indicación en los adjetivos del nom. según tres o dos terminaciones; los tiempos fundamentales del enunciado del verbo en sus correspondientes voces), se indican las diferentes acepciones de la palabra, siempre con citas; sus relaciones sinonímicas y, a veces, antónimos, de una gran importancia para el conocimiento del entramado del léxico de los LXX; expresiones idiomáticas; distinción entre el sentido literal y figurativo; su sentido preciso cuando va unido a otras palabras, sean nombres, preposiciones o adverbios; informaciones sintácticas cuando se trata de verbos (por ejemplo, si rige o no complemento directo o indirecto); y, por último, referencias bibliográficas a estudios particulares relacionados con una u otra palabra. Donde mejor se aprecia esta minuciosa labor es en las entradas de los verbos, sobre todo cuando su uso es frecuente, y en las preposiciones y conjunciones, bien distribuidas internamente y detalladamente

analizadas desde el punto de vista sintagmático. Hasta el mismo artículo (ὄ, ἦ, τό), que generalmente se suele descuidar en léxicos y concordancias, está cuidadosamente estudiado en siete ilustrativos apartados (pp. 483-484), que constituyen todo un tratado de sintaxis del mismo. El autor ha cuidado no sólo el nivel morfológico, sino también el sintagmático, semántico y contextual de las palabras.

Respecto a las citas de los LXX, apoyando los distintos significados y designaciones de cada palabra, hay que elogiar su abundancia en las más de 9500 entradas que tiene este Léxico. Será difícil aducir un pasaje de los LXX que no se encuentre aquí citado. No faltan tampoco, cuando viene al caso, las citas de autores griegos clásicos y helenísticos (desde Homero a Luciano), autores de la literatura helenístico-judía (como Flavio Josefo), e incluso el NT. No parece citar – si no estoy en un error – a los Padres griegos del siglo I, a los Apostólicos o a los Apologetas. Posiblemente por innecesario.

Si a todo esto se suman las citas y las referencias a las distintas recensiones y traducciones griegas antiguas, señaladas con siglas, cada entrada del léxico aparece bien elaborada, precisa y sobria, con una rica carga de información. Pero a pesar de esta complejidad, se trata, y el autor lleva razón, de “a fully fledged lexicon” (p. X), que lo convierten en un instrumento muy manejable y de muy fácil comprensión. Es de esperar que tenga el éxito que se merece, no sólo entre los estudiosos helenistas, que serán los primeros en apreciarlo, sino también entre los estudiantes de griego, sea clásico o bíblico, que encontrarán aquí una valiosa guía, concisa y clara.

ÁNGEL URBÁN
Universidad de Córdoba

NATAL VILLAZALA, David, *Fugiamus ergo forum. Ascetismo y poder en Ambrosio de Milán* (León: Publicaciones Universidad de León, 2010), 219 pp. ISBN: 849773498-X

Hay determinados personajes históricos a los que se les conoce especialmente por algún acontecimiento en particular (el emperador Decio por las “persecuciones” a los cristianos, el emperador Juliano por su apos-

tasía), pero cuya trayectoria vital sobrepasa en verdad lo anecdótico y entra de lleno en diversos territorios. Ése es el caso de Ambrosio de Milán, cuyo episodio más famoso fue la excomunión temporal del emperador Teodosio por su responsabilidad en la masacre civil en el circo de Tesalónica en el año 390 (véase el famoso cuadro de Van Dyck “El emperador Teodosio y san Ambrosio”).

Sin embargo, la monografía que presenta David Natal no se queda en lo anecdótico, sino que profundiza en la figura del obispo de Milán como alguien conocedor de los resortes sociales de su época. Ya en la “Introducción” del libro se observa la metodología y la escuela que sigue el autor en su análisis de Ambrosio (el hecho de que las dos primeras citas del libro pertenezcan a W.E.H. Lecky y a E. Gibbon contribuye a aclarar su postura crítica). Como se anuncia en las primeras páginas (15-19), el centro de gravedad del estudio será la funcionalidad social del ascetismo en la sociedad de la parte occidental del Imperio en el siglo IV. David Natal plantea hasta qué punto se vieron afectados los mecanismos de poder y de promoción social en las elites romanas cuando elementos ascéticos como la viudez, la virginidad, el papel de las reliquias de santos o la castidad irrumpieron en una sociedad marcadamente clásica y hasta cierto punto ajena a los matices cristianos de la voluntad ascética. El capítulo introductorio se cierra con un *status quaestionis* sobre los modernos estudios referentes a Ambrosio y a las tendencias historiográficas sobre el ascetismo.

El segundo capítulo, “Los tiempos de Ambrosio”, analiza los años previos a la llegada al obispado de Ambrosio, en los que éste ocupó el cargo de *consularis* de *Aemilia-Liguria* y se relacionó con la influyente familia de los *Anicii*. De igual manera se resalta el ascetismo de la familia de Ambrosio como forma de medrar en Roma, como fue el caso de la consagración de su hermana Marcelina como virgen por el papa Liberio. A continuación el análisis del nombramiento de Ambrosio como obispo es analizado por David Natal como un movimiento social antes que religioso: detrás de las famosas frases *Ambrosius episcopus!* y *vade, age non ut iudex sed ut episcopus* procedentes de la *Vita Ambrosii* de Paulino hay unos

motivos que aun dividen a la crítica moderna. Mientras que algunos estudiosos opinan que la elección de Ambrosio como obispo se debió a su indefinición en materia de doctrina, ya que aún no se había pronunciado abiertamente contra el arrianismo, otros creen que la postura nicena de Ambrosio era evidente desde el principio y que su nombramiento pudo contar con el apoyo del clan *Anicii*. David Natal también destaca que la intención del *De Fide* ambrosiano, escrito en el que el obispo de Milán clarifica su postura nicena ante el emperador Graciano, debe valorarse no tanto por su valor doctrinal como por (p. 39) “confirmar ante Graciano que las principales sedes del Occidente estaban unidas en el niceísmo”.

El capítulo concluye con el tratamiento de dos aspectos bien diferentes. En primer lugar, Natal apunta un esbozo de lo que más tarde ocupará varias páginas: la conciencia de Ambrosio de proyectar una imagen de poder y unidad antes que de sabio teólogo. En segundo lugar, se enumeran algunas de las características intrínsecas del ascetismo occidental: un carácter meramente aristocrático, con gran presencia femenina y con la intención de mantener el *status quo* de la sociedad antes que acercar el espíritu a Dios.

El núcleo de la tesis de este trabajo se halla en el tercer capítulo, “Persuasión: el ascetismo y la construcción del poder”, en el que se presentan de modo teórico (y quizá con un exceso de bibliografía secundaria que debería ser completado con algunas fuentes específicamente relacionadas con los temas tratados) las distintas formas de ascetismo cultivadas y promovidas por Ambrosio conformando así una figura histórica excesivamente fría y maquiavélicamente previsor. Así, la amistad cristiana que quiso cultivar Ambrosio contribuyó a delimitar su radio de influencia en la sociedad ya que su intención era proyectar la imagen de un teólogo y un asceta concentrado en lo divino y alejado de las amistades del *saeculum*. Igualmente, resulta interesante (aunque se echa de menos una mayor carga de profundidad al abordar el tema) el análisis que David Natal hace de la configuración que Ambrosio llevó a cabo de su propio epistolario con el objetivo de resaltar sus relaciones con correligionarios.

Partiendo de una definición sociológica del fenómeno del ascetismo (p. 64: “el ascetismo fue un canal de comunicación entre las élites y un nuevo

lenguaje de éstas para interactuar con la Corte imperial y proyectar su imagen y su poder de cara al resto del entramado social”), Natal esboza la función que cumplieron en la política e ideología de Ambrosio las diversas formas de renuncia y ascetismo: la políticamente interesada disposición religiosa de las mujeres de su familia (su hermana fue consagrada virgen, su madre renunció a las más que frecuentes segundas nupcias, y la imagen de un antepasado familiar, la virgen Soteris, fue empleada como ejemplo de mártir); la cuidada red de obispos en las ciudades cercanas a Milán que contaron con el patrocinio y beneplácito de Ambrosio; el relato de su ascenso al episcopado repleto de los tópicos habituales del *nolo episcopari*; la renuncia a (parte de) las riquezas familiares; las admoniciones a la virginidad en varias obras y sermones. Todos estos episodios estaban destinados a fortalecer el *ethos* de Ambrosio en su comunidad con el fin de constituir un núcleo sólido destinado a convertirse en una fuerza social en un contexto ciertamente inestable por los cambios de poder, las usurpaciones de Máximo y de Eugenio y la confluencia de seguidores arrianos y nicenos en su parroquia.

El cuarto capítulo del libro, “Imposición y oposición: ascetismo, ejercicio y expresión del poder”, comienza con un concienzudo estudio del fenómeno “aristocrático-ascético” del priscilianismo. El mérito de las páginas dedicadas al episodio (pp. 109-130) reside en ampliar el espectro del impacto de la participación de Ambrosio en este asunto. Así, además de constatar la cambiante actitud del obispo de Milán hacia los obispos priscilianistas (pasó de no recibirlos para tratar su problema a pedir por carta que los priscilianistas arrepentidos mantuvieran su cargo), David Natal recalca la útil y taimada postura de indefinición política de Ambrosio en el complejo marco de interrelaciones políticas suscitadas por el affaire priscilianista (no hay que olvidar que Teodosio reinaba en la parte oriental del Imperio, pero la occidental se repartía entre Valentiniano y el usurpador Máximo), y, muy especialmente, señala la trascendencia del priscilianismo como forma de (p. 129) “definir y explicitar los límites del propio ascetismo consentido por la institución [i.e., la Iglesia]”.

En una misma clave política se explica el episodio de las basílicas. El entorno arriano de Justina y Valentiniano consiguió que se les concediera el uso de la *Basilica Portiana*, hecho que propició que Ambrosio y su grey nicena se amotinaron en la Iglesia ante la presencia de las tropas godas de Valentiniano. El abandono final del asedio y el apoyo popular –incluido el de la facción arriana que veía en Ambrosio a un gestor antes que a un teólogo– constituyeron un triunfo más político que religioso para Ambrosio.

Con todo, David Natal considera que el obispo aun necesitaba confirmar su victoria sobre los arrianos con un golpe de efecto, que tomó la forma del hallazgo de las reliquias de los santos Gervasio y Protasio, que pronto se convirtieron en el *leitmotiv* por el que Ambrosio intentaba hacer (p. 145) “coincidir la parte nicena de Milán con el total de la comunidad”. De igual manera, el reparto de parte de esas reliquias entre otras ciudades sirvió para enfatizar la influencia del obispo sobre las demás sedes episcopales.

Un trasfondo también político tuvo el hallazgo de las reliquias de los mártires Vital y Agrícola durante la estancia de Ambrosio en Bolonia, ciudad a la que había acudido para escabullirse del enrarecido clima político tras la usurpación del pagano Eugenio. Nuevamente, Ambrosio aparece como un gran estratega político: ante una situación tan indefinida políticamente, en la que grupos nicenos, arrianos y paganos podían salir victoriosos, Ambrosio consagró las reliquias de Vital y Agrícola como elemento de unidad frente a los judíos, grupo menos numeroso, enemigo secular de los cristianos y sin posibilidad de llegar al poder.

Finalmente, se afronta el pasaje de la excomunión del emperador Teodosio tras ordenar la masacre en el circo de Tesalónica. En este punto hay que destacar que el autor aporta una explicación legitimadora de la excomunión y penitencia impuesta por Ambrosio (p. 173): “la penitencia no era un castigo para criminales, sino un proceso de disciplina para los hombres santos (...) el proceso penitencial no era el final del crimen, sino el inicio de la vida santa y religiosa (...) La excomunión del emperador y su penitencia posterior no eran el castigo a un impío, sino el principio del gobernante ideal celeste”.

El presente trabajo, en conclusión, adolece de una excesiva dependencia de bibliografía secundaria y de una lectura excesivamente política y teleológica de las acciones que emprendió Ambrosio. Sin embargo, esta monografía constituye un magnífico estudio sobre el impacto social de la ideología cristiana y su empleo por parte del obispo de Milán, que aparece como maestro en la puesta en escena de los mecanismos de poder, consciente de la importancia de lo simbólico y de lo ritual. En este sentido, David Natal ha sabido captar muy bien el *Zeitgeist* de una época en la que, como afirma J. Matthews, la imagen y lo visual eran los modos de comunicación preeminentes.

ALBERTO J. QUIROGA PUERTAS
Universidad de Granada

ROYSE, James R., *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, «New Testament Tools, Studies and Documents» 36 (Leiden-Boston: Brill, 2008), 1051 pp. ISBN: 978-90-04-16181-8

Este corpulento volumen tiene como base la tesis doctoral que el autor presentó en 1981 para el grado de doctor en Teología (sección de Estudios Bíblicos) en la Graduate Theological Union (Berkeley, California) bajo la dirección del Dr. Jack Finegan (1908-2000), a cuya memoria dedica el autor su libro.

El estudio se centra en el análisis sumamente meticuloso de los usos y tendencias que se observan en el comportamiento habitual de los escribas de los papiros neotestamentarios más antiguos, en concreto seis de los más extensos: P⁴⁵ (s. III, Dublin: Chester Beatty, y Viena; contiene los Evangelios y Hechos), P⁴⁶ (ca. 200, Dublin: Chester Beatty, and Ann Arbor, Mich.; contiene las Cartas de Pablo), P⁴⁷ (finales del s. III, Dublin: Chester Beatty; contiene el Apocalipsis), P⁶⁶ (ca. 200, Ginebra: P. Bodmer II; contiene los Evangelios), P⁷² (s. III-IV, Ginebra: P. Bodmer VII, VIII; contiene los Evangelios), y P⁷⁵ (principios del s. III, Ginebra: P. Bodmer XIV, XV; contiene los Evangelios). Para estos papiros el autor no escatima espacio; más de 600 páginas suman el análisis particular de cada uno: P⁴⁵ (cap. 4: pp. 103-197), P⁴⁶ (cap. 5: pp. 199-358), P⁴⁷ (cap. 6: pp. 359-398),

Ⓟ⁶⁶ (cap. 7: pp. 399-544), Ⓟ⁷² (cap. 8: pp. 545-614), y Ⓟ⁷⁵ (cap. 9: pp. 615-704).

Tras el prefacio (pp. XIII-XVI) y un apartado dedicado a las siglas (pp. XVII-XXIX), el autor presenta en los tres primeros capítulos (pp. 1-101) su metodología, haciendo al mismo tiempo historia de ella. Royse parte de la metodología establecida por Ernest C. Colwell en sus múltiples estudios sobre método para clasificar y evaluar variantes de manuscritos bíblicos, pero especialmente sobre su estudio sobre tres papiros. En efecto, Colwell ya había analizado tres de estos papiros (Ⓟ⁴⁵, Ⓟ⁶⁶ y Ⓟ⁷⁵) estudiando sus *lectiones* particulares en su artículo “Method in Evaluating Scribal Habits: A Study of Ⓟ⁴⁵, Ⓟ⁶⁶, Ⓟ⁷⁵”, en E.C. Colwell (ed.), *Studies in Methodology in Textual Criticism for the New Testament* (Leiden: Brill, 1969), 106-124, publicado años antes como “Scribal Habits in Early Papyri: A Study in the Corruption of the Text”, en J. Philip Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville: Abingdon, 1965), 370-389. Royse, con este trabajo de tesis vuelve sobre los tres papiros analizados por Colwell, estudiándolos extensamente, al mínimo detalle, aportando así nuevas y más precisas evidencias sobre los mismos. Pero, además, estudia otros tres nuevos papiros (Ⓟ⁴⁶, Ⓟ⁴⁷ y Ⓟ⁷²), con igual profundidad y detalle, teniendo como guía la misma metodología que inspiró a Colwell. Se trata de los 6 papiros neotestamentarios más extensos.

En cada papiro el autor analiza minuciosamente los siguientes puntos: correcciones; correcciones a medida que el escriba va realizando el manuscrito (*in scribendo*); correcciones de equivocaciones; correcciones de lecturas significativas e insignificantes; correcciones a lecturas singulares y derivadas de éstas; singularidades ortográficas; lecturas singulares sin sentido; precisión y técnica en la forma de copiar; adiciones; omisiones; saltos en la lectura; transposiciones; transposiciones para corregir saltos; substituciones; nombres propios; *conflationes*; armonizaciones con los paralelos; armonizaciones con el contexto; armonizaciones con el uso general; cambios teológicos; casos de los substantivos; correcciones (posibles) a otra *Vorlage*; correcciones de errores evidentes; correcciones hechas por el propio escriba; correcciones por (segunda, tercera o cuarta) manos

posteriores; tratamiento de los prefijos, pronombres y verbos; tendencias de correcciones significantes, etc. En fin, el análisis minucioso, clasificación y evaluación de todas aquellas *lectiones* que pueden aportar datos precisos sobre el comportamiento habitual de al menos seis escribas frente al texto neotestamentario que transmiten. Sin duda, un material valioso para la crítica textual. El estudio de cada papiro termina con un resumen de conclusiones donde el autor pone de relieve los datos más significativos que emergen del análisis.

Muchas son las conclusiones particulares y generales a las que llega el autor. Entre las conclusiones generales más interesantes es el descubrimiento de que en estos papiros sus escribas tienen tendencia más a omitir que a añadir.

De gran interés son los cuatro apéndices, muy útiles para consultas rápidas: *Appendix A*, en que se relacionan detalladamente las lecturas singulares en los seis papiros analizados (pp. 775-848), un total de 1386 casos, con 469 lecturas asterizadas (marcadas en el texto con doble asterisco **); *Appendix B*, en que se exponen las correcciones de los papiros (pp. 849-883); *Appendix C*, sobre los fenómenos ortográficos observados (pp. 885-896); y *Appendix D*, en que se hace un resúme de los resultados: proporción de errores, clasificación de lecturas singulares, *rankings* relativos, saltos de lectura, transposiciones, *rankings* absolutos y proporción absoluta de correcciones (pp. 897-906). Los dos primeros apéndices son, sin duda, los más importantes. Sigue luego una extensa bibliografía (pp. 907-947) y varios índices: de manuscritos del NT (pp. 949-951), de citas de autores antiguos (pp. 953-954), de nombres de autores antiguos (p. 955), de autores modernos (pp. 957-982), y un índice temático (pp. 983-988). Siguen seis índices, uno por cada papiro, indicando para cada cita neotestamentaria la referencia de las páginas donde se trata, señalando al mismo tiempo los pasajes con lecturas particulares (y asterizadas) de cada manuscrito: \mathfrak{P}^{45} (pp. 989-994); \mathfrak{P}^{46} (pp. 995-1008); \mathfrak{P}^{47} (pp. 1009-1011); \mathfrak{P}^{66} (pp. 1013-1024); \mathfrak{P}^{72} (pp. 1025-1029); y \mathfrak{P}^{75} (pp. 1031-1037). Y por último, un índice de citas bíblicas (pp. 1039-1051).

Lógicamente, de esta obra los primeros beneficiarios son los estudiosos de crítica textual neotestamentaria. En ella encontrarán un libro clave de consulta, con aportaciones muy valiosas. Pero sobre todo, una metodología que realmente funciona y que puede aplicarse también a otros manuscritos.

ÁNGEL URBÁN
Universidad de Córdoba

SANCHEZ, Sylvain Jean Gabriel, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle*, «Théologie historique» 20 (Paris: Beauchesne, 2009), 528 pp. ISBN: 978-2-7010-1550-7

Le nouveau livre de Sylvain Jean Gabriel Sanchez (SJGS) ne défriche plus les textes grecs en se lançant sur les chemins larges de l'apologétique du second siècle (voir son précédent livre, *Justin, apologiste chrétien*, Paris, Gabalda, 2000) mais aborde les textes latins obscurs de l'Antiquité tardive en retrouvant les sentiers escarpés de minorités chrétiennes. L'auteur cherche à comprendre un auteur réputé difficile, puisqu'il s'agit d'un hérétique espagnol qui a pour nom Priscillien.

Cette monographie publiée aux éditions Beauchesne se présente comme un iceberg dont la partie émergée constitue le volume n°120 de la collection «Théologie historique» et la partie immergée le site internet (<http://sjgsanchez.free.fr>) consacré à sa recherche sur le priscillianisme. Reprenant une thèse de doctorat, ce livre répond aux exigences de tout travail universitaire dans la pure tradition des travaux en Sorbonne. Historien de métier, SJGS établit le fait historique (chapitre un), expose ses sources (chapitre deux) et interprète les textes par l'étude de thèmes transversaux (chapitres trois, quatre et cinq), renvoyant son lecteur aux nombreuses notes de bas de page instructives pour apporter les preuves de sa démonstration et suggérer des pistes de recherche complémentaires. Enfin, il met en ligne une longue bibliographie afin de pouvoir la mettre à jour régulièrement, avec la collaboration de plusieurs chercheurs, pour en faire un outil de consultation utile.

Dès l'avant-propos, SJGS mentionne la monographie d'Ernest-Charles Babut (*Priscillien et le priscillianisme*, Paris, H. Champion, 1909) et montre que son travail vient remplacer la seule monographie française d'importance depuis un siècle. Il n'y a pourtant aucune tradition qui lie ces deux auteurs. Babut est un disciple de Langlois et appartient à l'école méthodique de la fin du XIX^e siècle ; il est marqué par le positivisme de son époque et analyse l'histoire religieuse avec la rigueur d'un rationalisme d'inspiration germanique. SJGS, quant à lui, se situe dans la lignée de l'école de Marrou.

L'affaire Priscillien a fait couler beaucoup d'encre et le but de l'auteur n'est pas de réhabiliter cette figure comme Babut a pu le faire en 1909 mais de comprendre les ressorts profonds d'un homme cultivé de l'Antiquité tardive en essayant de séparer le message hérésiologique des sources directes. L'auteur démontre que Priscillien est un chrétien convaincu fidèle à Nicée et au credo catholique mais est aussi, par sa formation scolaire, un ami de la gnose. Cette amitié ne fait pas de lui un gnostique à part entière mais un homme marqué par des conceptions héritées, d'une part, de ses lectures de textes apocryphes et, d'autre part, de réminiscences néoplatoniciennes. Ainsi, SJGS arrache Priscillien aux accusations gnostiques et manichéennes. Les rapprochements possibles entre le manichéisme, les écoles gnostiques et le priscillianisme sont dus à ce substrat commun de la gnose auquel Priscillien a été rendu sensible par le néoplatonisme et son goût pour les apocryphes. L'auteur dresse un portrait complet du mouvement en abordant tant les problèmes de doctrine que les pratiques. Cette analyse séparant les idées et la *praxis* peut lui être reprochée, car dans la réalité, les deux aspects s'enchevêtrent mais il ne manque pas de les regrouper dans sa conclusion afin de présenter une synthèse qui est bienvenue après les longs chapitres d'analyse.

Son travail complet sur le sujet est une œuvre importante et fait preuve d'une réelle dimension scientifique tant par ses développements historique, que théologique, philosophique et philologique. Sa reconstitution des événements (p. 29-61) permet de répondre aux contradictions de certaines sources. L'exposé théologique des positions trinitaires (p. 150-180) éclaire

les paradoxes des textes antipriscillianistes et propose une image du fondateur du mouvement. La dimension philosophique aborde l'arrière-plan culturel caché dans les Traités de Wurzburg (p. 290-307). Enfin, les analyses philologiques émaillent l'ensemble de l'étude (par exemple, p. 172, p. 185 n.149, p. 427-433) et ne manquent pas d'aborder les difficultés du latin tardif des Traités. La formation de SJGS à l'École biblique de Jérusalem et à Paris IV en patristique explique aussi la richesse du travail. Il aborde la manière dont Priscillien lit et cite les textes scripturaires (p. 265-269) à travers le prisme de ses lectures des apocryphes (p. 269-290). Sa connaissance de la littérature chrétienne lui permet de relever les emprunts à Hilaire de Poitiers (p. 299-307) et de faire des rapprochements avec la théologie archaïque des apologistes en matière christologique (p. 172-173) et avec les conceptions origéniennes (p. 180-216). En conclusion, l'auteur consacre quelques paragraphes à une lecture sociologique du mouvement à la lumière des références classiques de Max Weber et d'Ernst Troeltsch (p. 437-446). Il fait varier un jeu d'échelles et remplace le mouvement dans sa dimension régionale afin d'apprécier la diversité d'effets de l'impact du message priscillien tant au niveau social que religieux et politique. Il aboutit ainsi à une vision contrastée du phénomène religieux comme représentation collective, met à jour la complexité du jeu social et identifie les acteurs sociaux, les pressions des partis et les modèles de comportements. Cette synthèse lui permet de répondre à la question initiale (p. 11 : « sur quelle base décide-t-on de formuler une norme à partir d'une exclusion ? » reprenant les questionnements d'Alain Le Boulluec dans son ouvrage *La Notion d'hérésie*, Paris, Études Augustiniennes, 1985) en faisant des normes des enjeux qui sont inséparables des règles de contextualité. L'idée de norme est liée aux modalités de légitimité, à celles du juste et de l'injuste, valeur opérée par un représentant du groupe ou une instance collégiale. On peut reprocher à SJGS d'utiliser des outils sociologiques un peu anciens. Plutôt que de parler de norme instituée visant l'exclusion puis l'éviction du priscillianisme du sein de la catholicité, peut-être vaudrait-il mieux parler « d'ajustement » aux caractéristiques de la situation du moment, concept à mi-

chemin entre la justification face à une situation de discorde et la dénonciation par rapport à une action jugée injuste et calomnieuse. Au sein de l'Antiquité tardive, la dissemblance entre un christianisme de masse et l'ascétisme chrétien a mis en mouvement les épreuves de qualification et a suscité les procédures de justification de part et d'autre. L'identification de deux clans (*i.e.* des priscilliens comme des hydatiens) a entraîné la course à la reconnaissance sociale de façon politique et religieuse de chacun des deux partis. Au bout du compte, les uns ont été reconnus par l'empereur Maxime, tandis que les autres ont été stigmatisés comme hérétiques et persécutés.

Comme dans tout ouvrage de cette envergure, ici et là on peut repérer des coquilles ou certains oublis, voire quelques maladroites : il ne s'agit pas du codex de Laon 1913 mais 113 (p. 83) ; en énonçant les articles du Code de Théodose (p. 91-94), auraient pu être ajoutées les constitutions sirmondiennes (nouvelle édition de 2009 dans *Sources Chrétiennes* n°531) ; une lecture un peu rapide du travail d'Isabelle Bochet attribue à Augustin ce qu'elle attribue à Jérôme (p. 270, n. 15) ; un anachronisme (p. 38) désigne l'évêque de Rome comme le pape alors que cette appellation ne viendra que sous la plume d'Ennode de Pavie au siècle suivant. Mais ces détails ne remettent pas en cause la valeur de cette somme.

En cherchant à retrouver les références culturelles de Priscillien, SJGS tente d'exhumer le réel sous les masques des fausses accusations et se pose la question de savoir qui était vraiment cet aristocrate de rang sénatorial. Sa réponse est limpide : Priscillien était un homme cultivé, qui se convertit à un christianisme oriental, celui d'Origène. Le pont entre l'Orient et l'Occident aurait été assuré de deux manières : au moyen des versions latines de l'œuvre d'Origène et grâce au rôle influent de l'origénisme sur le christianisme latin du Haut Moyen Âge. En effet, les premières traductions latines des écrits grecs furent réalisées, entre autres, par Hilaire de Poitiers et Marius Victorinus, bien avant celles de Rufin d'Aquilée. Ces premières traductions perdues posent le problème du renouveau d'Origène en Occident. Ensuite, SJGS développe une hypothèse de Juliana Cabrera sur le rôle joué par les moines égyptiens dans la transmission des doctrines

d'Origène en Occident (*Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, thèse doctorale, Université de Grenade, p. 39). Mélanie l'ancienne, grande lectrice d'Origène, ne serait pas étrangère à la venue de moines en Hispanie. On sait que, lors de la persécution arienne de 374, elle protégea certains moines d'Égypte. Il n'est pas impossible qu'elle les ait aidés à fuir en Occident -hypothèse qui sera développée dans le prochain livre de SJGS en préparation pour les éditions Beauchesne dans la collection « Figures d'hier et d'aujourd'hui ».

En conclusion, l'auteur confesse les limites d'une telle entreprise en avouant, à mots couverts, que l'histoire ne peut aboutir qu'à une *représentation* nouvelle d'un homme et de son mouvement tant dans ses idées que dans ses pratiques, résultat provisoire sujet à débat. Le travail de SJGS appartient donc au domaine des hautes études hispaniques et renouvelle entièrement la recherche sur le priscillianisme. Son apport est de taille quand on sait combien les controverses autour du priscillianisme ont pu alimenter les débats théologiques au Moyen Âge dans la péninsule ibérique. Sans conteste, son ouvrage constitue donc une nouvelle pierre apportée à l'édifice de la connaissance historique de cette période.

PHILIPPE ROISSE

SANTOS, Diego M. – UBIERNA, Pablo, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*. «Byzantina et Orientalia», Studia, 1 (Buenos Aires: Bergerac Ediciones, 2009), 192 pp. ISBN: 978-98725335-4-0

Es conocida de todos la eclosión informativa que produjo, en 2007, la edición, por parte de la 'National Geographic', del manuscrito copto que contiene el texto del Evangelio (copto) de Judas, así como los enfrentamientos (no siempre de tono académico) que se suscitaron con motivo de tal aparición en el mercado bibliográfico. De este modo, aprovechando el 'boom' informativo y las querellas entabladas, las traducciones se sucedieron unas a otras en países y en lenguas diversas de un modo casi febril, aprovechando de esta manera las editoriales un producto que prometía una sustanciosa ganancia.

Este libro no tiene nada que ver con esa algarabía ni con esos intereses. En primer lugar llega cuando la llama de los intereses editoriales ya es más tenue; y por otro lugar, viene avalado por un organismo científico, el 'Centro Argentino de Estudios Bizantinos y del Cercano Oriente Medieval', que aprovecha el texto para lanzar una prometedora serie que atiende al título de 'Byzantina et Orientalia'.

La obra consta de los agradecimientos (p. 5), una breve inducción (pp. 9-13), el cuerpo de abreviaturas utilizado (pp. 15-16) y las tres secciones que enumeramos a continuación:

1. La primera sección lleva por título "Las noticias sobre el Evangelio de Judas", (pp. 17-70) y consta de dos apartados: el primero, 'Las noticias de los heresiólogos' (pp. 17-41), analiza las referencias recogidas por Ireneo de Lyon (pp. 18-30) e Hipólito de Roma a través de la noticia que recoge su *Syntagma* (pp. 31-39), para acabar ofreciendo unas conclusiones sobre dichas referencias (39-41). El segundo apartado, a su vez, está centrado en las informaciones generadas por el Evangelio de Judas a través de la recepción moderna y contemporánea del mismo, desde comienzos del s. XVI hasta el año 1978, año en el que se cree que fue descubierto el codex Tchacos (pp. 42-70).

2. La sección segunda, denominada "Un posible contexto para el texto copto del Evangelio de Judas en el Códice Tchacos" (pp. 71-118), está compuesto por otros dos apartados: uno primero, 'Atanasio y la autoridad episcopal' (pp. 71-79), que sirve de pórtico contextualizador al segundo apartado, 'Literatura gnóstica y entorno monástico' (pp. 79-118), que está integrado por tres subapartados: 1. 'Los manuscritos gnósticos coptos' (pp. 79-84), 2. 'Las múltiples ortodoxias del monacato primitivo' (pp. 84-103), 3. Las bibliotecas monásticas tempranas y el uso del copto' (pp. 103-116), y finalmente las 'Conclusiones' (pp. 116-118).

3. La tercera sección lleva por título "Textos" (pp. 119-168) y está compuesto por tres apartados dedicados respectivamente a:

1. 'El Evangelio de Judas' (pp. 119-57), en el que sus autores estudian el código (pp. 119-121) y su ortografía (pp. 121-123), así como las correcciones y las reconstrucciones experimentadas por el texto (pp. 123-

125), para acabar ofreciendo finalmente la traducción castellana anotada (pp. 125-143) y el texto copto (pp. 144-157), precedido éste de los símbolos utilizados en la edición del texto (p. 143).

2. ‘El Libro de Alógenes’ (pp. 158-163), del que tras una breve introducción (pp. 158-159), sus autores analizan la estructura del texto (pp. 159-160) y ofrecen la traducción anotada del mismo (pp. 160-163).

3. En tercer y último lugar, dentro de esta tercera sección, tenemos la edición y la traducción de los tres folios que integran el papiro Balā’izah (pp. 164-167).

Como complemento a los tres textos anteriores ofrecen los autores del libro unas *addenda* al Evangelio de Judas (pp. 167-168), con las que éstos corrigen la reconstrucción realizada por M. Meyer en 2009, reconstrucción que adelantan mediante la traducción, a la espera de ofrecer “la pronta publicación de una edición definitiva de los fragmentos o nuevas fotografías del manuscrito” (p. 167).

La obra se cierra con la bibliografía (pp. 169-192), que ha sido estructurada en los siguientes apartados:

1. Evangelio de Judas: a) edición fotográfica del texto (p. 169), b) texto copto (p. 169) y c) traducciones consultadas (pp. 169-170).
2. Lengua copta (pp. 170-171).
3. Lexicografía (p. 171).
4. Bibliografía general (pp. 171-192).
5. Sitios web (p. 192).

A la luz de la somera descripción que acabamos de ofrecer de la obra, resulta evidente que estamos ante un riguroso trabajo de conjunto en el que sus autores persiguen no sólo ofrecer la versión filológicamente corregida de los textos de los que se ocupan y de su correspondiente traducción al castellano, sino que, esencialmente, han buscado con tenacidad contextualizar e indagar el proceso y las circunstancias por las que una *Vorlage* griega dio lugar a una traducción en lengua copta algo más de un siglo después de que aquella hubiera sido compuesta, al tiempo que no han ahorrado esfuerzos en ofrecer toda una serie de planteamientos y argumen-

taciones con los que poder comprender el rendimiento textual de estas obras a partir de la comprensión de los círculos, o más bien las élites monásticas, que posibilitaron la traducción y el uso de este tipo de textos gnósticos en determinados ambientes.

Estamos, por lo tanto, ante una obra de factura rigurosamente científica, en la que sus autores hacen gala de un inteligente y desarrollado olfato filológico, que les ha permitido dar a la imprenta un trabajo cuyo valor salta a la vista desde las páginas iniciales del mismo. En este sentido, las descripciones son ajustadas, el estilo sobrio, los análisis detallados y las propuestas resultan, en todo momento, filológicamente plausibles.

Todo ello, por supuesto, es motivo de alegría, no sólo por el nuevo impulso que se da a los textos gnósticos en particular y a los coptos en general, sino porque este impulso ha sido dado en lengua castellana por nuestros admirados colegas argentinos, que una vez más demuestran su pericia y buen hacer con materiales de la Antigüedad y contribuyen, de modo sobresaliente, a la aportación que entre todos venimos realizando a los textos de la Antigüedad, la Tardoantigüedad y la Edad Media en lengua castellana.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

SOTO CHICA, José, *Tiempo de Leones* (Sevilla: Editorial Victoria, 2010), 424 pp. ISBN: 9788493840402

El Doctor en Historia Medieval y especialista en la historia de Oriente en los siglos VI y VII, José Soto Chica, da el salto de la docencia e investigación histórica al mundo literario, presentando su primera novela histórica, "Tiempo de Leones", editada por Editorial Victoria, una editorial joven que nace apostando por un joven escritor y con el objetivo de seguir haciéndolo.

Desde el inicio del relato el lector se sumerge intensamente en la novela de la mano de su protagonista, Flavio Valerio Jorge, que anciano y ciego, recuerda durante el asedio de Constantinopla en el 678 por los sarracenos, la que fue su apasionante y épica vida desde octubre del 610 hasta

septiembre de 615. A lo largo de las cuatro partes en las que se estructura la novela, Jorge, al servicio militar del emperador Heraclio desarrolla su periplo vital desde el África Latina, su tierra natal, hasta Constantinopla, pasando por Emesa, Gerasa, Antioquía, Jerusalén, Ctesifonte, etc., en una lucha sin tregua contra los enemigos del imperio, tanto en los campos de batalla como en los salones de los palacios. En todos estos lugares míticos, se forja la historia del Imperio Bizantino y de Persia en el siglo VII y se forja el hombre: Flavio Valerio Jorge. No solo participa en los momentos históricos más importantes del momento, sino que pasa de ser un adolescente a ser un joven “maduro” curtido en la vida, la fe y la guerra. Descubrirá el peligroso mundo que subyace en la corte de Constantinopla, la cara más cruel de la guerra, la desazón del amor equivocado, la perversidad de la ambición y la obsesión, el profundo dolor de la pérdida de los seres queridos y el sabor amargo de la derrota. Pero también sentirá la fuerza de los lazos de sangre, la dulzura de amores nuevos, la pureza de la amistad, la dignidad de la lealtad y el poder de la Fe. El final de la vida de Jorge, queda en el aire, aún por escribir. Instamos y animamos al escritor para que lo plasme en una nueva obra, porque nos deja la miel en los labios.

Junto a la historia de Jorge, conocemos también la historia de personajes históricos míticos como Heraclio, Fabia, Cosroes II, Shirin, el Patriarca Zacarías, Sharbaraz, Prisco, etc. Todos ellos soberbiamente retratados histórica y psicológicamente con sus miserias y grandezas. Tras el estruendo de las batallas, las tramas políticas y las intrigas palaciegas, esta el sentir más íntimo de los personajes que van desfilando a lo largo de la trama. Simples seres humanos atrapados en grandes figuras históricas. Esclavos de sus pasiones, obligaciones, ambiciones, traiciones, creencias, amores y desamores. De la mano de todos estos personajes, principales y secundarios, todos ellos plenamente históricos, descubrimos la historia con mayúsculas. La lucha de dos imperios por dominar el mundo y por la posesión de las reliquias de Cristo, la lucha entre Bizancio y Persia, eternos enemigos, que en este momento de crisis no supieron ver el verdadero peligro que les acechaba a uno y a otro, el Islam, el que a lo largo de los siglos se mostró

como su auténtico enemigo y verdugo. Un Islam, que surge con fuerza aprovechado el vacío de poder que los dos imperios habían dejado en Arabia, concentrados como estaban en su lucha en oriente.

Como un historiador clásico, pero del siglo XXI, el autor nos recuerda en su relato la profunda penetración y agudeza política de Tácito, el realismo político de Tucídides, la capacidad de cercanía y amenidad de Plutarco y el apasionamiento al relatar de Polibio. Todo ello en un relato lleno de emoción, acción, humor, pasión y rigor histórico, aderezado con la riqueza de una escritura cargada de una profunda lírica y naturalidad, que nos sumerge, acerca y conduce por los apasionantes caminos de la historia.

Mención destacada merecen también los dibujos que ilustran la novela, todos ellos obra de Adela Calvo Piernagorda. La pintora hace gala con sus dibujos a tinta del mismo rigor histórico que el autor de la novela, amén de su excelente valor artístico. Nos sobrecoge la portada, un león de fiero semblante sobrevolando sobre dos guerreros a caballo, uno bizantino y otro persa, enfrascados en una lucha eterna. Y nos sorprende en el interior con ilustraciones precisas de un *drómon* bizantino, un guerrero bizantino, etc.

“Tiempo de Leones” es una gran novela histórica de extraña fuerza poética y épica, que seduce y atrapa desde sus primeros versos: “*Desde la ceguera, como desde una roca, contemplo todas las cosas. Y las cosas, ante mí, fluyen y se transforman...*” Luego se despliega la trama y la historia, hasta el final, dejando una dulce sensación de melancolía y nostalgia al terminar de recorrer las páginas en las que caminaron los grandes leones.

MARÍA ISABEL CABRERA RAMOS

Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas

SWANSON, Mark N., *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, «The Popes of Egypt» 2 (Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2010), xxii + 226 pp. isbn: 978-977-416-093-6

Por fin llega a manos del lector este esperado trabajo, tras un largo lustro de trabajo en los diversos materiales que lo integran. Se trata de un exhaustivo estudio de naturaleza historiográfica sobre la iglesia copta ortodoxa durante la Edad Media, que se ha visto en gran medida enrique-

cida gracias a las aportaciones realizadas en el seno de los varios ámbitos de estudio integrados en la 'Coptología' a lo largo de los últimos años: arqueología, historiografía, arte, lengua, literatura, papirología, etc. con el objeto de que el cuadro descriptivo realizado por el autor sobre el papado copto ortodoxo, que emana de fuentes literarias, sea completado con la información procedente de otras disciplinas.

El planteamiento que propone Swanson es el adecuado, de acuerdo con nuestra opinión, pues frente al análisis de una sociedad, la copta, como el resultado de una aminoración demográfica en declive cultural, el autor opta por historiar ese proceso como una empresa cuyo esfuerzo veló en todo momento por la supervivencia cultural en la que la identidad copta fue constantemente reconstruida en medio de las presiones y la falta de apoyo, pero sobre todo frente al proceso de asimilación cultural que la arabización ejerció desde los estamentos estatales árabes islámicos.

Esta supervivencia cultural, pero humana al propio tiempo, es el ideario que marca el ritmo expositivo y analítico que caracterizará los análisis argumentativos esgrimidos por el autor a lo largo del libro. La parte preliminar de la obra consta de una introducción de los editores (pp. ix-x), el prefacio del autor (pp. xi-xiii), una notas técnicas (pp. xiii-xiv), los agradecimientos (pp. xv-xvii) y las abreviaturas utilizadas (pp. xix-xxii). A su vez, la monografía propiamente dicha ha sido estructurada en nueve capítulos (pp. 1-127), a los que sigue un epílogo titulado 'Survival' (pp. 129-132), un apéndice con el título de "The Forty-Nine Martyrs during the Patriarchate of Matthew I (#87, 1378-1408) (pp. 133-134) y la bibliografía citada, dividida en fuentes primarias (pp. 135-141) y secundarias (pp. 141-155). La obra se cierra con las notas (pp. 157-213) y un índice de nombres y materias (pp. 215-226).

Los nueve capítulos que conforman el grueso de la obra, atienden a las siguientes denominaciones, cuyo contenido sumario desgranamos a continuación:

1. El capítulo primero ("Continuity and Reinvention", pp. 1-13), centrada en los años 623-700, plantea la situación de la iglesia copta como una travesía en la que el elemento sucesor e innovador es el marchamo

característico de la iglesia de los momentos. Entre éstos, la sensación de vivir en un exilio interior se contrapone a la realidad de adaptarse a lo que el autor denomina un nuevo orden mundial que les lleva a relacionarse y hasta a colaborar con las autoridades musulmanas, más sabiéndose herederos de un territorio sagrado que les obligaba, en cierto sentido, a perseverar en esta tradición y desarrollarla al mismo tiempo con el fin de crear un sentimiento de identidad, de apego a una tierra y una cultura, Egipto.

2. El capítulo segundo (“Patient Sufferers”, pp. 15-26) contextualiza la realidad del periodo que lleva del año 704 al 767, a partir de las reformas políticas y económicas del califa ‘Abd al-Malik (685-705) y la aparición en escena del ambiente propagandístico que caló entre los cristianos por medio de toda una serie de escritos apocalípticos que clamaban por el inminente fin del mundo y, por ende, con una percepción de la historia como algo cuya finitud estaba próxima, tal como el autor nos ejemplifica a través del relato de Juan el Diácono, que no dudó en retratar a los patriarcas como mártires vivos y por consiguiente como santos.

3. El tercer capítulo (“Crisis of Cohesion”, pp 27-42) se centra en un periodo de la historia de la iglesia copta que coincide aproximadamente con el periodo de autoridad ejercida por el califato abbasí en Egipto (767-880), un periodo que se caracteriza por la turbulencia de la situación política interna en la que el elemento fiscal seguía siendo la piedra de toque de las comunidades cristianas, lo que generó constantes insurrecciones y disturbios que son expuestos con ciertos detalles en la ‘Historia de los Patriarcas’. Mas los disturbios de este periodo también afectaron a la iglesia, que hubo de vivir momentos delicados como consecuencia de los grupos y movimientos heréticos que surgieron, que se conjugaron con las conversiones de cristianos al islam debido como resultado de una política agresiva abbasí con la que estos favorecían a los conversos por medio de exenciones fiscales.

4. El capítulo cuarto (“Saints ad Sinners”, pp. 43-57) abarca un periodo al tiempo breve pero tumultuoso de casi un siglo (880-974) que viene en buena medida marcado por el surgimiento de la *šī‘ah* ismailí contra el

califa sunní abbasí por medio de al-Mahdī, que se declara califa e imán en el año 910, que en el ámbito cristiano la iglesia copta vió emerger la simonía en su seno como consecuencia de la caótica situación que se vivía en el medio egipcio. Con la llegada en 969 de los fatimíes se produjo lo que se ha dado en llamar la ‘edad áurea’ de los *ahl al-dīmmah* en Egipto, como consecuencia de la bonanza que produjo una mejor administración económica de las arcas del estado, que permitió a las comunidades cristianas egipcias resurgir del estado de letargo en el que habían quedado postradas.

5. El quinto capítulo (“Transitions”, pp. 59-81), entra de lleno en el crucial asunto de la arabización de los cristianos egipcios y de las reacciones que se alzaron en favor o en contra de este proceso de aculturación lingüística, un fenómeno sociológico que como es bien conocido surcó todos los territorios de *Dār al-islām*, que en el caso egipcio llevó a que el copto se convirtiese en este periodo en lo que podemos calificar como ‘lengua arqueológica’, con la excepción del sector eclesiástico. El repaso que presenta el autor de los distintos patriarcas que se sucedieron durante este periodo (1046-1216) conjuga esta realidad cultural con los cambios y las reformas que trajeron consigo estos patriarcas en el seno de la iglesia copta, así como las particulares formas de religiosidad que profesaron algunos cristianos según lo que cuentan determinados textos como la ‘Historia de los Padres’. El tono apocalíptico cobra cierta vigencia durante este periodo como consecuencia de las alteraciones sociales que provoca el sistema impositivo fiscal impuesto por las autoridades islámicas, que alternó con el trato discriminatorio que la militancia sunní ejerció sobre las comunidades sometidas. Con todo el siglo XII fue un siglo en el que la cultura de la iglesia copta ortodoxa conoció una revitalización importante, en cierto modo animada por las disputas y controversias religiosas surgidas durante este periodo. Esta revitalización, por lo demás, tuvo su complemento con el reconocimiento que los ayyūbíes concedieron al esfuerzo de colaboración que realizó la comunidad copta.

6. El capítulo sexto (“Chaos and glory”, pp. 83-95) cubre la primera mitad del siglo XIII (1216-1250), al que el autor califica como “un periodo extraño”, pues mientras que los cristianos gozaron de la alta consideración

de los ayyūbīs y la iglesia copta experimentó un profundo florecimiento cultural, al mismo tiempo ésta vivió en medio del caos institucional que nos refieren los cronistas.

7. El séptimo capítulo (“Marginalized Patriarchs” pp. 97-106) se ocupa de los años 1250 a 1378, durante los cuales los movimientos internos por posicionar candidatos al papado copto se llevaron a cabo en medio de un clima enrarecido entre la plaga bubónica de mediados del s. XIV, los disturbios sociales de 1354, amenazas militares de los cruzados latinos y de las tropas mogolas que dieron lugar a una situación de crisis del periodo mameluco egipcio que conllevaron en no pocas ocasiones una actitud hostil contra los no musulmanes, sin que esto último fuese óbice para que algunos coptos ocupasen importantes puestos en la administración del sultán mameluco, para quien, en cambio, la figura del patriarca era un mero personaje marginal.

8. El capítulo octavo (“A Burst of Holiness”, pp. 107-117) se interesa por los años 1378-1408), justamente los treinta años que duró el patriarcado de Mateo I. El autor describe la ejemplar vida de santidad de este patriarca de origen humilde, pobre más bien, que es retratado como el heredero de los grandes patriarcas de la iglesia copta, caracterizado por halo de santidad, cuya figura enlaza el autor con otros dos personajes que gozaron de la consideración de santos: el monje Marqus al-Anṭūnī, el *qummuṣ* Ibrāhīm al-Fānī y Anbā Ruways. Los relatos de las vidas y obras de estos cuatro santos y sus andanzas representan una suerte de oasis de religiosidad verdadera en medio del desastre que se vivía en aquellos años y que ya se presagiaba desde los inicios del periodo mameluco en Egipto. El ejemplo de sus vidas contribuyó a estabilizar una comunidad que se hallaba en constante sobresalto que las más de las veces conllevó una falta de cohesión interna que ahora, en cierto modo, se recuperó gracias a la ejemplaridad de estos personajes.

9. El noveno y último capítulo (“Humility in Action”, pp. 119-132) abarca algo más de un siglo, concretamente los años 1409 a 1524. Este periodo se caracteriza, para las comunidades cristianas, por ser tiempos duros, sobre todo como consecuencia, como la mayoría de las veces, de la

difícil situación económica que gravaba constantemente a los cristianos con una mayor imposición fiscal, que provocaron entre éstos varias insurrecciones. Con todo, las actividades eclesíásticas continuaron, con especial incidencia en el ámbito litúrgico, que conllevó como resultado la aparición del 'Libro del Ritual' de la iglesia copta ortodoxa en 1411. Junto con esta actividad interna hay que resaltar, también, la ingente labor pastoral desarrollada por los patriarcas de este periodo en unos momentos especialmente duros durante los cuales consagraron su actividad con la apariencia de un liderazgo a la vez humilde, sufriente y comprometido con los cristianos de esos duros días.

El Profesor Swanson ha conseguido un trabajo realmente redondo. La precisión de su finura analítica, combinada con una especial sensibilidad a la hora de enunciar y describir la información expuesta convierte a esta monografía en un modelo ejemplar de publicación donde el texto y su contexto, interno y externo, son conciliados con total armonía. Swanson capta a la perfección cuál fue el proceso de construcción cultural de la iglesia copta ortodoxa durante el periodo de los papas coptos (641-1517). La labor pastoral y de apostolado, el patronazgo de los *monasteria* y la empresa de adaptación y renovación teológica, todo ello salpicado por los aires apocalípticos y de martirios como resultado inmediato del difícil contexto socio-político de ese largo periodo estudiado es descrito con todos sus detalles.

Swanson hace un uso inteligente de las fuentes, sin abusar de material, esto es sin forzarlo, mas sin despreciar un solo elemento que pueda ser aprovechado en algún lugar de la historia de cada uno de los cincuenta y nueve patriarcas que se sucedieron durante todo este periodo esencial de la historia del cristianismo egipcio. El estilo utilizado por el autor es realmente soberbio, donde la delicadeza de la expresión halla su mayor realización en el acierto del uso léxico. Así, inmediatez y precisión expositivas, junto con la claridad y la capacidad discursivas son las herramientas con las que el autor ha despojado y analizado sus fuentes y los ha comunicado a los lectores de esta magnífica obra de la que acabamos de dar cuenta.

Recomendamos, pues, encarecidamente la lectura y consulta de esta excepcional monografía, al tiempo que felicitamos a su autor por haber sabido encontrar el cauce perfecto con el que poder comunicar al lector, de forma tan clara como amena e interesante, una materia de tanto interés para quienes nos interesamos por la cultura cristiana oriental, en este caso egipcia, en los Siglos Medios.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

TAMCKE, Martin (ed.), *Gotteseerlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, «Göttinger Orientforschungen I. Reihe: Syriaca» 38 (Wiesbaden: Harassowitz, 2010), 193 pp. ISBN: 9783447064262

Catorce contribuciones constituyen el bagaje del presente volumen, fruto de un congreso que con el mismo título fue celebrado en Göttingen los días 18 y 19 de abril del año 2008. La disyuntiva que presenta el título como marco de trabajo, la experiencia y el aprendizaje de lo divino en las místicas orientales cristiana e islámica, son, en definitiva, dos caras de una misma moneda en la que un elemento precisa del otro en tanto que proceso que se constituye a sí mismo a través de una técnica que alcanza a conocer el individuo, tanto en un caso como en otro, sólo como resultado de un elaborado proceso formativo de dual naturaleza intelectual-biológica, i.e. en tanto que dominio del cuerpo y del intelecto.

Precedido por el índice de contenidos (pp. 5-6), el prólogo del editor (pp. 7-9) sirve al lector para situar el marco al que se atuvieron los participantes en el congreso, cuyos trabajos versan sobre aspectos variados de la mística oriental en sus tradiciones cristiana e islámica, tal como describimos de modo sintético a continuación. Resta añadir en este punto que la obra se cierra con el listado de los colaboradores por orden alfabético en el cual consta su adscripción profesional (p. 195).

Herman Teule (“An Important Concept in Muslim and Christian Mysticism: the Remembrance of God, *dhikr Allāh – ‘uḥdōnō d-Alōhō*”, pp. 11-23), tras un pertinente recorrido por la tradición siríaca, se ocupa del

conocido *topos mysticus* del recuerdo de Dios en la tradición cristiana a partir de su utilización en dos obras de Barhebreo: el *Ethikon* y el *Liber columbae*, destacando el carácter interconfesional que desempeñó este topos entre los místicos cristianos y musulmanes, con el consiguiente rendimiento del mismo en los textos espirituales cristianos.

Sidney H. Griffith (“The Virtue of Continence (*al-‘iffah*) and the ‘Perfect Man’ (*al-insān al-kāmil*): An Islamochristian Inquiry in Abbasid Religious and Philosophical Circles: Yahyā ibn ‘Adī and Elias of Nisibis in Defense of the Christian Practice of Lifelong Celibacy”, pp. 25-47) propone su estudio en el corazón del medio intelectual bagdadí de los siglos IX a XI con el fin de analizar la dimensión mística que los nestorianos Yahyā ibn ‘Adī y Elías de Nísibe confirieron en sus obras filosófico-teológicas al concepto de la continencia (*al-‘iffah*) como elemento indispensable para poder alcanzar la perfección en la conducta humana como resultado teleológico del designio divino.

Sebastian Brock (“Some Prominent Themes in the Writings of the Syriac Mystics of the 7th/8th Century AD (1st/2nd cent. H)”, pp. 49-59) dedica su contribución a la producción monástica de los siglos VI y VIII de la parte más oriental del Oriente Próximo, con el propósito de dilucidar tres *topoi* esenciales de los textos místicos: la luz (pp. 50-53), el amor (pp. 53-57) y la humildad (pp. 57-58), partiendo del concepto de ‘la persona interior’ (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος).

Gerrit J. Reinink (“The East Syrian Monk Simon the Persecuted and his Book of Chapters”, pp. 61-70) centra su aportación en la obra inédita del monje nestoriano Simón ‘el Perseguido’ (*rdīpā*), el ‘Libro de los capítulos’, que describe de modo pormenorizado y riguroso tanto en el aspecto del contenido que presentan sus distintos *memrē* como en el de la tradición textual que ha generado esta obra.

Martin Heimgartner (“Der ostsyrische Patriarch Timotheos in der Auseinandersetzung mit Nestorius von Bēt Nūhadrān und den Mystikern in seinem Umfeld”, pp. 71-82) analiza los tópicos teológicos y cristológicos del patriarca nestoriano Timoteo (780-823) como elementos constitutivos y dinamizadores de la experiencia mística siríaca oriental en el contexto

histórico-teológico-cultural de la segunda mitad del siglo VIII y la primera del IX.

Martin Tamcke (“Der Mönck als Turteltaube: Ein mystisches Symbol und sein theologischer Gehalt bei Sabrišō‘ I. (596-604)”, pp. 83-88) estudia el símbolo del monje como tórtola con el objetivo de precisar el exacto significado que adquiere el mismo en el mundo místico del patriarca nestoriano Sabrišō‘ I, como parte del ámbito de la dimensión ética que el autor le confirió a dicho símbolo.

Karl Pinggéra (“Mystische Schau und Gestalt Christi bei Johannes von Dalyatha”, pp. 89-99), tras ofrecer unos datos bio-bibliográficos del autor, incide en el carácter de hibridación mística-teológica que se advierte en las ‘Homilías’ compuestas por Juan de Dalyātā (ss. VII-VIII). El análisis lo plantea Pinggéra desde la perspectiva práctica a través de la experiencia mística experimentada por el autor, que posteriormente argumenta recurriendo a la interpretación teológica de los términos utilizados por Juan a partir del concepto trascendente de la *unio mystica* en relación con el presupuesto de la inmanencia que los autores cristianos atribuyen a la Trinidad.

Till Engelmann (“«Einige hilfreiche Ratschläge zum asketischen Leben»”: Ein Werk Babais des Großen”, pp. 101-107), tras valorar la figura de Babai el Grande (s. VII) en el seno del monacato siríaco oriental, trata de averiguar si la obra denominada ‘Algunos consejos útiles sobre la vida ascética’ es realmente suya, llegando a la conclusión de que se trata de una obra apócrifa, más concretamente, en su terminología, pseudoepigráfica.

Grigory Kessel (“A Fragment from the Lost “Book of Admonition(s)” by Abraham bar Dašandad in *Risāla fī faḍīlat al-‘afāf* (“Letter on the Priority of Abstinence”) of Elias of Nisibis”, pp. 109-130) analiza el contenido (pp. 110-111) de la *Risāla fī faḍīlat al-‘afāf* de Elías de Nísibe (975-1046) y las fuentes utilizadas por éste en la composición de la misma (pp. 111-119) para posteriormente editar y estudiar un importante fragmento, dado que se trata de un texto perteneciente al perdido *Kitāb al-mawā‘iz* de Abraham bar Dašandad, tal como lo hace constar Elías al introducir el texto (pp. 119-129).

Serafim Seppälä (“The Place of Virgin Mary in the Ontology of Mystical Experience, pp. 131-145) analiza el valor simbólico de la Virgen María como arquetipo místico, dado que no sólo representa un estado de santidad y pureza total sin par gracias a la encarnación de Cristo entre los autores cristianos, erigiéndose de este modo en paradigma místico y ascético, sino que además para los autores musulmanes, y los sufíes en particular, María representa la realización más perfecta y elevada, el arquetipo de la belleza.

Fadī A. Georgi (“The Vision of God as a Foretaste of Eternal Life According to Saint Gregory Palamas”, pp. 147-156) se ocupa del célebre místico del s. XIV Gregorio Palamás (1296-1359) a través del estudio del antiguo *topos* de la ‘visión de Dios’, un elemento integrante fundamental de su tema principal, la ‘luz divina’. Georgi parte del valor simbólico de la teología de la luz y su relación con el Reino y la gloria de Dios como elementos indispensables de la configuración mística de nuestro autor, para quien todo místico deberá trascender constantemente su realidad terrena por medio de la luz, el intelecto y la pureza para así poder alcanzar finalmente el Reino de Dios.

Bärbel Beinhauer-Köhler (“Die Lichtmetaphysik im islamisch-gnostischen *Umm al-Kitāb* als Form der Mystik”, pp. 157-166), al igual que en los casos precedentes, Beinhauer-Köhler ha elaborado su aportación a partir del uso símbolo de la metafísica de la luz, en este caso en una obra de un grupo šī‘ī mesopotámico que remonta al s. IX, cuyos elementos apuntan a conexiones e influencias con grupos cristianos orientales.

Irfan A. Omar (“Reflecting Divine Light: *al-Khidr* as an Embodiment of God’s Mercy (*rahma*)”, pp. 167-180) se ocupa en su trabajo del estudio del papel místico-religioso desempeñado por la figura de al-Ḥiḍr en autores musulmanes con el fin de poder explicar su conexión con el símbolo de la luz y de la iluminación espiritual que los autores sufíes señalan haber recibido a través de él. Para ello Omar analiza los valores textuales del concepto Ḥiḍr, el valor simbólico de éste cuando adquiere el valor traslaticio de la divina misericordia (*rahmah*), así como del valor de la luz como gnosis o conocimiento divino para de este modo llegar a la fusión de

dicho conocimiento en la figura de al-Ḥiḍr como la vía por la que alcanzar la luz divina (*al-nūr*).

Ramazan Muslu (“The Shortest Way to God is (through) Love”, pp. 181-193) centra su aportación en una de las vías de la experiencia mística entre los autores sufíes, el amor, símbolo que cubre las insuficiencias del intelecto (*‘aql*) a través de la doble dimensión de éste entendido por los sufíes como amor básico (*maḥabbat*) que es complementado por el amor desmesurado (*‘iṣq*), sin el cual es del todo imposible alcanzar la experiencia mística.

La variedad de las colaboraciones tanto en el aspecto doctrinal (cristianismo/islam; nestorianos/sirios ortodoxos/griegos ortodoxos), como en el cronológico y en el temático hace de la obra un recurso bibliográfico de enorme interés. Especialmente interesantes para el que suscribe son aquellos trabajos (v.gr. H. Teule y B. Beinhauer-Köhler) que inciden en el aspecto interreligioso islamo-cristiano, dado que es éste un ámbito de trabajo que todavía no ha arrojado todos los frutos esperables. De hecho, la evidente relación e influencias habidas entre grupos šī‘íes y gnósticos, maniqueos o cristianos en general, así como entre los sufíes y autores místicos orientales varios es un campo de trabajo aún por explorar en toda su dimensión analítica.

En este sentido, el interés que anima el presente volumen, la colaboración entre especialistas que trabajan en ámbitos diversos de la mística oriental, puede y debe representar un punto de partida con el que poder articular grupos de trabajo y de este modo acometer el estudio sistemático de obras y autores cristianos e islámicos, aunque no exclusivamente, con el objeto de adentrarse en un bosque hasta cierto punto virgen.

Vaya, pues, nuestra enhorabuena al editor por conseguir estas catorce colaboraciones de alto valor científico, que sin duda enriquecen cualitativamente el panorama de los estudios de la mística oriental. Aguardamos, por lo demás, que esta reunión siga activa y pueda ofrecer ulteriores frutos a la comunidad científica internacional.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

TUBACH, Jürgen; DROST-ABGARJAN, Armenuhi; VASHALOMIDZE, Sophia (eds.), *Sehnsucht nach dem Paradies: Paradiesvorstellungen in Judentum, Christentum, Manichäismus und Islam. Beiträge des Leucorea-Kolloquiums zu Ehren von Walther Beltz (†)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 198 pp.; ilustr. b/n. ISBN: 978-3-447-06147-6

El anhelo de alcanzar el paraíso, o su equivalente conceptual correspondiente en las diversas religiones o sistemas de pensamiento, es un lugar común en la producción religiosa del judaísmo, cristianismo, maniqueísmo e islam, que son los cuatro ámbitos de aplicación que, en principio, han servido para enmarcar las trece colaboraciones que integran la presente obra colectiva, fruto del ‘Seminario’ celebrado en Leucorea entre los días 16-19 de mayo del año 2007 en honor del Prof. Walther Beltz, fallecido el año anterior, una de cuyas obras (*Sehnsucht nach dem Paradies: Mythologie des Korans* [Berlin, 1979]) sirvió a los organizadores para dar el título al ‘Coloquio’.

La obra se abre con un prólogo (pp. 1-2) de los editores, en el que dan cuenta de la organización del ‘Coloquio’ celebrado en el año 2007, reparando en el interés que suscita el objeto motivo de análisis a través de las sucesivas recepciones experimentadas por el concepto en el marco de credos distintos. A este prólogo siguen las trece colaboraciones, que no siempre se ajustan, *stricto sensu*, al título que propone el subtítulo de la obra: “Ideas del paraíso en el judaísmo, cristianismo, maniqueísmo e islam”, pues se ha dado cabida (¡inteligentemente!) a otros ámbitos religiosos y de pensamiento.

A excepción de la primera contribución –(Wassilios Klein, “Wer hat Sehnsucht nach dem Paradies?”, pp. 3-13), que arranca de la citada obra de Beltz para discutir una serie de elementos relacionados con el motivo del paraíso en los marcos bizantino, islámico y del Buddha Amitābha– que hace las veces de pórtico del libro, la estructuración de los trabajos responde a una ordenación fruto de una combinación de criterios cronológicos, genéricos y fenomenológicos en los que ninguno acaba de imponerse de modo claro, de tal manera que las doce contribuciones restantes se suceden de una forma un tanto imprecisa, sin que el lector

perciba de forma clara la idea sobre la que se articula la sucesión de los trabajos. Este orden al que nos estamos refiriendo es el siguiente:

Sylvia Winkelmann (“Heimkehr in den Berg: Paradiesvostellungen im 3. Jahrtausend v. Chr. in Iran und Baktrien”, pp. 15-37), a partir de un planteamiento iconográfico en la culturas medioasiáticas en Irán y Bactria en el tercer milenio a. C., estudia una serie de motivos (los héroes que vuelan al paraíso; la divinidad y sus atributos; la diosa y sus animales; la diosa y el recipiente / la diosa como recipiente; la diosa y el árbol / la diosa como árbol; la diosa como monte) relacionados con el tema de estudio explicitado en el título (“la vuelta al hogar en la montaña”) en el que el elemento aglutinador de los mitos es el del ‘monte’, un concepto esencial en la identificación de las moradas de los dioses desde los tiempos más remotos.

Frank Feder (“Sehnsucht nach dem Westen? Gab es ein Paradies der Alten Ägypter?”), pp. 39-47) plantea su trabajo a partir de las dos interrogantes que explicita el título de su trabajo, en los que la hipotética posibilidad de relacionar el concepto de paraíso entre los antiguos egipcios con ‘el occidente’ encuentra sus posibilidades de verificación en determinados textos egipcios.

Johannes Thon (“Adams Sprache und die Stimme Gottes: Der Zusammenhang von Sprache und Gottebenbildlichkeit in der Urgeschichte”, pp. 49-59) analiza el concepto ‘lenguaje’ ligado a la figura de Adán, en conexión con la figuración antropomórfica de la ‘llamada’ (*qôl*) de Dios, cuya contextualización paradisiaca ejemplariza en un *excursus* elaborado a partir de Gn 2,19 y su exégesis en varios ámbitos, desde el coránico al de algunos autores judeoárabes.

Bernd Jørg Diebner (“Platonisch-Aristotelisches und frührabbinische Denkstruktur in Gen 1-3. Zur kulturgeschichtlichen Einordnung von Schöpfungs- und Paradies-Erzählung”, pp. 61-70) centra su trabajo en el análisis de las historias del paraíso y de la creación con un interés histórico cultural, desde un punto de vista clasificatorio a partir de las relaciones entre los elementos platónicos y aristotélicos del Timeo y Gn 1-2, teniendo

presente los condicionantes que ejerció la interpretación rabínica de los textos.

Gerard P. Luttikhuisen (“Gnostische Erklärungen der Genesiserzählung”, pp. 71-81) estudia las interpretaciones gnósticas de las narraciones paradisiacas del Génesis en el ‘Apócrifo de Juan’ y el ‘Testimonio de la Verdad’, planteando la incógnita de su componente formativo original cristiano o judío para acabar incidiendo en el fondo ideológico de la recepción crítica de los textos que caracteriza la visión del paraíso gnóstico frente al del la iglesia cristiana.

Emmanouela Grypeou (“Paradiesvorstellungen in byzantinisch-apokalyptischer Literatur”, pp. 83-97) bosqueja las referencias sobre el paraíso en dos textos apocalípticos con contenido escatológico, la ‘Vida de Andreas Salos’ y la ‘Vida de Basilio el Joven’, que contienen conocidos motivos de naturaleza espiritual y propiamente simbólica del pseudogénero de los ‘apocalipsis celestes’.

Claudia Nauwerth (“Der Kirchenraum als Paradies: Die Mosaiken von Qasr el-Lebia (Libyen)”, pp. 99-106) realiza un análisis de los mosaicos localizados en el presbiterio de la iglesia, en los que el espacio de ésta aparece concebida y simbolizada como el paraíso en toda una serie de temas y de motivos presentes en los mosaicos.

Martin Tamcke (“Paradies und Name: Bemerkungen zu Henry von Heiseler und seinem historischen und religionphilosophischen Kontext”, pp. 107-116) se ocupa de las ideas sobre el paraíso contenidas en el ‘Namengebung’ de von Heiseler (incluida en sus obras completas *Die Legenden der Seele*) a partir de la recepción de aquéllas por el autor en el marco histórico y religioso-filosófico propio de la primera mitad del siglo XX.

Piotr O. Scholz (“Kontinuierliche ikonischen Narrativität über das Paradiesische am Beispiel der Wiener Genesis und des Weltbildes des „Gnostikers“ Hieronymus Bosch”, pp. 117-157), con un cumplido despliegue de material ilustrativo (pp. 137-157), analiza la continuidad de toda una serie de motivos relacionados con el paraíso, sirviéndose para ello, entre otros referentes, de las ilustraciones del manuscrito que contiene el llamado

‘Génesis de Viena’, tratando de establecer la relación de continuidad de estos motivos desde el Egipto antiguo hasta las pinturas de Jerónimo Bosch († 1516).

Reza Hajatpour (“Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies: Die Idee der Perfektibilität im Islam”, pp. 159-170) ofrece un estudio en el que argumenta como el islam concibe el paraíso como un elemento imprescindible, cuyo logro contribuye a que los fieles alcancen la perfección como musulmanes. Para ello se sirve de la interpretación antropológica sobre las ideas relativas al paraíso realizada por ‘Azīz al-Dīn Nasafī (m. c. 1300), seguidor del místico andalusí Ibn ‘Arabī, que compara con pasajes del Corán y con otros pensadores islámicos en puntos concretos, como es el caso del filósofo Afḍal al-Dīn Kāšānī y de Mullā Ṣadrā.

Manfred Zimmer (“Ein Essay über Paradiese bei John Ronald R. Tolkien”, pp. 171-178) presenta un recorrido por las ideas sobre ‘el paraíso’ en el mundo de Tolkien, analizando la especial visión modeladora del autor, que confiere al concepto un carácter creativo, visible a lo largo de su obra.

Jürgen Tubach (“Die Schönheiten des koranischen Paradieses: Huris, Weintrauben und Männerphantasien”, pp. 179-199) ofrece un interesante trabajo centrado en uno de los *topica classica* de la islamología, el tema de las huríes, figura para la que plantea la identificación con las ‘naturalezas luminosas’ (*Lichtwesen*) presentes en textos zoroastras, maniqueos y del cristianismo siríaco, rescatando y replanteando de este modo la relación de las huríes con la figura del *Daēnā* persa.

Los trece trabajos reunidos en este libro confieren a la obra un valor singular, dado que reúnen estudios sobre ámbitos diversos, que a la vez se hallan conectados en muchos de sus aspectos en el tiempo. La agudeza analítica presente en todas las colaboraciones es patente y el alto rigor científico de los planteamientos y de las argumentaciones esgrimidas por sus autores confiere a este volumen colectivo un valor de consulta indispensable para todos aquellos interesados en el tema del paraíso y las variadas evoluciones experimentadas por el concepto en épocas distintas,

en diversas culturas, en religiones relacionadas, variados autores, etc. En fin, un libro interesante, riguroso e indispensable para la investigación, repleto de múltiples aspectos interesantes para esta última.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos. Gregorio Magno, Introducción, traducción y notas de Pedro Juan GALÁN (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 296 pp. ISBN: 978-84-9879-126-6

Vida de Hipacio. Calínico, Introducción, traducción y notas de Ramón TEJA (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 117 pp. ISBN: 978-84-9879-035-1

Historias de los monjes de Siria. Teodoreto de Ciro, Introducción, traducción y notas de Ramón TEJA (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 204 pp. ISBN: 978-84-8164-851-5

Vidas de los santos Padres de Mérida, Introducción, traducción y notas de Isabel VELÁZQUEZ (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 125 pp. ISBN: 978-84-8164-957-4

Vida de Porfirio de Gaza. Marco el Diácono, Introducción, traducción y notas de Ramón TEJA (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 90 pp. ISBN: 978-84-8164-956-7

Las obras que aquí reseñamos inauguran una serie de traducciones con comentario histórico de Vidas de santos y, en general, de relatos hagiográficos de la Antigüedad Tardía, dirigida por Ramón Teja desde 2008 y cuidadosamente editada por Trotta en la colección “Estructuras y Procesos. Religión”. Existe en el panorama hispano un déficit de buenas traducciones de textos cristianos anotados y acompañados de estudios históricos, que se debe a razones de tradición académica, relacionadas con el escaso peso de la Historia del Cristianismo y, en general, de la Historia de las Religiones, en la Universidad española, disciplinas éstas que sólo en las últimas décadas han encontrado un lugar en la investigación y los programas de enseñanza de las universidades públicas. Esta carencia de

ediciones y traducciones es muy notable en la literatura hagiográfica, que constituye, sin embargo, una fuente riquísima de información histórico-religiosa, cada vez más apreciada en el ámbito de los estudios tardo-antiguos. Un déficit, en este caso, que se agrava por los problemas de autoría, de datación y de validez histórica que plantean los textos hagiográficos, escritos en una gran variedad de lenguas (griego, latín, siríaco, copto, armenio, etc.), muchos de ellos a la espera aún de ediciones críticas y sin traducir a ninguna lengua moderna. La presente colección, con textos traducidos en la mayoría de los casos por primera vez al castellano, es pues muy bienvenida. Ello a pesar de que ofrece sólo la traducción, con notas restringidas a lo imprescindible y sin la edición crítica de los textos – si bien los traductores han utilizado las mejores disponibles–, lo que constituye una limitación para su uso académico. La introducción histórica, sin embargo, supone una aportación valiosa, con estudios críticos acerca del autor y el contexto histórico, las ediciones, la lengua y el estilo, acompañada de una bibliografía selecta, que permite obtener una idea precisa del estado de la cuestión y de la validez y las limitaciones del texto como documento histórico.

Hasta el presente se han publicado cinco obras. La más reciente y voluminosa son los *Diálogos* de Gregorio Magno, a cargo de P. J. Galán, filólogo de la Universidad de Extremadura y especialista en historiografía latina cristiana. La *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios*, conocida también como *Milagros de los santos de Italia* o *Diálogos* (a. 593-594), es una colección de milagros de santos italianos o radicados en Italia del siglo VI, en forma de diálogo, en el que actúan como interlocutores el propio papa Gregorio Magno y el diácono Pedro. La obra consta de cuatro libros y narra los hechos maravillosos de santos taumaturgos, casi todos eclesiásticos (papas, obispos, abades, monjes y monjas, eremitas, presbíteros) con una finalidad edificante y didáctica, que incluye la explicación de cuestiones doctrinales controvertidas. Se relatan unos 230 milagros, de gran variedad, inspirados en diversas fuentes (referentes bíblicos, obras hagiográficas anteriores, el folklore popular). Gregorio se basa en fuentes orales de testigos presenciales y, consciente de

la poca credibilidad de los relatos, se esfuerza por persuadir al lector de su veracidad. El segundo de los cuatro libros que conforman la obra está dedicado íntegramente a la vida y milagros de san Benito de Nursia, lo que le confiere una identidad propia. De éste existen varias traducciones por separado, pero la obra completa no ha sido nunca antes traducida al castellano.

Lo más interesante de la introducción que precede a la traducción de los *Diálogos* es la clasificación que hace el editor de las distintas categorías de milagros, agrupándolos en tres modelos: milagros “operativos”, “cognitivos” y “sueños o visiones”. Los primeros, concentrados en los tres primeros libros, son los más abundantes y tienen como fin rendir homenaje al santo que los ha obrado tanto en vida como después de su muerte. El tipo de prodigio más frecuente dentro de esta categoría es la curación de enfermedades, que incluye todo tipo de dolencias y lesiones (ceguera, cojera, parálisis, lepra, rotura de brazos y piernas, etc.). A continuación, por orden de frecuencia, están los milagros de exorcismo y de dominio sobre las fuerzas de la naturaleza (detener incendios, producir lluvia, hacer manar agua de las rocas, etc.) y sobre los animales salvajes (serpientes, leones, osos, cuervos, etc.), que se ponen al servicio del santo y colaboran con él. Se operan también, siguiendo el modelo de Jesús, milagros de multiplicación (aceite, pan, vino, trigo) y de conversión de elementos (el agua en aceite). Finalmente, dentro de esta categoría de milagros “operativos”, se narran milagros de castigo a los malvados, con la paralización de los miembros (el brazo de un verdugo, el cuerpo de un ladrón, etc.) o la posesión diabólica, y la resurrección de muertos, un prodigio relativamente frecuente en los *Diálogos*. En cuanto a los milagros “cognitivos”, que el editor define como aquéllos que “frente a los prodigios operativos, no tienen efecto material alguno, sino que se trata de hechos sobrenaturales de orden intelectual, realizados a través de la mente o el pensamiento” (p. 41), se diferencian cuatro tipos principales: profecías, clarividencias, precogniciones y comunicaciones o conocimientos telepáticos. El protagonista de este tipo de milagros es san Benito y se agrupan en el libro segundo. Se enuncian doce profecías, la mitad de ellas pertenecientes a san Benito,

quien ejecuta además las más notables, como la destrucción del monasterio de Montecassino por los bárbaros; las profecías más comunes dentro de esta categoría son las que tienen que ver con la muerte de personajes notables, como la del rey Totila o la del rey vándalo de África, ésta última obra de Paulino de Nola. Otros doce prodigios pertenecen a la tipología de la clarividencia, también la mayoría por san Benito, quien descubre a monjes que han violado las normas de la vida monástica y hasta un intento de envenenamiento que atentaba contra su propia vida. El tercer y último tipo de prodigios, los sueños y visiones, en torno a 60 casos, se agrupan en su mayoría en el libro cuarto. Ello se explica por el tema específico del libro, destinado a demostrar que el alma de los difuntos pervive tras la muerte: sueños y visiones cumplen la función de poner en contacto a los hombres con Dios. En resumen, los *Diálogos* de Gregorio Magno constituyen un laboratorio para el estudio de la tipología del milagro y sus variadas funciones en la hagiografía como un componente esencial en el perfil del hombre santo, una figura destinada a durar a lo largo de la historia manteniendo los rasgos de su configuración en época tardoantigua.

Las *Vidas de los santos Padres de Mérida*, traducidas por Isabel Velázquez, filóloga de la Universidad Complutense y especialista en textos literarios y epigráficos de la Antigüedad Tardía, es un relato anónimo del siglo VII que recoge las vidas de los principales obispos de Mérida del siglo VI, Paulo, Fidel y Masona, junto con otros relatos biográficos de abades, monjes y otros obispos de menor relieve. Dado que la obra trata de un tema hispano, había sido ya objeto de varias ediciones y traducciones anteriores, entre ellas, las más recientes, las de D. Sánchez Loro (1951) y A. Camacho (1988). La presente traducción y comentario, que sigue la edición crítica de A. Maya (1992), ofrece una versión muy fiel al texto, a riesgo, como reconoce la misma autora, de resultar a veces “algo pesada” (p. 39), pero es muy estimable su estilo pulcro y preciso, que sacrifica el propio gusto literario de la traductora para reflejar las formas ampulosas del autor anónimo, conservando sus muchas reiteraciones. Las *Vidas de los Santos Padres de Mérida* está compuesta de cinco *opuscula* prácticamente independientes, cuyo núcleo lo constituyen los opúsculos o “capítulos”

cuarto y quinto, en los que se narra la biografía de los tres obispos más importantes de Mérida en el siglo VI, Paulo, Fidel y Masona, este último el que recibe una atención mayor. Los tres primeros capítulos se refieren a personajes de menor relieve social: el primero a un joven sirviente del monasterio de Santa Eulalia, el segundo a un monje glotón y beodo del monasterio de Cauliana y el tercero a un abad llegado a Mérida desde África, que ingresa durante un tiempo en la basílica de Santa Eulalia. La obra se encuentra ambientada en Mérida y constituye un importante documento para conocer no sólo la vida de sus obispos, sino el ambiente socio-religioso de la ciudad. De especial relevancia es la biografía de Masona, quien fue agente en algunos acontecimientos políticos y militares durante los reinados de Leovigildo (568-586) y Recaredo (586-601) – el primero de ellos decretó su exilio de Mérida. Las *Vidas*, sujetas a las convenciones del género hagiográfico y con las limitaciones de veracidad histórica que ello conlleva en algunos datos, son una importante fuente de información para historiadores y arqueólogos, en cuanto que ofrece múltiples detalles sobre el urbanismo de Mérida y su entorno, y especialmente acerca de los edificios religiosos de la época, en la que existían en la ciudad varias iglesias y monasterios, así como sobre aspectos económicos y organizativos de la iglesia emeritense. La comparación con otros textos de la época, como la *Chronica* de Juan de Biclaro, la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla, los *Dialogi* de Gregorio Magno o la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, así como las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en la ciudad en las últimas décadas, confirman la precisión de los detalles históricos y urbanísticos contenidos en la *Vidas*. Este es el caso, por ejemplo, de la basílica de Santa Eulalia, excavada en los últimos años y ubicada, como dicen las *Vidas*, a las afueras de la ciudad, donde todavía hoy hay una iglesia dedicada a la mártir. La historicidad de los datos que pueden contrastarse con otras fuentes, literarias y arqueológicas, permite conceder fiabilidad a las *Vidas* en otras informaciones de las esta obra aporta datos únicos.

Los tres textos restantes publicados hasta el momento en la Colección de *Vidas*, la *Vida de Porfirio de Gaza*, la *Vida de Calínico* y las *Historias*

de los monjes de Siria, están traducidos por el director de la misma, Ramón Teja, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria y pionero en España en los estudios de Historia del Cristianismo. Las tres obras, que proceden de Oriente, se traducen aquí por primera vez al español. La *Vida de Porfirio*, obra del diácono Marco, un testigo que se declara presencial, narra la biografía de este santo, a quien conoció como monje primero en Palestina y a quien acompañó como obispo luego en Gaza, entre 395 y 420. En Gaza, una pequeña ciudad de mayoría pagana, Porfirio llevó a cabo una intensa labor de evangelización, en parte por medios violentos, que es narrada con gran detalle por su biógrafo: con la ayuda de los cristianos y el permiso de la autoridad imperial, Porfirio emprendió personalmente la destrucción de los templos de la ciudad, entre ellos el Marneion, dedicado a Zeus en su advocación local (Marnas), considerado una de las maravillas del mundo antiguo y sobre cuyas ruinas construyó una iglesia. Los milagros de Marco y sus donativos a los pobres contribuyeron notablemente al proceso de conversión de la población de Marna, cuyo progreso narra minuciosamente el biógrafo, que proporciona incluso datos numéricos, algo muy raro en las fuentes de la Antigüedad. La obra, riquísima en detalles, es sin embargo muy problemática y presenta dudas acerca de su autenticidad y de su cronología, con varias interpolaciones y manipulaciones en el texto, lo que la ha hecho objeto de polémica historiográfica desde su conocimiento en Occidente en el siglo XVI. Existen en ella anacronismos, omisiones injustificadas y errores cronológicos que llevaron, entre otros, a Lenain de Tillemont (1637-1698) a rechazar su autenticidad. La edición en 1930, con traducción francesa, del texto griego sobre la base de un manuscrito de Jerusalén, considerado el de mayor calidad, llevó a los autores, H. Grégoire y M.A. Kugener, a defender su valor histórico, aunque la polémica se avivó con la publicación a mediados de siglo de otros manuscritos de la *Vida* (uno en georgiano, traducción de otro siríaco, hoy perdido, más breve y anterior que el griego). Aunque R. Teja se manifiesta a favor de su veracidad, todavía hoy ésta se discute, aunque hay unanimidad en reconocer el valor del texto como fuente para el conocimiento de la cristianización de una ciudad griega de

pequeñas dimensiones, como era Gaza, y de muchos detalles de la vida religiosa, social y administrativa del Imperio de Oriente en época tardía.

La *Vida de Hipacio, higoúmeno* del monasterio de Rufiniana, cerca de Calcedonia, escrita poco tiempo después de su muerte en 446, presenta menos problemas de autenticidad. Aunque el nombre de su autor, Calínico, no figura en los manuscritos ni en ningún lugar de la obra, se sabe que era discípulo de Hipacio en Rufiniana. Entregó la obra sin publicar al sucesor de Hipacio en la dirección del monasterio y aquél se la dio a conocer a quien, en el prólogo, se presenta como mero editor, limitándose a introducir algunas correcciones lingüísticas. Aunque este prólogo levanta sospechas de credibilidad, no hay razones, según R. Teja, para dudar de la autoría de Calínico, que sería, por tanto, una fuente de primera mano para buena parte de los hechos que se narran en la biografía. Ésta abarca la vida completa de Hipacio, desde su nacimiento en Frigia (c. 366) en el seno de una familia acomodada y seguramente cristiana, hasta su muerte en 446, como superior del monasterio de Rufiniana, fundado por él. La vida de Hipacio, que se inspira claramente en otras obras hagiográficas como la *Vida de Antonio*, cuya huella puede apreciarse en varios pasajes y elementos de la narración o, más cercana en el tiempo, la *Historia de los monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro (c. 444), contiene elementos novelescos, sobre todo en los primeros capítulos, que narran su conversión al ascetismo y sus primeras experiencias monásticas. Hipacio abandonó la casa de sus padres tras una conversión repentina al oír la lectura del Evangelio en la iglesia. Se sumó entonces a una caravana de mercaderes, con los que llegó hasta Tracia. Allí trabajó de pastor primero y luego de cantor en la iglesia local. Al poco tiempo, se unió a un monje de la región, Jonás, un ex-funcionario de la corte de Arcadio, para llevar vida eremítica. Jonás fundó un pequeño monasterio con un grupo de discípulos y en él Hipacio comenzó su experiencia monástica. Hacia el año 400 abandona a Jonás, sin que puedan saberse las causas, e inicia una nueva etapa como fundador monástico, estableciéndose en las ruinas de un antiguo monasterio, cerca de Calcedonia, que reconstruyó y del que fue superior (*higoúmeno*). Allí pasó el resto de su vida, ordenado presbítero contra su voluntad por el obispo de

Calcedonia y llevando a cabo una intensa labor organizativa y evangelizadora, cuyo relato ocupa la mayor parte de la biografía. Hipacio destacó por sus dotes taumatúrgicas, proféticas, por su magisterio espiritual y su participación, conflictiva, en la vida eclesiástica de la región. Mantuvo relaciones muy tensas con las iglesias de Calcedonia y Constantinopla, defendiendo su autonomía frente al poder episcopal, así como frente a la Corte de Constantinopla, a pesar del favor que le profesaron Teodosio II y sus hermanas. La *Vida de Hipacio* es un importante documento para conocer la difusión del monacato en la región de Constantinopla, un fenómeno tardío en relación a otras regiones del Oriente, como Egipto, Palestina o Siria, y la organización de la vida monástica. Es también una fuente rica de detalles que ayudan a entender las tensiones entre la jerarquía eclesiástica y los monjes, quienes, críticos con aquélla, defienden su autonomía y liderazgo espiritual. La Vida ilustra también el papel de los monjes en la vida social y religiosa de la capital, Constantinopla, y su participación en las disputas cristológicas como elemento de presión entre el pueblo, los obispos y la corte imperial.

Las *Historias de los monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro (393-457) son también traducidas por primera vez al español en esta Colección. Conocida también con otros nombres, como *Historia Philothea*, *Vida ascética*, *Historia de los monjes* o *Historia de los santos*, que le dio el mismo autor – el título de *Historias de los monjes de Siria*, con el que es más conocida, se debe a su primer traductor al latín en el siglo XVI-, la obra reúne las biografías de una treintena de ascetas de la región del norte de Siria, en su inmensa mayoría hombres -los dos últimos capítulos están dedicados a mujeres-, siguiendo un orden geográfico y cronológico. Teodoreto, que escribe la obra en c. 444, conoció a muchos de los ascetas que menciona y las biografías tienen una extensión variable dependiendo del grado de conocimiento personal del autor y de la importancia del personaje. La vida de Simeón Estilita, por ejemplo, con quien Teodoreto tuvo un trato personal y cuya fama se extendió por todo el Mediterráneo ya en vida, es la más extensa de todas, mientras que otras ocupan apenas una página. Teodoreto ofrece un mosaico de retratos de gran interés para

conocer la historia del ascetismo y, en general, del cristianismo en Siria en la primera mitad del siglo V, en un momento de gran efervescencia religiosa, dominado por las querellas eclesiásticas en torno al problema de Nestorio.

Varias traducciones más están ya en preparación: *Vidas griegas de estilitas*, a cargo de José Simón Palmer (en prensa), *Milagros de Cosme y Damián* por Jesús Nieto, *Vidas de los Padres de Jura* por Eustaquio Sánchez Salor, *Historia de los monjes de Egipto* por Juana Torres y *Vidas de Hilarión, Malco y Pablo* por Silvia Acerbi.

La Colección de Vidas se ampliará con la inclusión de Vidas paganas de época tardo-antigua, un género que presenta múltiples afinidades con la hagiografía cristiana, comenzando con las *Vidas de filósofos* de Eunapio de Sardes.

MAR MARCOS
Universidad de Cantabria