

UNA MUESTRA DE KALĀM CRISTIANO: ABŪ QURRA EN LA SECCIÓN NOVENA DEL KITĀB MUŶĀDALAT MA' AL-MUTAKALLIMĪN AL-MUSLIMĪN FĪ MAYĪLIS AL-JALĪFA AL-MA'MŪN

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

RESUMEN

Traducción y estudio de la «sección novena» del *Kitāb muŷādalat ma' al-mutakallimīn al-muslimīn fī maylis al-Jalīfa al-Ma'mūn*, atribuida a Teodoro Abu Qurra (c. 750-820), melquita originario de Edesa y más tarde obispo de Jarán. Dicha sección incluye el «debate» habido entre Abu Qurra y el califa al-Ma'mun en torno a la crucifixión del Mesías, en la que el polemista cristiano aplica y desarrolla una serie de recursos discursivos apoloéticos y polemistas mediante los que hace frente a los ataques del autor musulmán.

Palabras clave: Polémica. Abu Qurra. Al-Ma'mun.

ABSTRACT

In this paper, we translate and study the 9th section of the *Kitāb muŷādalat ma' al-mutakallimīn al-muslimīn fī maylis al-Jalīfa al-Ma'mūn*, attributed to Theodorus Abu Qurrah (c. 750-820), a Melkite from Edessa and later Bishop of Harran. This section includes a «debate» that occurred between Abu Qurrah and the Caliph al-Ma'mun concerning the crucifixion of the Messiah, in which the Christian polemist applies and develops a series of apologetic and polemic discursive resources through he defends against the attacks of the Muslim author.

Key words: Polemics. Abu Qurrah. Al-Ma'mun.

1. INTRODUCCIÓN

Pese a que el número de pensadores árabes cristianos es ciertamente considerable y de probada calidad escrituraria, en nuestro país ha habido una increíble y muy escasa recepción, por no decir nula, de la ingente labor realizada por estos autores¹. Únicamente mi querido y docto colega, el Prof. Ramón Guerrero, ha sabido captar esa necesidad de vacío en la bibliografía española y se ha ocupado de uno de los autores cumbres del patrimonio árabe en su vertiente cristiana².

1 S. Khalil Samir, «La Littérature Arabe Médiévale des Chrétiens», en: Montserrat Abumalham (coord.), *Literatura árabe cristiana*, Madrid, 2001, pp. 21-49.

2 R. Ramón Guerrero, «El «Tratado sobre los seres» de Yahyà b. 'Adī. Ensayo de traducción castellana», *Anaquel de Estudios Árabes [= Homenaje a la profesora Dña. Soledad Gibert Fenech, II]*, 12 (2001), pp. 639-649.

Otro personaje de renombre, en línea con el precedente, es el gran Teodoro Abū Qurra (c. 750-820)³. A este melquita nacido en la prominente ciudad siria de Edesa (actual Urfa, en Turquía)⁴ y obispo de la no menos célebre localidad mesopotámica de Jarán (Ḥarrān), se le atribuye una obra —aunque Graf desestimó que fuera de su autoría⁵— conservada en veintiséis manuscritos que obedecen a dos recensiones de las que procede el último texto editado al completo hace unos años por Dick⁶.

El primer aviso de la posible autenticidad de dicha obra se debe a Nasrallah⁷ y a los argumentos y los datos posteriores ofrecidos por Samir Khalil, los cuales se hallan en la línea de Nasrallah, pero planteados con suma cautela hasta en tanto no se editen más materiales que prueben la veracidad de la hipótesis⁸. Fuerza da, en este punto, el hecho de que la crónica siríaca atribuida al jacobita Miguel «El Sirio», fallecido hacia el año 1235, haga mención de un largo «debate» acaecido en Jarán el año 829 (entre el 11 de marzo y el 30 de septiembre) entre Abū Qurra y el califa al-Ma'mūn, «debate» que acabó siendo puesto por escrito⁹. No obstante, Griffith se ha posicionado en contra de esta hipótesis afirmando la imposibilidad de tal filiación —que resumió detalladamente en seis puntos¹⁰— y planteando a continuación la posibilidad de que el autor de la misma fuese el propio escriba (si no su compilador), que figura en el colofón de la copia sinaítica, así como en la londinense¹¹. La cuestión sobre este punto concreto, con todo, continúa abierta.

En cualquier caso, de lo que no hay duda, es de la gran popularidad que alcanzó el texto en los círculos melquita y jacobita, tal como lo demuestran los veintiséis manuscritos previamente aludidos en los que se nos ha conservado esta «controversia apologetica»¹². La obra da comienzo con la conocida *basmala*, compuesta a base de atributos substanciales y, acto seguido, introduce el marco en el que se desarrolla la serie de controversias que integran la obra:

3 Sobre este monje melquita y su obra, véase S. Khalil Samir, *Abū Qurra. Al-Mu'allafāt/Abū Qurra. Al-Strawā-l-marāyī'*. 2 fasc., Beirut, Dār al-Mašriq, 2000. Cf. reseña de J.P. Monferrer Sala en: *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 13 (2000), pp. 55-57; también S.H. Griffith, *Theodore Abū Qurrah. The intellectual profile of an Arab Christian writer of the first Abbasid century*, Tel Aviv, Tel Aviv University (The Dr. Irene Halmos Chair of Arabic Literature), 1992 y J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. 6 vols., Louvain-Paris-Damas, Peeters-Chez l'Auteur-Institut Français de Damas, 1979-1996, II/2, pp. 104-134.

4 Pormenores sobre esta importante localidad los tenemos en J.B. Segal, *Edessa. The Blessed City*, Piscataway (New Jersey), Gorgias Press, 2001.

5 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Modena, Bibl. Apost. Vat. (Studi e Testi, 133), 1996 (= Ciudad del Vaticano, 1944-47), II, p. 21.

6 I. Dick (ed.), *Muṣādalat Abī Qurra ma' al-mutakallimīn al-muslimīn fī ma'yīs al-Jalīfa al-Ma'mūn*, [Ḳūniyya (Líbano), Maṭba'at al-Kāṭilīkiyya?], 1999. Cf. reseña de J.P. Monferrer Sala en: *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 13 (2000), pp. 58-60.

7 J. Nasrallah, o.c., II/2, pp. 124-125 (n. 3).

8 S. Khalil Samir, «Ṭawūdurūs Abū Qurra. Ḥayātu-hu wa-mu'allafātu-hu», *Journal of Iraqi Academy*, 7 (1983), pp. 141-142; S. Khalil Samir, «Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah», *Orientalia Christiana Periodica*, 49 (1983), pp. 184-191 y S. Khalil Samir, o.c., II, p. 33-36 (n. 3); cf. además, Dick (ed.), o.c., pp. I-VII (n. 6).

9 S. Khalil Samir, o.c., I, p. 40 y II, pp. 33-34 (n. 3). La cita en J.B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*. Éditée pour la première fois et traduit en français. 4 vols., Paris, Geuthner, 1899-1910, III, p. 36 §2; además J.B. Chabot, *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens*. 2 vols., Louvain, Peeters, 1995, I, p. 23.

10 S.H. Griffith, «A Ninth Century Summa Theologiae Arabica», *Orientalia Christiana Analecta*, 226 (1986), pp. 123-141, razones resumidas en pp. 133-136.

11 S.H. Griffith, «Greek into Arabic: life and letters in the monasteries of Palestine in the 9th century; the example of the *Summa Theologiae Arabica*», *Byzantion*, 56 (1986), pp. 137-138.

12 Sobre las varias modalidades polemistas, véase G. Troupeau, «La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle», en: G. Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Age*, Aldershot (Hampshire), Variorum, 1995, I, pp. 6-11.

«Damos comienzo con la ayuda y la gloria de Dios al debate de Abū Qurra, obispo de Harrān, con 'Abd Allāh al-Ma'mūn, emir de los creyentes, en presencia de los *mutakallimūn* del islam, de los cuales en este palacio (*qaṣr*), en la sesión (*ma'yliṣ*) del califato islámico, se hallan los siguientes: Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Hāšimī, Hārūn (*wazīr*) b. Hāšim al-Jazā'i (al-Zāgī), Salām al-Hamzānī, Ṣa'ṣa'a b. Jālid al-Baṣrī y un grupo procedente de Qurayṣh».

El fragmento que hemos escogido para el presente trabajo, relativo a «la crucifixión del Mesías»¹³, fue editado por vez primera por Sidney Griffith sirviéndose del *Sinaiticus Arabicus* 72¹⁴ y posteriormente por S. Khalil Samir a partir del *British Library Or. 4950* contejándolo con el anterior¹⁵. Ambas copias fueron elaboradas por Iṣṭāfanā b. Ḥakam al-Ramlī: la copia sinaítica fue fechada el 1 de marzo de 897 en la ciudad de Damasco y la londinense, por su parte, el 1 de diciembre del 877 en la *laura* de Mār Jāriṣōn. A S. Khalil Samir debemos el gran esfuerzo que realizó para ofrecer un ingente cúmulo de datos sobre la obra, y su fragmento objeto de estudio en particular, a los cuales remitimos a los interesados en la labor de cotejo que allí realizó¹⁶.

La obra de la que procede el texto objeto de nuestro análisis es calificada con el tecnicismo *mu'yādala* («controversia»), que designa específicamente a las sesiones (*ma'yālīs*) mantenidas ante un auditorio, y que desde el punto de vista tipológico suele describir a una obra, con finalidad propagandística, que más que obedecer a la realidad de unos hechos acaecidos es producto de la imaginación. En lo que a nuestro trabajo respecta, utilizaremos el nombre de Abū Qurra dado que aparece como tal en el texto que traducimos, aunque sin entrar en ningún momento en la polémica de la autoría, cuestión que no es motivo de la presente contribución.

2. EL FRAGMENTO EN TORNO A LA «CRUCIFIXIÓN DEL MESÍAS»

Los textos de las tres versiones mencionadas con las que contamos de la «controversia» habida en torno a la cuestión de «la crucifixión del Mesías» ofrecen abundantes variantes textuales entre ellas. Dado que la versión contenida en el *Sinaiticus Arabicus* 72 y la de la *British Library Or. 4950* fueron traducidas en los respectivos trabajos ya citados de Griffith y S. Khalil Samir, nos hemos impuesto la tarea de ofrecer en el nuestro la traducción y comentario de la versión que ha establecido Dick en su ya referida edición sobre el *Par. ar. 215* (confrontado con el *Par. ar. 198*, *Par. ar. 70*, *Par. ar. 71* y *St. Anne de Jerusalén 52*)¹⁷.

Todos los elementos aducidos por Abū Qurra en la «sesión» son adaptados a la tipología apologetica por medio de la dinamización a que fuerza el recurso dialógico que impone este tipo literario, el cual atiende al esquema repetitivo «dijo/dijeron [...] contestó», calcando de este modo el procedimiento empleado por los apologetas de las distintas iglesias orientales, que desarrollaron una abundante producción escrita desde el siglo VI en adelante tanto en griego como en siríaco. Los argumentos son expuestos de acuerdo con un procedimiento enunciativo

13 I. Dick (ed.), o.c., pp. 92-95 (n. 6).

14 S.H. Griffith, «Some unpublished Arabic sayings attributed to Theodore Abu Qurrah», *Le Muséon*, 92 (1979), pp. 29-30.

15 S. Khalil Samir, «'Yāmi' wu'yūh al-imān wa-mu'yādalat Abi Qurra 'an ṣalb al-Maṣīḥ», *Al-Masarra*, 70 (1984), pp. 417-419.

16 S. Khalil Samir, «La 'Somme des aspects de la foi' œuvre d'Abū Qurrah?», en: S. Khalil Samir (ed.), *Actes du Deuxième Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes (Oosterhesselen, septembre 1984)*, Roma, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium (OCP, 226), 1986, pp. 93-121.

17 Para los manuscritos de la BnF, véase G. Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*. 2 vols., Paris, Bibliothèque Nationale, 1972-1974, I, pp. 188 § 4, 166 § 2, 50 § 4 y 51 § 2; para el de Santa Ana de Jerusalén, véase G. Graf, o.c., II, pp. 21-22 (n. 5).

vo que, a su vez, está formado a base de simples proposiciones donde la antinomia revelación-razón es inherente al discurso teológico elaborado por los partidarios del *kalām*.

La obra, así pues, planteada sobre el recurso dialógico a que obliga la tipología apologética, articula su desarrollo temático a partir los *topoi* de la producción polemista¹⁸, subgénero con una relativamente variada temática ya estandarizada, tanto en siriaco como en árabe, que conoció el *Oriens christianus* ocupado por el estado árabe-islámico¹⁹. El registro escriturario de la obra demuestra su pertenencia al tipo de obras que engrosaron los *corpora* destinados contra los *mutakallimūn* musulmanes, algunos de los cuales, en la obra que nos ocupa, parecen ser de origen judío (cf. por ejemplo el caso de Abū l-Ḥasan b. Lāwī al-Fārisī)²⁰.

Estos *mutakallimūn* o *loquentes*, tal como los denominaron los versionadores latinos del Medievo europeo, se ocuparon en un primer momento de llevar a cabo, entre otras, elaboraciones de corte doctrinal en torno a la unidad y la unicidad divina —que tiene una correspondencia análoga entre los cristianos: así, del nestoriano Abū Nuḥ al-Anbārī (s. IX) con su *Maqāla fī l-Tawḥīd*, del jacobita Yahyà b. 'Adī con su *Maqāla fī l-Tawḥīd 'alà madḥab al-Naṣārā* (ss. IX-X) o el anónimo melquita *Fī Taḥḥīṭ Allāh al-Wāḥid* (mediados s. VIII)— con una evidente finalidad de conformación del dogma, motivo que, como vamos a ver, representa un subtema teológico dominante en el fragmento que traducimos al final y en la obra en general.

En el esfuerzo de la controversia al que se aplicó Abū Qurra, éste se vio impelido a seguir la técnica del racionalismo teológico que imponía el *kalām* islámico dominante del momento²¹. De este modo, aparecen conjugados aspectos puramente doctrinales de carácter expositivo, junto con otros de carácter argumentativo y naturaleza comparativa de finalidad apologética, obviamente, en cuyas líneas se aprecia el fundado conocimiento que el cristiano tiene del islam²², si bien dichos recursos en ningún momento resultan de carácter demostrativo. La argumentación es, pues, netamente dialéctica, con la cual Abū Qurra expone doctrina y conceptos teológicos cristianos con los que defiende y apoletiza el dogma de la ortodoxia cristiana. Así, pues, el texto de esta «controversia» es un texto de teología apologética con una marcada labor de corte dialéctico-dogmático que se halla lejos del formulismo especulativo.

Con un apreciable impacto en la práctica iconográfica siríaca²³, la controversia mantenida en torno al *topos* de la crucifixión de Cristo al cual se refiere el fragmento que estudiamos y traducimos —además de desplegar varias cuestiones de tipo conceptual, doctrinal e ideológico en las que se contraponen la doctrina cristiana a la islámica— tiene como base y se estructura a partir de la aleya coránica (4,157) con la que el interlocutor musulmán suscita a Abū Qurra la cuestión fundamental, la cual genera y ocupa esta sección concreta de la «controversia». Esta célebre aleya de la «azora de las mujeres» dice lo siguiente:

18 Cf. J.P. Monferrer Sala, «La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), pp. 61-79; también P. Khoury, *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII^e au XII^e siècle*, Würzburg-Altenberge, Echter Verlag-Telos Verlag, 1989.

19 Cf. por ejemplo S.H. Griffith, «The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century», en: T. Fahd (ed.), *La vie du Prophet Mahomet. Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*, Paris, 1983, pp. 99-146.

20 A. Guillaume, «Theodore Abū Qurrah as Apologist», *Muslim World*, XV (1925), p. 49.

21 Para esta y otras cuestiones, véase el trabajo de mi querido colega F. del Río Sánchez, «La influencia del Islam en la argumentación teológica árabe cristiana», en: Montserrat Abumalham (coord.), o.c., pp. 97-107 (n 1).

22 Cf. M. Accad, «Did the later Syriac Fathers take into consideration their Islamic context when interpreting the New Testament», *Parole de l'Orient*, 23 (1998), pp. 13-32.

23 H.J.W. Drijvers, «An Icon of the Dead Christ on the Cross in a Syriac Text», en: R. Lavenant (ed.), *Symposium Syriacum VII*, Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11-14 August 1996, Roma, Pontificio Istituto Orientale (OCA, 256), 1998, pp. 607-616.

Wa-qawli-him innā qatalnā al-Masīh 'Īsā ibn Maryam rasūla Allāhi wa-mā qatalū huwa-mā ṣalabū huwa lākin ṣubbiha la-hum wa-inna allāqīna jtalafū fī-hi lafī ṣakki min-hu māla-hum bi-hi min 'ilmin illā ttibā' al-ḡanni wa-mā qatalū-hu yaqīnan.

cuya traducción al español es:

«Ellos [los judíos] han dicho: 'hemos dado muerte al Mesías hijo de María, el enviado de Dios', pero no le mataron ni lo crucificaron, sino que les pareció [que fue así]. Los que están en desacuerdo dudan al respecto, desconocen el asunto y siguen sus barruntos, pero de cierto que no le dieron muerte».

Aunque Massignon planteó un posible «docetismo» en la interpretación de la aleya por parte de los exegetas «śī'fes radicales» —interpretación que sería adoptada por los comentaristas sunníes hacia la segunda mitad del siglo VIII²⁴— ésta se inscribe en un substrato ideológico ebionita y gnostico²⁵, donde la secuencia *wa-inna allāqīna jtalafū fī-hi lafī ṣakki min-hu māla-hum bi-hi min 'ilmin illā ttibā' al-ḡanni* («los que están en desacuerdo dudan al respecto, desconocen el asunto y siguen sus barruntos») alude con total probabilidad a las diversas disputas cristológicas que mantenían sobre la naturaleza de Cristo las distintas iglesias y sectas existentes en el medio cristiano desde siglos atrás.

Dichas disputas eran conocidas por el islam incipiente (cf. Corán 6,159), de las que absorbió no pocas ideas en materia cristológica hasta acabar adoptando su propio criterio en el tratamiento coránico del material incorporado. Así lo podemos constatar, por ejemplo, en una obra andalusí, el *Maqāmi' al-ṣulbān* de al-Jazra'ī²⁶, que contiene abundante material oriental. En nuestro caso concreto, como podremos comprobar en un instante, los conceptos *ṣalōbā* y *zaqōfā* («crucificador») empleados por San Efrén Sirio para significar «judío»²⁷, pueden ser otro indicio del posible substrato siríaco en favor de esta «supuesta crucifixión» que el Corán pone en manos de los judíos.

Así, por ejemplo, en el tratado sobre la «Herejía de los ismaelitas» (*De Haeresibus*) atribuido a San Juan Damasceno, nos dice este célebre monje de Mār Sābā refiriéndose al conocimiento que un musulmán tenía de este asunto, que:

«[...] los judíos violando la ley quisieron crucificarlo y se apoderaron de él, pero crucificaron a su sombra y Cristo no fue crucificado —dicen ellos— ni murió; Dios lo subió al cielo a su lado, porque lo amaba [...]»²⁸.

Se trata, desde el punto de vista textual, de una composición puramente enunciativa con recurso a la *auctoritas divina* a base de enlazar las aleyas 3,54; 4,157; 2,73; 4,157; 3,55 y 4,158 para exponer la doctrina islámica contenida en el Corán, donde la influencia neotestamentaria es plapable: cf. por ejemplo el caso de Mt 27,25: «Que su sangre caiga sobre nosotros [los judíos] y sobre nuestros hijos» y el de Lc 23,34: «¡Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen!».

24 L. Massignon, «Le Christ dans les Évangiles, selon Ghazali», *Revue des Études Islamiques*, 6 (1932), p. 535.

25 Cf. ejemplos varios de esta influencia en M.P. Roncaglia, «Éléments Ebionites et Elkésaites dans le Coran. Notes et hypothèses», *Proche-Orient Chrétien*, XXI (1971), pp. 101-126.

26 Al-Jazra'ī, *Maqāmi' al-ṣulbān*. Ed. de 'Abd al-Ma'īd al-Šarfi, Túnez, al-Ŷami'a al-Tūnisiyya, 1975, p. 71 § 42 y p. 146 § 119.

27 R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 41.

28 D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The «Heresy of the Ishmaelites»*, Leiden, E.J. Brill, 1972, pp. 132-133, cf. p. 78. Acerca de la visión de San Juan Damasceno sobre el islam, véanse los trabajos de P. Khoury, «Jean Damascène et l'«Islam»», *Proche-Orient Chrétien*, 7 (1957), pp. 44-63 y «Jean Damascène et l'«Islam»», *Proche-Orient Chrétien*, 8 (1958), pp. 313-339.

En la exposición, argumentación y defensa de la cuestión de la crucifixión y muerte de Cristo, la cruz es uno de los elementos discursivos fundamentales en la labor apologética de la producción melquita (aunque no exclusiva de éstos, obviamente²⁹), y ello no sólo porque conocían sobradamente la opinión del islam al respecto —aunque temas como éste y como el de la muerte de Cristo aparezcan en los autores musulmanes más bien de forma accidental—, sino por la rica posibilidad simbólica que ya había desarrollado este elemento en la producción patrística siríaca en concreto³⁰.

La técnica discursiva apologética empleada por Abū Qurra (el interlocutor musulmán de turno actúa como mero elemento ilativo del discurso) la sustenta en no pocas ocasiones sobre el recurso del «paralelismo» o el «cotejo»³¹, como por ejemplo sucede con el aludido símbolo de la cruz que, ante las objeciones de reverencia y adoración con las que acusa a los cristianos el interlocutor musulmán, Abū Qurra no duda en relacionar con los rituales de los musulmanes, en concreto con el realizado con la «piedra negra», la *Ka'ba*, con el que Abū Qurra se refiere al rito del *ṭawāf* que el propio Corán que prescribe (Corán 22,26-29): las siete vueltas que hay que dar a la *Ka'ba* una vez que el peregrino musulmán (*ḥāḡī*) se adentra en el recinto de la mezquita en la que se encuentra la «piedra negra», besándola y tocando el *rukn al-yamānī* al final de cada una de las vueltas³². A la *Ka'ba* parece referirse, aunque como contraposición, el sintagma apositivo *bunyat ṣādiqa* («construcción verdadera») referido a Cristo: frente a aquella construcción falsa señala a éste, que es la «construcción perfecta» (cf. Jn 2,19).

Tanto este elemento como las objeciones de procedencia netamente coránica que plantea el interlocutor musulmán dan idea de que el autor cristiano de la obra tiene un profundo conocimiento tanto de la tradición islámica (*sunna*) como del texto coránico, cosa habitual por lo demás en los polemistas y apologetas melquitas desde los primeros momentos³³, lo que lleva al autor a articular su labor apologética a base de ideas y conceptos comunes (y no antinómicos) al cristianismo ortodoxo y al islam. El ataque del interlocutor musulmán, en este punto, asaz sumario y meramente enunciativo y articulador a nivel estructural, obedece al posicionamiento islámico ante el símbolo de la cruz en el momento en el que las refriegas iconoclastas están vivas³⁴ y se genera un movimiento contra este símbolo³⁵ que llega a ser realmente hostil en un considerable número de prácticas culturales islámicas³⁶.

Abū Qurra esboza la justificación de la crucifixión de Cristo y el valor simbólico de la cruz recurriendo al concepto de la resurrección (*qiyāma*), con el que reivindica el significado re-

29 Cf. por ejemplo el caso del nestoriano Yaḡyà b. 'Adī: G. Endress, *Yaḡyà ibn 'Adī. An analytical inventory*, Wiesbaden, Reichert, 1977, p. 119 (8.63).

30 P. Yousif, «Le Symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe», en: *Symposium Syriacum 1976*. Célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel «Les Fontaines» de Chantilly (France), Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (OCA, 205), 1978, pp. 207-227.

31 Cf. S.H. Griffith, «Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians», *Proceedings of the PMR Conference*, 4 (1979), pp. 63-87.

32 Sobre este rito del *ṭawāf*, véase Th.P. Hughes, *A Dictionary of Islam*, Anarkali (Lahore, Paquistán), Premier Book House, 1964 p. 157 s.v. «hajj» y p. 630 s.v. «ṭawāf».

33 S. Khalil Samir, «The earliest Arab apology for Christianity (c. 750)», en: S. Khalil Samir & J.S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1994, pp. 57-114.

34 S.H. Griffith, «Theodore Abū Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images», *Journal of the American Oriental Society*, 105 (1985), pp. 62-65.

35 R.G. Hoyland, *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton (New Jersey), The Darwin Press, 1997, p. 104.

36 S.H. Griffith, «Images, Islam and Christian Icons: a Moment in the Christian/Muslim Encounter in Early Islamic Times», en: P. Canivet et J.P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen (Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990)*, Damas, Institut Français de Damas, 1992, pp. 126-128.

dentor que la muerte y la resurrección de Cristo tienen para los cristianos, y por extensión el valor simbólico que posee la Cruz para éstos³⁷. El interés por exponer y razonar la necesidad de la muerte de Cristo en la cruz, junto con los valores atribuidos a ésta, entre los que sobresale el religioso pero también el político (como símbolo del poder imperial por el Imperio romano cristianizado), conocieron una creciente intensificación durante la séptima centuria en el medio bizantino³⁸.

Esa progresiva intensificación continuó, posteriormente, con la labor apologética de los cristianos arabizados, dando lugar en el fragmento que nos ocupa a un texto apologético teológico de naturaleza cristológica en el que se suceden en cadena una serie de cuatro elementos de primer orden para la cristiandad ortodoxa, cuyo nexos de unión no es otro que el concepto salvífico del «sufrimiento»: redención, resurrección, divinidad y unicidad. A su vez, el elemento soteriológico del sufrimiento aparece desdoblado: denotado en la muerte de Jesús y simbolizado en la cruz, con un único valor, la necesidad cristiana de sufrir para alcanzar el *telos* final de la *Historia salutis* que les ha sido revelada.

Uno de los elementos de interés en el fragmento, ciertamente recurrente en este tipo literario y de gran interés para ambos interlocutores, es la afirmación de que Cristo es el verbo y el espíritu de Dios (*kalimatu-hu wa-rūhū-hu*). De este modo, Abū Qurra se sirve del mismo Corán (4,171) en lo tocante a ambos conceptos, llegando a afirmar la indisociabilidad entre ambos y Dios³⁹. La conclusión de esta unión, como es de esperar, no podía ser aceptable de ninguna manera a un musulmán, pues figura el dogma de la Santísima Trinidad, llegando a convertirse en uno de los puntos fundamentales de las diversas confrontaciones que mantuvieron los cristianos y los musulmanes⁴⁰.

Y crucial es, asimismo, lo determinante que resulta la bina muerte-resurrección de Cristo como elemento desencadenante y anunciador de la resurrección general del género humano, idea bien conocida en la cristiandad siríaca, como lo demuestra el desarrollo que ya había adquirido esta temática en el siglo IX, de lo cual es buen ejemplo el tratado *De Resurrectione* compuesto por Juan de Dara en esa misma centuria⁴¹. Este último aspecto de la creencia cristiana en una «resurrección general» («si no hubiera sido crucificada la palabra de Dios, la cual es el Mesías, no hubiésemos creído en él, ni habríamos dado credibilidad a que tras la muerte se encuentra la resurrección») es articulado a partir de la muerte-resurrección de Cristo, sí, pero con el símbolo de la cruz de por medio como elemento argumentativo que comporta la necesidad de sufrimiento.

37 M.N. Swanson, «The Cross of Christ in the earliest Arabic Melkite apologies», en: S. Kalil Samir & J.S. Nielsen (eds.), o.c., p. 126-127 (n. 33).

38 A. Cameron, «Byzantium and the Past in the Seventh Century: the Search for Redefinition», en: J. Fontaine & J.N. Hillgarth (eds.), *Le septième siècle: changements et continuités / The Seventh Century: Change and Continuity*, London, Studies of the Warburg Institute, 1992, pp. 261-265.

39 Cf. S.H. Griffith, «The Monk in the Emir's *Majlis*: Reflexions on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period», en: H. Lazarus-Yafeh; M.R. Cohen; S. Somekh & S.H. Griffith (eds.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999, pp. 41-42, 44 y 47; también S.H. Griffith, «The Qur'ān in Arab Christian Texts; the Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the *Maġlis* of al-Ma'mūn», *Parole de l'Orient* [= S. Khalil Samir (ed.), *Actes du 5^e Congrès International d'Études Arabes Chrétiennes* (Lund, août 1996)], 24 (1999), pp. 226 y 229. Cf. P. Crone & M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 11-12 y R.G. Hoyland, «Jacob of Edessa on Islam», en: G.J. Reinink & A.C. Klugkist (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Leuven, Peeters-Department Oosterse Studies, 1999, p. 156.

40 S. Khalil Samir, «L'unicité absolue de Dieu: regards sur la pensée chrétienne arabe», en: S. Khalil Samir, *Foi et culture en Irak au XI^e siècle. Elie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot (Hampshire), Variorum, 1996, VI, pp. 35-48. Véase el caso de Abū 'Isā al-Warrāq, *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū 'Isā al-Warrāq's «Against the Trinity»*. Edited and translated by David Thomas, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

41 C.M. Edsman, «Death, Corruption and Eternal Life», *Bulletin of the Iranian Culture Foundation*, 1 (1969), pp. 85-104.

Otro elemento a señalar, en relación con el símbolo de la cruz, es el del poder protector y milagroso, de victoria en este caso concreto, que le confiere Abū Qurra: «Nosotros honramos la cruz por tantas cosas y prodigios (*mu'ŷizār*) que nos han sido revelados por ella: a saber, que no hay rey [alguno] que salga para luchar contra su enemigo que llevando con él la señal de la cruz no triunfe (*al-galaba*) y venza (*al-zaḡar*) doblando a su enemigo». A Swanson este valor de carácter protector y milagroso le causaba extrañeza y, aunque lo consideraba lógico y efectivo para la Constantinopla del siglo IV, lo estimaba en cambio carente de efectividad y difícilmente justificable aplicado a la Bagdad del siglo IX⁴².

Una particularidad textual resaltable del fragmento es el hecho de que Abū Qurra, aunque a partir del material bíblico, no dude tampoco en introducir matices de procedencia apócrifa («rompió las puertas del infierno [*ŷahīm*] y resucitó de entre los muertos con vida»; cf. *Acta Pilati* § 8,24) para ejemplificar el valor soteriológico que supone la bina de la muerte-resurrección, motivo de sobra conocido y desarrollado en la producción siríaca⁴³.

El fragmento que hemos escogido, como botón de muestra de esta obra atribuida al melquita Abū Qurra, ya lo hemos dicho de pasada anteriormente, es un claro ejemplo de la producción cristiana de naturaleza apologética que se inscribe en el denominado '*ilm al-kalām*': esto es, ese variado *corpus* consagrado a exponer, defender, justificar y razonar las ideas de una concreta revelación divina, en este caso la cristiana en su variante ortodoxa. Este texto, junto con otros⁴⁴, evidencian la gran influencia que ejercieron las discusiones que se mantenían en los círculos cristianos de lengua griega y siríaca, las cuales fueron el acicate y el origen de la aparición de los *mutakallimūn* islámicos y, como consecuencia de ello, del propio '*ilm al-kalām*'⁴⁵, es decir de la teología escolástica islámica.

La preocupación básica de Abū Qurra es la necesidad de defender los dogmas cristianos ante la oposición de su interlocutor musulmán, siendo el objetivo final (aunque deducible en todo momento) de dicha preocupación el deseo de demostrar que la verdadera religión es la cristiana y no la islámica. El criterio de racionalidad teológica aplicado por Abū Qurra, *mutatis mutandis*, emula al puesto en práctica por los *mutakallimūn* islámicos: conjuga elementos de racionalidad teórica con otros puramente doctrinales (desde la exposición de dogmas hasta el valor de los milagros), donde lo característico es el ritmo dialéctico de la «controversia», pero como hemos señalado siempre lejos del carácter formal o especulativo (o incluso de una metafísica crítica de corte racional) y delineada en todo momento por la vertiginosidad expositiva que exige el ritmo de los debates apologéticos.

Súmese a ello, además, el componente trascendente y fideístico que comporta la exposición desplegada por Abū Qurra. Por ejemplo, conceptos como *ḡalāl* («lícito») y *ḡarām* («vedado»), en sus distintas posibilidades morfológicas, refieren conceptualizaciones escatológicas como «recompensa» y «castigo» respectivamente. Es en este mismo nivel en el que hay que interpretar, asimismo, conceptualizaciones específicas como *ni'ma* («gracia; beneficio») o los más generales como *ŷanna* («paraíso») y *ŷahīm* («infierno»).

Por otro lado, la conocida doxología de la primera secuencia de la *ŷahāda* islámica (*lā ilāha illā Allāh*: «no hay dios sino Dios») no es aceptada como enunciado fideístico por Abū Qurra quien, marcando diferencias substanciales en la enunciación de este dogma, opone las formulaciones islámica (*ŷahāda*) y judía/samaritana (*ŷema'*) a la cristiana (*Credo*). Abū Qurra suscita, además, una crítica directa de la *ŷarī'a* islámica («[...] tienes por lícita la carne de ca-

42 M.N. Swanson, o.c., p. 136 (n. 33).

43 P. Féghali, «La descente aux enfers dans la tradition syriaque. Substrat biblique», *Parole de l'Orient*, 15 (1988-89), pp. 127-141.

44 S.H. Griffith, «Faith and Reason in Christian *Kalām*: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion», en: S. Khalil Samir & J.S. Nielsen (eds.), o.c., pp. 1-3 (n. 33).

45 M. Cook, «The Origins of *Kalām*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43 (1980), pp. 32-43.

mello [...] Cosa cuya apariencia no sea buena no la permiten vuestras leyes») con la que busca evidenciar la ambigüedad de las prescripciones de los musulmanes y, por extensión, los fundamentos de la fe y los dogmas islámicos.

La terminología propia del *kalām* se halla, asimismo, presente en fórmulas como *jāliqa am majlūq* (¿crea o ha sido creado?), en referencia al sol) y *munzal gayr majlūq* («revelada y no creada», en referencia a la palabra de Dios = el Corán), que son propias del dogma islámico relativo a la creación del Corán (cf. *kalām Allāh gayr majlūq*) propia de la controversia teológica entre las escuelas sunníes desde el período de la *miḥna* instituida por el califa al-Ma'mūn⁴⁶. A su vez, pero ya en otro ámbito terminológico, el perteneciente a la tradición postpatrística siríaca, el plural fracto 'abīdu de la secuencia *naḥnu l-ān 'abīdu-hu wa-muqarrabīn bi-killā al-amrayn* («nosotros, ahora, somos siervos y allegados de ambas cosas») es un calco-adaptación a este tipo literario apologetico del *topos* neotestamentario del «Jesús siervo» (hebreo: 'ebed; siríaco: 'abdā; cf. Mt 12,18; Flp 2,7; Hch 3,13.26 y 4,27.30), de conocida prolongación en la apologetica siríaca, pero que Abū Qurra transporta-readapta de Cristo a los cristianos en clara alusión a varios pasajes coránicos en los que se explicita que Jesús sólo fue un siervo ('abd) de Dios: cf. Corán 19,31; 30,170 y 43,57-61⁴⁷. Este uso de 'abīdu tiene, además, su correspondencia con el empleo del plural sano *muqarrabīn* («los allegados»), de procedencia coránica (3,45), del que también se sirve Abū Qurra para invertir la adscripción que realiza el pasaje coránico con respecto a la figura de Cristo.

Y un último motivo. La secuencia «fue crucificado y sepultado y resucitó sin que su cuerpo se corrompiese» alude a una interpretación de la muerte-resurrección que, aunque procede de la tradición patrística como receptora de las tradiciones rabínicas, remite en última instancia a su origen judío: la muerte definitiva de un individuo, para los judíos, se producía llegado el cuarto día a partir del óbito. Era entonces, a partir del cuarto día, cuando empezaba la descomposición del cuerpo. En cambio, como Cristo «resucitó al tercer día» (metáfora verbal que significa que «la vida no se ha interrumpido»), obviamente su cuerpo no entró en descomposición⁴⁸.

3. TRADUCCIÓN DE LA VERSIÓN ESTABLECIDA POR DICK⁴⁹

[El califa al-Ma'mūn] les dijo: «¿Quién le puede hacer frente [a Abū Qurra]?, a lo que le respondieron ellos: «¡Emir de los creyentes!, un hombre de Siria (*al-Ša'm*) llamado 'Alī b. al-Walīd. Es de los prominentes en la lectura de los libros (*qirā'at al-kutub*), ha estudiado el Evangelio (*al-Injīl*) y el Psalterio (*al-Zabūr*) y conoce los arcanos de la religión. Entonces, al-Ma'mūn puso por escrito su orden dirigida a Abū I-Ḥasan b. Lawī al-Fārisī. Cuando ambos estuvieron presentes al-Ma'mūn dijo a Ḥasan b. Lawī: «¡Suelta lo que traes entre manos Abū 'Alī!, [quien] dijo: «¡Qué es lo que deseas Emir de los creyentes?», contestando: «[que] debatas (*munāzara*) con Abū Qurra».

—Dijo Abū 'Alī: «¡Abū Qurra!».

—[Éste] le respondió: «¡Aquí me tienes Abū 'Alī!».

46 W. Madelung, «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran», en: J.M. Barral (ed.), *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, Leiden, E.J. Brill, 1974, I/1, p. 504-525.

47 Véase la discusión de este tópico en el trabajo de T.R. Hurst, «The Epistle-Treatise: An Apologetic Vehicle Letter 34 of Timothy I», en: H.J.W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg & G.J. Reinink (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (OCA, 229), 1987, pp. 367-382.

48 H.L. Strack und P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 vols., München, 1922-1961, II, p. 544.

49 I. Dick (ed.), o.c., pp. 92-95 (n. 6).

- [Abū 'Alī le] preguntó: «¿Acaso no es el Mesías vuestro dios?».
- [Abū Qurra le] contestó: «¡Sí!».
- [Abū 'Alī] prosiguió: «¿Fue crucificado?».
- [Abū Qurra] respondió: «¡Sí!».
- [Abū 'Alī] continuó: «¡Abū Qurra!, estoy hecho un lío, ¿por qué crucificasteis a vuestro dios y [en cambio] adoráis el madero (*al-'ūd*)⁵⁰ en el que fue clavado?».
- [Abū Qurra] precisó: «¡Dios nos libre de adorar a quien no sea él⁵¹, el Señor de la cruz!».
- [Abū 'Alī] prosiguió: «¿Por qué honráis la cruz!».
- [Abū Qurra le] contestó: «Lo mismo que vosotros honráis la piedra⁵², la besáis y la tocáis sin que ningún signo (*āya*) se haya manifestado⁵³ en ella⁵⁴. Nosotros honramos la cruz por tantas cosas y prodigios (*mu'yizāt*) que nos han sido reveladas por ella: a saber, que no hay rey [alguno] que salga para luchar contra su enemigo que llevando con él la señal de la Cruz no triunfe (*al-galaba*) y venza (*al-zafar*) doblegando a su enemigo. No hay un solo rey sobre la tierra que no tenga conocimiento de él, quién es y de quién es hijo, en la misma medida en la que distingue entre él y entre su enemigo. El símbolo de nuestro Señor Jesús el Mesías (*'alāmat Sayyidi-nā Yasū' al-Masīh*) es el signo de la cruz. Del mismo modo que besamos al Mesías, construcción verdadera y fidelidad pura, así besamos la cruz y la honramos, y en ella buscamos refugio a todas nuestras cosas».
- El Damasceno precisó: «Ni le dieron muerte ni lo crucificaron, sino que les pareció a ellos [que así fue], pues Dios lo hizo subir a él⁵⁵ para que fuese su verbo y su espíritu (*kali-matu-hu wa-rūhu-hu*)»⁵⁶.
- [Abū Qurra lo] atajó: «Nosotros, ahora, somos siervos (*'abīdu*) y allegados de ambas cosas. Si su crucifixión hubiera sido un símil (*tašbīh*) tal como afirmas, ello pudiera ser tal que así, pero fue verdad y la aceptamos como tal. Más aún, no dudamos de que él fue crucificado y sepultado y resucitó sin que su cuerpo se corrompiese (*fasād*)⁵⁷. Pues que su nombre es excelso, puede resucitarse a sí mismo, al igual que resucitó a otros con su poder⁵⁸. Y subió al cielo, como dice tu Libro y testimonia tu Profeta (*šahādat Nabī-ka*) en la 'azora de las mujeres⁵⁹: esto es, subió al cielo y nos mostró su substancia (*šawhariyyatu-hu*): que es Dios de Dios»⁶⁰.
- Dijo al-Fārisī: «¿Eso no es cierto?».
- Abū Qurra respondió: «¿No será que tú te empecinas en que es el verbo y el espíritu de Dios?»
- Al-Fārisī contestó: «¡Sí!».
- Abū Qurra añadió: «El verbo y el espíritu de Dios son, pues, de él, no son dissociables de él, pues a él regresan, al igual que tú dices que el Corán es la palabra de Dios revelada (*munzal*) y no creada (*gayr majlūq*), de él parte y a él torna. Del mismo modo que si llega un prestidigitador o un médico a un lugar y dice: 'esta medicina mía es muy buena y muy útil' y la gente la reprueba. Entonces el prestidigitador va y se muerde a sí mismo voluntariamente, dada

50 Literalmente «la madera/madero». Sobre el tipo de madera del que fue hecha la cruz, véase al-Jazra'ī, o.c., p. 55 § 27 (n. 26).

51 Cf. Corán 3,64.

52 Es decir la «piedra negra», la *Ka'ba*.

53 Tal vez en alusión a las diversas leyendas míticas que se asociaban a ésta.

54 Cf. M.N. Swanson, o.c., p. 140 (n. 33).

55 Cf. Corán 4,157-158.

56 Cf. Corán 4,171.

57 Cf. Lc 24,12; Jn 20,5-7.

58 Se trata de los tres milagros que recogen los sinópticos, cf. Mt 9,18 par.; Lc 7,11-17; Jn 11, 38-44.

59 Corán 4,158.

60 Alusión al *Credo*.

la confianza que tiene puesta en su medicina. ¿Acaso la gente no los aceptará tanto a él como a lo que dice y le hará caso?».

—Al-Fārisī señaló: «¡Sí!

—Abū Qurra continuó: «Pues así hizo nuestro Señor el Mesías, Dios nuestro, porque la gente no creía que tras la muerte hubiese resurrección (*qiyāma*) hasta constatarlo y comprobarlo en su cuerpo con sus [propios] ojos. [El Mesías] rompió las puertas del infierno (*yāhīm*) y resucitó de entre los muertos con vida. Venció a la muerte y tras ello subió al cielo»⁶¹.

—Al-Fārisī preguntó: «¡Ay de ti Abū Qurra!, ¿cómo puede ser el verbo y el espíritu de Dios alguien que ha sido crucificado?».

—Abū Qurra respondió: «Háblame acerca del sol: ¿crea o ha sido creado?».

—[Al-Fārisī] contestó: «Ha sido creado».

—[Abū Qurra] prosiguió: «Si ves al sol salir por un muro de piedra y se desploma ese muro y caen sus piedras, ¿[puede] penetrar el sol a través o no?, ¿o atravesar[lo]?».

—Al-Fārisī contestó: «¡No!».

—Abū Qurra dijo: «Pues si esto hace uno de sus siervos creados, poder tiene para hacer estos actos sin que le pueda ninguna adversidad. Para vosotros, tal vez, el poder de Dios sea la palabra que todo lo crea⁶². Esto es lo que poseemos: si no hubiese sido crucificado el verbo de Dios, que es el Mesías, no hubiésemos creído en él, ni habríamos dado credibilidad a que tras de la muerte se halla [la] resurrección».

—Al-Fārisī añadió: «¡Por Dios que dices verdad Abū Qurra, que me falla la razón y no sé qué responderte!».

—Abū Qurra continuó: «¿Qué es lo que te impide seguir al Mesías?, deja lo que no sea él. ¿Eres capaz de decir que [el mensaje] que trajo el Mesías no es cierto y que no hay [otra] religión [verdadera] que la tuya?».

—Al-Asadī (al-Fārisī) respondió: «¡Así es para mí!».

—Abū Qurra añadió: «¡Descarado!, que tienes por lícita la carne de camello e ilícita la carne de cerdo⁶³; asimismo comes uvas y tienes por ilícito al vino que se exprime de aquellas⁶⁴; tienes por lícito el cinturón y por ilícita la correa. Cosa cuya apariencia no sea buena no la permiten vuestras leyes».

—Al-Asadī dijo: «¿Qué?».

—Abū Qurra respondió: «Para tu honra apruebas la sodomía y prohibes a tu mujer que se divorcie (*ṭalāq*), declarándola ilícita tras yacer con un hombre distinto de ti, etc. Pero no te contentas con ello, pues vosotros despreciáis lo grande y excelso y magnificáis lo despreciable y subyugante. Y más: siendo para vosotros un juramento blasfemia, juráis. ¿No te basta?

—Al-Asadī señaló: «Yo no asocio [nadie] a Dios, ni adopto un dios que sea igual a él».

—Abū Qurra dijo: «¡Por mi vida!, cuando dices ‘no hay dios sino Dios’ te das testimonio a ti mismo por el don del paraíso (*bi-naʿim al-ʿyanna*). Los samaritanos y los judíos dan testimonio⁶⁵ —al igual que tu lo haces de acuerdo con el dogma de tu creencia (*madhab*)—, pero no tiene sentido no, pues engañas a la gente y te justificas a ti mismo y a la fe en el paraíso».

—Al-Asadī añadió: «Asimismo, yo tengo la esperanza de que Dios me colme de gracia».

—Luego concluyó Abū Qurra: «¿Qué tienes por lícito que Dios haya prohibido en su Santo Evangelio?, pues que desprecias sus excelsos libros revelados, denigras las leyes (*sunan*) del Mesías, levantas infundios contra su verbo y su espíritu, el cual es el Mesías, y contradices el

61 Cf. Mc 16,1-20; Lc 24,1-12.50-53.

62 Cf. Corán 36,82.

63 Cf. Corán 2,173; 5,3; 6,145; 16,115.

64 Cf. Corán 2,219; 5,90.91.

65 Se trata de la *qeriʿat šemaʿ* que debe ser recitada cada mañana y cada tarde, cf. Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41

testimonio de los profetas sobre el Mesías, glorioso y excelso, ya que no crees que entre contigo al paraíso alguna creatura. ¡Por mi vida!, que asimismo porque Dios, glorioso y excelso, no nos hará entrar a nosotros y a vosotros en un único paraíso, pues no habéis seguido a su Mesías, [ni] habéis creído en su verbo y en su espíritu».

Juan Pedro Monferrer Sala
Departamento de Lenguas Romances y Estudios Semíticos
Facultad de Filosofía y Letras
Plaza Cardenal Salazar, 3. 14071 Córdoba
e-mail: ff1mosaj@uco.es