

**TRADICIÓN E INTERTEXTUALIDAD EN LA
APOCALÍPTICA CRISTIANA ORIENTAL. EL MOTIVO
DE LOS REYES DE ETIOPÍA Y NUBIA EN EL
“APOCALIPSIS (ÁRABE) DEL PS. ATANASIO”
Y SUS *TESTIMONIA APOCALYPTICA* ***

TRADITION AND INTERTEXTUALITY IN THE EASTERN
CHRISTIAN APOCALYPTICS: THE MOTIF OF THE KINGS OF
ETHIOPIA AND NUBIA IN THE “(ARABIC) APOCALYPSE OF
PS.-ATHANASIUS” AND ITS *TESTIMONIA APOCALYPTICA*

JUAN PEDRO MONFERRER SALA
Universidad de Córdoba

En el presente artículo analizamos el motivo de «los reyes de Etiopía y Nubia» en una de las familias textuales del Apocalipsis árabe del Pseudo Atanasio. El propósito de este trabajo es demostrar, mediante el análisis de los elementos que conforman el motivo, cómo los autores de obras apocalípticas trabajaron sobre la base de un material en buena medida estandarizado, al que denominamos *testimonia*, del que se sirvió cada autor en función de circunstancias varias. Esta labor plasmada en los textos apocalípticos fue generada y desarrollada en el seno de una tradición textual y literaria en la que el recurso a la intertextualidad actuó como un mecanismo estructural determinante en la configuración, modelización y pervivencia de este género literario con el paso de los siglos entre las varias comunidades cristianas orientales.

Palabras clave: literatura árabe cristiana; apocalíptica; intertextualidad; *Testimonia* literarios.

The present article deals with the motif of “the kings of Ethiopia and Nubia” in one of the textual families of the Arabic Apocalypse of Ps.-Athanasius. Through the analysis of the features which constitute this motif, our aim is to show how the authors of the Apocalyptic texts worked on the basis of a material which to a large extent was standardized. This material, which we label as *testimonia*, was used by these authors according to various circumstances. The task expressed throughout the apocalyptic texts was created and developed in the heart of a textual and literary tradition in which intertextuality acted like a determining structural mechanism in the shape, modeling and survival of this literary genre throughout the centuries within the several Eastern Christian communities.

Key words: Christian Arabic Literature; Apocayptics; Intertextuality; Literary *testimonia*.

* Estudio realizado en el marco del Proyecto de Investigación HUM2007-64961: “Estudio y edición de manuscritos bíblicos y patristicos griego-árabes y latinos” (Ministerio de Educación y Ciencia).

Introducción

El *codex Vaticano arabo 158* y el *Paris arabe 153* forman parte de la misma familia manuscrita del “Apocalipsis del Pseudo Atanasio” (APA)¹, titulada en sus líneas iniciales como *Ru’yā Abū-nā (sic!) al-baṭriyark Atanāsiyūs baṭriyark al-Iskandariyyah*, cuya atribución es incorrecta, pues la *Vorlage* de este texto, que contiene parte de una homilía correspondiente a la festividad del arcángel san Miguel², debe ser fechada hacia el año 715 d.C.³ Frente a la tradición textual copta que nos es conocida en la actualidad⁴, la tradición árabe-copta de APA ofrece un grupo de familias textuales más variado⁵, que ayuda a recomponer el texto copto fragmentario del siglo IX⁶. No vamos a detenernos ahora en las características temáticas que presenta el texto de APA, pues ya nos hemos hecho eco de ello en otro lugar⁷; lo que sí que nos interesa resaltar en este momento son los casos de *amplificatio* que presenta nuestro texto, que como ya hemos indicado son varios. La importancia de este rasgo es relevante en el plano narratológico, ya que da cuenta de que en una tradición concreta un motivo determinado ha arraigado de tal modo que el auditorio al que va destinado el texto exige una ampliación de dicho motivo con la finalidad de tener más información sobre el mismo. El mecanismo de este tipo de expansiones textuales, o ampliaciones, no es nuevo, ya que éste es un rasgo característico del género de la producción apócrifa. Ahora bien ese primer plano requiere la complementariedad de un segundo plano,

¹ Cf. Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Ciudad del Vaticano, 1947, I, 277 (GCAL). Una descripción del Par. ar. 153 en Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes. I. Manuscrits chrétiens*, Paris, 1972, II, 87 (n.º 6147/5) y Troupeau, G., “De quelques apocalypses conservées dans les manuscrits arabes de Paris”, *Parole de l’Orient*, 18 (1993), 77-79.

² Cf. Martínez, F.J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Washington, 1985, 248-274.

³ Cf. Hoyland, R.G., *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, 1997, 285.

⁴ Cf. Witte, B., *Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 (ps. Athanasius) der Pierpont Morgan Library*. Teil 1: Textausgabe, Altenberge, 2002, 104-154.

⁵ Cf. Graf, GCAL, I, 277-279.

⁶ Swanson, M.N., “St. Shenoute in Seventeenth-Century Dress: Arabic Christian Preaching in Paris, B.N. ar. 4761”, *Coptica*, 4 (2005), 27.

⁷ Monferrer, J.P., “Literatura apocalíptica cristiana en árabe. Con un avance de edición del Apocalipsis árabe-copto del Pseudo Atanasio”, *MEAH*, 48 (1999), 231-254.

en este caso de naturaleza substrática, que haga que los elementos simbólicos y/o figurativos que entran a formar parte de ese nuevo texto, el de la amplificación, se adscriban al *Sitz im Leben* del auditorio, quedando insertos en la tradición de la producción literaria del medio copto-árabe. Este segundo plano puede ser formulado de modo aún más concreto: que los símbolos o las figuras utilizadas por el autor de APA no pueden haber sido creados *ex nihilo*, sino que forman parte constitutiva de una suerte de *testimonia symbolica* que circulaban en el seno de la tradición copto-árabe —y cristiana en general, como veremos— y que por lo tanto era conocida e identificada inmediatamente por los destinatarios de la obra. Esta realidad ha de aplicarse, así mismo, al plano de la exégesis con la que los autores de obras apocalípticas explicaron y describieron los fenómenos históricos narrados en los textos, ya perteneciesen al género apocalíptico⁸ o al historiográfico⁹.

Análisis de los elementos narrativos¹⁰

El motivo que articula la temática de este fragmento está constituido por un *topos* de la producción apocalíptica cristiana oriental, conocido como «los reyes de Rüm y Etiopía», que ha conocido un variado desarrollo narrativo en esta tradición apocalíptica¹¹. El marco temático del motivo es el siguiente: antes del inminente fin de los tiempos que anuncia la llegada del Anticristo (*al-Daʿyḡāl*) se

⁸ Reinink, G.J., “Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam”, en A. Cameron y L.I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992, 153.

⁹ Van Ginkel, J.J., “The End is Near! Some Remarks on the Relationship between Historiography, Eschatology, and Apocalyptic Literature in the West-Syrian Tradition”, en W.J. van Bekkum *et al.* (eds.), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Lovaina, París, Dudley, 2007, 206-217.

¹⁰ Exceptuando los libros bíblicos, nos servimos de las siguientes abreviaturas: ApAb(esl) = Ap. de Abraham eslavo; ApBar(sir) = Ap. de Baruc siriaco; ApDan(gr) = Ap. de Daniel griego; ApEl(cop) = Ap. de Elías copto (frags. ajmímicos y sahídicos); ApMos(gr) = *Apocalypsis Mosis* griego; ApPe(ar) = Ap. de Pedro árabe (*karšūnī*); Hen(et) = Henoc etiópico; 4Ezra[gr] = 4 Ezra griego; TargIs = Targum de Isaías.

¹¹ Véase sobre este motivo Martínez, F.J., “The King of Rüm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt”, en G. Włodzimierz (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984*, Varsovia, 1990, 247-259.

alcanzará una paz final (cf. 1 Tes 5,3) después de que los reyes de Bizancio y de Etiopía (y Nubia en APA) consigan vencer a los «Hijos de Hagar» (*awlād Hāyār*), i.e. los musulmanes¹². El tema ha suscitado el interés de investigadores, como fue el caso de Martínez, que ha dedicado hace unos años un interesante estudio a este motivo. Señalaba que la importancia que se le concede a Egipto indica que este motivo, junto con otros, representa un rasgo puramente egipcio¹³, pero planteando que el origen último del motivo no se encuentra en una obra egipcia, sino en “Apocalipsis del Pseudo Metodios” (APM)¹⁴, llegando posteriormente a la “Carta de Pisentio”¹⁵, y al “Apocalipsis de Samuel de Qalamūn”¹⁶. La labor de Martínez es interesante, aunque dada la diversidad textual que ofrecen las obras que utiliza, con respecto a APM, el origen del motivo creemos que plantea una «realidad textual» más compleja y estructurada de lo que en realidad aparenta. Así, por ejemplo, en el aspecto redaccional, si analizamos los textos que presentan APM y APA advertimos que representan dos tradiciones textuales distintas, donde la secuenciación de los elementos atiende a patrones de espacialidad narratológica distinta. Un aspecto importante, en buena medida complementario con lo que acabamos de señalar, es la utilización de unidades simbólicas, figurativas o meramente referenciales de lo que en el fondo es una parte del substrato de elementos, *testimonia*, que con el tiempo conformaron la tradición apocalíptica cristiana oriental, los cuales llegaron incluso a traspasar esta tradición y llegar a la islámica¹⁷. En este caso, la comparación ofrece realidades textuales distintas, que invitan a pensar en que APA representa el producto de una redacción en la que su autor se ha servido de un repertorio de recursos a los que tal vez podríamos considerar como parte de *testimonia apocalyptica* que utilizarían los autores y revisores de las obras apocalípticas. Otro aspecto relevante es el de la intertextuali-

¹² Sobre esta guerra y las variantes de las distintas obras, véase Martínez, “The King of Rūm”, 249. Cf. Meinardus, O., “A Commentary on the XVth Vision of Daniel According to the Coptic Version”, *Orientalia Christiana Periodica*, 32 (1966), 445-449.

¹³ Martínez, “The King of Rūm”, 252.

¹⁴ Martínez, “The King of Rūm”, 253.

¹⁵ Périer, A., “Lettre de Pisuntios, évêque de Qeft, a ses fidèles”, *Revue de l'Orient Chrétien*, 19 (1914), 79-92, 302-323.

¹⁶ Martínez, “The King of Rūm”, 254, 256.

¹⁷ Livné-Kafri, O., “Some observations on the migration of apocalyptic features in Muslim tradition”, *Acta Orientalia*, 60, 4 (2007), 467-477.

dad, especialmente la de aquellos casos en los que un tema, o en ocasiones parte de un subciclo, un símbolo o una figura determinada aparecen integrados en APA. En las líneas que siguen, los elementos son analizados por unidades, siguiendo la disposición narrativa del texto (*Vat. Ar. 158*, fols. 106v-107v; *Par. ar. 153*, fols. 465r-466r).

1. آخر الاسابيع: «al final de las setenta semanas»

Se trata de una reescritura del conocido sintagma שבעים שבועים (*šābu'im šibē'im*, «setenta semanas») que aparece en Dn 9,24¹⁸, que muy probablemente hay que entender como «setenta veces siete años»¹⁹. Estas setenta semanas de años ofrecen un total de 490 años, cantidad que no representa obviamente una realidad cronológica basada en el cálculo aritmético²⁰. Se trata de la combinación de dos elementos figurativos: setenta años, i.e. el cómputo de una vida completa (Jer 25,11; 29,10) y el castigo septuplicado que se enuncia en Lv 26,28, desarrollado en la producción judía, vgr. en Qumrān²¹. Esta doble figura fundida en una sola, que en el AT convierte al elemento en un símbolo que indica el periodo comprendido entre las dos desolaciones de Jerusalén, se convierte en los textos apocalípticos cristianos en un símbolo con valor superlativo para indicar el fin —por cómputo total de un periodo vital, el de la humanidad— que se alcanza mediante el castigo divino con el que Dios, como acontece en el AT, controla al hombre.

¹⁸ Doukhan, J., “The Seventy Weeks of Daniel 9”, *Andrews University Seminary Studies*, 17 (1979), 1-22. Cf. Witakowski, W., “The Idea of *Septimana Mundi* and the Millenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition,” en R. Lavenant (ed.), *V Symposium Syriacum 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988*, Roma, 1990, 93-109 e Irshai, O., “Dating the Eschaton: Jewish and Christian Apocalyptic Calculations in Late Antiquity,” en A.I. Baumgarten (ed.), *Apocalyptic Time*, Leiden, 2000, 113-153.

¹⁹ Cf. Hartman, L., “The Functions of Some So-Called Apocalyptic Timetables”, *New Testament Studies*, 22, 1 (1975), 2-7. Cf. una interpretación de este cómputo en el islam temprano en Cook, M., “An Early Islamic Apocalyptic Chronicle”, *Journal of Near Eastern Studies*, 52, 1 (1993), 26, 27.

²⁰ Löw, L., “Geschichtliche Erläuterung der Wochen Daniel’s”, en I. Löw (ed.), *Gesammelte Schriften*, Szegedin, 1889, 1893, I, 357-397.

²¹ Beckwith, R.T., “Daniel 9 and the Date of Messiah’s Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot, and Early Christian Computation”, *Revue de Qumrān*, 10 (1979-81), 521-542.

2. **يرفع الله يده عنهم : «Dios retirará su mano de ellos»**

Antítesis de la fórmula que expresa el poder de Dios en el AT, vgr. שלח ידו אל (šālāḥ yādō 'el, «Dios extendió su mano») de Ex 24,11 y otras²² a partir de la fórmula del AT más habitual ידו החזקה (yādō ha-ḥazāqāh, «su mano poderosa», referida a Dios) de Dt 11,2 (cf. Dt 3,24; 7,19; 34,12; 1 Re 8,42; 2 Cr 6,32; Ne 1,10), castigo divino que luego la producción rabínica identificó con el concepto de justicia divina (*middat ha-dîn*)²³.

3. **الامم : «las naciones»**

Traducción del hebreo העמים (*ha-'am-mîm*) o del arameo אמיא (*'um·may·yā*), ambos términos con idéntico significado («los pueblos, las naciones») a través del griego λαοὶ («pueblos, naciones»), con las que son calificados los pueblos paganos.

4. **كما قال موسى النبي : «como dijera el profeta Moisés»**

Se trata de un error transmitido por una determinada tradición de textos apocalípticos²⁴ en el que hay que sustituir el antropónimo Moisés (*Mūsà*) por el de Daniel (*Dāniyāl*), como podemos comprobar en el ítem que figura a continuación, que contiene una reescritura de Dn 7,2. No nos parece plausible que dicho error se deba a una confusión de naturaleza paleográfica, para la cual no hallamos explicación alguna; por el contrario, creemos que ésta es el fruto de un *lapsus calami* del autor de APA.

²² Cf. Roberts, J.J.M., “The Hand of Yahweh”, *Vetus Testamentum*, 21 (1971), 244-251.

²³ Cf. Dahl, N.A. y Segal, A.F., “Philo and the Rabbis on the Names of God”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 9, 1 (1978), 15.

²⁴ Ziadé, J., “Un Testament de N.-S.”, *Revue de l'Orient Chrétien*, 21 (1918-19), 266.

5. وفي اخر السوابيع يبعث الله من السما الاربعه الارياح من المشرق والمغرب والجنوب والشمال :
«al final de las setenta semanas Dios enviará del cielo a los cuatro vientos, desde el oriente, el poniente, el sur y el norte»

Frente a la “XIV^a Visión de Daniel” copta, que prácticamente copia el texto daniélico²⁵, en APA²⁶ esta oración representa una reescritura de Dn 7, 2²⁷, que aparece también reescrita en las versiones siríacas del “Apocalipsis de Baḥīrā”, aunque sin aparecer como una cita bíblica por parte del escriba de la obra: ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (recensión siríaca oriental, «y luego, los cuatro vientos del cielo serán revueltos»); ܕܢܘܨܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ (recensión siríaca occidental, «y luego, en aquel tiempo, los cuatro vientos del cielo serán revueltos»)²⁸. Como puede apreciarse, las dos recensiones siríacas ofrecen un versión de la cita daniélica abreviada, frente al texto árabe de APA; sin embargo, las dos recensiones árabes, tanto la corta como la larga, recogen un texto muy cercano al de APA mediante una expansión elaborada sobre los vientos de los cuatro puntos cardinales²⁹ (cf. Hen[et] 76,1-14) símbolo que en la producción apócrifa apocalíptica (4Ezra[gr] 13,5) es utilizado con valor bélico para indicar los cuatro puntos cardinales de los que proceden «las multitudes de hombres» que se enfrentarán con el Mesías («el Hombre del mar»)³⁰. El sintagma *al-arba'ah al-aryāḥ* es un símbolo en estos contextos daniélicos, donde representa, en origen, a los cuatro imperios del mundo del libro de Daniel, que tradicionalmente han sido identificados con los asirios, los medos, los persas y los romanos a partir de un patrón que tuvo su impacto en el ámbito judeocristiano³¹, pero

²⁵ Meinardus, “Commentary”, 412.

²⁶ Así mismo en Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 266.

²⁷ Para el material daniélico apócrifo, véase Di Tommaso, L., *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden, 2005.

²⁸ Roggema, B., *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden-Boston, 2009, 294-295 y 368-369 respectivamente.

²⁹ Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, 380-381 y 436-437.

³⁰ Charles, R.H. (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, 616.

³¹ Swain, J.W., “The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire”, *Classical Philology*, 35 (1940), 1-21. Cf. Hoyland, *Seeing Islam*, 259. El texto copto de la “XIV^a Visión de Daniel” interpreta los imperios de persas, romanos, helenos (bizantinos) e ismaelitas, Meinardus, “Commentary”, 410, 417-418.

que Hanhart ha interpretado que se trata de cuatro imperios localizados alrededor del Mediterráneo: Egipto (sur = león), Persia (oriente = oso), Roma (occidente = leopardo), Siria (norte = bestia anónima, probablemente un elefante)³². Como es sabido, el número cuatro, tanto en el mundo griego antiguo y clásico como en el semítico derivó de las cuatro estaciones y de las correspondientes constelaciones (Tauro, Leo, Escorpio y Acuario), y también de los cuatro puntos cardinales y de las cuatro direcciones del viento (cf. Ap 7,1), de donde el número cuatro simboliza la totalidad de la tierra y del universo (cf. Ez 1,5; 37,9; Zac 2,10; Dn 8,8, etc.). Además, los «cuatro vientos», como símbolo, desempeñan un valor portador en la literatura apócrifa, sobre los cuales viajan Dios (κύριος στρατεῶν < Yahweh Šeba'ōt) y los querubines (cf. ApMos[gr] 38, 3)³³. En el AT la importancia del número cuatro es obvia, entre otros, en la teofanía de Ez 1,5.6-11 por ejemplo, y otro tanto acontece en el NT, especialmente en pasajes apocalípticos. La figura del viento es conocida en el medio semita desde la antigüedad: en textos babilónicos se nos narra que las ventiscas del desierto traían consigo calamidades y sufrimientos. La figura del viento como portador de buenas o malas cosas para el hombre es conocida en los textos mesopotámicos, que lo expresan en términos antitéticos con las expresiones *šāru t̄ābu* («viento bueno») y *šāru lā t̄ābu* o *šāru lemnu* («viento malo»), siendo el «viento malo» ejemplificado por medio de un grupo de siete espíritus malvados³⁴. El texto de APA presenta paralelos con APM, que se refiere a este momento como «en este último milenio, concretamente el séptimo» (ܢܐ ܢܝܘܢ ܩܠܝܢ ܝܢ ܢܘܫܝܢ ܥܒܕܝܢ ,ܡܐܕܘ), que es utilizado para señalar la erradicación del imperio de los persas (ܡܠܚܡܬܐ ܕܩܘܨܬܐ) y la irrupción en escena de los Hijos de Ismael (ܒܩܝܡܬܐ ܕܝܒܢ ܝܫܡܐܝܝܠ), que las crónicas siriacas del s. VII ven como un nuevo imperio que sucederá a los anteriores a partir del patrón apocalíptico del Libro de Daniel³⁵. Para la apocalíptica

³² Hanhart, K., "The Four Beasts of Daniel's Vision in the Night in the Light of Rev. 13,2", *New Testament Studies*, 27, 4 (1981), 581.

³³ Charles (ed.), *The Apocrypha*, II, 151.

³⁴ Thompson, R.C., *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*, Nueva York, 1903-4, I, XLV-XLVI.

³⁵ Harrak, A., "Ah! The Assyrian is the Rod of My Hand!: Syriac View of History after the Advent of Islam", en J.J. van Ginkel *et al.* (eds.), *Redefining Christian Identity:*

cristiana el «viento del sur», la cuarta bestia³⁶, simboliza a los musulmanes, como indica la versión siríaca oriental del “Apocalipsis de Bahīrā”³⁷.

6. ويجمعوا اولاد هاجر الي نهر الفرات الكبير : «y se reunirán los hijos de Hagar en el gran río Éufrates»

La secuencia aparece exactamente igual en TJ³⁸. La expresión «los hijos de Hagar» es una fórmula en la producción cristiana oriental³⁹, especialmente en la siríaca, en la copta y en la árabe⁴⁰, tanto en los textos cronísticos como en los apocalípticos (ApDn[gr] 1,2; 3,8)⁴¹, aunque en ApDn(gr) 4,5 se produce un desdoble entre Ismael y «los Hijos de Hagar»⁴². Frente a «hijos de Ismael» (*Bēnê Yišmā'ēl*), que aparece en dos ocasiones en el AT (1 Cr 1,28.31) y en la producción apócrifa véterotestamentaria como sinónimo de los «árabes» (cf. Jub[et] 20,13)⁴³, la expresión «hijos de Hagar» (*Bēnê Hāgār*) no aparece ni una sola vez. Este sintagma está obviamente conectado con el siríaco *mēhaggērāyē* (de donde el árabe *muhāyīrūn*), que casi con toda probabilidad procede del griego οἱ Ἀγαρήνοι, que en un primer momento tuvo el significado de «árabes» y más tarde fue utilizado para designar a los «musulmanes»⁴⁴. Por su parte, la expresi-

Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam, Lovaina, París, Dudley, 2005, 46.

³⁶ Meinardus, “Commentary”, 418.

³⁷ Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, 300-301.

³⁸ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 266.

³⁹ Van Lent, J., “An Unedited Copto-Arabic Apocalypse”, en S. Emmel *et al.* (eds.), *Ägypten und Nubien*, II, 158. Cf. Khoury, P., “Jean Damascène et l’Islam”, *Revue de l’Orient Chrétien*, 7 (1957), 52.

⁴⁰ Griffith, S.H., “The prophet Muḥammad, 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 Prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, 1980*, París, 1983, 122-124.

⁴¹ Cf. Charlesworth, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Nueva York, 1985, I, 763, 764. Véase Becker, C.H., “Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch”, en *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlín, 1916, 7-57.

⁴² Cf. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, 765.

⁴³ Charles, R.H. (ed.), *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees otherwise known among the Greeks as Η ΑΕΙΠΤΗ ΓΕΝΕΣΙΣ*, Oxford, 1895, 72-73.

⁴⁴ Griffith, “The Prophet Muḥammad”, 122-123; Palmer, A., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, Liverpool, 1993, 49, n. 163 y 144.

sión «el gran río Eúfrates» se corresponde con el sintagma הנהר הגדול (Dt 1,7; Jos 1,4; LXX οὐ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου ποταμοῦ Εὐφράτου), donde el referente directo es el célebre pasaje de Gen 15,18 en el que Dios se dirige a Abraham: «A tu descendencia dará esta tierra, desde el río de Egipto hasta el río grande, el Eúfrates» (הנהר הגדול נהר פרת / τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου ποταμοῦ Εὐφράτου). El autor de APA, frente a la interpretación judía que entiende el texto como la promesa realizada a su hijo Isaac, y por lo tanto al pueblo hebreo —al igual que Nicetas de Bizancio—⁴⁵, atribuye tal promesa a su primogénito Ismael, el hijo de su sierva egipcia Hagar, cuya figura aparece inmediatamente después, como consecuencia de esta promesa. A esta referencia hay que sumar la interferencia de ApDn(gr) 1,3, en la que se nos dice que los «Hijos de Hagar» entraron en Babilonia, i.e. el área que se hallaba alrededor del río Eúfrates, para hacer la guerra contra Roma, i.e. contra Bizancio⁴⁶, motivo que parece haber sido ideado a partir de Ap 16,13-16, en la que tres espíritus impuros (=«Ismael y los dos hijos de Hagar») reunirán a las naciones del mundo para que se desencadene la gran batalla final del Armageddón. En este punto, como en otros pasajes, APA marca distancias con respecto a APM, que hace proceder a los «Hijos de Ismael» del «desierto de Yaṭrib» (בְּחֹמֵת יַעֲרִיב), añadiendo que «todos ellos acudirán junto a Geb'ūt Rām̄tā» (בְּכָל אֶרֶץ גִּבְעֹת רָאִמְתָּא)⁴⁷. La utilización de este topónimo es interesante, ya que representa el equivalente siriano que ofrece la Pešīṭtā para el hebreo Gibē'at ha-Môreh en Ju 7,1 («El campamento de los madianitas les quedaba entonces al norte, en el valle, más allá del collado de More [Gibē'at ha-Môreh]»). En opinión de algunos esta alusión debe referirse a Gabīṭa, en los alrededores del río Yarmūk, que obviamente se halla lejos del Eúfrates, pero que señala el lugar en el que fue librada una batalla decisiva entre los ejércitos árabe y bizantino en el año 636 d. C., que abrió las puertas de Siria a los árabes⁴⁸. APA sin embargo ha preferido soslayar este rasgo y ha optado por referir un enclave que no sólo relaciona a los «Hijos de Hagar» con la promesa dada a Abraham, el padre de su epónimo, sino que además

⁴⁵ Griffith, “The Prophet Muḥammad”, 124.

⁴⁶ Cf. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, 763.

⁴⁷ Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic*, 77 (sir.), 139 (ing.).

⁴⁸ Kmosko, M., “Das Rätsel des Pseudomethodius”, *Byzantium*, 6 (1931), 286.

representa un lugar conocido por los martirios sufridos por cristianos a manos del poder islámico⁴⁹.

7. **ويجمع الكبير منهم والصغير كمثل من يدعي الي العرس : «se reunirán grandes y pequeños, como quien es llamado a la boda»**

Frente a APM y al “Apocalipsis de Bahīrā”, que incluyen una cita reelaborada de Ez 39,17-18, y a TJ que ofrece una variante de la oración («con todas las espadas y la armas, como quienes son llamados a unos esponsales, retrasándose sólo el débil») ⁵⁰, APA ha preferido recurrir a la célebre figura discursiva de la *divisio* o *merismus* con la que el autor busca expresar la noción de totalidad de aquello que es mencionado ⁵¹. Esta expresión estereotipada, que ha adquirido el *status* de fórmula en la producción vétero y neotestamentaria, marca la oposición entre extremos como «grande» y «pequeño», que en realidad significan «importante» e «insignificante». De hecho la expresión τὸς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους («los pequeños y los grandes») es utilizada en cuatro ocasiones en el libro del Apocalipsis (11,18; 19,5.18; 20,12), en los que adquiere el valor de expresión idiomática que refiere la totalidad de la gente de todas las edades, tanto en griego como en hebreo, donde tenemos la expresión correspondiente מקטן ועד גדול («de lo pequeño a lo grande») en Gn 19,11, que aparece más de treinta veces en el AT ⁵². Por otro lado, el potencial iconográfico que ofrece la imagería de la boda es conocido en la literatura cristiana como símil de la presencia del reino mesiánico o la «llegada del reino» ⁵³, que frecuentemente es presentado, lo mismo que en la producción rabínica o targúmica, como un banquete nupcial (cf. Mt 9,14; 22,1-14; 25,1-13). En este caso concreto la figura ha sido invertida, puesto que los llamados a la boda no son los

⁴⁹ Monferrer Sala, J.P., “*Šahādat al-qiddīs Mār Anṭūniyūs*. Replanteamiento de la ‘antigüedad’ de las versiones sinaíticas a la luz del análisis textual”, *MEAH*, 57 (2008), 266.

⁵⁰ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 266.

⁵¹ Cf. Honeyman, A.M., “Merismus in Biblical Hebrew”, *Journal of Biblical Literature*, 71 (1952), 11-18

⁵² Jenni, E. et al. (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Mi., 1974, II, 398-400.

⁵³ Grant, R.M., “The Coming of the Kingdom”, *Journal of Biblical Literature*, 67 (1948), 297-303.

hijos de Dios (AT) ni los hijos de Cristo (NT)⁵⁴, sino todo lo contrario, de ahí que la fórmula utilizada para aludir a aquellos que son llamados al reino de Dios en la producción cristiana, sea reutilizada en este caso mediante una *involutio* para expresar la totalidad de un grupo llamado a su momento final.

**8. ويفترقوا فرقين ويدعي كل منهم ان الملك له وهو احق
y cada uno de ellos será llamado para que tengan rey, el más
justo»**

Aunque el elemento de la división⁵⁵ pueda tener alguna relación con Gn 21,12-13 (cf. 1 Cr 1,28), todo apunta a que el redactor alude a la tradicional división mítica entre qaḥṭānīes y ‘adnānīes, i.e. árabes del sur y árabes del norte respectivamente⁵⁶. En cualquier caso, no deja de ser interesante que en el subciclo representado por Gn 21,8-21 el hijo de Hagar nunca sea llamado Ismael. Es difícil saber en este punto si esa reunión de los hijos de Hagar (*yaʿymaʿū awlād Hāyār*) alude, en realidad, a la unificación de esos dos míticos grupos geográficos de los árabes, o más bien, como hace el “Apocalipsis de Bahīrā”⁵⁷, a una estratagema del autor cristiano, quien fundamentándose en el origen abrahámico aludiría a una fusión de judíos y musulmanes, llamados ambos a la desaparición, en un mismo grupo en el umbral del final de los tiempos, rasgo que según APA se hará patente al final de los días con la llegada de al-Daʿyāʾl, que concitará bajo su programa a un buen número de adeptos, entre ellos a los judíos⁵⁸. TJ ofrece una versión ligeramente distinta, aunque manteniendo el contenido que ofrece APA⁵⁹.

⁵⁴ O’Neill, J.C., “The Source of the Parables of the Bridegroom and the Wicked Husbandmen”, *Journal of Theological Studies*, 39 (1988), 485-489.

⁵⁵ Conectado con la mención al río Eufrates (cf. § 6), que Flavio Josefo interpreta como «dispersión», cf. Shut, R.J.H., “Biblical Names and Their Meanings in Josephus Jewish Antiquities, Books I and II, 1-200”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 2 (1971), 174.

⁵⁶ Ibn Kaḥīr, *al-Bidāyah wa-l-nihāyah*, ‘A.M. Ma’awwad et al. (eds.), Beirut, 1994, II, 123.

⁵⁷ Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, 290-291, véase además n. 72.

⁵⁸ Cf. Monferrer-Sala, J.P., “‘The Antichrist is coming...’ The making of an apocalyptic *topos* in Arabic (Ps.-Athanasius, Vat. ar. 158 / Par. Ar. 153/32)”, en Bumazhnov, D. et al. (eds.), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 187, Lovaina, 2011, pp. 653-678.

⁵⁹ Ziadé, “Un Testamet de N.-S. ”, 266.

9. **يرسل الله ملاكه من السما في يده سيف من نار : «Dios mandará a su ángel del cielo con una espada de fuego en la mano»**

Si bien el recurso del ángel enviado por Dios⁶⁰, entre otras posibilidades, representa un motivo propio de los contextos bélicos (cf. vgr. 2 Cr 32,21), en el caso presente no parece sino remitir a Gn 3,24⁶¹, donde el *topos* de la espada, símbolo de muerte o de amenaza, aparece reforzado por el del fuego, que en el AT sirve para indicar la presencia de Dios. El redactor de APA, como el de APM, ha elaborado este segmento narrativo a partir del substrato textual de la historia de Abraham, en este caso centrada en el subciclo de Hagar e Ismael, en el que la figura del ángel (sin nombrar, como en este caso) aparece constantemente como una figura reiterativa que actúa como sinécdoque de Dios y del poder de éste. *De facto*, en este subciclo de las sagas abrahámicas es el estado constructo מלאך יהוה («el ángel de Yahweh»; Gn 16,7ss) o מלאך אלהים («el ángel de Dios», Gn 21,17) la expresión utilizada con la del innominado מלאך («ángel», Gn 22,12; 24,7, etc). Una última consideración es que los elementos «espada» y «fuego» suelen ir asociados en los relatos hagiográficos de los martirios⁶².

10. **فيقع القتال بينهم البين ولا يبقي من الفريقين احد في اسرع وقت : «la guerra caerá en medio de ellos y de los dos grupos no quedará nadie en poquísimo tiempo»**

Esta secuencia oracional aparece casi exactamente, con mínimas variantes, en TJ⁶³. La imagen que logra el redactor con el verbo *waqa'a* («caer») parece representar un calco equivalente al de la tradición bíblica por medio de varias formas verbales (cf. vgr. *hāyāh*, Gn 35,5; Ex 9,3; *bô'*, Jos 10,9; *nāpal*, Ju 4,16). De las que acabamos de mencionar, la forma *bô'* aparece, por ejemplo, en contextos de futuras expectativas escatológicas, como el gran desastre de Is

⁶⁰ Asimismo en Ziadé, "Un Testament de N.-S.", 266.

⁶¹ Cf. Hendel, R.S., "The Flame of the Whirling Sword: A Note on Gen 3:24", *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985), 671-674.

⁶² Eusebio de Cesarea, *History of the Martyrs in Palestine. Discovered in a very ancient Syriac manuscript*, W. Cureton (ed. and transl.), París, 1861, 28, 34, 46.

⁶³ Ziadé, "Un Testament de N.-S.", 266.

30,13, el día de la venganza o de la retribución de Os 9,7, el castigo de Miq 7,4, y aparece, así mismo, en el contexto de la esperanza mesiánica de Qumrān⁶⁴. La expresión *ft asra'a waqtin* («en poquísimos tiempo») podría representar un reflejo del verbo de movimiento, con valor espacial y temporal, ἐγγίζω («acercarse; estar cerca»; cf. LXX, donde traduce las formas verbales hebreas נגשׁ y קרב) empleado en contextos escatológicos del NT⁶⁵. La conexión de ἐγγίζω con la forma hebrea בוֹהַ (bôh) parece evidente, como lo demuestran los LXX, que también utilizan esta forma verbal griega para traducir el hebreo הֵיחַ (hāyāh)⁶⁶. A esta relación lingüística hay que añadir que la profecía de que el imperio árabe iba a acabar en breve tiempo, debido a una operación militar a gran escala que desencadenaría el emperador de Bizancio —al que correspondería restablecer el dominio final del imperio cristiano—⁶⁷ representa el núcleo del mensaje de las obras apocalípticas durante la última década del siglo VII⁶⁸. Si bien el “Apocalipsis de Baḥīrā” señala que los hijos de Ismael y los de Abraham se dividirán, lucharán y se destruirán⁶⁹ (cf. *supra* § 8), esta guerra abierta en el seno de los «Hijos de Hagar», además de referirse a ese ancestro recogido en el libro del Génesis, puede estar refiriéndose a las fricciones y oposiciones existentes en el seno del islam⁷⁰, que tras la expansión árabe-islámica cristalizará en la oposición omeyas *versus* abbasíes.

⁶⁴ Van der Woude, A.S., *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrān*, Asen, 1957.

⁶⁵ Abbott-Smith, G., *A Manual Lexicon of the New Testament*, Edinburgo, Nueva York, 2005 (= 1936), 127.

⁶⁶ Schleusner Johannes F., *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos*, Londres, Glasgow, Leipzig, 1821, 1822, 1829, I, 660-661.

⁶⁷ Alexander, P.J., “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor”, *Medievalia et Humanistica*, 2 (1971), 47-68; cf. Reinink, G.J., “Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser”, en M. Grosman y J. van Os (eds.), *Mélanges de civilisation médiévale dédié à Willem Noomen*, Gröningen, 1984, 195-209.

⁶⁸ Reinink, G.J., “The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam”, *Oriens Christianus*, 77 (1993), 183.

⁶⁹ Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, 290-291, véase además n. 72.

⁷⁰ Madelung, W., *The succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, 1997.

11. لان بسيفهم اخدوا المسكونه وبسيفهم يقتلوا ويجري دماهم حتي تغطي نهر الفرات
 «**porque con su espada se apoderarán de toda la tierra y con su espada darán muerte y su sangre correrá hasta cubrir el río Eúfrates**»

Este segmento oracional, presente también en TJ⁷¹, es una reescritura del célebre *logion* con estructura quiástica contenido en Mt 26,52 πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται («porque todos los que tomen espada, a espada perecerán»), que como en el caso árabe consta de una oración compleja con proposición adverbial-circunstancial causal. Esta frase proverbial, que puede proceder de los medios targúmicos⁷², probablemente ha sido compuesta a partir de Gn 9,6 (שפן דם האדם באדם דמו ישפך) «el que derrame la sangre de un hombre, por otro hombre su sangre será derramada»⁷³, es reutilizada en el libro del Apocalipsis (13,10), que plantea el *logion* por medio de una estructura condicional εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκταίνῃται αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκταίνῃται («si alguno mata a espada, a espada será muerto»). La referencia a la figura bélica de muerte a espada por mano de las fuerzas árabes musulmanas es recogida también en la redacción siríaca oriental del “Apocalipsis de Bahīrā” donde se nos dice que «habrá muchas muertes por el filo de la espada»⁷⁴. La alusión a la sangre que cubrirá el río Eúfrates aparece también mencionada en la “XIV^a Visión de Daniel”, pero en este texto copto el suceso es localizado en el río de la ciudad de Šmūn (Ašmūnayn), en el Alto Egipto⁷⁵. En la versión siríaca oriental del “Apocalipsis de Bahīrā” la imagen se transforma en sangre derramada como agua, sin mención explícita de ningún río⁷⁶. Todo indica que se trata de variantes a partir de una imagen donde la alusión ha sido diseñada, obviamente, a partir de la plaga mencionada en Ex 7,14-25, aprovechando el *topos* del río Eúfrates como lugar donde sufrieron martirio algunos célebres neomártires de los primeros momentos del islam (cf. § 6 *in fine*)⁷⁷. El sintagma «toda la

⁷¹ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 266.

⁷² Kosmala, H. “Matthew xxvi 52: A Quotation from the Targum”, *Novum Testamentum*, 4 (1960-61), 3-5.

⁷³ Cf. Irvine, A.K. y Beeston, A.F.L., “Homicide in Pre-Islamic South Arabia”, *BSOAS*, 30, 2 (1967), 281.

⁷⁴ Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, 292-293.

⁷⁵ Meinardus, “Commentary”, 444.

⁷⁶ Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, 286-287.

⁷⁷ Monferrer Sala, “*Sahādāt al-qiddīs*”, 266.

tierra (habitada)» (*al-maskūnah*) tiene un valor sinecdótico y alude, evidentemente, a los imperios dominantes del momento en el que irrumpe el islam en la escena de Oriente Medio: Persia y Bizancio ⁷⁸.

12. تم ينادي صوتا من السما يجتمع الطيور والوحوش الوليمه الذي صنعت لهم وياكلوا من اجساد الملوك والروسا : **«luego saldrá una voz del cielo reuniendo a las aves y a las fieras al convite que tendrán dispuesto y se comerán los cuerpos de los reyes y de los principales»**

La secuencia, con una única variante, aparece en TJ ⁷⁹. La fórmula árabe *yunādī sawtan min al-samā'* es la equivalente de la hebrea קל מן שמים נפל («vino una voz del cielo»; LXX: φωνήν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἤκουσε) de Dn 4,31, aunque en dicha referencia haya que contar probablemente con la interferencia de Mt 3,17 φωνή ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα («se oyó una voz de los cielos», cf. par. Mc 1,11; var. Lc 3,22) ⁸⁰, que tiene sus paralelos rabínicos ⁸¹. La referencia a las aves y las fieras que acuden al banquete para devorar los cuerpos de los reyes y de los jefes no es otra que Ap 19,17-18 καὶ ἔκραξεν [ἐν] φωνῇ μεγάλῃ λέγων πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι· Δεῦτε συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων («y clamó a gran voz [el ángel] diciendo a todas las aves que vuelan en medio del cielo: ¡Venid y congregaos a la gran cena de Dios! para que comáis carnes de reyes y capitanes»), que a su vez es una alusión a Ez 39,17. Con ella el autor de APA ofrece una parodia del banquete mesiánico con la finalidad de representar el final trágico que aguarda a los Hijos de Hagar. El origen de este motivo remonta a los relatos míticos mesopotámicos, en los que la batalla entablada entre los dioses concluye con una comida consistente en un banquete sacrificial de los enemigos vencidos ⁸².

⁷⁸ Meinardus, "Commentary", 419.

⁷⁹ Ziadé, "Un Testament de N.-S.", 266.

⁸⁰ Esta misma fórmula aparece en Jn 12, 28; Ap 10, 4,8; 11, 12; 14, 2; 16, 17; 18, 4; 21, 3.

⁸¹ Lentzen-Deis, F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main, 1970, 200-202.

⁸² Hanson, P.D., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia, 1975, 322.

13. ويكثر الفسق والزنا حتي ان الامراه تعلم فساد بنتها ويعلم الاح بفساد اخته ولو شرحت
 الامر علي حقيقه لهلكت من الهم
«proliferará el libertinaje y la fornicación hasta que la mujer conozca la depravación de su hija y el hermano la de su hermana; si se aclarase debidamente el asunto perecerían»

Este segmento, ausente en APM, pese a que el cap. XI incluye descripciones parecidas⁸³, también aparece en TJ con variantes⁸⁴, y pudiera representar una reescritura de Lv 20,17 o Dt 27,22 (cf. Ez 22,11). El modelo es utilizado en la apocalíptica cristiana⁸⁵, que APM atribuye a la relajación de costumbres de los bizantinos⁸⁶.

14. فالويل للاحرار واولادهم في ذلك الزمان : **«¡ay de los puros y de sus hijos en aquel tiempo!»**

Contando con un referente como Mt 24,19 οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις («¡ay de las que estén encintas y de las que críen en aquellos días!»; par. Mc 13,17; Lc 21,23), se trata de una fórmula exclamativa, con variaciones, propia de la producción apocalíptica, como por ejemplo sucede en TJ: فالويل للاحرار واولاد الاحرار في ذلظ الزمان⁸⁷, o en el “Apocalipsis de Juan el Menor”: **«Ay, ay los hijos de los hombres que han sido abandonados a las generaciones, a los tiempos que han de venir»**⁸⁸.

⁸³ Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic*, 141.

⁸⁴ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 266.

⁸⁵ Cf. Rendel Harris, J., *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each of them, edited from the Syriac MS. With a translation and introduction*, Londres, 1900, y-z (sir.), 35 (trad.).

⁸⁶ Alexander, P.J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, D. de F. Abrahamse (ed.), Berkeley, 1985, 44.

⁸⁷ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

⁸⁸ Cf. Rendel Harris, *The Gospel*, y-w (sir.), 35 (trad.).

15. **«los reyes de Nubia y de Etiopía oirán [todo esto y] saldrán apoderándose de todo el territorio del Yemen»**

Tras el elaborado exordio, que cumple la función narratológica de la *transitio* entre los diversos *topoi* que constituyen el entramado temático de APA, el autor introduce de lleno en la escena el motivo de los reyes de Etiopía y de Nubia (*mulūk al-Ḥabašah wa-l-Nūbah*). Los elementos narrativos que integran el subciclo que ocupa este motivo tienen obviamente una finalidad discursiva con la que el redactor del texto persigue argumentar una suerte de «intrahistoria narrativa» de los acontecimientos que son narrados. En esa línea, el control del territorio del Yemen⁸⁹, i.e. Arabia del Sur —que como se indica al final, corresponderá a los etíopes— además de entenderse como la ocupación que tuvo lugar en época preislámica del Sur de Arabia a manos de los etíopes⁹⁰, ha de entenderse también como un proceso teleológico restitutivo de la verdadera cristiandad (ya libre del pecado cometido por la relajación de los bizantinos y con un conocido evidente interés por la zona surarábica por parte del Imperio Bizantino frente al del Imperio Persa Sasánida)⁹¹, que da comienzo con esta captura del territorio en el que se sitúa el origen de los árabes, el Yemen o la *Arabia Felix*⁹², de donde ya los sabeos, antes de ser invadidos por las fuerzas etíopes, cruzaron los estrechos de Bāb el-Mandeb y sometieron bajo su poder a diversas áreas africanas⁹³. La ocupación que llevan a efecto los reyes de Nubia y de Etiopía en APA, posee obviamente un valor metonímico en la que actúa como *pars pro toto*, siendo el todo el resto de Arabia. Frente a

⁸⁹ En TJ ese territorio es denominado *arḍ al-yamīn*, i.e. «la tierra de la derecha» (cf. Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267), que es un error por *arḍ al-Yaman*.

⁹⁰ Cf. Juan de Nikiu, *Crónica*, 90, 71-76, en *The Chronicle of John (c. 690 A.D.) Coptic Bishop of Nikiu*, Londres, 1916. Cf. Wright, Th., *Early Christianity in Arabia; A Historical Essay*, Londres, 1855, 40-62.

⁹¹ Shahīd, I., “Byzantino-Arabica: The Conference of Ramlah, A.D. 524”, *Journal of Near Eastern Studies*, 23 (1964), 115-31; Shahīd, I., “Byzantium in South Arabia”, *Dumbarton Oaks Papers*, 33 (1979), 23-94.

⁹² Sobre ésta, véase Breton, J.-F., *Arabia Felix from the Time of the Queen of Sheba, Eight Century B.C. to First Century A.D.*, Notre Dame, Ind., 1999. Además, Retsö, J., “Where and what was Arabia Felix?”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 30 (2000), 189-192.

⁹³ Ryckmans, G., “On Some Problems of South Arabian Epigraphy and Archaeology”, *BSOAS*, 14, 1 (1952), 6.

APM, que habla sólo del «rey de Etiopía», APA en cambio se refiere a «los reyes de Nubia y de Etiopía», que no es el resultado del desdoble del referente que recoge APM, sino el reflejo de una realidad histórica: a saber, el reflejo de alguna probable invasión llevada a cabo por las fuerzas nubias durante el periodo omeya, cuyo territorio siguió siendo adepto al cristianismo⁹⁴. Un «cuarto rey nubio» es mencionado en ApPe(ar) en semejante contexto, aunque sin referirse a ningún rey etíope⁹⁵, lo que tal vez sea la evidencia de que el motivo pudo circular asignado únicamente a aquel rey.

16. ويجوا الي مصر فيجدوها خراب ولا يجدوا فيها احد ولا كلب ينيح ولا يكون فيها بلد
 و عامره غير جزيره نيقيرس : «y llegarán hasta Egipto y lo encontrarán
 destruido y no hallarán allí a nadie, ni a un perro que ladre,
 ni habrá en él un lugar habitado a excepción de la isla de
 Nikios»

La visión de un Egipto derruido y despoblado⁹⁶ (en el “Apocalipsis árabe de Shenute” la furia llevará al rey de Etiopía a inundar Egipto con las aguas del Nilo y luego aniquilará a las tropas musulmanas)⁹⁷ no sólo cumple la misión de reflejar la iconografía del desastre final que presenta todo yermo apocalíptico, sino además el deseo de que quede patente en la mente del lector que la llegada de estos dos reyes a Egipto se produce tras la ocupación árabe-islámica, que ha dejado al país sumido en la mayor ruina de todos los tiempos, tras un pasado tan glorioso de ese país. La única excepción de esa desolación es la isla (*yāzīrah*) de Nikios (Nīqiyūs), que además de ser el lugar de nacimiento del conocido cronógrafo Juan de Nikiu y de otros personajes célebres, contaba con presencia cristiana desde tiempos antiguos. Esta localidad, frecuentemente mencionada por los autores coptos como ⲛⲩⲩⲁⲧ⁹⁸ —identificada con la moderna

⁹⁴ Meinardus, “Commentary”, 405-409, 424, 426-427, 433.

⁹⁵ Mingana, A., *Woodbrooke Studies, III*, Cambridge, 1931, 240.

⁹⁶ Cf. la misma vision en ApPe(ar), en Mingana, *Woodbrooke Studies*, 238, 239.

⁹⁷ Van Lent, “An Unedited Copto-Arabic Apocalypse”, 163.

⁹⁸ Sobre esta importante ciudad conocida como Pshati entre los egipcios y en árabe como Ibšādī, Quatremère, E.M., *Mémoires géographiques et historiques sur l’Egypte*, París, 1811, I, 423-430.

Ibšādī—⁹⁹, que es la adaptación árabe del nombre griego Νικίους o Νικίων (cf. las formas latinas Nicia y Nicium, que figuran en el *Itinerarium* de Antonino), que en árabe conoció también la realización Naqiyūs, Naqyūs¹⁰⁰ y hasta Nīqānūs, como sucede en TJ, que recoge la secuencia al completo¹⁰¹. La información que ofrece APA, según la cual la isla de Nikios habría quedado a salvo de la devastación de la ocupación árabe-islámica, coincide con la descripción que de los sucesos acontecidos nos ofrece Juan de Nikiu, quien señala que cuando la gente vio las masacres ocurridas en la ciudad de Tendunias¹⁰² emprendieron la huida en barco hacia Nikios con gran pena y dolor¹⁰³. Cuáles fueran los límites de Egipto para el autor de APA lo desconocemos por ahora, pues al-Šaʿīd o Alto Egipto, donde Aswān representaba el límite al sur de Egipto, marcan el posible *limes* y allí la mayoría de la población era, y lo sigue siendo, nubia¹⁰⁴. Tal vez la justificación de la aparición del motivo de los reyes de Etiopía y de Nubia en APA se deba al hecho de que la cristianización de Etiopía se produjo por Nubia y el cristianismo de ésta, a su vez, representaba una extensión o ampliación de la cristianización de Egipto¹⁰⁵, de ahí que la regencia de Egipto quede en manos de los nubios según APA. Muy probablemente, para el recensionador de la redacción egipcia de APA que Egipto fuese liberado del yugo islámico y restituido a su realidad cristiana por medio de los reyes de Nubia y de Etiopía, era como afirmar que la iglesia egipcia era restituida en toda su integridad original por sus hijas, pues la fe cristiana de un Egipto subyugado por el poder islámico había sido preservada en Nubia y en Etiopía. Martínez explica

⁹⁹ En el distrito de Manūf, en la provincia de al-Manūfiyyah, véase Evetts, B.T.A. (ed. and transl.), *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abū Šāliḥ, The Armenian*, Oxford, 1895, 103, n. 1, cf. 39, l. 7^o desde abajo (árabe).

¹⁰⁰ Frantz-Murphy, G., “A Comparison of the Arabic and Earlier Egyptian Contract Formularies, Part II: Terminology in the Arabic Warranty and the Idiom of Clearing/Cleaning”, *Journal of Near Eastern Studies*, 44, 2 (1985), 112, n. 41.

¹⁰¹ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹⁰² Identificada con Umm Dūnayn por Butler, A.J., *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of The Roman Dominion*, P.M. Fraser (ed.), Oxford, 1978, 216-219.

¹⁰³ Juan de Nikiu, *Crónica*, 112, 10.

¹⁰⁴ Meinardus, “Commentary”, 433.

¹⁰⁵ Christides, V., “New Light on Early Christianity in Nubia: The *Martyrium* of Saint Athanasios of Clysma”, *Symmeikta*, 9 (1994), 173-183.

el motivo en APM recurriendo a la redacción del Sal 68:31 en la Pešīttā (ܟܘܨܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ, «Kūš entregará el poder a Dios»), de acuerdo con la cual Etiopía sería el último reino tras derrotar a los musulmanes ¹⁰⁶. Esta hipótesis, que nos parece del todo certera para APM, sin embargo no nos parece pertinente en el caso de APA. En éste, además de quedar fuera del motivo el monarca nubio, Martínez señala que el uso de la cita esgrimida apunta a un texto siríaco, aunque no duda en reconocer que el contexto (redaccional y temático) de APA es bastante diferente de APM ¹⁰⁷. Con todo, como hemos indicado, fundamenta la hipótesis en la idea de que al autor le parece que la versión árabe que ofrece APA depende de la versión siríaca (*it seems to depend on the Syriac version*) ¹⁰⁸. Esta versión árabe de Sal 68,31 que recoge APA dice así: *al-Ḥabaša tasbiq watusallimu yada-hā li-l-Lāh* (fol. 467r; cf. Vat ar. 158, fols. 108v-109r), que Martínez traduce como «Ethiopia will precede, and hand over its power to God» («Etiopía precederá y entregará su poder a Dios»), que es obviamente una interpretación asaz libre por la literal «Etiopía se apresurará y entregará su mano a Dios»), que más parece representar una interpretación del griego (LXX) Αἰθιοπία προφθάσει χεῖρα αὐτῆς τῷ θεῷ (lit. «Etiopía apresurará sus manos a Dios»), tal vez por mediación de una versión copta. Al contrario de lo que sucede con APM, donde sí resulta pertinente, no nos parece que en el caso de APA el texto de Sal 68,31 sea la clave explicativa del segmento narrativo.

**17. تم يعمروا مصر ويبنوا فيها هيكلًا عظيمًا في مده ثلاثين يوما
«luego se asentarán en Egipto y construirán allí un enorme templo en treinta días»**

Estas dos oraciones unidas mediante coordinación aparecen exactamente igual en TJ, aunque en un registro más bajo en el que no se indica el acusativo de la segunda oración ¹⁰⁹. Con la alusión al

¹⁰⁶ Martínez, “The King of Rūm”, 253; Martínez, F.J., “The Apocalyptic Genre in Syriac”, en H.J.W. Drijvers *et al.* (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen-Oosterhesselen 10-12 September)*, Roma, 1987, 347-348.

¹⁰⁷ Martínez, “The King of Rūm”, 255.

¹⁰⁸ Martínez, “The King of Rūm”, 251, n. 23, cf. 253.

¹⁰⁹ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

asentamiento en Egipto de los reyes de Nubia y de Etiopía el autor de APA parece evocar una posible invasión de fuerzas etíopes, i.e. nubias, del Alto Egipto, tal como lo narra la “XIVª Visión de Daniel”¹¹⁰. A su vez, la construcción de un enorme templo (*haykalan 'azīman*) en treinta días (*fī muddat talāṭīn yawman*) es una alusión a Mt 26,61 δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομήσαι («puedo derribar el templo de Dios y en tres días reedificarlo»)¹¹¹ por medio del numeral treinta, un múltiplo de tres, que sirve para simbolizar lo completo, lo acabado (cf. Nm 2,29; Dt 30,8; Dn 6,7.12 sobre el múltiplo treinta). En determinados contextos escatológicos la expresión «tres días / al tercer día» simboliza la cercanía de la victoria de la vida sobre la muerte: v.gr. יחינו מימים ביום השלישי יקמנו וקמנו ונחיה לפניו («Tras dos días nos revivirá, al tercer día nos resucitará, y viviremos ante él», Os 6,2). Por su parte, la fórmula cualitativa «en un periodo de treinta días» se refiere a διὰ τριῶν ἡμερῶν («en tres días») a partir de la expectativa apocalíptica de una reconstrucción del Templo (cf. Tob 14,5; Hen[et] 90,29; TargIs 53,5; ApBar[sir] 67,1; 68,5-6)¹¹² que, por otro lado, es un motivo recurrente en tipos textuales de géneros variados¹¹³. En el caso de TargIs 53,5 (והו יבני בית מקדשא)¹¹⁴ y de Hen(et) 90,29¹¹⁵ el texto indica que la reconstrucción del nuevo templo será realizada por el Mesías; sin embargo en Tob 14,5¹¹⁶ se nos dice que será la gente la encargada de levantar ese templo: καὶ οἰκοδομήσουσιν τὸν οἶκον οὐχ οἶος ὁ πρότερος ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος («y ellos reconstruirán el templo, mas no como el primero hasta que el tiempo de esa era se cumpla»). Esa gente encargada de levantar el Templo, según Tob 14,5, es la que vuelve del exilio. En el caso de APA nos encontramos con el mismo uso,

¹¹⁰ Meinardus, “Commentary”, 424, 426-427.

¹¹¹ Cf. Mt 27, 40; Mc 14, 58 (cf. 15, 29); Jn 2, 19 (cf. 2, 2).

¹¹² Para este último caso, véase Klijn, A.F.J., “The Sources and the Redaction of the Syriac Apocalypse of Baruch”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 1 (1970), 70-71. La misma expectativa en el ApPe(ar), cf. Mingana, *Woodbrooke Studies*, 241.

¹¹³ Cf. Levenson, D.B., “The Ancient and Medieval Sources for the Emperor Julian’s Attempt to Rebuild the Jerusalem Temple”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian Hellenistic and Roman Period*, 35 (2004), 409-460.

¹¹⁴ Sperber, A., *The Bible in Aramaic*, Leiden-Boston, 2004, II, 108 *ad locum*.

¹¹⁵ Charles (ed.), *The Apocrypha*, II, 259.

¹¹⁶ Charles (ed.), *The Apocrypha*, I, 239.

dado que los encargados de construir el «enorme templo» son los etíopes y los nubios, en los que ha quedado depositada la verdadera fe cristiana, que recuperan la tierra cristiana de Egipto de manos paganas y levantarán «un enorme templo» en treinta días. En este punto, lógicamente el templo actúa como símbolo de la unidad cristiana, como queda patente más adelante al referirse a Constantino. Esos dos elementos, «templo» y «treinta días» unen conceptos como exilio, compleción (cronológica) e inminencia escatológica mediante la relación de Tob 14,5 y Mt 26,61 o cualquiera de sus textos paralelos. Cf. *infra* § 22.

18. يسمع ملوك الحبشه والنوبه ويصل الخير الي ملك الافرنج : «al enterarse los reyes de Etiopía y de Nubia comunicarán la buena al rey de los francos»

Que se comunique la buena al rey de los francos (*malik al-ifranî*) plantea un anacronismo, caso de interpretar *al-ifranî* como los cruzados¹¹⁷. Con todo, ello no sería asunto improbable, por cuanto el género apocalíptico utiliza los conceptos y realidades históricas en función de las conveniencias de cada momento. Sin embargo, en este caso no es probable tal interpretación, como resulta obvio por la oración que sigue, aunque sobre todo por las dos afirmaciones que se encuentran al final del texto (*malik al-rûm* y *malik al-rûm allaḏī huwa Qustaṇṭīn*). De acuerdo con ello, *al-ifranî* no se está refiriendo a los cruzados sino a los bizantinos, por lo que el uso del sintagma *malik al-ifranî* puede obedecer al hecho de que el texto de esta tradición textual de APA fuera copiado en época de las cruzadas y el copista llevó a cabo una actualización cronológica del original *malik al-rûm*¹¹⁸, sustituyendo *al-rûm* por *al-ifranî*. De ser correcta nuestra interpretación, más que interpretar éste y otros elementos como referencias a las cruzadas¹¹⁹, habría que considerarlo como un mero rasgo de efectivismo histórico de carácter referencial realizado por el copista del texto *coram auditorium*.

¹¹⁷ En TJ *malik al-ifranî* no aparece, cf. Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹¹⁸ Périer, “Lettre de Pisuntios”, 309-310.

¹¹⁹ Cf. Martínez, “The King of Rûm”, 251.

19. وهو جدوا الاسد واسمه قسطنطين ويجتمع معه جميع الملوك في البر والبحر ويصل الي
مدينة القسطنطينيه : «**Él, al que califican «el león» y cuyo nombre es
Constantino, reunirá a todos los reyes por tierra y por mar
y llegará hasta la ciudad de Constantinopla**»

Esta secuencia figura, así mismo, en TJ¹²⁰. La referencia al león (*al-asad*)¹²¹ procede de Dn 7,4 כַּאֲרִיָּה «como un león» (LXX fem. ὡσεὶ λέαινα¹²²; Pešīṭā כַּאֲרִיָּה כַּאֲרִיָּה)¹²³. La voz ‘*arēyēh* (cf. heb. ‘*arī*, sir. ‘*ariyā* y ug. *arw*)¹²⁴ aun no siendo cognada de la árabe *asad* representa un equivalente¹²⁵, entre otros posibles referentes hebreos¹²⁶. Que haya sido eliminada la figura daniélica de las alas de águila pudiera responder al hecho de que el autor de APA la ha rehuido, dado que el león alado simboliza al Imperio Babilónico, en tanto que en el caso de APA queda restringida a la figura del león, utilizada para simbolizar al emperador del Imperio Bizantino y a través de él a su Imperio. Por otro lado, no creemos que haya una relación de Constantino el Magno¹²⁷ con el célebre monarca cruzado a través de esta figura, sino que, como sucede con Alejandro en el Pseudo Calístenes¹²⁸, se trate de una referencia al valor simbólico de

¹²⁰ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹²¹ Algunos traducen *al-asad* como «el cachorro del león» (v.gr., entre otros, Mingana, *Woodbrooke Studies*, 241: *al-asad* = «lion’s whelp»), haciéndose eco de una tradición atestiguada por TJ para referir a Constantino como «el cachorro del león» (*yarw al-asad*), cf. Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹²² Schleusner, *Novus thesaurus*, II, 364.

¹²³ En el texto copto de la “XIVª Visión de Daniel” ⲕⲁⲃⲟⲓ ha de ser interpretado como «león/a» en lugar de como «osa», aunque también tenga este significado; véase Meinardus, “Commentary”, 413.

¹²⁴ Levy, J., *Chaldäisches Wörterbuch über die targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, Leipzig, 1866, 62b. El ugarítico *arw* (cf. egipcio *rw*. «león») pudiera ser una onomatopeya del rugido del león, Watson, W.G.E., *Lexical Studies in Ugaritic*, Barcelona, 2007, 137.9.

¹²⁵ Gesenius, W., *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae Veteris Testamenti*, Leipzig, 1835, I, 147b. Cf. Koehler, L. y Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, Nueva York, Colonia, 2004, I, 85a.

¹²⁶ Hommel, F., *Die Namen der Säugethiere bei den südsemītischen Völkern*, Leipzig, 1879, 287-291, 398.

¹²⁷ Sobre Constantino el Magno y los avatares de éste en relación con el cristianismo, véase Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, en F. Winkelmann (ed.), *Eusebii Werke*, Berlín, 1975, 3-151.

¹²⁸ I.8: Ps. Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, C.G. Gual, Madrid, 1977, 50, n. 12.

la magnanimidad, de la fiereza y de la fuerza de este animal ¹²⁹, que actúa como un símil tridimensional al metaforizar a un personaje, Constantino, a un pueblo, el bizantino, y a una fe, el cristianismo, mas ello sin perder de vista que el león también simboliza a Egipto en Dn 7,4 ¹³⁰, además de ser el símbolo apocalíptico del «último emperador», el último rey bizantino, tal como aparece formulado en el “Apocalipsis de Baḥīrā” ¹³¹ y en ApPe(ar) ¹³². Se trata, por lo tanto, de un símbolo bien conocido en el género apocalíptico, que lo modela de acuerdo con la coyuntura de cada texto, época y autor. En APM la referencia a Constantino es inexistente y en su lugar, en cambio, encontramos la expresión «el rey de los griegos» (حلكم رجبس) ¹³³. Ese mismo silencio se da, en APM, con la ciudad de Constantinopla, cuya presencia en APA se debe, sin duda, a que ésta ya se había convertido en la sede de la capitalidad cristiana ¹³⁴.

**20. : ويأخذ صليب الصليوت من دار الملك ويخرج بقوه الله ويسير حتي يطلع الشمس
«cogerá el leño de la cruz de la casa del rey y saldrá con la fuerza de Dios marchando hasta salir el sol»**

Esta secuencia, con variantes mínimas, figura también en TJ ¹³⁵. Si, como hemos tenido ocasión de comprobar, en otros segmentos el copista ha introducido elementos con el fin de actualizar el texto, el motivo de la cruz, más concretamente «el leño de la cruz» (*ṣalīb al-ṣalabūt*) ¹³⁶ ha sufrido un proceso muy interesante como consecuencia de esta interpolación de naturaleza figurativa introducida por el copista. En todo caso, también en este punto se distancia APA

¹²⁹ Incluso en ámbitos como el de la filosofía práctica, véase Joose, N.P., *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy: Barhebraeus (13th c.)*, Leiden, Boston, 2004, 124-125 Ec. § 3.2.2.

¹³⁰ Hanhart, “The Four Beasts of Daniel’s Vision”, 579.

¹³¹ Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā*, 63.

¹³² Mingana, *Woodbrooke Studies*, 241.

¹³³ Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic*, 89, 90 (sir.). La alusión puede adoptar una terminología distinta en el gentilicio, cf., Rendel Harris, *The Gospel*, y-z (sir.), 35 (trad.), en este caso en pl. حلكم رجبس («reyes de los romanos/bizantinos»).

¹³⁴ Coulie, B., “De l’Empire romain à l’Empire byzantine. Le choix d’une capital et d’une identité”, *Les Études Classiques*, 55 (1987), 320-327.

¹³⁵ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹³⁶ Cf. Monferrer-Sala, “The Antichrist is coming”.

de APM, pues mientras que en este segundo el motivo de la cruz se halla localizado en Jerusalén, APA lo sitúa en Constantinopla, a la que llega Constantino, y, tras conquistarla toma el *lignum crucis* de la casa del rey pagano constantinopolitano y se encamina hacia Jerusalén¹³⁷. Obviamente, nos encontramos, como ya hemos avanzado, ante una interpolación figurativa con la que el redactor conecta dos elementos distintos: a) por un lado el de los orígenes de su conversión, la derrota de Licinio (emperador de la parte oriental del Imperio Romano) y el traslado de la capitalidad de Roma a Constantinopla; b) por otro el del hallazgo del *lignum crucis*, que forma parte de la conocida leyenda oriental de “Eudoxia y el Santo Sepulcro”, compuesta en Egipto en el s. VII, poco después de su ocupación árabe-islámica¹³⁸. Todo apunta a que esta interpolación no es otra cosa que el resultado de la adaptación de la leyenda de la recuperación de la cruz por el emperador Heraclio de manos del *šāh* persa Cosroes¹³⁹. De hecho, la figura del emperador Heraclio fue asimilada a la de Constantino, y *vice versa*, como consecuencia de la popularidad de aquél¹⁴⁰. Por otro lado, no hay que descartar la posibilidad de que la introducción de Constantinopla en esta tradición legendaria responda a un cambio de mentalidad en la que los autores cristianos se desentendieron progresivamente de una Jerusalén cada vez más arabizada e islamizada, como de hecho sucedió con los autores bizantinos¹⁴¹. Esta idealización de Constantinopla no es un rasgo característico y exclusivo de los autores bizantinos, con una triple proyección en el orbe bizantino —político, cultural y religioso, a los que no escapó el componente escatológi-

¹³⁷ Cf. Juan de Nikiu, *Crónica*, 77, 65-66.

¹³⁸ *Eudoxia and the Holy Sepulchre: A Constantine Legend in Coptic*, T. Orlandi (ed.), B.A. Pearson (trad.), H.A. Drake (est.), Milano, 1980, 83-139. Cf. Suermann, H., “Copts and the Islam of the Seventh Century”, en E. Grypeou, M. Swanson y D. Thomas (eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, Leiden, Boston, 2006, 102-104.

¹³⁹ Van Esbroeck, M., “L’invention de la Croix sous l’empereur Héraclius”, *Parole de l’Orient*, 21 (1996), 22-46. El robo de la Cruz por los persas en Schrick, R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule. A Historical and Archaeological Study*, Princeton, NJ, 1995, 33-39, 327-338.

¹⁴⁰ Suermann, “Copts and the Islam”, 103.

¹⁴¹ Griffith, S.H., “What has Constantinople to do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century. Byzantine Orthodoxy in the World of Islam”, en L. Brubaker (ed.), *Byzantium in the Ninth Century. Dead or Alive?*, Aldershot, 1998, 184.

co—¹⁴², sino que dicha idealización fue plenamente captada por los autores musulmanes, que percibieron a la urbe como paradigma de ciudad, al tiempo que evidenciaron la necesidad de apoderarse de ella y de cuantos beneficios materiales les conllevara su conquista¹⁴³. Finalmente, la expresión *ḥattà yaṭla'a al-šams* («hasta salir el sol»), no cumple la función de localizar la situación desde el punto cronológico, sino que además de señalar el esfuerzo realizado por el emperador Constantino (toda la noche) añade un rasgo de naturaleza iconográfica con el que se indica la referencia al Oriente emergente, el Imperio Cristiano Romano de Oriente, con la alusión a la salida del sol. La salida del sol, además, es un conocido símbolo antitético en la producción apocalíptica en referencia al Anticristo, una de cuyas primeras labores consistirá en hacer caer (ponerse) el sol (ApEl[cop] 3,6)¹⁴⁴.

21. ومن هناك يقيم دين النصرانية وقوانين البيعة الارتدكسيه والامانه الى ان يصل هو ومن معه من الامم والشعوب والقبائل الي اورشليم : **«de allí surgirá el cristianismo y los cánones de la Iglesia ortodoxa y de la fe hasta llegar –él y a quien se lleve de las naciones, los pueblos y las tribus– a Jerusalén»**

El motivo de que el redactor de APA haya introducido la interpolación figurativa a la que nos acabamos de referir *ut supra* tal vez se deba al deseo de éste de situar el origen del cristianismo (*dīn al-naṣrāniyyah*) fuera de Siria-Palestina, para lo cual ha escogido Constantinopla. Aunque también pudiera ser que la causa de esa elección responda al motivo legendario de la visión del «santo lábaro»¹⁴⁵ con las palabras *in hoc signo vinces* («con este signo vencerás») poco antes

¹⁴² Brandes, W., “Konstantinopels Fall im Jahre 1204 und ‘apokaliptische’ Propheetien”, en W.J. van Bekkum *et al.* (eds.), *Syriac Polemics*, 239-259.

¹⁴³ Cf. El Cheikh, N.M., *Byzantium Viewed by the Arabs*, Cambridge, Mass., 2004, 60-71.

¹⁴⁴ Cf. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, 745.

¹⁴⁵ En cuyo origen se encuentra Dn 7, 13 כְּבַר אֱנָשׁ (*kēbar 'enāš*, «como hijo de hombre»), expresión de uso extendido en la apocalíptica, cf. Casey, M., “The use of the Term ‘Son of Man’ in the Similitudes of Enoch”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 7, 1 (1976), 11-29. Sobre este semitismo, Vermes, G., “The use of כְּבַר אֱנָשׁ in Jewish Aramaic”, en M. Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1971, 310-331.

de derrotar cerca de Roma al pagano Magencio y hacer de Constantinopla la capital del Imperio Romano. Obviamente, la intención del autor de APA no acaba ahí, pues lo que desea resaltar éste es que el verdadero cristianismo es el imperial romano, cuyos cánones son los verdaderos (*urtuduksiyyah*) y su credo (*al-amānah*) el correcto. Con ello no sólo niega a las otras iglesias orientales, sino que además, de forma completamente inconsciente, desprecia a los grupos cristianos antes de que el cristianismo se erigiese en religión de estado. Esta necesidad de «reinstaurar» la «fe ortodoxa» es también un rasgo crucial en el planteamiento de Juan de Nikiu¹⁴⁶ y en el del autor de TJ¹⁴⁷. Es interesante advertir que el autor de APA se sirva del término *amānah* (“Carta de Pisentio”: *al-amānah al-urtuduksiyyah*¹⁴⁸; cf. TJ: *al-amānah al-mustaqīmah*)¹⁴⁹, un término atestiguado ya en textos surarábigos mineos con valor religioso¹⁵⁰. Los autores árabes cristianos utilizan la voz *amānah* para referirse, indistintamente, a la fe y al credo cristianos (cf. la voz *maḏhab*, al final del fragmento que contiene el presente motivo, para «rito»)¹⁵¹, en lugar de utilizar la voz *īmān*, a la que muy probablemente ha rehuído por ser usada esta última para referir la fe islámica. En principio este uso bivalente no es extraño, pues es habitual entre los autores árabes cristianos, y coptoárabes en particular¹⁵², para expresar la idea de «fe» y la de «credo». Sin embargo, al igual que sucede en otras obras¹⁵³, este segundo caso, el de «credo» es el sentido al que más se ajusta *amānah* en el presente segmento. Con la mención de Jerusalén se da paso a la sección final de la obra, donde el «último emperador» debe llevar a cabo la labor final antes de que aparezca el Anticristo, que dará paso a la segunda venida de Cristo para darle muerte e instaurar la nueva Jerusalén¹⁵⁴. La simulación de esta

¹⁴⁶ Cf. Juan de Nikiu, *Crónica*, 123, 5.

¹⁴⁷ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹⁴⁸ Périer, “Lettre de Pisuntios”, 310.

¹⁴⁹ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹⁵⁰ Lidzbarski, M., *Ephemeris für semitische Epigraphik, 1909-1915*, Giessen, 1915, 208 (lín. 12a).

¹⁵¹ El uso de *maḏhab* en autores cristianos ha sido considerado un préstamo islámico, cf. den Heijer, J., “Remarques sur la langue de quelques textes copto-arabes médiévaux”, en J. Lentin and J. Grand’Henry (eds.), *Moyen arabe et variétés mixtes de l’arabe à travers l’histoire*, Louvain-la-Neuve, 2008, 132.

¹⁵² Cf. Graf, G., *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, Lovaina, 1954, 13.

¹⁵³ Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*, 453, n. 29.

¹⁵⁴ El simbolismo apocalíptico de Jerusalén circuló en textos judíos, cristianos e islámicos, Grossman, A., “Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature,” en J. Prawer y

guerra final es la simbolización de la unión en una sola Iglesia, donde la verdadera fe viene dada por la de la iglesia ortodoxa (*al-bī'ah al-urtuduksiyyah*; frente a TJ que la califica de *al-kanī'sah al-muqaddasah*, «la santa iglesia»), es decir la iglesia greco-ortodoxa, la imperial bizantina calcedoniana, que traerá consigo «la verdad» por medio de «tres reyes», de acuerdo con ApPe(ar)¹⁵⁵.

**22. «la hallará : البيت المقدس وبنى اعمارتها ويامر بعمارتها عظيمًا ويزن حزنًا عظيمًا ويامر بعمارتها وبنى البيت المقدس
destruida y se entristecerá mucho. Ordenará su [re-]construcción
y levantará el templo sagrado»**

El autor de APA, como sucede en TJ¹⁵⁶, recurre al quiasmo para estructurar el tramo final. En el inicial, el autor presenta un Egipto asolado por los «Hijos de Hagar», i.e. los musulmanes, produciéndose la ocupación del sur de Arabia (*al-Yaman*) y de Egipto, donde será levantado un «enorme templo» por los ejércitos de los reyes etíope y nubio, para luego dirigirse a hermanarse con el rey bizantino¹⁵⁷. En el tramo final, APA introduce a Constantino, que libera a Constantinopla del paganismo, recupera el *lignum crucis* y va a Jerusalén hallándola derruida¹⁵⁸, reconstruyéndola junto con «el templo sagrado» (*al-bayt al-muqaddas*) para acabar manifestando el deseo de reunirse con los reyes etíope y nubio para hermanarse en una misma fe¹⁵⁹. La intencionalidad estructural es clara, construir un símbolo esencial en esta construcción quiástica: el templo. Mientras éste es grande pero indeterminado en el primer caso, el levantado por los reyes etíope y nubio en Egipto, en el segundo caso es determinado y es calificado como «sagrado» (*muqaddas*). Así, el autor relaciona un

H. Ben-Shammai (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period, 638-1099*, New York, 1996, 295-310.

¹⁵⁵ Mingana, *Woodbrooke Studies*, 239.

¹⁵⁶ Ziadé, “Un Testament de N.-S.”, 267.

¹⁵⁷ Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic*, 72-74 (sir.), 134-137 (trad.). Cf. Grohmann, A., “Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen gehaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe. Text und Übersetzung”, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 67 (1913), 254-255 (3, 1-3).

¹⁵⁸ La destrucción de Jerusalén previa redención de las faltas cometidas por el pueblo es recurrente en la apocalíptica, cf. ApAb(esl) XXIX. Véase también el caso estudiado por Nir, R., *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Atlanta, 2003.

¹⁵⁹ Cf. Mingana, *Woodbrooke Studies*, 242.

mismo edificio con dos momentos distintos: a) el templo egipcio representa la reconstrucción llevada a cabo por el pueblo de Israel tras el exilio en Babilonia; b) el segundo se refiere a la reconstrucción definitiva del final de los tiempos que llevará a cabo el Mesías, en referencia a Mt 26,61 (Mc 14,58; Jn 2,19). Cf. *supra* § 17. En este último punto, la figura de Constantino no sólo asume el célebre motivo del «último emperador» del género apocalíptico, sino que además es el trasunto de Cristo en la tierra, el emperador omnipotente.

Recibido: 18/09/2009

Aceptado: 21/06/2010