

El problema de la producción escrita cristiana-eclesiástica en árabe de época preislámica*

Anton BAUMSTARK**

[Traducción del alemán por Magdalena LÓPEZ PÉREZ***]

La suposición de que la producción literaria en árabe tiene su origen en círculos cristianos de época preislámica ha sido afirmada con rotundidad nada menos que por J. Wellhausen: “Los cristianos fueron los primeros en utilizar el árabe como lengua escrita. Concretamente, los ‘ibādíes de al-Hīra y Anbar parecen haber sido sus beneficiarios”. Así lo leemos en su clásica obra *Reste arabischen Heidentums* (Berlín, 1897, 2ª ed.), p. 222. En ella, se hace especial referencia a las creaciones de contenido profano que el poeta de la Ġāhiliyyah dirigió personalmente a la cristiandad, y que, debido a sus discrepancias, no fueron traducidas “de la lengua clásica” por “los rapsodas”. Se trata de los poemas báquicos de un tal ‘Adī ibn Zayd y de aquellas famosas casidas de otro tal Abū Duwād, conocidas por el minuciosidad de sus descripciones ecuestres. Sin embargo, no se ha de pasar por alto por qué, en realidad, precisamente un seguidor de la Trinidad, anterior a Hubal o Dū l-Šarā, a al-Lāt o al-‘Uzzah hubo de tejer los hilos dorados de una composición artística a través del medio beduino ¿Por qué se habría conservado tal composición por escrito? Suponiendo que el cristianismo tenga cierta trascendencia para el origen del árabe como lengua escrita, dicha importancia habría que

* El original de este artículo, en lengua alemana, fue publicado en la revista *Islamica* IV (1929-1931), pp. 562-575, que dejó de publicarse en aquellos mismos años.

** Anton BAUMSTARK (1872-1948), uno de los pioneros en el estudio de la producción textual cristiana oriental, fue profesor de Estudios Orientales en la Universidad de Bonn. Autor de muchísimas monografías y artículos, fue un reconocido especialista en el campo de los estudios litúrgicos. Entre sus numerosas publicaciones destacan: *Die christlichen Literaturen des Orients* (1911); *Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte* (1922) y *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (1923).

*** Universidad de Córdoba. La traductora desea hacer constar su agradecimiento a los Profs. Ángel URBÁN y Juan P. MONFERRER por la revisión y por completar y corregir algunos datos del original.

buscarla en otro lugar. Así, el Corán no ha sido el libro más antiguo en lengua árabe, sino que le han precedido textos litúrgicos de culto cristiano oficiado en lengua árabe. Podría pensarse, sobre todo, en evangelarios y psalterios escritos en árabe.

Para un planteamiento inicial adecuado del problema ha de tenerse presente la postura contraria, que considera trabajos realizados en otras áreas en lengua vernácula, y que adoptó la misión cristiana de Oriente, frente a la del Occidente latino. Según tal postura, aun cuando no se encontrara traducida toda la Biblia, sí estarían los textos litúrgicos más relevantes y, en consecuencia, también el texto de las oraciones litúrgicas, entre los que se encontrarían los referentes a la creación de una nueva iglesia nacional. Los misioneros nacionales se convierten, por norma general, en los fundadores por excelencia de la producción escrita de su propia nación, o, al menos, de una nueva producción cristiana.

En el caso del gótico Wulfila, como en el del armenio Sahak y los de su entorno, se preocupan sobre todo de la Historia que cuenta con testimonios. La antigüedad de las respectivas traducciones de la Biblia es la garantía de que han existido hitos importantes en el origen del cristianismo arameo oriental, georgiano y abisinio, así como en la expansión de la fe cristiana, que se propagó por todo Egipto. Y no solamente hemos de tener en cuenta los comienzos de las principales literaturas del Oriente cristiano. Datos sobre escritos cristianos eclesiásticos de los persas en lengua iraní¹ se encuentran en los fragmentos de himnos persas, que forman parte de los textos siríacos del oficio nestoriano de la Epifanía², como también en los numerosos fragmentos de un salmo litúrgico pahlewi³ y en los restos del Psalterio siríaco neopersa procedente del Turquestán chino descubierto por F.W.K. Müller⁴. El mismo origen tienen los *monumenta* de uso

¹ Véase la pertinente prueba en mi *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte* (Bonn: A. Marcus und E. Webers, 1922), p. 105, notas 5 y 6.

² Véase la traducción de A. MACLEAN, en: F.C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum* (Oxford: Clarendon Press, 1905), pp. 367ss.

³ Véase F.C. ANDREAS, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1910, pp. 869-872 además de mis informaciones en *Oriens Christianus* [N.S.] 3 (1913), pp. 328ss.

⁴ *Festschrift Eduard Schau zum siebzigsten Geburtstag gewidmet* (Berlin, 1915), pp. 214-222.

litúrgico de los sogdianos a través de los nestorianos centro-asiáticos⁵. El monumento de Singanfu refiere al menos una colección de libros litúrgicos y otros eclesiásticos en chino y, en realidad, también contienen restos de escritos cristianos nubios entre los que se encuentra el fragmento de un libro de perícopas precedido por un himno a la Cruz en forma de letanía⁶. El cristiano-palestinense debe su existencia al uso litúrgico que fue empleado por el dialecto arameo occidental en las iglesias del patriarcado de Jerusalén. Hay también textos turcos manuscritos⁷ de oraciones y cantos cristianos y, en una isla del lago Egirdir en Asia Menor, se celebra la liturgia de la misa bizantina en lengua otomana desde tiempos inmemoriales⁸. Ante este material, cabe preguntarse si precisamente –o mejor, exclusivamente– en territorio arabófono pudo el antiguo cristianismo haber carecido de una liturgia y de libros bíblicos y no bíblicos utilizados en lengua vernácula hasta los días del profeta de La Meca. Adviértase, que el cristianismo de al-Ḥīrah, ya había enviado en el año 419⁹ desde Seleucia-Ctesifonte –según sus documentadas actas– a un representante episcopal al sínodo del Imperio persa, y el cristianismo fundado por Eutimio alrededor del 420 entre confederados (παρεμβολαί) de los campamentos beduinos en la frontera palestinense, cuyo primer obispo Petros firmó los acuerdos del concilio de Éfeso en el año 431¹⁰. Por tanto, se deduce de cuanto sabemos sobre estas cuestiones en Oriente, que si los libros litúrgicos siriacos o griegos sólo se

⁵ Publicada por F. W. K. MÜLLER, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, (1907), pp. 269 hasta la 279 y *Soghdische Texte I* («Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1912, Berlin, 1913). Véase mi trabajo en *Oriens Christianus* [N.S.] 3 (1913), p. 329; 4 (1914), pp. 123-128.

⁶ Sobre estos restos, véase la correspondiente referencia de H. JUNKER, “Die neuentdeckten christlichen Handschriften in mittelnubischer Sprache”, *Oriens Christianus* 6 (1906), pp. 437-442 e IDEM “Eine sa’idische Rezension des Engelshymnus”, *Oriens Christianus* 6 (1906), pp. 442-446.

⁷ Así me ofreció la Casa Karl W. HIERSEMAN dichos textos en fragmentos manuscritos para su estudio. Añádase a ello los antiguos textos turfaníes turco-cristianos procedentes de un martirio de S. Jorge y de la adoración de los Magos, traducido al alemán por W. BANG en *Le Muséon* 30 (1925), pp. 41-75.

⁸ Cf. mi librito sobre *Die Messe im Morgenland* (Kempten-Munich, 1906), p. 61.

⁹ Su rúbrica entre otras actas, en: J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale* (París, 1902), p. 36 (traducción en p. 275).

¹⁰ J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia, 1767), IV, especialmente 1366 D. Quien mejor aborda el estudio sobre la misión de los παρεμβολαί es R. GÉNIER, *Vie de Saint Euthyme le Grand* (París, 1909), pp. 94-117.

encontraran aquí hasta bien entrado el siglo VII, habría que concluir lógicamente que ni los que sostienen la existencia de una producción escrita eclesiástica cristiana en árabe en época preislámica, ni quienes la niegan, tendrían pruebas.

Si algo parece obvio es la existencia de la *Sīrah*. Por Ibn Hišām¹¹ tenemos noticia de Waraḡah ibn Nawfal, el primo de Ḥadīḡah, que تنصّر وقرأ الكتب (“se convirtió al cristianismo y leía los libros”), pero nada se dice precisamente sobre la lectura de los “libros” cristianos, aunque es evidente que, previamente, tuvo que ser imprescindible el aprendizaje del griego o del siríaco. La tradición sobre la conversación entre Ḥadīḡah y Waraḡah con motivo de la conciencia profética es en sí misma la visión fundamental de Mahoma, con una doble relación todavía hoy significativa. En la liturgia cristiana se menciona directamente la aclamación de Waraḡah قدّوس قدّوس (“¡Santo, Santo!”). Lo que sí sorprende es que la preceda con la siguiente observación: الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى جاءه (“el gran *nāmūs* que solía visitar a Moisés, ha venido a él”). El concepto de *nāmūs* es el de un ser angélico, personificado, si no ¿cómo habría que interpretarlo?

Quiero censurar la opinión generalizada de que la liturgia de la misa oriental idea un *locus communis* propio en un momento concreto de la acción de gracias eucarística. Se trata de la primera actuación de Dios ante la humanidad caída: ἐκάλεσας αὐτὸν διὰ νόμου ἐπαιδαγωγῆσας διὰ τῶν προφητῶν. Esta expresión, para los cristianos de los παρεμβολαί es decisiva en la liturgia de Santiago de Jerusalén¹²: ἀνεκαλέσω διὰ νόμου, ἐπαιδαγωγῆσας διὰ προφητῶν, que se expresa de modo casi idéntico en la liturgia de Marcos de Alejandría¹³, que supuestamente influyó en Arabia del sur a través de Abisinia. Si el préstamo *nāmūs* hubiese llegado a oídos beduinos su acepción se acercaría bastante a lo que entendían los profetas: un medio para contemplar el cielo en todo su esplendor.

Parece obvio que el texto litúrgico en cuestión debería haber hablado también sobre “el ángel” en el mismo sentido explícito que figura en la liturgia del cap. VIII de las *Constituciones Apostólicas*, que es el modelo en el que se establecen las efectivas relaciones de la

¹¹ Ed. de F. WÜSTENFELD, p. 153, cf. BUḤĀRĪ, *Ṣaḥīḥ* al comienzo.

¹² F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford, 1896), p. 51, línea 16ss.

¹³ F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, p. 125, línea 31.

liturgia de Antioquía: μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικῶς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστάσεις¹⁴.

Junto a la *Sīrah* tenemos el Corán. Una significativa cita del Salmo 37(36),29: δίκαιοι κληρονομήσουσι γῆν se encuentra, como sa sabe, en la sura 21,105 como ولقد كتبنا في الزبور أن الأرض يرثها عبادي الصالحون (“hemos escrito en el *Zabūr* que mis siervos, los justos, heredarán la tierra”). Si se trata de una cita precisa, casi literal, ésta no sólo puede provenir de un determinado tipo de Psalterio, escrito en árabe, al que debió tener acceso el Profeta, y que se caracterizaría por traducir δίκαιος por صالح en todas las traducciones árabes de salmos que se han conservado. Es notable, por tanto, que la traducción de δικαιοσύνη por صلاح se encuentre, inesperadamente, varias veces en citas de salmos del célebre español Ibn Ḥazm, fallecido en 1064¹⁵, cuyas citas bíblicas del Antiguo Testamento espero poder analizar en breve en una detallada investigación de próxima aparición. Por lo menos, el texto utilizado y transmitido por Ibn Ḥazm es, sin duda, de origen cristiano y no judío. Ibn Ḥazm manitene las citas tal cual las recibió, que no se corresponden ni con el texto masorético ni con el de los LXX.

Como ya señalé en mi estudio sobre la relación del Corán con el modelo de oración judía y cristiana¹⁶, Mahoma utiliza una doble forma doxológica, que corresponde a δόξα con dativo [δόξα τῷ θεῷ]: الحمد لله y سبحان الله. La segunda, al igual que la derivada de ella, con el significado original árabe de سَبَّح frente al causativo árabe سَبَّح es un calco lingüístico oral, y aunque proceda de ésta –como demuestra la س en lugar de la ش que cabría esperar– no está relacionada con la zona norte aramea, sino con la zona sur abisinia y surarábica. Pero si aquí se hubiese adoptado un préstamo, ¿por qué, entonces, no sucedió lo mismo con el primer documento registrado en el norte? Difícilmente se podría dar otra explicación que no fuera la de que الحمد لله no se tomó del culto griego o arameo del norte, sino simplemente del culto

¹⁴ *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Ed. de F.X. FUNK (Paderborn, 1905), I, p. 506, línea 13ss. = BRIGHTMAN, p. 19, línea 10ss.

¹⁵ *Kitāb al-milal wa-l-niḥāl*. Ed. El Cairo, 1347, I, p.153: Salmo 44 (45) احببت الصلاح = وابغضت المكروة = ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν.

¹⁶ “Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran”, *Der Islam* 16 (1927), pp. 229-248.

cristiano norarábigo¹⁷ –por vía oral–, que penetró en la Península Árábica.

Con todo, no dependemos únicamente de la mera conclusión sobre el uso literario de la lengua árabe por parte de los cristianos de época preislámica. Importantes son también los más antiguos testimonios documentales conservados en la producción árabe cristiana.

También sobre éstas puede hacerse una puntualización de índole muy general. Por un lado, se trata al menos de una gran mayoría de textos que –alguna vez, dicho con toda precaución– fueron destinados al servicio del culto religioso. Prueba de ello son las notas insertas por una primera mano en las perícopas correspondientes a los textos evangélicos, como también en las cartas de S. Pablo en un manuscrito sinaítico publicadas por M.D. Gibson¹⁸. Por otro lado, dicha documentación procede de la *lavra* palestinense de Mār Sābā y del Monasterio de Santa Catalina del Sinaí. Si ese fuese realmente el origen de las traducciones árabes hechas en ambos lugares, como hasta ahora se ha admitido de buen grado, sólo en el supuesto de que la lengua árabe hubiese penetrado en un territorio anteriormente grecoparlante, en ambos monasterios, durante los primeros siglos de dominación islámica podría haberse celebrado la liturgia cristiana en árabe, para la que debieron servir aquellas traducciones. Sin embargo, podemos afirmar ahora con total certeza que esto no fue así. Lo sabemos por A. Dmitriewskij, quien ha dado a conocer las dos recensiones del *Kanonarion* sinaítico, de los siglos IX-X y X-XI, en el tomo I de su *Τυπικά*¹⁹, y por la amplia exposición en el tomo II de todo el material transmitido a parti del *Typikon* de San Sabas²⁰. En

¹⁷ De hecho, esta forma también se encuentra en un fragmento de un poema de Imru' al-Qays (nº 15, en: Ahlwardt, *Six Divans*, p. 124): أرى إيلي والحمد لله أصبحت. Con ello se asegura, al menos, su independencia del Corán y su existencia ya en época preislámica. En consecuencia, independiente del Corán puede ser también el uso de la forma por Qays ibn al-Ḥaṭīm nº 13 v. 12: الحمد لله ذى البنية. De hecho, la frecuente aparición en Umayyah ibn Abī l-Salt puede explicarse en el contexto general del problema que presenta este supuesto poeta *ḥanīf*.

¹⁸ *Studia Sinaitica. II. An Arabic Version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians with part of the Epistle to the Ephesians* (London, 1894).

¹⁹ *описание литургическихъ рукописей хранящихся въ библиотекахъ православнаго востока* (Kiev, 1895), I, pp. 172-221. Sobre ambas pinturas de temas litúrgicos, véase mi artículo “Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus”, *Oriens Christianus* [Serie 3] 2 (1927), pp. 16ss.

²⁰ *описание III*. (Kiev, 1917). Véase A. BAUMSTARK, “Denkmäler...”, *Oriens Christianus* [Serie 3] 2 (1927), pp. 26-31.

ambos se dan claras instrucciones en lengua exclusivamente griega, que desarrollan los documentos en la época islámica. Por el contrario, ha sido costumbre del mundo monástico palestinese, de época preislámica, que los diferentes miembros de la comunidad monástica no solamente rezaran las oraciones diarias del tiempo eclesiástico en un espacio privado de culto y en su lengua materna, sino también la lectura de las Escrituras que contenían la parte preanafórica de la misa. En cambio, únicamente la celebración real de la ofrenda eucarística y la comunión reunía a toda la comunidad de monjes en la iglesia principal del convento, con el uso exclusivo del griego como lengua de culto. Sin embargo, en la misma *lavra* de Mār Sābā, esta antigua costumbre no estaba documentada hasta que apareció un fragmento de una regla monástica del siglo XII o del XIII²¹. Pero para otro baluarte de la comunidad monástica palestinese, el cenobio de San Teodosio, esto ya se encuentra documentado en el primer aniversario de su muerte, el 11 de enero de 530, en el panegírico del obispo Teodoro de Petra, que ha llegado hasta nosotros, dedicado a los fundadores²². Más que en las muestras islámicas más antiguas es en estas relaciones litúrgicas de época preislámica donde es posible la utilización de los libros del Nuevo Testamento provistos de antiguas marcas en las perícopas. Los textos bíblicos antiguos que han llegado hasta nosotros en manuscritos no han nacido con la práctica litúrgica cristiana en lengua árabe, sino que han surgido una vez desaparecida ésta como obvia consecuencia de la conquista islámica, mientras el medio árabe cristiano iba adoptando el islam en la frontera de Palestina. De este modo, las solícitas manos de los monjes han transmitido como auténticos monumentos literarios textos que ya no servía para uso litúrgica, junto con sus anticuadas y obsoletas rúbricas.

Una segunda consideración conduce directamente a un texto concreto, el del Psalterio. Se trata del manuscrito árabe descrito con el número 39 en el catálogo 500 de la Casa Hiersemann, actualmente en Zurich, y que, de acuerdo con la antigüedad de su escritura, parece ser una de las más respetables piezas de producción árabe-cristiana conservadas. Si la aparición de semejantes textos antiguos, en el marco de la expansión del árabe coránico como consecuencia de la conquista islámica, comportara una nueva lengua coloquial, también

²¹ En DMITRIEWSKIJ, I, p. 222ss.

²² En H. USENER, *Der heilige Theodosios, Schriften der Theodoros und Kyrillos* (Leipzig, 1890), pp. 45ss.

su forma lingüística podría ser incluso la del Corán. Mas éste no es el caso de nuestro Psalterio, donde en lugar de نور para el griego φῶς aparece constantemente ضوء, y, como partícula comparativa, مثل en lugar de ك.

Junto al Psalterio de Zurich aparece una traducción del Evangelio accesible en tres ejemplares, igualmente difundidos, cuya existencia ya en época preislámica, prueba –matemáticamente, diría yo– su origen litúrgico. El ejemplar más antiguo y completo parece haber sido compuesto ya en el s. IX: el *Borg. arab.* 95, anteriormente *K II 31* de la Vaticana, que I. Guidi²³ ha investigado a fondo. A otro ejemplar algo más reciente pertenecen dos folios numerados en Leipzig: *Cod. Tischendorf XXXI*, ya anteriormente descrito por Fleischer²⁴. El tercero, con grafía defectuosa al principio, adquirido por P. Kahle en Egipto para la actual Biblioteca Pública de Berlín, no se escribió hasta 1046-7. Las marcas de las perícopas de éste último, con las que también coinciden los folios de Leipzig y sus correspondientes rúbricas, las he estudiado sucintamente en mi contribución al Homenaje²⁵ dedicado a A. Heisenberg con motivo de su 60 cumpleaños. Esta anotación representa, como la del texto sináptico de Pablo, la lectura litúrgica prebizantina de Jerusalén, ocupando, por lo tanto, en la historia de la liturgia un lugar semejante al que ocupa el antiguo leccionario armenio dado a conocer por F.C. Conybeare²⁶, correspondientes a las piezas cristianas palestinenses, precedidas por el leccionario publicado por A. Smith Lewis²⁷, con perícopas del Antiguo Testamento y de Hechos de los Apóstoles, y por algunas partes de su *Codex Climaci rescriptus*²⁸, y semejante también al lugar que ocupa el *Kanonarion* georgiano de K. Kekelidze²⁹. En el margen

²³ “Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico”, *Atti della Accademia dei Lincei* 285 (1888), pp. 8ss.

²⁴ *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 8 (1854), p. 584.

²⁵ “Die sonntägliche Evangelienlesung im vor byzantinischen Jerusalem”, *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-1930), pp. 350-359.

²⁶ *Rituale Armenorum*, pp. 516-527.

²⁷ *Studia Sinaitica. VI. A Palestinian Syriac Lectionary* (London, 1897).

²⁸ *Horae Sinaitica. N° VIII* (Cambridge, 1909).

²⁹ *Иерусалимскій канонарь VII Вѣка* (Tiflis, 1912). Elaborado por mí, con notas a pie de página, acompañadas de pasajes de Cuadragesima, Semana Santa y Pascua hasta el lunes de Pentecostés, traducidas al alemán por Th. KLUGE, “Ostern- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert” *Oriens Christianus* [N.S.] 5 (1915),

de cada perícopa, como se aprecia en ciertas formas del rito jerosolimitano, se encuentra el documento árabe, mucho más cercano al armenio, que refleja las situaciones hacia mitad del siglo V, y al georgiano, que refleja las circunstancias que siguieron a la conquista islámica de Jerusalén³⁰. Para mencionar un ejemplo al menos, se presupone la celebración de dos misas en la noche de Pascua o Sábado Santo, frente a una sola del *Kanonarion* georgiano³¹. Un indicio interesante de su antigüedad está en el hecho de que la disposición árabe es desconocida³² aún con la κυριακή τῆς Ἀπόκρεως y la que sigue a ésta, τυροφάγος ἑβδομάς, pues dicha disposición, en contra de la licitud del consumo de lácteos que todavía persistía, cambió la preferencia por la carne, excluyendo la semana de ayuno –como ha explicado perfectamente A. Rahlfs³³– gracias al emperador Heraclio por la victoriosa campaña persa de los años 622-629. Y aunque esta neocreación litúrgica estaba en estrecha relación con el antiguo periodo de ayuno de la Pascua de ocho semanas de duración, exigía justamente tradiciones de Jerusalén, tradiciones que sin duda hubieron de haber cuajado de forma inmediata en aquella parte del territorio palestinese en la en la que se encuentran los documentos escritos en árabe antiguo. Por tanto, ha de fijarse antes de dicho periodo el orden correcto de la lectura litúrgica tal como figura en el manuscrito de Berlín y en los folios de Leipzig.

Por precaución, queda pendiente la cuestión de si las rúbricas afectadas fueron insertas en el texto evangélico árabe ya existente o si tal vez fueron tomadas por el traductor de su modelo escrito en griego. Sólo en el primer caso, la época de Heraclio constituye un extraor-

pp. 201-233; 6 (1916), pp. 223-239; sobre la festividad de la Navidad, véase G. PERADZE, *Oriens Christianus* [Serie 3] 1 (1927), pp. 310-318.

³⁰ Cf. mi libro *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (Münster in Westfalia, 1921), pp. 138-141 y *Oriens Christianus*, [Serie 3] 2 (1927), pp. 5-10.

³¹ Véase en concreto A. BAUMSTARK, “Die sonntägliche Evangelienlesung im vor byzantinischen Jerusalem”, *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-1930), pp. 356ss., n. 1.

³² Véase “Die sonntägliche Evangelienlesung...”, *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-1930), pp. 357ss. Aquí también se comprueba que la mención de κυριακή τῆς Ὁρθοδοξίας, hacia el año 843, no formaba parte, sin duda, de la existencia del texto original de dicha rúbrica.

³³ En su obra, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechische Kirche: «Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen»*. Filol.-Histor. Klasse (Berlín, 1915), pp. 28-136, concretamente pp. 107-111.

dinario término *ante quem* para el origen de nuestra traducción árabe de los Evangelios, mientras que, en el segundo, tan sólo se consideraría relevante para estudiar la antigüedad del texto griego que el traductor ha tomado como base. Pendiente esta cuestión, tuve que concluir mi trabajo para el ‘Homenaje a Heisenberg’. A partir de entonces pude examinar el manuscrito romano y constatar con total evidencia el primer caso.

Si las rúbricas del ejemplar de Berlín y de los folios de Leipzig se hubiesen traducido realmente de un modelo griego, entonces también debería encontrarse obviamente dentro de la antigua tradición de tal modelo. Pero éste no refleja aquella anotación completamente homogénea siguiendo el orden de lectura cristiano palestinese. Por el contrario, se ha dejado abierto el espacio para notas de aplicación litúrgica en el texto. Las indicaciones al respecto, en parte árabes, en parte –¡atención!– griegas, ya se encuentran tanto aquí como en el margen y –lo más importante– estas anotaciones se refieren a una ámbito litúrgico distinto del patriarcado de Jerusalén.

La supuesta estructura del año eclesiástico y la nomenclatura de, al menos, dos de sus momentos más sobresalientes es otra anotación árabe que tiene su origen en Jerusalén. Para designar la “Epifanía” en vez del término específico palestinese القلند = Καλάνδαι, término propio de la festividad del 6 de enero como inicio del año³⁴, aparece el término عيد المعمودية (“la fiesta del bautismo”) o TA ΦΩΤΑ; Pentecostés no se dice العنصرة, sino الخميس, que más bien se halla en clara conexión con el griego Πεντηκοστή, así como también (ή) Ν’. Además, la fiesta de la Cruz del 13 o 14 de septiembre, característica de Palestina, no es mencionada porque procede de la festividad de la conmemoración anual en la que se conmemora la consagración de las construcciones constantinianas en el lugar del Gólgota. En vez de distinguir dos series de domingos después de Pentecostés, como indican las notas del manuscrito de Berlín, sólo se hace mención a los domingos intermedios entre Pentecostés y Navidad. No son de menor consideración las diferencias existentes entre los inicios de las propias perícopas comparadas con las anotaciones palestineses de Berlín (y Leipzig). Así, por ejemplo, las perícopas del sexto, séptimo, undécimo y decimocuarto domingo después Pentecostés comienzan la serie con Mt 6,16; 7,9 (según parece); 7,12 y 8,1, en lugar de Mt 9,9; 9,27;

³⁴ Sobre éstas véanse mis observaciones “Zur arabischen Archelideslegende”, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 67 (1913), pp.126ss.

insertada en el mismo, según el rito de Jerusalén conservado casi por completo en el ejemplar de Berlín.

Si esta adición tenía como objetivo posibilitar un empleo litúrgico del texto apropiado para el nuevo territorio, ello sólo puede haberse llevado a cabo de forma plena en función de la validez momentánea del rito. Por consiguiente, se ha datado, gracias al error de “la Semana del Queso”, en torno al año 630. Cuánto pudo excederse esta fecha es algo que también se nos escapa. Por el contrario, es obvio que el propio texto de los Evangelios escrito en lengua árabe, en el que se lleva a cabo la inserción motivada por la difusión de dicho texto desde el Patriarcado de Antioquía al jerosolimitano, debe haber sido aún más antigua. Tal fecha podríamos admitirla, con tranquilidad, con mucho para los poemas de la época de Imru’ al-Qays, cuya muerte le sorprendió en Ancyra [Ánkara] hacia el año 540 durante el viaje de regreso de la corte del emperador Justiniano³⁸. Del año 512 es la conocida inscripción de una iglesia cristiana de Zabad, que junto al griego y al siríaco emplea el árabe; del 568 es la otra inscripción, de Ḥarrān, en la Traconítide, que junto al griego emplea sólo el árabe. Que en iglesias como éstas o en las de los monasterios de Hind, en al-Ḥīrah, conozcamos la inscripción fundacional³⁹, al parecer escrita sólo en árabe, y se celebrara el oficio en árabe, es en el fondo tan obvio, que no hay por qué haberse dudado de ello⁴⁰. No debe sorprendernos, pues, que de dos litúrgias como éstas se hubiesen preservado algunos de los textos bíblicos utilizados.

³⁸ Un cierto eco del cristiano Κύριε ἐλέησον ha sido advertido nuevamente por J. WELLHAUSEN, *Reste...*, p. 234. Véase al respecto, la observación de la p. 331, nota 17.

³⁹ En AL-BAKRĪ, *Mu‘ġam mā ista‘ġamah*, p. 364, YĀQŪT, *Mu‘ġam al-buldān*, II, p. 709. Véase también G. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Laḥmiden in al-Ḥīrah* (Berlín, 1899), pp. 23ss.

⁴⁰ En esta línea se encuentra, también, el reciente estudio en *Zeitschrift für Semitik* 7 (1938), pp. 197-204, donde E. LITTMANN da a conocer la inscripción de Umm al-Ġimāl. Sin embargo, al tener en cuenta la falta de una datación exacta, resulta de menor relevancia, dado que no se trata, en este caso, de una inscripción oficial de la consagración de los edificios eclesiásticos.