

**LA LITERATURA APOCALÍPTICA
Y
LAS PRIMERAS REACCIONES CRISTIANAS
A LA
CONQUISTA ISLÁMICA EN ORIENTE**

**Francisco Javier Martínez
Obispo de Córdoba**

**Conferencia del ciclo “Europa y el islam”
Real Academia de la Historia, 29 de abril del año 2002**

Miembros de la Academia,

Señoras y Señores:

Antes de comenzar, quiero agradecer a S.E. el Cardenal Suquía su afecto, ya que a ese afecto debo el honor de dirigirles la palabra esta tarde. También agradezco a D. Gonzalo Anes y Álvarez de Castrillón, Presidente de la Academia, el haber aceptado invitarme a participar en este ciclo sin mérito mío que lo justifique. Y a todos ustedes, el haber venido a escucharme.

A la vez, debo acogerme a su benevolencia. Hace ya muchos años, en efecto, que mis responsabilidades como pastor del pueblo cristiano, primero en Madrid y ahora en Córdoba, me mantienen alejado del mundo académico en el pequeño ámbito de conocimiento en el que tuve en su día alguna competencia, que es el de la tradición cristiana antigua en el Medio Oriente, ámbito por el que sigo teniendo un amor grande, pero al que apenas puedo dedicarme. Les ruego por ello que sean indulgentes con las limitaciones que inevitablemente este trabajo ha de tener.

Voy a hablar del cristianismo en el Medio Oriente, y más concretamente, de literatura apocalíptica cristiana en el Medio Oriente, en un ciclo que lleva por título “Europa y el islam”. La razón para que forme parte del curso un título como el que he propuesto –y que D. Gonzalo tuvo la amabilidad de aceptar– no es evidente a simple vista, y debo mostrarla, aunque sea imposible hacerlo en el marco de esta conferencia con el detalle y la precisión que serían de desear.

En términos generales, considero que el islam es para el mundo cristiano, desde sus orígenes y en Oriente como en Occidente, una “pro-vocación” y una vocación; una acusación y, al mismo tiempo, un desafío; el catalizador y el

espejo de algunos de sus fantasmas más temidos y de algunas de sus tentaciones más persistentes, y el reto permanente a una purificación de su identidad. Para Europa, en concreto, el islam es una realidad a la que no puede dar la espalda sin perderse ella misma; pero al mismo tiempo, es una realidad que no puede afrontar adecuadamente sin recuperar hasta el fondo las claves cristianas de su original identidad cultural y social.

Estas afirmaciones genéricas tienen tras de sí muchos supuestos teológicos y filosóficos fuera de lugar aquí, si bien su explicitación daría lugar a reflexiones sumamente interesantes. Pero reposan también en algunas afirmaciones sobre la historia –a veces, obviamente, en relación muy estrecha con esos supuestos a los que acabo de referirme, que siempre se encuentran implicados de una u otra forma–, y que paso ahora a formular lo más sucintamente posible:

a) La peculiar identificación entre fe religiosa, poder político y cultura social que se da en el islam no es en buena parte sino el reflejo especular, por supuesto con muchos rasgos propios y con una incomprensión grande del verdadero significado de la fe cristiana y de la Iglesia, de lo que podía ver en Oriente cualquiera que mirase al imperio bizantino desde fuera (y de lo que veían y pensaban muchos que lo miraban desde dentro). Lo que se veía era “el reino de los griegos” o “de los romanos” (*rūmī*, como se seguiría llamando en Oriente a los bizantinos), sosteniendo a la fe cristiana, y a la vez sostenido por ella¹.

Como en otros aspectos de la fe y de la vida cristianas, la imagen que el islam primitivo tiene de la relación entre el cristianismo y el imperio bizantino refleja en buena medida la imagen dominante en las poblaciones sirias, árabes o griegas, persas y romanas, cristianas o no, que habitaban en los bordes del Creciente Fértil, desde el sur de Arabia y Petra hasta Palmira, y hasta Seleucia-Ctesifonte o la meseta iraní². El cristianismo era percibido sobre todo como un

¹ Vladimir Soloviev sostuvo ya que el islam es en cierto modo un “bizantinismo radical” en su obra *Rusia y la Iglesia Universal*, cf. V. Solov’ëv, *La Russia e la Chiesa Universale e altri scritti*, Milano, 1989, 51-53.

² La idea de que Mahoma conoció una forma heterodoxa de cristianismo, o incluso alguna secta de corte judeo-cristiano, está enormemente extendida, y ha hecho correr ríos de tinta. Cf. recientemente P. Crone–M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977. En el fondo, esta idea refleja algunas vetas de la tradición apologética, tanto musulmana como cristiana, tal como se expresó, por ejemplo, en las leyendas acerca de Baḥīrā, un monje que, según la tradición musulmana, habría reconocido a Mahoma como profeta cuando éste no era sino un muchacho, en uno de sus viajes caravaneros a Siria (sobre Baḥīrā, cf. *infra*, nota 177).

imperio, que además estaba empeñado desde hacía siglos en una guerra crónica con el otro imperio, el persa, que no era cristiano (aunque había importantes comunidades cristianas en él). En el período en que crece Mahoma, en el último tercio del siglo VI, todavía estaba relativamente reciente el episodio de los mártires himyaritas en el Yemen (en el pequeño reino sudarábigo de Himyar), que tuvo lugar en torno a los años 518-523 d. C. por obra de un usurpador judío llamado Yusuf As'ar. El episodio había dado lugar a una intervención del rey de Etiopía para reconstituir un reino cristiano en el sur de Arabia³. Tampoco el judaísmo quedaba fuera de este marco, ya que, si es verdad que el pueblo hebreo, desde los tiempos de las guerras judías, no tenía patria ni rey, no es menos verdad que su esperanza podría fácilmente resumirse en que Dios haría un día posible recuperar la una y el otro⁴. En realidad, la identificación entre religión e imperio tenía una larga historia en la tradición del Medio Oriente.

Para la tradición musulmana, Baḥīrā representa el tipo de cristiano que se ensalza en *El Corán*, *Al-Mā'idah* (5), 82: "Si hubieran creído en Allah y en el Profeta, y en lo que le ha sido enviado (= el Corán), no habrían tomado a los no creyentes como sus ayudadores; pero la mayoría de ellos son desobedientes". En cambio, la apologética cristiana, desde el autor de la correspondencia entre al-Hāšimī y al-Kindī, ha subrayado siempre el carácter herético de las enseñanzas de este monje, y de la influencia, por tanto, que ejerció sobre Mahoma. Lo más verosímil es que Mahoma haya conocido sin mucha profundidad algunos rasgos del cristianismo popular, tal como podía encontrarse en la ruta de las caravanas de Arabia a Siria. Era un cristianismo que se expresaba en griego, pero sobre todo en siríaco y sin duda también en árabe. Era un cristianismo, también, con toda probabilidad, mayoritariamente de tendencia monofisita. Para la existencia de cristianos entre las tribus árabes del desierto de Arabia o del desierto de Siria, cf. J. S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979. Para las relaciones entre los árabes y el imperio bizantino, cf. I. Shahīd, *Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs*, Washington, D. C., 1984; idem, *Byzantium and the Arabs in the fourth Century*, Washington, D. C., 1984; idem, *Byzantium and the Arabs in the fifth Century*, Washington, D. C., 1989; idem, *Byzantium and the Arabs in the sixth Century*, Washington, D. C., 1995.

³ Sobre los mártires himyaritas, cf. I. Guidi, "La lettera di Simeone de vescovo di Beth-Arsham sopra i martiri omeriti", en *Atti della R. Accademia dei Lincei*, ser. 3, Memorie, 7, 1881, 471-515 (reimpreso en idem, *Raccolta di scritti*, Roma, 1945, 1-60); J. Ryckmans, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle* (Uitgaven Nederlands hist.-arch. Instituut te Istanbul, vol. 1, Estambul, 1956; idem, "Le christianisme en Arabie du Sud préislamique", en *l'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, 1964, 413-54; y sobre todo el estudio de I. Shahīd, *The Martyrs of Najran* (Subsidia Hagiographica, 49), Bruxelles, 1971. Para una presentación sintética, cf. J. S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs* (nota 2), 294-307; S. P. Brock y S. A. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (The Transformation of the Classical heritage, 13), Berkeley, 1987, 100-104.

⁴ Sin embargo, el judaísmo, desde los tiempos del exilio y los comienzos de la diáspora, ahonda en su experiencia de Dios de modo que descubre a Dios como el Dios de la creación entera y de todos los pueblos (cf. por ejemplo, Sal 67, 4; Is 45, 14), lo que da lugar a una cierta actividad misionera en el período del segundo templo (los "prosélitos" y los "temerosos de Dios" que encontramos en el Nuevo Testamento, cf. Mt 23, 15; Hch 2, 11; 6, 5; 13, 43; 17, 4. 17). Esa actividad ha permanecido a lo largo de los siglos con más o menos restricciones, pero el judaísmo no ha tenido nunca ni tiene hoy una pretensión universalista, cf. L. I. Rabinowitz, D. M. Eichhorn et al., "Proselytes", *Encyclopaedia Judaica* 13, Jerusalem, 1971, 1182-1193.

b) La ideología que vincula imperio e Iglesia “a la manera bizantina” no es, sin embargo, un rasgo inherente a la fe cristiana⁵. Por supuesto, para todo buen cristiano “no hay autoridad que no provenga de Dios” (Rm 13, 1). Pero Cristo había distinguido netamente entre el servicio a Dios y lo que se debe al Cesar (Mc 12, 17p.). Su ministerio y su vida terrenos fueron un testimonio propiamente divino de esa “gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8, 21), que con el don del Espíritu Santo es dada como gracia (como posibilidad real) a quienes se adhieren a su pueblo. En su muerte intervinieron tanto las autoridades religiosas (el Sanedrín judío) como las políticas (el procurador romano Poncio Pilato). Su victoria sobre la muerte en la resurrección y el don del Espíritu Santo de Dios en Pentecostés –el anuncio de que es testigo y portadora la Iglesia– son acontecimientos que afectan a la persona humana *en tanto que persona humana*, y que tienen por sí mismos unas implicaciones universales, que trascienden las fronteras geográficas, culturales o políticas.

El relato de S. Lucas de Pentecostés (Hch 2, 1-13), en particular, representa el paradigma de una pertenencia que está por encima de la pertenencia nacional, sin anularla, pero configurándola de nuevo en una clave distinta, que la libera del riesgo de la idolatría, y crea un espacio de libertad que pone dificultades a la tendencia del Estado de afirmarse por encima del bien de

⁵ Por no dar sino un ejemplo, cf. esta crítica del Papa Juan Pablo II al principio *cuius regio eius religio*: “La Europa cristiana se convirtió [a partir de la Reforma] en una Europa eclesialmente dividida, y este estado de cosas perdura todavía. La ruptura se hizo todavía más profunda a causa de la sumisión al poder temporal, que impuso el principio «cuius regio eius religio». Este principio constituye la negación del derecho a la libertad religiosa, un derecho que sólo más tarde llegó a plena efectividad en la conciencia de las sociedades, aun cuando en algunas partes de Europa, por ejemplo, en el estado polaco-lituano-ruteno, ha sido respetado siempre” (Discurso a los Presidentes de las Conferencias Episcopales Europeas en la reunión de consulta de la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos, del 5 de junio de 1990, cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII, 1, Città del Vaticano, 1992, 1515). Y, sin embargo, la crítica al modo bizantino de relacionar Iglesia e imperio no significa en absoluto que la alternativa cristiana a la concepción bizantina haya de ser la dominante hoy en las sociedades “liberales” (en el sentido anglosajón del término “liberal”) y seculares, según la cual la fe cristiana no es sino una pura “creencia” privada, expresión de eso que se llama “la religión”, o “el sentimiento religioso”. La fe cristiana así considerada no tendría relación alguna con la verdad del hombre y del mundo, y por lo tanto carecería de toda expresión cultural y social que no sea el culto, el cual es “tolerado” como residuo cultural, como referencia de identificación histórica local o nacional, o a lo sumo, como soporte de esa otra creación de la misma cultura secular que son “los valores”, o del orden social establecido. Esta concepción de la fe es propiamente suicida, no sólo para la fe cristiana, sino también para la vida intelectual y moral de cualquier pueblo que la adopte, pues da lugar, por una parte, al nihilismo relativista, y por otra a sus inevitables contrapartidas, que son los “fundamentalismos” irracionales, sean religiosos, ateos o agnósticos. Tal comprensión de la fe es difícilmente compatible con la tradición cristiana, como pone de manifiesto esta afirmación repetida muchas veces por Juan Pablo II al comienzo de su pontificado: “Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida” (p. e., en su discurso en la Universidad Complutense de Madrid, el 3 de nov. 1982, cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3, Città del Vaticano, 1983, 1094).

la persona. Los mártires cristianos de los primeros siglos (al igual que las vírgenes cristianas) son un testimonio de cómo la relación con Cristo es para un cristiano la única relación determinante, la “gracia que vale más que la vida” (Sal 63, 4), y que prevalece sobre toda otra relación, familiar, étnica, política, lingüística o de cualquier otro tipo. Incluso en pleno imperio cristiano, figuras como S. Ambrosio en Occidente y S. Máximo el Confesor en Oriente ponían de manifiesto la resistencia de lo mejor de la Iglesia a dejarse identificar con el imperio, o a dejarse arrastrar a los compromisos necesarios en el campo de la fe o de la moral para que la Iglesia fuese reducida al papel de elemento de cohesión de la unidad del imperio⁶.

Sin duda, todo poder humano tiende a “utilizar” en beneficio propio y de sus intereses esa inmensa fuente de energía que es el sentido religioso – constitutivo de la persona humana, y por tanto, de toda vida social auténtica–, y tiende a apropiarse de las tradiciones religiosas que lo expresan. El imperio romano (incluso con emperadores cristianos) no fue una excepción en su relación con la Iglesia. También para la Iglesia, la tentación de “dejarse querer” por el poder y someterse a él es una tentación constante, pero es autodestructiva, y nunca lo es más que cuando la “razón” con que se pretende justificar ese sometimiento es la de conservar bajo el amparo del poder algunos espacios de “libertad” y de influencia.

La ideología bizantina del imperio, que da a éste un significado salvífico, escatológico, en la visión cristiana de la historia, no pertenece, pues, al *Credo* cristiano, sino que, en parte al menos, es una importación de la cultura tradicional del Medio Oriente, donde, desde tiempo inmemorial, una religión apenas podía concebirse sin un pueblo y un rey, unas fronteras y un ejército. Para Bizancio, y en virtud de un fenómeno frecuente en las confrontaciones bipolares, la influencia viene más propiamente de Persia, y de la literatura apocalíptica, que había nacido allí casi diez siglos antes como literatura religiosa de resistencia al helenismo. Desde allí se había extendido al judaísmo de la diáspora oriental, sobre todo a través del libro de Daniel y su reflexión sobre los imperios (caps. 2 y 7), y desde allí a Palestina, a través de la comunidad de Qumran y de otros contactos, y también al cristianismo primitivo, como se hace

⁶ Sobre la relación “Iglesia-imperio” en los ocho primeros siglos cristianos, cf. el libro clásico de H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum (Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)*, München, 1961 (versión italiana *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, Milano, 1990 (2ª edición).

patente sobre todo en el libro del Apocalipsis. Pero el Apocalipsis es una obra extraordinariamente crítica del imperio romano (cf., p. e., caps. 13 y 17). La fuente inmediata de la consagración cristiana del imperio “romano/bizantino” hay que buscarla en algunas concepciones apocalípticas de los cristianos de lengua siríaca, el ejemplo más antiguo de las cuales puede verse en la *Demostración V*, “Sobre las guerras”, de Afraat, un cristiano de la Alta Mesopotamia en los comienzos del siglo IV⁷.

c) Tanto por la influencia directa de la ideología imperial bizantina⁸ como a través de su realización especular en el islam, esa peculiar relación entre imperio e Iglesia tendrá a su vez un influjo duradero en la cultura europea, y jugará un papel no pequeño en las concepciones que servirían de justificación al imperio romano-germánico y a otras concepciones y creaciones políticas posteriores. Sin duda ha tenido una cierta influencia en la emergencia del principio *cuius regio, eius religio*, y de la idea moderna de nación.

⁷ Cf. J. Parisot (ed.), *Patrologia Syriaca I*, Turnhout, 1993 (=Paris, 1894), cc. 183-238. Hay ahora traducciones recientes de Afraat al alemán y al francés, cf. P. Bruns (trad.), *Aphrahat. Demonstrationes. Unterweisungen*, 2 vols. (Fontes Christianae, 5: 1 y 2), Freiburg, 1991. Para la *Demostración V*, cf. vol. 1, 156-179; M.-J. Pierre (trad.), *Aphraate Le Sage persan. Les Exposés*, 2 vols. (Sources Chrétiennes 349 y 359), Paris, 1988, 1989. Para la *Demostración V*, cf. vol.1, 322-357. Es interesante notar que en el mundo islámico, las reflexiones apocalípticas sobre el final de la historia se hallan con frecuencia en tratados que también llevan el título “sobre las guerras”, aunque el vocabulario es diferente (*malāhim* o *fitan*). También vale la pena observar que la síntesis más completa, hoy por hoy, de la ideología imperial de Bizancio y de su contexto escatológico, G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den 4 Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreich (Apok. 20). Eine Motivgeschichtliche Untersuchung* (Münchener Universitäts-Schriften, 9), München, 1972, no tiene en cuenta el influjo del mundo persa ni el papel mediador de la literatura cristiana en lengua siríaca en los orígenes de la ideología imperial bizantina. Otros trabajos sobre la ideología imperial bizantina son J. Ziemer, *Christlicher Glaube und politisches Handeln während der Perserkriege des Kaiser Herakleios. Eine Untersuchung zur Gestalt und Grundlagen der «politischen Theologie» im oströmischen Reich* (Diss.), Halle/Saale, 1966; H. Hunger, “Kaiser Justinian I. (527-565)”, en H. Hunger (ed.), *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt, 1975, 333-352; A. Cameron, “Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth Century Byzantium”, *Past and Present* 84 (1979), 3-35.

⁸ Cf. P. J. Alexander, “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor”, *Medievalia et Humanistica* 2 (1971), 47-68, recogido en idem, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire* (Collected Studies Series, 71), London, 1978, XII; idem, “The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachinism”, en A. Williams (ed.) *Prophecy and Millenarism: Essays in Honour of Marjorie Revés*, Burnt Hill, Harlow, Essex, 1980, 55-106; idem, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Edited with an Introduction by D. de F. Abrahamse, Berkeley, 1985. En relación a un escrito apocalíptico del que hablaremos más adelante, el *Apocalipsis del Pseudo-Methodio (PM)*, las ideas del gran bizantinista americano necesitan algunas correcciones, sobre todo porque trataba de entender *PM* a partir de la *Reichseschatologie* bizantina y de “ideas mesiánicas judías”, sin considerar la tradición apocalíptica de la Iglesia de lengua siríaca. Para una valoración de las diversas teorías sobre la relación entre *PM* y la leyenda bizantina y occidental sobre el último emperador romano, y entre ellas la de Alexander, cf. H. Suermann, “Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodius”, *Oriens Christianus* 71 (1987), 140-155.

Aunque pueda parecer paradójico, una de las vías importantes de penetración en Europa de ese modo de entender la Iglesia y su relación con el imperio fue la reacción contra el islam, expresada de modo particular en la literatura apocalíptica, que era como una especie de “teología de la historia” popular⁹, ciertamente para los cristianos, pero también para los judíos¹⁰, los musulmanes¹¹, y por supuesto, para quienes habían sido los primeros cultivadores del género: los persas mazdeístas¹². La literatura apocalíptica era un instrumento de controversia religiosa y política (a mi entender, el primero y más antiguo que se dio entre cristianismo e islam), y por ello en cierto modo también de “diálogo”, o al menos, de conversación. El sustrato, el significado y el alcance de esa literatura, que tenía tras de sí una largísima tradición en el Medio Oriente, era comprendido por todos.

⁹ A pesar del estudio intensivo en las últimas décadas en la literatura apocalíptica cristiana tardía, es muchísimo el trabajo que queda por hacer en este campo, incluso en la edición de textos. En parte, eso se debe a la dificultad de estudiar sistemáticamente una tradición que estamos empezando a conocer, y que se desarrolla de un modo anárquico, con constantes adaptaciones y actualizaciones. Para una visión de conjunto sobre el género literario apocalíptico tal como es considerado hoy en los ámbitos académicos, puede ayudar D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen, 1989 (2ª ed. con una *Supplementary Bibliography*; 1ª ed. 1983). Cf. también J. J. Collins, B. Mc Ginn, S. J. Stein (eds.), *Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 vols., New York, 1998. Ninguna de estas dos obras, que tratan extensamente de los apocalipsis cristianos de los primeros siglos (la *Encyclopedia* también de los apocalipsis bizantinos, y de los apocalipsis judíos y musulmanes en el medievo), dedica atención alguna a la tradición apocalíptica cristiana tardía en Oriente, que era el interlocutor inmediato (y en parte la fuente) de la apocalíptica judía o musulmana del período. Para los orígenes del género apocalíptico en su contexto histórico concreto, y la influencia persa en su reflexión sobre la historia, sigue siendo importante S. K. Eddy, *The King is Dead*, Lincoln, Nebraska, 1961.

¹⁰ Para la apocalíptica judía a partir del siglo VII, cf. Moshe Idel, “Jewish Apocalypticism: 670-1670”, en *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture* (nota 9), 204-237.

¹¹ Para la literatura apocalíptica en el mundo islámico, cf. A. Abel, “Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman”, *Studia islamica* 2 (1954), 23-43; P. M. Holt, “Islamic Millenarism and the Fulfilment of Prophecy. A Case Study”, en A. Williams (ed.), *Prophecy and Millenarism* (nota 8), 337-347; S. A. Arjomand, “Islamic Apocalypticism in the Classic Period”, en *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture* (nota 9), 238-83. Sobre la literatura apocalíptica islámica hay trabajos recientes, cf. W. Madelung, “Apocalyptic Prophecies in Hims in the Ummayyad Age”, *Journal of Semitic Studies* 31 (1986), 141-186; S. Bashear, “Muslim Apocalyptic”, *Israel Oriental Studies* 13 (1993), 75-99; D. Cook, “Moral Apocalyptic in Islam”, *Studia Islamica* 86 (1997), 37-69; S. Campbell, “It must be the End of Time: apocalyptic *aḥādīth* as a record of the Islamic community’s reactions to the turbulent first centuries”, *Medieval Encounters* 4 (1998), 178-187; M. G. Morony, “Apocalyptic expressions in the early Islamic world”, *Medieval Encounters* 4 (1998), 175-177.

¹² Cf. T. Daryaee, “Apocalypse now: Zoroastrian Reflections on the early Islamic Centuries”, *Medieval Encounters* 4 (1998), 188-202.

Uno de los textos apocalípticos cristianos a los que voy a referirme, en efecto, el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio* (en adelante *PM*)¹³, es decisivo para comprender el proceso que acabo de diseñar. *PM* es una obra compuesta en la Alta Mesopotamia durante el califato de 'Abd al-Malik (685-705 d.C.), y probablemente en el 691/2, para ayudar a los cristianos a insertar la invasión islámica en Oriente en su visión teológica de la historia, a sostener su esperanza, y a contrarrestar la campaña de islamización sistemática emprendida por el califa.

La influencia de *PM* en la literatura y en el pensamiento cristianos ha sido muy grande, y no se limita al Medio Oriente¹⁴, sino que se extiende al mundo bizantino y eslavo¹⁵, y también, y de manera muy importante, a la

¹³ La edición del original siríaco de *PM* que hay que usar hoy es G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 540-541), Lovanii, 1993 [texto y traducción]. Reinink ha dedicado además a *PM*, a sus fuentes, a su entorno y a su influencia, un cierto número de estudios que se irán mencionando a lo largo de este trabajo.

¹⁴ Para la influencia de *PM* en la tradición siríaca posterior y en el Medio Oriente en general, cf. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudo-Methodius, Adso un die tiburtinische Sibylle*, Halle, 1898, 7; F. J. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph. D. Dissertation, The Catholic University of America, 1985, Ann Arbor, Michigan, 1985, 11-16, a cuyos datos hay que añadir ahora, identificado por T. Orlandi en un fragmento previamente publicado por él, la existencia de una versión copta de *PM* desde el siglo VIII, cf. T. Orlandi, *Papiri Copti di contenuto teologico*; Österreichische Nationalbibliothek, Wien, 1974, n.º. XX (K 7630), 188-190. El contenido de este fragmento corresponde a *PM*, cubriendo en buena parte los capítulos VI y VII. Cf. también F. J. Martínez, "The King of Rūm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt", en W. Godlewski (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies. Warsaw 20-25 August 1984*, Varsovie, 1990, 247-259. A la información que se contiene en estos trabajos hay que añadir ahora G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, Introducción, pp. vii, n. 4. ix-x; M. Henze, *The Syriac Apocalypse of Daniel* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 11), Tübingen, 2001.

¹⁵ Para la influencia de *PM* en el mundo bizantino, a donde llegó probablemente antes de finales del siglo VII en traducción griega, cf. C. Mango, *Byzantium. The Empire of New Rome*, New York, 1980, 201-217; H. Schmoldt, *Die Schrift "vom jungen Daniel" und "Daniels letzte Vision". Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte*, Diss. Hamburg, 1972, *passim*; L. Rydén, "The Andreas Salos Apocalypse. Greek Text, Translation, and Commentary", *Dumbarton Oaks Papers* 28 (1974), 197-261; W. Brandes, "Die apokalyptische Literatur", en F. Winkelmann y W. Brandes (eds.), *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert). Bestand und Probleme*. Amsterdam 1990 (=Berliner Byzantinische Arbeiten, 55, Berlin, 1990), 305-322. Para las antiguas versiones griegas y latinas de *PM* cf. ahora W. J. Aerts-G. A. A. Kortekaas (eds.), *Die griechische und lateinische Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten Übersetzungen: Syrisch-Griechisch, Griechisch-Lateinisch* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 569-570, Subsidia 97-98), Lovanii, 1998. Para la influencia de las versiones griegas, cf. vol. 569, 16-18. A través de Bizancio, la obra se difundió también en el mundo eslavo, cf. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (nota 14), 7; S. H. Cross, "The Earliest Allusion in Slavic Literature to the Revelations of Pseudo-Methodius", *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 4 (1929), 329-39; V. M. Istrin, *Oktrovenie Mefodija Patarskago y apokrificeskija Videnija Daniela* (en ruso), Moscú, 1897. Aunque publicado en 1999, el artículo de D. Olster "Byzantine Apocalypses", en *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 2 (nota 9), 48-73, que hace muchas referencias a *PM*, y subraya justamente su enorme influencia en la apocalíptica bizantina, se basa en las posiciones del

Europa occidental¹⁶. Esa influencia es conocida por los estudiosos de esta literatura desde hace mucho tiempo, pero es mucho mayor de lo que una persona no avisada podría suponer. “La obra de Pseudo-Methodio –escribió E. Sackur– ha tenido una influencia tan universal como ninguna otra obra de la edad Media, con la excepción de la Escritura y los Padres”¹⁷. D. Verhelst, en vistas a una edición del texto latino, señala haber identificado 190 MSS latinos de la obra¹⁸. En 1475 se produjo ya en Colonia la primera edición impresa, pero hubo al menos otras tres antes de 1500, dos de ellas, una en Augsburgo y otra en Basilea, y luego muchas otras en los siglos XVI y XVII. Con frecuencia, la edición venía acompañada de detallados comentarios, y en algún caso, de imágenes. El texto de *PM* sirvió en la Europa merovingia para hacer frente intelectualmente a las invasiones árabes, y luego en la Europa del Este para afrontar la llegada de los tártaros y de los turcos. Todavía durante el sitio de Viena por las tropas turcas de Kara Mustafa en 1683, se repartió entre la

bizantinista P. J. Alexander, anteriores a 1985 (cf. *supra*, nota 8), e ignora la edición y los estudios de G. J. Reinink.

¹⁶ Para la influencia de *PM* en el Occidente latino, Cf. G. Von Zezschwitz, *Vom römischen Kaisertum Deutscher Nation, ein mittelalterliches Drama. Nebst Untersuchungen über die byzantinischen Quellen der deutschen Kaisersage*, Leipzig, 1887; W. Bousset, *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, Atlanta, Georgia, 1999 [1ª ed. alemana, 1895], 28-41; E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (nota 14), 1-7; C. D'Evelyn, “The Middle English Metrical Version of the Revelations of Methodius,” *Publications of the Modern Language Association of America* 33 (1918), 139-51; A. J. Perry, *John Trevisa: Dialogus inter militem et clericum, etc.*, (Early English Text Society, 167), London, 1925, XXXVII-XLIII, LIV-LV, CXI-CXV, 94-112; A. R. Anderson, *Alexander's Gate: Gog, Magog and the Enclosed Nations* (Monographs of the Medieval Academy of America, 5), Cambridge, Mass., 1932, 49-104; M.B. Ogle, “Petrus Comestor, Methodius and the Saracens,” *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 21 (1946), 318-324; D. Verhelst, “La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist,” *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 40 (1973), 53-103, espec. 96-102; Alexander, “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs” (nota 8), 47-54; idem, “The Diffusion of Byzantine Apocalypses” (nota 8), 55-106, espec. 62-71; B. McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979, 70-76 y *passim*; idem, art. “Eschatologie”, en *Lexikon des Mittelalters*, IV, 1, München-Zürich, 1987, cc. 4-9; G. J. Reinink, “Die syrischem Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser”, en M. Gosman y J. Van Os (eds.), *Non Nova, sed Nove. Mélanges de civilisation médiévale*, Groningen, 1984, pp. 195-209; idem, “Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser”, en W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia, XV), Leuven, 1988, 82-111. Para las versiones latinas de *PM*, la más antigua de las cuales, en latín merovingio, debe fecharse en las primeras décadas del siglo VIII, y para su popularidad y su influencia, cf. ahora W. J. Aerts-G. A. A. Kortekaas (eds.), *Die griechische und lateinische Apokalypse des Pseudo-Methodius* (nota 15), vol. 569, 31-35; G. J. Reinink, “Pseudo-Methodius und the Pseudo-Ephreman «Sermo de Fine Mundi»”, en R. I. A. P. Nip (ed.), *Media latinitas. A collection of essays to mark the occasion of the retirement of L. J. Engels* (Instrumenta Patristica, XXVIII), Turnhout, 1996, 317-322.

¹⁷ E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (nota 14), 6.

¹⁸ D. Verhelst (ed.), *Adso Dervensis. De ortu et tempore Antichristi, necnon et Tractatus qui ab eo dependunt* (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 45), Turnhout, 1976, 140, nota 1.

población aterrorizada un panfleto con una versión latina de *PM*, retocada por manos renacentistas¹⁹.

Mi intervención tiene dos partes principales. En la primera veremos cómo los testimonios de las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica de Oriente deben ser interpretados en clave apocalíptica, lo que nos permite corregir algunos estereotipos frecuentes al describir las reacciones cristianas en Oriente a la llegada del islam. En la segunda parte, comentaremos algunos textos apocalípticos más significativos y sugerentes.

I. LA CONQUISTA ISLÁMICA DE ORIENTE Y LAS PRIMERAS REACCIONES CRISTIANAS.

No nos es fácil a nosotros representarnos el tipo de convulsión que supuso para el Oriente cristiano el nacimiento del imperio islámico. En el año 630 d. C., el emperador Heraclio, con su esposa Martina, viajaba de Constantinopla a Jerusalén para depositar allí la reliquia de la Santa Cruz, recuperada de manos de los persas, y para celebrar una victoria sobre el imperio persa que parecía definitiva²⁰. Las fronteras parecían haber quedado fijadas, y se había firmado con los persas un tratado de paz. El que la reliquia de la Santa Cruz volviera a Jerusalén no provocaba sólo una alegría piadosa: el hecho tenía en la fe popular un significado preciso en relación con el fin de la historia²¹. Había sido una larga y agotadora campaña, inteligentemente

¹⁹ E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (nota 14), 1-5.

²⁰ Sobre el emperador Heraclio y las primeras reacciones bizantinas al surgir del islam, cf. ahora W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, 1992; idem, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge, 2002. Un curioso reflejo del eco que produjo en los ambientes cristianos del área fronteriza del Norte de Mesopotamia el triunfo de Heraclio sobre los persas se halla en la *Leyenda siríaca de Alejandro* (*neṣhânâ d-Aleksandrôs*), una pequeña obra añadida a los MSS siríacos del Pseudo-Calístenes, compuesta hacia el 629 d.C., y destinada a ensalzar la figura del emperador Heraclio (como un nuevo Alejandro) y el papel del imperio romano en la historia de la salvación. Cf. E. A. W. Budge, *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version... of the Pseudo Callisthenes*, Amsterdam, 1976 (= Cambridge 1889), 255-275 [texto]; 144-158 [traducción]. Sobre esta obra cf. K. Czeglédy, "Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmosko", *Acta Orientalia* 4 (1954), 19-91: cf. especialmente 31-39 y 52-53; idem, "The Syriac Legend concerning Alexander the Great", *Acta Orientalia* 7 (1957), 231-249; y G. J. Reinink, "Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios Kirchenpolitik", en C. Laga, J. A. Munitiz y L. Van Rompay (eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 18), Leuven, 1985, 263-281.

²¹ El significado *histórico-salvífico* de la permanencia de la reliquia de la Santa Cruz está en

conducida por Heraclio con la ayuda de los kázaros y otras tribus caucásicas. Las provincias de Siria, Palestina y Egipto, que llevaban diez o veinte años en manos persas, fueron recuperadas para el imperio bizantino, que en Oriente seguía y seguiría llamándose “romano”. La amenaza persa, que había pesado constantemente sobre el imperio de Oriente desde la época de Constantino, podía considerarse definitivamente conjurada. Al mismo tiempo, el poder de los ávaros en la región del Danubio declinaba rápidamente. Heraclio podía celebrar en paz un triunfo que devolvía al imperio la seguridad, y una grandeza que no había tenido desde la muerte de Justiniano, setenta años antes.

1. La conquista y las primeras reacciones bizantinas.

El mismo año, sin embargo, en que Heraclio se embarcaba en la guerra con Persia, el año 622 d.C., tenía lugar la hégira, el éxodo de Mahoma con su pequeño grupo de fieles desde la Meca al oasis de Yatrīb, que se convertiría más tarde en “la ciudad del profeta”, *madinat an-nabī*, la actual Medina. Los incidentes que un observador meticuloso hubiera podido detectar, hacía el final de la guerra bizantino-persa, en los bordes del desierto de Siria, no llamaban la atención de nadie. Esas *razzias* de beduinos en la tierra cultivada venían sucediendo intermitentemente desde tiempo inmemorial. Nadie sospechaba que era el comienzo de una revolución que marcaría decisivamente la historia posterior. En el año 635, Damasco cae en manos de los árabes; en el 638, Jerusalén, y en el 641, Alejandría. En los años cincuenta del siglo VII, los “romanos” habían abandonado Egipto para siempre, y habían perdido Siria, el Norte de Mesopotamia, una parte de Asia Menor y del Norte de África, Chipre y Rodas. La flota árabe hacía incursiones en Creta y en Sicilia. Sólo dos décadas más tarde, durante el califato de Mu‘āwiyah, los barcos árabes estaban frente a

relación con Mt 24, 29-31, según el cual “inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y los poderes de los cielos serán sacudidos. Entonces aparecerá en el cielo *la señal del Hijo del hombre*, y entonces harán duelo todas las razas de la tierra y verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria...”. La “señal del Hijo del hombre” era interpretada unánimemente como la Santa Cruz. Por ello, la desaparición de la reliquia de la Santa Cruz de Jerusalén fue entendida por los cristianos como un posible signo del fin de los tiempos (que se uniría a otros signos susceptibles de ser interpretados de la misma manera), y su recuperación por Heraclio fue celebrada en todo el mundo cristiano. Sobre este motivo en algunos textos de la tradición siríaca, cf. F. J. Martínez, “The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius”, en H. J. W. Drijvers, R. Laventant, S.J., C. Molenberg and C. J. Reinink (eds.), *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen - Oosterhesselen 10-12 September)* (Orientalia Christiana Analecta, 229), Roma, 1987, 337-352, espec. 348-351. Cf. también las referencias que se dan más abajo, en la nota 132.

los muros de Constantinopla. Ocho años después de su entrada triunfal en Jerusalén, a la vista de la devastación hecha por los árabes en la región de Antioquia y Alepo, el emperador Heraclio se despedía de Antioquia gritando: “¡Que Siria descanse en paz!”²².

El imperio bizantino parecía incapaz de respuesta. La guerra persa, tras las campañas de Justiniano en Occidente, y las luchas contra eslavos y ávaros en el Danubio, le habían dejado exhausto. El agotamiento era también espiritual, por la imposibilidad humana de hallar un compromiso en las disputas cristológicas, que habían durado ya casi dos siglos. Los nestorianos habían hallado un *modus vivendi* dentro del imperio persa, y si es verdad que nunca dejaron de considerar el imperio cristiano como una realidad dotada de significado religioso y salvífico, la posibilidad de una comunión efectiva y visible aparecía cada vez menos real. La presencia de una Iglesia melkita, es decir “imperial” (de *malik*, “rey”, en árabe) y, por lo tanto, calcedonense, no se reducía a los santos lugares, como Palestina y el Sinaí, más directamente sometidos al control y a la influencia de Constantinopla. Hoy hay documentación suficiente para afirmar la existencia de comunidades melkitas en Egipto, en Siria, hasta en Mesopotamia²³. Algunas de estas comunidades eran culturalmente muy activas, pero, naturalmente, su presencia agravaba la división en los patriarcados orientales, que ya no es posible considerar como exclusivamente monofisitas. En cuanto al monofisismo, aunque herido por la división en numerosas facciones, había ido endureciendo sus posiciones progresivamente. Por obra sobre todo de Jacob bar Addai, se creó a lo largo del siglo VI una jerarquía paralela, “ortodoxa” (es decir, monofisita, llamada también “jacobita”), lo que consolidaba una división cuyo fundamento

²² Cf. Miguel el Sirio, *Crónica*, XI, 7, en J-B. Chabot (ed.), *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, 4 vols., Paris, 1899-1910, vol. II, 424 .

²³ El conocimiento de las comunidades melkitas de lengua siríaca en el patriarcado de Antioquia es aún muy fragmentario. Cf., para un estudio de la documentación disponible, R. W. Thompson, “The Text of the Syriac Athanasian Corpus”, en R. W. Thomson y J. N. Birdsall (eds.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of R.P. Casey*, Freiburg, 1963, 250-64; S. P. Brock, “A Short Melkite Baptismal Service in Syriac”, *Parole de l'Orient* 3 (1972), 119-130; idem, “An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, *Analecta Bollandiana* 91 (1973), 299-346 [reimpreso en S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Collected Studies Series, 199) London, 1984, XII]; J. Nasrallah, “L'Église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale”, *Proche Orient Chrétien* 25 (1975), 135-73; 26 (1976), 16-33. 319-53; 27(1977), 71-8. 277-93; J. M. Fiey, “«Rûm» à l'est de l'Euphrate”, *Le Muséon* 90 (1977), 365-420. La *Leyenda siríaca de Alejandro* (cf. *supra*, nota 20) con seguridad, y a mi juicio, también el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio*, son obras de origen melkita.

intelectual era cada vez más sutil, pero que también se mostraba con el paso del tiempo como más irreparable.

Jerusalén –lo hemos mencionado de pasada– había caído en manos de los árabes el año 638 d.C. El califa Umar, que estaba acampado en al-Jābiyah, al norte del río Yarmuk, vino a Jerusalén a orar. Mientras el Patriarca Sofronio de Jerusalén le mostraba al califa los Santos Lugares, quedó tan impresionado del aspecto extravagante del califa y de su escolta que –se cuenta– se volvió a su acompañante y le dijo en griego, para no ser comprendido por sus huéspedes: “Verdaderamente esta es la abominación de la desolación de que habló el profeta Daniel”²⁴.

Algunos años antes, S. Máximo el Confesor nos ha dejado en una de sus cartas el testimonio de la impresión que le habían causado las primeras victorias del islam. Hablando de las dificultades de los tiempos, cuando “la misma realidad nos enseña a buscar refugio en Dios”, se refiere a los musulmanes como “una nación bárbara del desierto, que vaga por las tierras que pertenecen a otros pueblos como si fueran suyas”, y los considera como un anuncio de la venida del Anticristo²⁵. En el opúsculo titulado *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, escrito probablemente hacia el 634, el autor anónimo trata de dar sentido a la historia contemporánea, incluyendo la incipiente conquista islámica, mediante el recurso al esquema apocalíptico de la historia que se halla en el capítulo 7 de Daniel, manteniendo la identificación tradicional del imperio romano con la cuarta bestia²⁶.

Casi un siglo más tarde, en el año 743, el obispo Pedro de Mayuma, cerca de Gaza, fue condenado a muerte por haber atacado en público al islam, llamando a Mahoma “falso profeta” y “precursor del Anticristo”²⁷. En el mismo año o tal vez un poco más tarde, S. Juan Damasceno escribía *La fuente del*

²⁴ Teófanos el Confesor, *Chronographia* (ed. C. De Boor), Leipzig, 1883, 339.

²⁵ Máximo el Confesor, *Epist. 14 (Patrologia Graeca, 91)*, 540.

²⁶ *Doctrina Jacobi nuper baptizati* (ed. N. Bonwetsch), *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, Bd. XII, Nr. 3*, Berlin, 1910, 63. Hay una nueva edición con traducción francesa y comentario en G. Dagron-V. Déroche, “Juifs et chrétiens dans l’Orient du VIIe siècle”, *Travaux et Mémoires* 11, Paris, 1991, 47-229. El autor sostiene que no habrá otro imperio después de la cuarta bestia, sólo las diez garras y los diez cuernos de la bestia; luego, el cuerno pequeño, que tiene conocimiento de Dios, e inmediatamente después, el fin. Todo ello es imagería apocalíptica tradicional tratando de arrojar luz sobre los desastres causados en el mundo cristiano por el islam, en una fecha extraordinariamente temprana.

²⁷ Teófanos el Confesor, *Chronographia* (nota 24), 416.

conocimiento (Ἡ πηγὴ τῆς γνώσεως), a petición de Cosme, también obispo de Mayuma. En la segunda parte de esta trilogía hay una lista descriptiva de diversas herejías, y Juan trata con una cierta extensión de “la engañosa superstición de los Ismaelitas, que prevalece hasta el día de hoy”. Aquí S. Juan aplicará a todos los ismaelitas lo que Pedro había dicho de Mahoma, y les llama “precursores del Anticristo”²⁸. Estas y otras frases similares no fueron expresamente acuñadas para los musulmanes o para Mahoma. Eran moneda corriente en la retórica cristiana para con las herejías²⁹. Pero con el tiempo habrían de ser los clichés habituales entre cristianos para referirse al nuevo profeta y a sus seguidores³⁰.

2. Las reacciones en Siria y Egipto: generalia.

²⁸ S. Juan Damasceno, *Liber de Haeresibus*, c. 100, cf. B. Kotter (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus IV* (Patristische Texte und Studien, 22), Berlín, 1981, 60. La autenticidad del c. 100 (en otras ediciones es el c. 101) ha sido puesta en duda por algunos estudiosos, especialmente por A. Abel, “Le chapitre CI du *Libre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité”, *Studia Islamica* 19 (1963), 5-25, pero sin razones convincentes. Cf. D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The “Heresy” of the Ishmaelites*, Leiden, 1972, 60-66. Para otras reacciones bizantinas al islam, cf. W. E. Kaegi, Jr., “Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest”, *Church History* 38 (1969), 139-149. Un tratamiento general de las conquistas árabes en relación con Bizancio se halla en W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, 1992. La polémica islamo-cristiana en los autores bizantinos ha sido minuciosamente estudiada por Adel-Théodore Khoury, *Les théologiens byzantines et l’islam; textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.)*, Louvain/París 1969; idem, *Polémique byzantine contre l’islam (VIIIe-XIIIe s.)*, Leiden, 1972; idem, *Apologétique byzantine contre l’Islam*, Altenberge, 1982.

²⁹ Cf. ejemplos en G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, s.v. πρόδρομος.

³⁰ Cf., por mencionar algunos ejemplos del occidente latino, el *Indiculus Luminosus* escrito en el 854 d.C. por Pablo Albar de Córdoba (*Patrologia Latina* 121, 513-556). Pablo sostiene pormenorizadamente en esta obra que Mahoma es un “tipo” o modelo del Anticristo. También S. Eulogio de Córdoba aplica a Mahoma el texto de Mt 24, 11: “Surgirán entonces muchos falsos profetas, y engañarán a muchos”, cf. *Apologeticus martyrum*, cap. 13 (*Patrologia Latina* 115, 858). La verdad es que la idea de Mahoma como “tipo” del Anticristo jugó un papel importante en el movimiento martirial de Córdoba durante el siglo XI. Cf. E. P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources*, Washington D.C. 1962, 68. 70. 73-76. 155. 162. 206. 215. 241 y *passim*. La obra considerada hoy como autoridad sobre los mártires de Córdoba, y sobre la percepción general del islam en el Occidente latino, es N. Daniel, *The Arabs in Medieval Europe*, London/New York, 1975. (cf. 23-41 para los mártires de Córdoba). Pero el origen oriental de una parte al menos de los motivos literarios y teológicos con que se describe el movimiento martirial en Córdoba merece mucha más atención de la que ha recibido hasta ahora. N. Daniel no lo considera siquiera. Entre los mártires hay un cierto Jorge, natural de Belén, que había sido durante veintisiete años monje en el monasterio de S. Sabas en Palestina, cf. S. Eulogio, *Memoriale Sanctorum*, II, 10, 23-25 (*Patrologia Latina*, 115, 786-788; Colbert, *The Martyrs of Córdoba*, 239-241). Sobre los relatos martiriales en Oriente, cf. S. H. Griffith, “Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, at the Court of the Caliph ‘Abd al-Malik: Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period”, *Aram* 6 (1994), 115-148; idem, “Christians, Muslims and Neo-Martyrs: Saints’ Lives and Holy Land History”, en A. Kofsky y G. G. Strouma (eds.), *Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries C.E.*, Jerusalem, 1998, 163-207.

Las fuentes citadas hasta este momento son todas bizantinas y calcedonenses. Su actitud es fácilmente comprensible. ¿Cómo reaccionaron a la llegada del islam las poblaciones cristianas de Siria, Mesopotamia, Persia o Egipto? Planteada en estos términos, la pregunta es demasiado genérica, y tal vez nunca hallará respuesta de un modo plenamente satisfactorio. La reacción no tiene por qué haber sido la misma en todas partes, ni en todos los momentos, ni en todos los estratos sociales o grupos religiosos. Y, sin embargo, desde Gibbon y su famosa obra *Decline and Fall of the Roman Empire*, se ha repetido hasta la saciedad que las comunidades cristianas de Oriente recibieron a los árabes con los brazos abiertos³¹. La teoría tiene su apoyo, sobre todo, en las fuentes musulmanas y en fuentes monofisitas tardías. También depende, y no poco, de concepciones europeas modernas acerca del concepto de nación y el significado de lo religioso en la vida de los pueblos. Dando por supuesto que las poblaciones nativas de Siria y Egipto eran mayoritariamente monofisitas³², se sostiene o se insinúa que el monofisismo de estos pueblos no era sino una cobertura religiosa a su resentimiento contra el helenismo y la “ocupación”

³¹ Cf. E. Gibbon. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (ed. por J. B. Bury), London, 1898, vol. V, 448. Una lista útil de referencias a historiadores que han seguido a Gibbon se halla en J. Moorhead, “The Monophysite Response to the Arab invasions”, *Byzantion* 51 (1981), 579-591, cf. 579-80. A esa lista hay que añadir L. Woodward, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London, 1916; y J. Maspero, *Histoire des patriarches d’Alexandrie depuis la mort de l’empereur Anastase jusqu’à la reconciliation des églises jacobites*, París, 1923, 518-616. Incluso W. H. C. Frend, que ha tratado el tema en dos ocasiones, primero en *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972, 354-359, y luego en “Nationalism and anti-Chalcedonian Feeling in Egypt”, en S. Mews (ed.), *Religion and National Identity* (Studies in Church History, 18), Oxford, 1982, 21-38, aunque subraya con razón la falta de sentimiento nacionalista en el Egipto copto, da por supuesto que los coptos recibieron con gusto a los árabes. No son muchos, en cambio, los estudiosos que han reaccionado contra esta explicación “tradicional”. Para Egipto, véase ante todo A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion*, Oxford, 1902. [Hay una segunda edición de 1998, que mantiene la paginación de la obra original, pero añade una valiosísima bibliografía comentada para cada uno de los capítulos del libro (cf. pp. XLV-LXXXIII), además de otras dos obras de Butler, *The Treaty of Misr in Tabari. An Essay in historical Criticism* (Oxford, 1913), y *Babylon of Egypt. A Study in the History of Old Cairo* (Oxford, 1914)]. Recientemente ha sostenido con fuerza esta misma postura F. Winkelmann, “Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung”, *Byzantinoslavica* 40 (1979), 161-182; idem, “Die Stellung Ägyptens im oströmischen-byzantinischen Reich”, en P. Nagel (ed.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle, 1984, 11-35. Cf. también H. Suermann, “Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens und der Umayyadenherrschaft”, *Journal of Coptic Studies* 4 (2002), 167-186. Más en general, además del artículo de J. Moorhead ya mencionado más arriba en esta misma nota, cf. L. Duchesne, *L’Église au VIe siècle*, París, 1925, 426-427; A. H. M. Jones, “Were the Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?” *Journal of Theological Studies*, n. s. 10 (1959), 280-98; M. Lichtheim, “Autonomy versus Unity in the Christian East”, en L. White, jr. (ed.), *The Transformation of the Roman World. Gibbon’s Problem after Two Centuries*, Berkeley, 1966, 119-146.

³² Sobre este punto, cf. Moorhead, “Monophysite Response” (nota 31), 581-582, y para el área de lengua siríaca, las referencias a la existencia de comunidades melkitas, *supra*, en la nota 23.

bizantina, que tenía su símbolo religioso en el concilio de Calcedonia³³. Este resentimiento se habría agravado en el período inmediatamente anterior a la conquista por las persecuciones que los emperadores habían hecho padecer a los monofisitas. A veces, la argumentación se acompaña de reflexiones generales sobre la proximidad racial entre los campesinos de Siria y Egipto con los invasores árabes, sin dejar de observar que una parte de la población de Siria estaba compuesta por árabes sedentarizados que habían adoptado la lengua siríaca³⁴.

³³ Para la actitud de los cristianos de lengua siríaca ante el imperio, cf. especialmente S. P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", en S. Mews, *religion and National Identity*, (nota 31), 1-20 [reimpreso en S. Brock, *Syriac Perspectives in late Antiquity* (Collected Studies Series, 199) London, 1984, VI]. Brock subraya con razón que la identidad de los cristianos de lengua siríaca era una identidad religiosa y no "nacional", en el sentido moderno del término. Pero también la contraposición entre "religioso" y "nacional" depende de supuestos filosóficos específicamente modernos, y en las Iglesias de lengua siríaca (también en la zona oriental), había una consideración "religiosa", "histórico-salvífica", del imperio "romano", cf. *infra*, nota 90. Un pasaje, no mencionado por Brock, en que se expresa el orgullo cultural de los cristianos de lengua siríaca, se halla en *La Cueva de los tesoros* (*M'arrat gazzè*), un apócrifo originario del Norte de Mesopotamia y que tal vez remonta en su forma original al siglo IV, aunque la redacción actual parece del siglo VI. Cf. SU-MIN RI, *La caverne des trésors. Les deux recensions syriaques* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 486-487), Lovanii 1987. Para la datación de la obra, cf. vol. 487, XVII s. El texto que interesa es XXIV, 10-12, más desarrollado en la recensión oriental, cf. vol. 486, 186-188 [texto]; 487, 70-72 [traducción]. El pasaje defiende la superioridad de la lengua siríaca sobre otras lenguas, pero no relaciona al grupo humano de lengua siríaca con ninguna realidad política concreta. La lealtad de los dirigentes monofisitas hacia el emperador cuando fueron llamados por Justiniano a Constantinopla en el año 531, después de diez años de persecución, es impresionante, incluso si se tienen en cuenta las leyes de la diplomacia. Cf. el texto de su carta, incluyendo también la carta de Severo de Antioquia en la misma ocasión, en E.W. Brooks (ed.), *Historia Ecclesiastica Zachariae Rethori Vulgo Adscripta* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 84; 88), París, 1921; 1924: vol. 84, 115-131 [texto]; 88, 79-90 [traducción]. Para Egipto, cf. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, XIII-XIV. 56-63. 70-74; idem, "Nationalism and anti-Chalcedonian Feeling" (cf. ambos trabajos *supra*, nota 31). Sólo conozco dos textos en los que emerge algo así como una conciencia "nacional" egipcia. El primero es un pasaje en la vida del Patriarca Benjamín I (muerto entre el 661 y el 665 d.C.), en la *Historia de los Patriarcas de Alejandría* de Severo ibn al-Muqaffa', obispo de al-Ashmunein (la antigua Hermópolis Magna) durante el siglo X. Cf. B. Evetts (ed.), *Patrologia Orientalis I*, París, 1907, 498. Cuando Benjamín sale de su escondite en el Alto Egipto tras la victoria musulmana, se establece en el monasterio de Metras. Severo comenta: "Los moradores del monasterio eran hombres extremadamente fuertes, porque eran todos egipcios de raza, sin un extranjero entre ellos; y, por lo tanto, (el emperador Heraclio) no había podido inclinar sus corazones hacia él". Es posible que el texto refleje el surgir de una conciencia monofisita propiamente egipcia en el siglo X. El otro testimonio, más antiguo, es el *Encomion* de S. Antonio el ermitaño por un cierto Juan, obispo también de Hermópolis Magna, escrito en torno a la época del patriarca Damián (577/8-606/7 d.C.), en el que se dedica una larga sección al elogio de Egipto por la multitud de sus santos. No es, en realidad, sino una deliciosa pieza de chovinismo piadoso. Pero no prueba nada en relación a una actitud hostil para con los bizantinos, o el imperio romano en cuanto tal, excepto que el orgullo egipcio podía hacer frente a su ausencia sin demasiadas dificultades. Cf. G. Garitte, "Panegyrique de Saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis", *Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943), 100-134; 330-365.

³⁴ Y, sin embargo, está claro que incluso una buena parte de los beduinos árabes del desierto sirio apoyaron a Heraclio hasta el final de la campaña de Siria, cf. F. M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton, 1981, 132. 148.

Toda esta construcción, a pesar de su plausibilidad aparente, y de elementos dispersos de verdad, necesita una revisión profunda, y ser cuidadosamente matizada. Para hacerla estamos hoy mejor dotados que Gibbon, gracias al descubrimiento y a la publicación de numerosos textos orientales cristianos. Cada vez es más evidente que no existía sentimiento nacionalista alguno entre las poblaciones de Siria o Egipto, y que la creciente y cada vez más amarga hostilidad a Calcedonia y a los emperadores calcedonenses no se expresó nunca en la forma de hostilidad a la idea del imperio. Por otra parte, es perfectamente comprensible que las fuentes musulmanas acentúen el carácter beneficioso del islam y las ventajas que trajo a los territorios conquistados. Así, por ejemplo, cuando al-Balādhurī cuenta cómo la población de al-Himṣ (Emesa) pide a los invasores que se queden, ya que “vuestro gobierno y vuestra justicia nos agrada mucho más que el estado de opresión y tiranía en que nos hallábamos”³⁵, su relato ha de leerse con suma cautela, y no debe aceptarse sin más como un paradigma “representativo del sentimiento de los nativos de Siria para con los nuevos conquistadores”³⁶.

Podemos examinar en un ejemplo concreto cómo la *traditio recepta* acerca de la actitud de los cristianos de Oriente –en concreto, de Egipto– durante la invasión distorsiona los hechos. El historiador Philip K. Hitti, en su muy difundida *History of the Arabs*, dice que los coptos nativos “fueron instruidos desde el mismo comienzo por su obispo en Alejandría para que no ofreciesen resistencia a los invasores”³⁷, y remite para fundamentar su afirmación a un pasaje en el *Futūḥ Miṣr* de Ibn ‘Abd al-Hakam (+257 H., = 871 d.C.), que dice así:

Y había en Alejandría un obispo de los coptos llamado Abū Binyamīn (en los MSS, “Minyamīn”), y cuando supo de la llegada de ‘Amr ibn al-‘Aṣ a Egipto, escribió a los coptos avisándoles de que los romanos no tendrían la victoria, y de que su dominio estaba ya cortado, y dándoles órdenes de que se sometieran a ‘Amr³⁸.

³⁵ Aḥmad ibn Yaḥyā al-Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān* (ed. M. J. de Goeje), Leiden, 1886, 137. Véase la versión inglesa de P. K. Hitti, *The Origins of the Islamic State*, New York, 1916 [=Piscataway, New Jersey, 2002], 211.

³⁶ P. K. Hitti, *History of the Arabs*, New York, 1970 (10ª ed.) [=New York, 2002], 153.

³⁷ P. K. Hitti, *History of the Arabs*, 165.

³⁸ Cf. C.C. Torrey (ed.), *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain Known as the Futūḥ Miṣr of Ibn ‘Abd al-Hakam* (Yale Oriental Series – Researches III), New Haven, 1922, 58.

A partir de esta información, Hitti construye su idea sobre la actitud de los coptos en la conquista, dando por supuesta su colaboración con los invasores:

Esto no sorprende si se tiene en cuenta la persecución religiosa a la que, en tanto que monofisitas, habían sido sometidos por la Iglesia melquita oficial. Durante años, Heraclio había intentado, por medio de su agente Ciro, prohibir la forma egipcia (copta) del culto, e imponer su nueva doctrina monoteleta a una Iglesia que se resistía a aceptarla. A causa de su infatigable persecución de la jerarquía de la Iglesia copta, Ciro fue considerado como el Anticristo por la tradición nativa posterior³⁹.

Tanto el relato de Ibn 'Abd al-Hakam como el comentario de Hitti desorientan. El autor musulmán confunde a Benjamín I, el patriarca monofisita de Alejandría, con el calcedoniense Ciro, enviado desde el Cáucaso por Heraclio para conducir a la Iglesia egipcia a la fe de Calcedonia, y un opresor infatigable de los coptos, que terminó entregando a los árabes la ciudad de Alejandría y la provincia de Egipto, mediante un tratado de capitulación con el general musulmán 'Amr ibn al-'Aṣ⁴⁰. Benjamín I se había escondido apenas Ciro llegó a Egipto, y no salió a la luz de su escondite en el Alto Egipto hasta el año 643/644 d.C., cuando la conquista era ya un *fait accompli*⁴¹. No jugó, por lo tanto, ningún papel significativo en el tiempo de la invasión. Por otra parte, la breve noticia de Ibn 'Abd al-Hakam se aplica perfectamente a la política seguida por Ciro, que culminó con la rendición y la entrega de Alejandría. Juan de Nikiu, un autor copto contemporáneo cuya *Crónica*, aunque conservada sólo en etiópico, es la fuente *nativa* más cercana al período de la conquista, dice explícitamente que la población de Alejandría se puso furiosa ante la noticia del tratado entre Ciro y 'Amr ibn al-'Aṣ⁴².

³⁹ Hitti, *History of the Arabs* (nota 36), 165.

⁴⁰ Sobre Ciro, cf. A. Grohmann, "Al-Mukawkas", en *Brill's First Encyclopedia of Islam* 6, Leiden, 1987, 712-715; Aziz S. Atiya, "Cyrus al-Muqawqas", en *The Coptic Encyclopedia* 3, New York, 1991, 682-683; K. Öhrnberg, "al-Mukawkis", en *Encyclopedia of Islam* 7, Leiden, 1993, 511-513.

⁴¹ Cf. Severo ibn al-Muqaffa', *Historia de los Patriarcas de Alejandría*, en B. Evetts (ed.) *Patrologia Orientalis* I, Paris, 1904, 490. 493. 496, y Juan de Nikiu, *Crónica*, CXXI, 1, cf. R. H. Charles (trad.), *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, Translated from Zotenberg's Ethiopic Text*, London, 1916, 199. Ibn 'Abd al-Hakam no es el único autor musulmán que idealiza el papel de Benjamín I. Sobre Benjamín I, cf. C. Detlef G. Müller, "Benjamín I., 38. Patriarch von Alexandrien", *Le Muséon* 69 (1956), 313-340; idem, "Neues über Benjamín I., 38. und Agathon, 39. Patriarchen von Alexandrien", *Le Muséon* 72 (1959), 323-347; idem, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamín I. Von Alexandrien*, Heidelberg, 1968.

⁴² Juan de Nikiu, *Crónica* (nota 41), CXX, 22-28 (trad. Charles, 194).

Es posible que el relato de Ibn 'Abd al-Hakam refleje puntos de vista más tardíos, y especialmente los que se fueron imponiendo más tarde entre los cristianos monofisitas, que atribuían a Benjamín I un papel que nunca tuvo en el momento de la conquista⁴³. Quien “dio instrucciones de no resistir”, no fue el obispo de los “coptos nativos”, sino un funcionario de la administración bizantina, de hecho ese mismo Ciro, gobernador y patriarca a la vez, a quien los coptos odiaban tanto⁴⁴. En cuanto a Hitti, claro que no comete el error de confundir a Ciro y a Benjamín, pero depende de tal manera de la apreciación del *Futūḥ Miṣr* que el resultado es una distorsión de los hechos. Su posición, en la medida en que trata de ser una descripción general de la actitud de los cristianos, ha de ser revisada.

No es éste el lugar de hacer la investigación detallada que el tema requiere. Basta con subrayar aquí que las fuentes cristianas locales y contemporáneas no dan el menor apoyo a la idea de una acogida favorable a los árabes por parte de la población nativa. La lectura que hacen de la historia es una lectura religiosa: si la fuente en cuestión es monofisita, tenderá a considerar el abandono de lo que él llamaba “ortodoxia” por parte de los emperadores romanos como una causa decisiva del triunfo musulmán⁴⁵. Pero, en todo caso,

⁴³ Miguel el Sirio, un cronógrafo monofisita sirio del siglo XII, menciona también esta versión de los sucesos: “En relación con Egipto, hallamos en las historias que Benjamín, patriarca de los ortodoxos, había entregado Egipto a los *ṭayyāyē* [término siríaco para designar a los árabes]”. Cf. J.-B. Chabot (ed.), *Chronique de Michel le Syrien* (nota 22), vol II, 432.

⁴⁴ Merece la pena observar el paralelo con lo que sucedió en Damasco. Aunque los relatos musulmanes difieren notablemente unos de otros, cf. F. M. Donner, *Early Islamic Conquests* (nota 34), 128-134. 136-138. 140-142, al menos concuerdan en que hubo negociaciones y en que la ciudad finalmente se rindió con una “alianza”. No hay razón para dudar de que las personas implicadas en la negociación fueron el obispo y “un amigo del obispo”, cf. al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (nota 35), 121; versión de Hitti, *Origins of the Islamic State* (nota 35), 187, ni que el funcionario bizantino (tal vez idéntico con el “amigo del obispo” del relato de al-Balādhurī) era Manṣūr ibn Sargūn, el abuelo de S. Juan Damasceno (Eutiquio de Alejandría, *Anales, II* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 51), París, 1909, 15. A pesar de ciertas dudas sobre la filiación cristológica de Manṣūr, cf. A. Ducellier, *Le miroir de l'Islam: Musulmans et Chrétiens d'orient au moyen age (VIIe-Xie siècles)*, París 1971, 48, y Moorhead, “Monophysite Response” (nota 31), 588, tiene que haber sido calcedonense. Las fuentes diofisitas que, aun denunciando el papel de Manṣūr en la rendición de Damasco, ensalzan la piedad y la ortodoxia de su familia, no hubieran dejado de subrayar el monofisismo de Manṣūr de haber sido el caso. Sobre esas fuentes, cf. Sahas, *John of Damascus on Islam* (nota 28), 29-31.

⁴⁵ La atribución de la victoria musulmana a los pecados de la comunidad cristiana, y a la ira consiguiente de Dios contra su pueblo, es un rasgo de pensamiento que compartirán las tres denominaciones cristianas de Oriente. Cf. Kaegi “Initial Byzantine Reactions” (nota 28), 149. Kaegi sugiere que la aparición más temprana de crónicas monofisitas después de la invasión (el copto Juan de Nikiu y el armenio Sebeos escriben a finales del siglo VII, mientras que los calcedonenses necesitaron dos siglos para escribir una historia de la invasión), puede deberse al hecho de que una explicación religiosa de los hechos les era más fácil a los monofisitas, que

no hay bienvenida a los árabes. La clave de interpretación del acontecimiento fue la literatura apocalíptica, que en Oriente había sido, desde los tiempos de Alejandro Magno, el instrumento tradicional para iluminar la historia desde la fe, y sobre todo los desastres sociales y políticos. Paradójicamente, ese instrumento, que había servido en su origen para la resistencia oriental al helenismo, ahora habría de servir para defender al imperio bizantino de la invasión árabe.

3. Egipto: el testimonio de Juan de Nikiu.

La *Crónica* de Juan de Nikiu, por ejemplo, escrita hacia el año 670 d.C., admite que después de la toma de El Fayūm, “la gente empezó a ayudar a los musulmanes”⁴⁶. Sin embargo, en el capítulo siguiente, el autor caracteriza a estos “colaboradores” del invasor como apóstatas de la fe cristiana que “habían abrazado la fe de la bestia”⁴⁷.

Juan es un monofisita que no admite compromisos con el credo de Calcedonia. Cuando describe la política del calcedonense Ciro, y su crueldad y malos tratos con la comunidad “ortodoxa”, lo hace con espanto⁴⁸. Sistemáticamente, la ruina de los romanos se atribuye a su negación de lo que para Juan era la fe ortodoxa. Así, la caída de la fortaleza de Babilonia de Egipto (= el actual Viejo Cairo) es presentada como un castigo a los romanos “porque no daban honor a la pasión de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo”, y por eso “Dios hizo que los musulmanes cayeran sobre ellos”⁴⁹. “La causa de la ruina de los romanos y del sometimiento de Egipto [se entiende, a los musulmanes]” era,

podían utilizarla sin esfuerzo a favor de la propaganda anti-calcedonense. Tampoco habría que olvidar que en Siria como en Egipto el porcentaje de la población monofisita era ciertamente mayor que el de los seguidores de Calcedonia.

⁴⁶ Juan de Nikiu, *Crónica* (nota 41), CXIII, 3 (trad. Charles, 181). H. Suermann, “Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens” (nota 31), 167-186, sólo se refiere a fuentes conservadas en copto o en árabe, de modo que no incluye el estudio de la crónica.

⁴⁷ *Ibid.*, CXIV, 1 (trad. Charles, 182): “Y cuando aquellos musulmanes, acompañados por los egipcios que habían apostatado de la fe cristiana y habían abrazado la fe de la bestia, subieron, los musulmanes tomaron como botín todas las posesiones de los cristianos que habían huido, y declararon a los siervos de Cristo enemigos de Dios”.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, *ibid.*, CXVI, 10 (trad. Charles, 186); CXVII, 5-8 (trad. Charles, 187).

⁴⁹ *Ibid.*, CXVII, 4 (trad. Charles, 187).

a juicio de la gente, “la impiedad del emperador Heraclio y su persecución de los ortodoxos por medio del patriarca Ciro”⁵⁰.

En los tristes sucesos que siguieron en Constantinopla a la muerte de Heraclio (640/1 d.C.), así como en “la separación de Egipto y Alejandría [se entiende, separación del imperio bizantino por la conquista árabe] durante el reinado de Heraclio”, Juan ve el cumplimiento de una profecía de castigo del patriarca monofisita Severo de Antioquia (*circa* 465-538 d.C) , que “escribió al Patricio durante el reino del emperador Anastasio, y allí profetizó contra el imperio romano en estos términos: «Ningún hijo se sentará sobre el trono de su padre mientras prevalezca el credo de los calcedonenses, que dicen que había dos naturalezas en Cristo después de que se habían unido, un credo que nosotros no podemos profesar»” . Tras detenerse a explicar la unión de las naturalezas en la unión hipostática tal como él la entiende, Juan comenta: “Como han rechazado la fe ortodoxa, que es la nuestra, así ellos han sido rechazados del trono imperial. La consecuencia de ello ha sido que todos los cristianos del mundo están desechos, y que no hemos gustado la piedad y la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo”⁵¹.

La calamidad, pues, ha alcanzado a todos. La crónica del monofisita Juan no da pie en momento alguno para hablar de una bienvenida a los musulmanes. Su relato está lleno de descripciones de la violencia con que los recién llegado trataron a los cristianos. Tras un primer intento fallido de tomar la fortaleza de Babilonia, por ejemplo, Juan dice: “Los musulmanes marcharon contra otras ciudades para hacerles la guerra, despojaron a los egipcios de sus posesiones y los trataron cruelmente”⁵². La masacre en Nikiu está contada con verdadero horror⁵³. ‘Amr –se nos dice– “no tuvo misericordia con los egipcios, y no guardó el pacto que habían hecho con él, ya que pertenecía a una raza bárbara”⁵⁴. Es verdad que, terminada la conquista, ‘Amr parece haber obrado

⁵⁰ *Ibid.*, CXXI, 2 (trad. Charles, 200).

⁵¹ *Ibid.*, CXX, 56-60 (trad. Charles, 198).

⁵² *Ibid.*, CXV, 7 (trad. Charles, 184).

⁵³ *Ibid.*, CXVIII, 8-10 (trad. Charles, 188). Tras la conquista de Nikiu y de su comarca circundante, Juan hace la observación siguiente: “Hemos de detenernos, ya que es imposible contar las iniquidades perpetradas por los musulmanes después de que capturaron la isla (= el oasis) de Nikiu”.

⁵⁴ *Ibid.*, CXV, 36 (trad. Charles, 195).

con más tacto, a juicio de Juan, y “no tomó ninguna propiedad de las Iglesias, ni cometió acto alguno de expoliación ni de saqueo, sino que las preservó durante todos sus días”⁵⁵. Pero inmediatamente después observa que ‘Amr “aumentó los impuestos hasta veintidós *batr* de oro, hasta el punto en que la gente tenía que esconderse a causa de la grandeza de la tribulación, porque no podían encontrar con qué pagar”⁵⁶.

La descripción que se hace de la conducta de los coptos es, por supuesto, favorable. Pero para Juan, lo que eso significa es que los coptos resistieron a los musulmanes más que los calcedonenses. En Antinoe, por ejemplo, el prefecto romano huye de la ciudad, mientras el pueblo estaba dispuesto a resistir a los invasores⁵⁷. Cuando Juan menciona la defección de los “falsos cristianos”, “que abrazaron la religión de los musulmanes, los enemigos de Dios, y aceptaron la detestable doctrina de la bestia, esto es, de Mahoma, y erraron junto con esos idólatras, y tomaron las armas en sus manos y lucharon contra los cristianos”, sólo da el nombre de un calcedonense⁵⁸. Dos coptos que, según otro pasaje, se habían pasado al lado de los musulmanes, retornan enseguida a los bizantinos⁵⁹. Cuando el pueblo de Alejandría supo del tratado con los musulmanes que había firmado el patriarca calcedonense Ciro, Juan narra que el pueblo de Alejandría estaba dispuesto a apedrearle⁶⁰. De hecho, la *Crónica* sugiere que incluso las negociaciones preliminares al tratado se realizaron en secreto por miedo a la reacción popular.

Algunas de las observaciones de Juan tienen resonancias apocalípticas. El cronista no se retrae de clamar por la venganza divina. Los testimonios más claros se hallan en dos pasajes acerca de un tal Menas, un funcionario de la administración de Heraclio que en un principio conservó su cargo con la llegada de ‘Amr, hasta que fue finalmente depuesto:

⁵⁵ *Ibid.*, CXXI, 3 (trad. Charles, 200).

⁵⁶ *Ibid.*, CXXI, 4 (trad. Charles, 200).

⁵⁷ *Ibid.*, CXV, 10 (trad. Charles, 184).

⁵⁸ *Ibid.*, CXXI, 11 (trad. Charles, 201). La identificación de Mahoma con “la bestia” de Apocalipsis 13 será un rasgo común a la tradición apocalíptica oriental.

⁵⁹ *Ibid.*, CXIV, 6-11 (trad. Charles, 183).

⁶⁰ *Ibid.*, CXX, 22-27 (trad. Charles, 194).

Este Menas aumentó los impuestos de la ciudad (=¿Alejandría?), que 'Amr había fijado en 22.000 dinares de oro, y la suma que el apóstata Menas reunió era de 32.057 dinares. Esto es lo que él señaló para entregar a los musulmanes. ¿Quién podrá narrar el llanto y el lamento que se dio en aquella ciudad? Tuvieron que dar incluso a sus hijos a cambio de las grandes sumas que tenían que pagar cada mes. No tenían a nadie que les ayudase, y Dios destruyó sus esperanzas, entregando a los cristianos en manos de sus enemigos. Pero la poderosa bondad de Dios cubrirá de vergüenza a los que nos afligen; Él hará que su amor por los hombres triunfe sobre nuestros pecados, y aniquilará los malos propósitos de quienes nos oprimen, que no quieren que reine sobre ellos el Rey de reyes y Señor de los señores, Jesucristo, nuestro Dios verdadero. Y por lo que respecta a esos siervos malos, los destruirá de mala manera, como dijo en el evangelio: "En cuanto a mis enemigos, que no quieren que reine sobre ellos, traédmelos"⁶¹.

Merece notarse en este texto que la indignación de Juan se dirige a la vez contra los musulmanes, contra el apóstata Menas (que era ciertamente un calcedonense), y contra todos lo que se habían unido a los musulmanes, fueran calcedonenses o monofisitas. El segundo pasaje es todavía más explícito:

Y los egipcios que, por miedo a los musulmanes, habían huido y se habían refugiado en Alejandría, le hicieron al Patriarca la petición siguiente: "Obtén de los musulmanes la promesa de que podremos volver a nuestras ciudades, y nos someteremos a ellos". Y él negoció con ellos de acuerdo con su petición. Y los musulmanes tomaron posesión de toda la tierra de Egipto, el Sur y el Norte, y triplicaron sus impuestos.

Había un hombre llamado Menas, que había sido nombrado prefecto del Bajo Egipto por el emperador Heraclio: era un hombre presuntuoso, sin letras, que odiaba profundamente a los egipcios. Los musulmanes, después de tomar posesión de todo el país, le confirmaron en su cargo; y nombraron a un hombre llamado Sinōdā prefecto de la provincia de Rif; y a otro llamado Filoxeno prefecto de la provincia de Arcadia, esto es, de El Fayūm. Estos tres hombres amaban a los gentiles pero odiaban a los cristianos, y obligaron a los cristianos a llevar pienso para el ganado, y les forzaron a llevar leche, y miel, y fruta, y puerros, y otras muchas cosas en abundancia, además de las tasas [= raciones] ordinarias. (Los egipcios) cumplían estas órdenes bajo la presión de un miedo constante. Les obligaron a excavar (de nuevo) el canal de Trajano, que llevaba mucho tiempo destruido, para conducir por él los productos desde Babilonia de Egipto hasta el Mar Rojo. Y el yugo que pusieron sobre los egipcios era más pesado que el que había puesto sobre Israel el faraón, a quien Dios juzgó con un justo juicio, hundiéndole en el Mar Rojo con todo su ejército, después de las muchas plagas con que había afligido tanto a los hombres como al ganado. Cuando el juicio de Dios despunte sobre estos Ismaelitas, ¡que les haga como hizo antaño con el faraón! Pero si les ha tolerado que nos traten

⁶¹ *Ibid.*, CXXI, 6-11 (trad. Charles, 201). La cita evangélica del final del pasaje es Lc 19, 27.

de esa manera es debido a nuestros pecados. Y todavía, en su paciencia, Nuestro Dios y Salvador Jesucristo mirará por nosotros y nos protegerá. Y tenemos confianza en que destruirá a los enemigos de la cruz, como dijo el libro que no miente⁶².

Sobre la base, pues, del testimonio de Juan de Nikiu, no es posible decir que los cristianos monofisitas de Egipto recibieron a los musulmanes como liberadores. De hecho, uno busca en vano una fuente contemporánea en que un autor cristiano de Egipto dé la bienvenida a los musulmanes⁶³.

⁶² *Ibid.*, CXX, 28-33 (trad. Charles, 194-195). Cf. también Butler, *Arab Conquest of Egypt* (nota 31), 362-364.

⁶³ Hay una oración litúrgica, mitad en griego y mitad en copto, que ruega por la victoria sobre los árabes: "Pedimos, para nuestro beneficio, poder hacer la guerra contra ellos (los árabes), y someter todo lo que pertenece al ejército enemigo. Pedimos por nuestros conciudadanos que viven entre ellos, por nuestra ciudad, y por todas las ciudades, y por nuestra tierra, y los pueblos, y la fe común". Cf. P. J. Photiades, "A semi-Greek, semi-Coptic parchment", *Klio* 4 (Athens, 1963), 234-235. Desgraciadamente, no sabemos nada de la denominación cristológica del autor de este texto. En cuanto a la homilía atribuida a Teófilo de Alejandría y conservada en árabe en la copia reciente de un MS antiguo encargada por E. Amélineau, en ella hallamos el texto siguiente, en el contexto de una profecía hecha a S. Atanasio: "Lo que Marcos plantó en la tierra de Egipto permanecerá para siempre, por todos los siglos que vengan sobre la tierra. Después de un cierto tiempo, Dios levantará el yugo de Roma [= Bizancio] de la tierra de Egipto, a causa de la fe ortodoxa, y hará surgir una nación fuerte que cuidará de la Iglesia de Cristo, y que no pecará contra la fe en modo alguno. Dios castigará al pueblo de la tierra de Egipto con esta nación a causa de sus pecados, pero después de un poco de tiempo, tendrá piedad de ellos y no los abandonará lejos de sí. Los castigará como un padre castiga a su hijo, pero no le arroja lejos de sí. Así también con el pueblo de la tierra de Egipto: los castigará por un corto espacio de tiempo, y luego tendrá misericordia de ellos para siempre" Cf. H. Fleisch, "Une Homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de St. Pierre et de St. Paul", *Revue de l'Orient Chrétien* 30 (1935/6), 371-419. El texto citado se halla en la p. 392. No me es posible ver las razones de Frend, "Nationalism" (nota 31), 21-22, para fechar este texto en torno al año 680 d.C., y concederle tanto valor. La invasión árabe es aludida de modo tan vago y general, que da toda la impresión de ser un hecho perteneciente a un pasado relativamente lejano. Esa impresión se acrecienta si se compara esta profecía con otras del mismo género, y más fácilmente fechables, como el *Apocalipsis de Pseudo-Atanasio*, o el *Apocalipsis de Samuel de Calamun*, de los que hablaremos más adelante (cf. *infra*, notas 178-181). En todo caso, importa señalar que, aunque el autor piensa que la dominación árabe será de corta duración, es considerada también aquí como un castigo. H. Suermann, "Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens" (nota 31), 182-183, considera los elogios a la nación árabe de este pasaje como una interpolación tardía en un texto cuyo original copto pudiera remontar al período omeya. Otra obra que parece provenir del período de la conquista es la leyenda copta llamada *Eudoxia y el Santo Sepulcro*, cf. T. Orlandi, *Eudoxia and the Holy Sepulchre. A Constantinian Legend in Coptic*, edited by T. Orlandi, Introduction and translation by B. A. Pearson, historical study by H. A. Drake (Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità, 67), Milano 1980. Aunque los acontecimientos que relata esta leyenda deban referirse en realidad al siglo VII y no al siglo IV, como ha mostrado Drake, las alusiones a la actitud de los coptos son muy vagas, y a pesar de las dificultades con Bizancio se espera ayuda del emperador de Constantinopla. Pensar, como hace Drake, que esa ayuda se refiere en realidad al rey de Etiopía, el único rey monofisita tras la conquista musulmana, me resulta muy difícil de aceptar. H. Suermann, "Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens" (nota 31), 174, ha señalado, haciendo referencia a mi trabajo "The King of Rûm and the King of Ethiopia" (nota 14), que la relación entre los dos reyes era un motivo muy extendido en los textos apocalípticos egipcios, pero yo no conozco ningún texto egipcio en que la referencia al rey de Etiopía no dependa de la influencia del *Apocalipsis de Pseudo-Methodio*, que no pudo llegar a Egipto antes de finales del siglo VII. Si la leyenda de Eudoxia debe situarse en el 641 d. C., como opina Drake (cf. Orlandi, *Eudoxia*, 171-174), esa influencia es imposible aquí. La esperanza de una ayuda del emperador de Bizancio debe, pues, entenderse de forma literal,

4. Las Iglesias de Siria, Mesopotamia y Persia.

Resultados semejantes pueden obtenerse del análisis de las fuentes en el área de lengua siríaca, que comprendía parte de Palestina, Siria, Mesopotamia y Persia. Esta región nunca fue tan homogénea como Egipto, y por lo tanto, uno debe esperar de antemano que las reacciones sean aquí mucho más complejas. Muy importante para el estudio de las reacciones en esta área es la conciencia reciente de que entre la población de lengua siríaca había también comunidades pro-calcedonenses, cuyo conocimiento está sólo en sus primeros pasos⁶⁴. La existencia de estas comunidades era causa de mayor división, pues entre los cristianos defensores de Concilio de Calcedonia había quienes defendían la posición dioteleta de Máximo el Confesor y los que defendían el compromiso monoteleta que el emperador proponía⁶⁵.

Hoy disponemos de algunos magníficos estudios sobre las actitudes de los cristianos de lengua siríaca ante la conquista islámica por obra sobre todo de Sebastian P. Brock, de Oxford, y no es, por lo tanto, necesario que nos detengamos a describirlas en detalle⁶⁶. En general, fueron los sirios orientales, llamados tradicionalmente "nestorianos", los que tuvieron una actitud más relajada ante los musulmanes en el período inmediatamente posterior a la

lo que no obsta para la actitud ambivalente de los coptos con respecto a los conquistadores que Drake observa en el texto, cf. Drake en Orlandi, *Eudoxia*, 175-176.

⁶⁴ Cf. *supra*, nota 23.

⁶⁵ Así, por ejemplo, la *Vida de Máximo el Confesor* (cf. S. P. Brock, "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor", cf. *supra*, nota 23), fue escrita por un monoteleta. De Teodoro Abū Qurrah, un discípulo dioteleta de S. Juan Damasceno que vino a ser obispo de Harran en la Alta Mesopotamia, sabemos por él mismo que escribió unos treinta tratados en siríaco (cf. C. Bacha, *Les oeuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d'Haran*, Beyrut, 1904, 60-61). Esto supone claramente la existencia de una comunidad siríaca dioteleta en el área de Harran.

⁶⁶ Cf. S. P. Brock, "Syriac Views of Emergent Islam", en G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Papers on Islamic History), Carbondale and Edwardsville, Illinois, 1982, 9-21. Brock tiene también dos estudios más genéricos del período: "Syriac Sources for Seventh-Century History", *Byzantine and Modern Greek Studies* 2 (1976), 17-36; ídem, "Syriac Culture in the Seventh Century", *Aram* 1 (1989), 268-280. Los dos primeros artículos también están reunidos en S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Collected Studies Series, 199), London, 1984, VIII y VII. Cf. también A. Ferré, "Chrétiens de Syrie et de Mesopotamie aux deux premiers siècles de l'Islam", *Islamochristiana* 14 (1988), 71-106; I. Dick, "Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie", en P. Canivet, J.- P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles. Actes du Colloque international, Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 Septembre 1990*, Damas, 1992, 89-95; A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles. Including two Seventh Century Syriac Apocalyptic Texts* (Translated Texts for Historians, 15), Liverpool, 1993; G. J. Reinink, "The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam", *Oriens Christianus* 77 (1993), 167-189, esp. 167-171.

conquista. Eran también el grupo que llevaba casi dos siglos viviendo fuera del “reino de los romanos”, en el imperio persa. La correspondencia de Išō’yahb III, el *katolikos* de Seleucia-Ctesifonte al tiempo de la invasión (+659), muestra una personalidad fuerte y clarividente, que trata de sacar el mejor partido posible de los acontecimientos, y que reprende incansablemente a los que tratan utilizarlos como excusa de su mediocridad. Es evidente que mantuvo buenas relaciones con las autoridades musulmanas, pero sus cartas muestran que no todo el mundo tenía la misma actitud⁶⁷.

También Yoḥannân bar Penkayē, un monje del monasterio de Mâr Yoḥnannân de Kamul, en el Norte de Irak, que escribió en siríaco una *Crónica universal* (*ktâbâ d-rēš mellē*) unos treinta años más tarde, hacia el 690 d.C.⁶⁸, trata

⁶⁷ Cf. R. Duval (ed.), *Išo'yahb III Patriarca Liber Epistolarum* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 11-12), París, 1904-5 [texto y traducción]. Tres de las cartas de Išō’yahb tienen relación con nuestro asunto: la carta I, 48, al clero de Nínive (Mosul), que echaba la culpa a los musulmanes de la expansión monofisita en el norte de Mesopotamia, cf. vol. 11, 92-97 [texto]; 12, 71-74 [traducción]; la carta III, 7 a Jacob, obispo de Siarzur, que estaba preocupado por un grupo de “magos” (seguidores de la religión de Zoroastro), que seguían hostigando a la Iglesia después de que el imperio persa “estaba ya muerto”, como dice Išō’yahb, cf. vol. 11, 236-238 [texto]; 12, 171 s. [traducción]; y la carta III, 14 a Simeón, obispo de Rewardasir, que trata sobre todo de la apostasía masiva al islam de parte de la comunidad cristiana de Mazón, en el actual Omán, cf. vol. 11, 247-255 [texto]; 12, 179-184 [traducción]. Sobre Išō’yahb, cf. J.M. Fiey, “Išo’yaw le grand. Vie du catholicos nestorien Išō’yaw III d-Adiabène (580-659)”, *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969), 305-333; 36 (1970), 5-46. En la carta III, 14, Išō’yahb responde a la cuestión de si la apostasía de la comunidad cristiana de Mazón podría ser un signo de la llegada del “hombre del pecado” (= el Anticristo), una cuestión que, como ha señalado Brock en “Syriac Views of Emergent Islam” (nota 66), 202, n.55, tiene su paralelo más cercano en las cartas de S. Máximo el Confesor (cf. la referencia *supra*, nota 25), escritas hacia la misma época. Esto significa que la gente del entorno de Išō’yahb –igual que sus contemporáneos calcedonenses– se preguntaba desde muy pronto por el significado de la conquista en clave apocalíptica. También indica que el dar una interpretación de lo que había sucedido coherente con la tradición apocalíptica necesitó un cierto tiempo de maduración y de reactualización de las tradiciones. Ésta puede ser una de las razones –no la única, ciertamente– por las que los apocalipsis que tratan de la conquista islámica no aparecen hasta finales de siglo. En todo caso, lo más significativo es que la clave apocalíptica está ya desde el comienzo.

⁶⁸ Para el texto, cf. A. Mingana (ed.), *Sources Syriaques I: Mšihā-zkhā, Bar Penkayē, ktâbâ d-rēš mellē*, Mosul, 1908. El texto ocupa las pp. 1*-171*. Mingana sólo ha editado la segunda parte de la obra, que se ocupa del periodo que va desde el NT en adelante, y sólo ha traducido al francés el libro XV, el último, que narra los acontecimientos contemporáneos a la vida del autor, en las pp. 172*-197*. También S. P. Brock ha traducido, con una introducción, la parte del libro XIV que trata de la invasión árabe y la mayor parte del libro XV en “North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkayē’s Riš Mellē”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 51-75 [reimpreso en S. Brock, *Studies in Syriac Christianity* (Collected Studies Series, 357), London, 1992, II]. Sobre Yoḥannân, su biografía y su obra, cf. T. Jansma, “Projet d’édition du k^ctâbâ d^crēš mellē de Jean bar Penkayē”, *L’Orient Syrien* 8 (1963), 89-92; A. Scher, “Notice sur la vie et les oeuvres de Yoḥannân bar Penkayē”, *Journal Asiatique* 10/10 (1907), 161-178. Una sinopsis de la *Crónica* que todavía es útil se halla en A. Baumstark, “Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrhunderts”, *Römische Quartalschrift* 15 (1901), 273-280. Sobre el monasterio donde vivió, cf. J. M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 388, Subs. 54), Louvain, 1977), 199-201. Para el ambiente religioso y espiritual de Yoḥannân, cf. M. Albert, “Une centurie

a Mahoma con equidad, y le llama “guía” (*mhaddyânā*) e “instructor” (*târ’ā*) de su pueblo, que los ha guiado “al culto del único Dios, de acuerdo con las costumbres de la ley antigua (=el Antiguo Testamento)”⁶⁹; le atribuye también ordenanzas de protección a los monjes⁷⁰. Aunque Yoḥannân recuerda el califato de Mu’āwiyah como un período de paz para la Iglesia sin precedentes⁷¹, y aunque exhorta a sus lectores a ver en la llegada de los musulmanes un designio divino a favor de la Iglesia, ese designio tiene la forma de un castigo: el reino de los musulmanes es un “reino bárbaro”, y ellos son “un pueblo que no está abierto a la persuasión, que no reconoce ni tratados ni acuerdos, que no acepta halagos ni se ablanda, cuyo único sosiego es la sangre derramada sin razón, cuyo placer es dominar a todo el mundo, cuyo deseo es hacer cautivos y deportar. El odio y la ira son su alimento; y no se contentan con lo que se les ofrece”⁷². Su dominio, calificado como un “duro yugo”, es un instrumento de la cólera divina, que Yoḥannân considera de breve duración, provocada entre otras cosas por la política eclesiástica del emperador⁷³. La obra adquiere al final, al describir la última década, una coloración claramente apocalíptica: plagas, persecuciones y guerras son descritas una tras otra, sin que produzcan la conversión buscada por Dios. Para el tiempo del fin sólo queda la aparición del Anticristo:

En verdad, me doy cuenta de que el fin de los tiempos ha llegado para nosotros. Lo sé por las sagradas Escrituras, y en particular por las últimas palabras de Nuestro Señor; pues todo lo que está escrito ya se ha cumplido. Los hombres se han vuelto mentirosos y egoístas, traidores, embrutecidos, enemigos de todo lo que es bueno, siervos de los malos deseos, en vez de serlo del amor de Dios. Tienen la apariencia de piedad, pero están lejos de su verdadero significado (cf. 2 Tím 3, 2-5). El bienaventurado Pablo dijo estas cosas con referencia a nuestros

de Mar Jean bar Penkayē”, en *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l’étude des christianismes orientaux* (Cahiers d’Orientalisme, XX), Genève, 1988, 143-151.

⁶⁹ Cf. la edición de A. Mingana (nota 68), 146*[texto]; traducción Brock, “North Mesopotamia” (nota 68), 61.

⁷⁰ Edición de A. Mingana (nota 68), 141*, 146*[texto]; traducción Brock, “North Mesopotamia” (nota 68), 57, 60.

⁷¹ Edición de A. Mingana (nota 68), 147*[texto]; traducción Brock, “North Mesopotamia” (nota 68), 61-62.

⁷² Edición de A. Mingana (nota 68), 145*; traducción Brock, “North Mesopotamia” (nota 68), 60.

⁷³ Edición de A. Mingana (nota 68), 141-142*; traducción Brock, “North Mesopotamia” (nota 68), 57-58, 60.

tiempos, y aquí están ya. Lo mismo con lo que dijo Nuestro Señor: “Un pueblo se levantará contra otro pueblo, un reino contra otro reino” (Mt 24, 7). Aquí están las hambres, los terremotos, las plagas. Sólo una cosa nos falta: la venida del Mentiroso (2 Jn 1, 7). Yo tengo la impresión de que estos son sus dolores de parto, como dijo el Señor: “Estos son los comienzos de los dolores de parto” (Mt 24, 8). Y lo mismo el bienaventurado Pablo: “Cuando lo que le retiene (*mā d-’ahūd*) sea quitado del medio, entonces se revelará el Impío, a quien el Señor aniquilará con el aliento de su boca, reduciéndolo a la nada con la revelación de su venida” (2 Tes 2, 7-8)⁷⁴. ¿Qué es “lo que le retiene” sino el ciudadano de Nuestro Señor? Mira, hoy ya lo ha retirado de la humanidad, y no hay restauración alguna; al revés, el orden propio de reyes, sacerdotes y laicos ha sido todo confundido; y lo mismo sucede con las estaciones. Como la impiedad ha aumentado tanto, se ha enfriado el amor, como está dicho (Mt 24, 12). ¿A quién, en efecto, puedes hoy ver que ame a su hermano con un amor como corresponde a Nuestro Señor? En lugar de esto, todos los estratos de la sociedad están llenos de envidia, de odio, de acusaciones y de queja: las gentes se calumnian unas a otras, y no hay nadie que ofrezca ayuda (cf. Is 63, 5) o consuelo; y si encuentras a alguno, resulta que sólo lo hace en apariencia, y no de verdad. Nuestro Señor previó todo esto y dijo: “El hijo del hombre vendrá, pero ¿hallará fe en la tierra?”⁷⁵

En la parte occidental de la Iglesia de lengua siríaca estamos peor informados, aunque las fuentes están hoy reunidas y son accesibles a los no especialistas⁷⁶. Es probable que la obra de Jacob de Edesa (+708), y especialmente su correspondencia, contenga información valiosa para nuestro tema, pero permanece aun inédita⁷⁷. El anónimo autor monofisita de la *Crónica hasta el año 724* anota con motivo de la invasión la muerte de 40.000 campesinos en Palestina, sin discriminación de cristianos, samaritanos o judíos, así como la ruina y el saqueo de monasterios en el noroeste de Siria⁷⁸.

⁷⁴ La referencia a este texto de S. Pablo, y a “lo que le retiene (al Anticristo)” (*mā d-’ahūd*), que ha de ser “quitado del medio” primero para que se manifieste, se halla también entre los textos fundamentales en que se apoya el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio*. Pero en PM “lo que le retiene” se interpreta como referido al imperio bizantino, que ha de permanecer hasta la llegada del Anticristo, cf. *infra*, nota 124. Cf. también el texto atribuido a Mōšē bar Kefā que se cita más abajo, en la nota 93.

⁷⁵ Edición de A. Mingana (nota 68), 165-166*; traducción Brock, “North Mesopotamia” (nota 68), 72-73.

⁷⁶ Cf. A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (nota 66).

⁷⁷ Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Berlin 1968 (= Bonn 1922), 249 s.

⁷⁸ Cf. E.-W. Brooks, *Chronica Minora II*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 3), Louvain 1904, 77-155 [texto]; I.-B. Chabot, *Crónica Minora II* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 4), Louvain 1905, 61-119 [traducción]. El texto a que nos referimos se halla en el vol. 3, 147-8 [texto]; 4, 114 [traducción]: “Y en el año novecientos cuarenta y cinco [se entiende, de la era de los griegos], en la séptima indicción, en el mes de Shebat, en el día cuarto, feria sexta, a la hora de nona, hubo una batalla de los romanos con los árabes de Mahoma en

Hay sin duda textos que hacen sonar otras melodías⁷⁹, como cuando la *Crónica anónima hasta el año 1234*, que parece conservar sin mucha paráfrasis la *Crónica*, hoy perdida, de Dionisio de Tel-Maḥrē, patriarca de los jacobitas (817-845 d.C.), habla de la protección de los monjes⁸⁰, o cuando la *Vida de Gabriel de Qarṭmīn* explica el trato preferente que los sirios ortodoxos (es decir, los jacobitas) recibieron de los árabes porque “Mar Gabriel prefería la llegada de los árabes a la opresión de los bizantinos, y así les dio apoyo y ayuda”⁸¹. Ambos textos son de origen jacobita.

Palestina, a doce millas al oriente de Gaza. Los romanos huyeron, y abandonaron al Patricio, hijo de Iardan, y a éste lo mataron los árabes. Allí murieron unos cuarenta mil campesinos pobres de Palestina: cristianos, judíos y samaritanos. Y los árabes devastaron toda la región. Y en el año novecientos cuarenta y siete, en la novena indicción, los árabes invadieron toda Siria, y descendieron a la región de los persas y la sometieron. Y subieron al monte de Mardē, y los árabes asesinaron a muchos monjes en Qedar y en Bnâtā. Allí murió el bienaventurado Simeón, el portero del monasterio de Qedar, hermano del presbítero Tomás”.

⁷⁹ Las referencias a los dos textos que siguen están tomadas de Brock, “North Mesopotamia” (nota 68), 57, nota b.

⁸⁰ El episodio al que se refiere tiene lugar después de la muerte de Mahoma, cuando Abū Bakr (632/3-634/5 d. C.) envía un ejército de 30.000 árabes y 12.000 yemenitas a conquistar Siria, y según el cronista exhorta así a las tropas: “En la tierra que vais a invadir no deberéis matar a los ancianos, ni a los niños, ni a las mujeres. No forcéis al estilita a descender de su lugar alto, ni molestéis a los ermitaños. Ellos se han consagrado a sí mismos al servicio de Dios. No cortéis ningún árbol frutal, ni destruyáis cosecha alguna, ni lesionéis a ningún animal doméstico, grande o pequeño. Allí donde seáis bien recibidos por una ciudad o por un pueblo, haced un pacto solemne con ellos, y dadles garantías fiables de que serán gobernados de acuerdo con sus leyes, y según las prácticas que tenían antes de nuestro tiempo. Ellos pactarán con vosotros el pago como tributo de la suma que se acuerde entre vosotros, y luego serán dejados en paz en su fe y en su tierra. Pero aquellos que no os reciban bien, hacedles la guerra. Sed cuidadosos en manteneros obrando según las leyes justas que os han sido dadas por Dios por medio de nuestro profeta, no sea que provoquéis la ira de Dios”. Cf. cf. J. B. Chabot (ed.), *Chronicon anonymum ad annum 1234*, vol. I (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 81 [texto]; 109 [traducción], Louvain, 1920; 1937. Cf. vol. 81, 240. La traducción también en A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (nota 66), 145. Hoyland (*ibid.*, 145, n. 343) observa que esta exhortación está basada en un texto árabe que circuló ampliamente debido a sus importantes consecuencias legales, y remite a R. Hoyland, “Arabic, Syriac and Greek Historiography in the first Abbasid Century: an Inquiry into Inter-cultural Traffic”, *Aram* 3 (1991), 217-239.

⁸¹ Cf. P. Y. Dawlabani (ed.), *Maktabzabnē d-'umrā qaddīšā d-Qarṭmīn*, Mardin (Turquía), 1959, 97, hasta 1987 la única edición completa de la historia del monasterio de Qarṭmīn. La nueva edición de la vida de Gabriel de Qarṭmīn y de los otros abades del monasterio que Brock anuncia en “North Mesopotamia” (nota 68), 57, nota b, se halla en A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur 'Abdīn* (University of Cambridge Oriental Publications, 39), Cambridge, 1990. Este estudio del monasterio de Qarṭmīn y de la comarca de Tur 'Abdīn incluye, en microficha, el texto inédito y la traducción inglesa de lo que el autor llama *La Trilogía de Qarṭmīn*, una obra que contiene la *Vida* de tres abades del monasterio: Samuel y Simeón, los fundadores del monasterio (Simeón murió en el 433 d. C), y Gabriel (+648), que era el abad del monasterio y el obispo de Tur 'Abdīn en el momento de la conquista árabe.

La famosa *Crónica* de Miguel el Sirio (patriarca jacobita de Antioquia a comienzos del siglo XII) está totalmente dominada por intereses jacobitas en su lectura de los hechos, y muestra una clara predilección por las descripciones en blanco y negro⁸². No obstante, cuando el texto se lee con ojos críticos, las huellas del pavor ante la invasión se perciben con claridad⁸³. Nos hemos de limitar a ilustrar este punto con una anécdota. La fiesta de Mar Simeón el estilita, en el monasterio cercano a Antioquia que llevaba su nombre, era una de las fiestas más populares de toda la región. Una gran multitud de fieles, venidos de todas partes, se reunían allí cada año para orar, pedir bendiciones y llevarse consigo las famosas *ampulae* de aceite milagroso. Los musulmanes, que habían oído hablar de la fiesta –dice Miguel– “vinieron y se apoderaron de una gran multitud de hombres y mujeres, niños y muchachas sin número. Los cristianos estaban sin esperanza. Algunos de ellos decían: «¿Por qué Dios permite que

⁸² El pasaje en que Miguel ofrece su interpretación general de la conquista desde el punto de vista jacobita es famoso: “Heraclio no permitió a los ortodoxos venir a presentarse a él, ni aceptó sus quejas sobre la ocupación violenta de sus Iglesias. Y por esta razón, el Dios de los castigos, el Único que tiene poder sobre todo, que transfiere el reino de los hombres como quiere, se lo da a quien quiere y pone a su cabeza al más pequeño de los hombres, al ver la crueldad de los romanos –cómo dondequiera que tenían dominio saqueaban nuestras Iglesias y nuestros monasterios, juzgándonos sin piedad–, trajo de la tierra del sur a los hijos de Ismael, de modo que por sus manos pudiésemos obtener salvación de las manos de los romanos. Y aunque sufrimos algún daño, ya que las Iglesias católicas que habían sido arrancadas de nuestras manos y dadas a los calcedonenses siguieron en su poder (pues, cuando las ciudades se sometieron a los *ṭayyāyē* [= árabes], éstos dieron a cada una de las confesiones los templos que cada una tenía en posesión; y en esta época fue cuando la Iglesia grande de Edessa y la de Harrán se fueron de nuestras manos), sin embargo, no fue pequeña ventaja para nosotros el estar libres de la crueldad de los romanos, y de su maldad, su cólera y su celo cruel por nosotros, y el estar en paz”, J-B. Chabot (ed.), *Chronique de Michel le Syrien* (nota 22), XI, 3: vol. II, 412-413 [traducción]; vol. IV, 410 A [texto]. Miguel es coherente en su pintura: disculpa a los musulmanes por la masacre de monjes en los monasterios de Mardē, cerca de Reš'aynā (*ibid.*, XI, 5: vol. II, 419 [traducción]; vol. IV, 414 A [texto]); acusa a los judíos de la oposición musulmana al culto de la cruz (*ibid.*, XI, 8: vol. II, 431 [traducción]; vol. IV, 421 A [texto]); se pone nervioso cuando alguien desprecia o amenaza a los árabes (*ibid.*, XI, 5: vol. II, 418 [traducción]; vol. IV, 415 A [texto]; XI, 6: vol. II, 423 [traducción]; vol. IV, 416 A [texto]). Quien desprecia a los árabes es acusado siempre por Miguel de “orgullo”; y siempre se trata de un seguidor de Calcedonia. En el último de los ejemplos a que hemos aludido, las amenazas van dirigidas a la vez contra “los hijos de Hagar y los seguidores de la confesión de Severo”, con lo que Miguel une hábilmente los intereses monofisitas y los árabes. Finalmente, Miguel suele dar la impresión de que las destrucciones causadas en la conquista sólo afectan a los romanos. Así, por ejemplo, en la toma de Cesarea, cf. *ibid.*, XI, 8; vol. II, 430 [traducción]; vol. IV, 422 B-423 A [texto]. No cabe duda que el relato de Miguel está muy severamente condicionado por la propaganda jacobita.

⁸³ Hay momentos en que la información de Miguel no es tan de color de rosa como él se esfuerza en hacernos creer. No puede evitar, en efecto, el aludir a diversas masacres, pillajes y destrucciones. En una ocasión, después de una masacre en la región de Aleppo y Antioquia, comenta: “Por mucho que uno pueda decir de los males que la región de Siria tuvo que padecer, no es posible narrarlos a causa de su multitud. Eran, en efecto, la vara de la ira de Dios”, cf. *ibid.*, XI, 6: vol. II, 421 [traducción]; vol. IV, 416 B [texto]. Cuando en la década final del siglo narra la peste y el hambre que desolaron Mesopotamia, acompañada de terremotos y otros fenómenos meteorológicos, Miguel da testimonio del crecimiento de la conciencia apocalíptica, cf. *ibid.*, XI, 13: vol. II, 456-57 [traducción]; vol. IV, 436 C-437 A [texto].

sucedan esto?»⁸⁴ Sin duda, para la generación de cristianos que vivió la conquista, esta era la pregunta más apremiante.

II. LA LITERATURA APOCALÍPTICA: PRIMERA RESPUESTA TEOLÓGICA AL ISLAM.

La marea apocalíptica parece haber alcanzado uno de sus puntos culminantes en torno a finales del siglo VII, en el califato de 'Abd al-Malik. Este califa omeya pondrá en marcha *toda* una serie de reformas monetarias y fiscales, de graves repercusiones para los cristianos, como parte de una estrategia general de islamización cultural⁸⁵. Los cristianos caen en la cuenta de que la presencia musulmana en lo que habían sido los territorios cristianos no es un episodio pasajero, como lo habían sido otras visitas de los árabes a las tierras cultivadas, o como las inevitables y crónicas invasiones de los hunos y otros pueblos del Caúcaso en el norte de Mesopotamia y Asia Menor⁸⁶. Los árabes estaban allí para quedarse, y los "romanos" no parecían en absoluto capaces de hacer frente a la situación. Por otra parte, la presión de las ventajas económicas

⁸⁴ *Ibid.*, XI, 6: vol. II, 422 [traducción]; vol. IV, 417 A [texto].

⁸⁵ Sobre las reformas y la política de 'Abd al-Malik, cf. d. C. Dennet, *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam* (Harvard Historical Monographs 22), Cambridge, Mass., 1950, 43-48; Ph. Grierson, "The Monetary Reforms of 'Abd-al-Malik", *Journal for the Economic and Social History of the Orient* 3 (1960), 241-246. Una buena descripción de conjunto de las reformas del califa 'Abd al-Malik, especialmente en relación con Palestina, se halla en S. H. Griffith, "Christians, Muslims and Neo-Martyrs: Saints' Lives and Holy Land History" (nota 30), 163-207, especialmente 163-168.

⁸⁶ Estas invasiones habían ya dado lugar en la tradición siríaca a obras de talante apocalíptico. La más antigua de las que se nos conservan está atribuida a un tal Cirilonas, que tal vez puede identificarse con un sobrino de S. Efrén, cuyo nombre semita es citado como Absamias, del que hablan algunas fuentes siríacas como autor de un poema sobre la invasión de los hunos en el 395 d.C. Cirilonas es, en todo caso, uno de los autores del período clásico de la literatura siríaca, cuya actividad puede situarse entre el siglo IV y los comienzos del V, cf. G. Bickell, "Die Gedichte des Cyrillonas", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 22 (1873), 566-598; idem, "Berichtigungen zu Cyrillonas", *ibid.*, 25 (1881), 531-532. De la no muy extensa obra de Cirilonas existen traducciones recientes al italiano y al francés, cf. C. Vona, *I Carmi di Cirillona*, Roma, 1963; D. Cerbelaud, *Cyrillonas. L'Agneau Véritable. Hymnes, Cantiques et Homélies*, Chevetogne, 1984. Cirilonas tiene un himno que se titula "Sobre la langosta, sobre el castigo y sobre la invasión de los hunos". El canto, compuesto sin duda para la liturgia, es una elegía y una llamada a la penitencia, análoga a las que contienen otras muchas homilias *d-'al hartā*, "sobre el fin", compuestas en los siglos V y VI, pero los autores de estas obras no necesitaron hacer toda una reelaboración de la visión tradicional de la historia como la que tuvieron que acometer los autores de los apocalipsis tras las invasiones islámicas.

y sociales ofrecidas a los cristianos que se convertían al islam hacía que el peligro de una apostasía masiva empezase a ser real.

Dos factores muy importantes en la visión de la historia tradicional de las Iglesias de lengua siríaca, y sobre todo en la Alta Mesopotamia, tendrían un papel decisivo en la configuración de los apocalipsis compuestos por los cristianos de Oriente para responder al reto del islam, primero en la misma área de uso del siríaco, pero luego también en Egipto y en Etiopía.

En primer lugar, los cristianos de Siria y Mesopotamia tenían desde los orígenes de la Iglesia, y heredada en parte de la cultura persa, una elaborada cronología que dividía la historia del mundo en seis (o en algunas versiones, en siete) milenios, y que situaba el nacimiento de Cristo en “la plenitud de los tiempos”, en la mitad del sexto milenio. En virtud de esa cronología, que se había convertido en tradicional en la Iglesia de lengua siríaca, los signos del fin podían aparecer en cualquier momento a partir del siglo VI⁸⁷. En el mundo de las Iglesias de lengua siríaca, el esquema de la división de la historia en seis milenios se difundió sobre todo por obra del apócrifo llamado *La cueva de los tesoros*, uno de los textos más populares en todo el Oriente cristiano, y la fuente principal para los primeros capítulos del *Apocalipsis de Pseudo-Methodio* y para su división de la historia⁸⁸. Pero tenemos testimonios de esa división de la historia

⁸⁷ Para la cronología cristiana antigua, y especialmente para esta división de la historia del mundo en seis milenios, que estuvo muy difundida en la Antigüedad, sobre todo por obra de Sexto Julio Africano, un autor del siglo III originario de Palestina, cf. W. Adler, *Time Immemorial. Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus* (Dumbarton Oaks Studies, 26), Washington, D. C., 1989, 19, 68, 70, 81, n.39. También H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 2 vols., Leipzig 1880-1898; A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristliche Osterkalenders* (Texte und Untersuchungen, 121), Berlin, 1977, 395-412; W. Witakowski, “The Idea of the *Septimana Mundi* and the Milenarian Typology of the Creation Week in Syriac Tradition”, en R. Lavenant, S. J. (ed.), *V Symposium Syriacum 1988* (Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988), Roma, 1990, 93-109.

⁸⁸ Sobre *La Cueva de los Tesoros*, además de las introducciones a la edición de SU-MIN RI ya mencionada (nota 33), mejor y mas accesible que la antigua de C. Bezold (ed.), *Die Schatzhöhle*, I [traducción], Leipzig, 1883; II [texto siríaco y versión árabe], Leipzig, 1888, cf. A. Götze, *Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quelle* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrg. 1922, nr. 4), Heidelberg, 1922; idem, “Die Nachwirkung der Schatzhöhle”, *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 2 (1923), 51-94; 3 (1924), 53-71; 153-177. Sobre la relación entre *La cueva de los tesoros* y el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio*, cf. sobre todo G. J. Reinink, “Der Verfassername «Modios» der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodios”, *Oriens Christianus* 67 (1983), 46-64; idem, “Pseudo-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam”, en A. Cameron and L. I. Conrad (eds.) *The Byzantine and Early Islamic Near East* (3 vols.) I: *Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992, 149-187.

en las Iglesias de lengua siríaca que remontan al siglo II. El esquema era compartido por Afraat y S. Efrén en el siglo IV⁸⁹.

Pero al mismo tiempo, los cristianos del área de lengua siríaca tenían una visión de la historia basada en el libro de Daniel, y en su visión de las cuatro bestias, que la tradición había comprendido siempre como referida a cuatro imperios, el último de los cuales era el imperio griego, referido a Alejandro y a sus sucesores seléucidas (Dn 7). Los cuatro imperios aparecen también netamente en el sueño de Nabucodonosor de la estatua con cabeza de oro y pies de barro (Dn 2). Cuando los romanos llegan al Medio Oriente, los romanos hablan griego, al menos allí, y griego seguiría siendo el lenguaje usado por ellos todo el tiempo de la presencia romana en Oriente. Para los habitantes del Medio Oriente, lo que nosotros llamamos el imperio bizantino seguía siendo el imperio romano, cuya lengua era el griego, y por lo tanto, era el mismo imperio que había estado allí desde Alejandro. De hecho, los árabes llamaban con frecuencia a los cristianos *rūmī* (plural *arwām*), esto es “romano(s)”, especialmente si eran melkitas. Según esta otra tradición de las iglesias de lengua siríaca, el imperio romano duraría hasta el fin de los tiempos, y el emperador era el diputado de Cristo en la tierra⁹⁰.

⁸⁹ Los testimonios más antiguos se hallan en Bardaisan, cf. F. Nau (ed.), *Patrología Syriaca* II, Turnhout, 1993 (= París, 1907), cc. 612-614; en Afraat, *Demostración* II, 13.14, cf. J. Parisot (ed.) *Patrología Syriaca* I, Turnhout, 1993 (= París, 1894), cc. 75-76; y también en S. Efrén, *Comm. In Diatessaron* (versión armenia) XVIII, 14 con referencia a Mt 24, 20, cf. L. Leloir (ed.), *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile Concordant. Versión arménienne* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 137), Louvain, 1953, 262 [texto]; (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 145), Louvain 1964, 188 [traducción]; *Comm. In Diatessaron* (texto siríaco), XIV, 11, con referencia a Mt 17, 1, cf. L. Leloir (ed.), *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant. Texte Syriaque (MS Chester Beatty 709)*, (Chester Beatty Monographs 8), Dublín, 1963, 124-125; *Comm. In Gen.* I, 3, cf. R. Tonnean (ed.), *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 152-153), Louvain, 1955; vol. 152, 25-26 [texto]; vol. 153, 19 [traducción]; *Himnos de Fide* VI, 7, cf. E. Beck, (ed.) *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 154-155), Louvain, 1955; vol. 154, 27 [texto]; vol. 155, 20 [traducción].

⁹⁰ Ya se ha señalado más arriba que G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie* (nota 7), 4-16. 77-83, no tiene en cuenta las fuentes siríacas para el estudio del sustrato apocalíptico de la ideología imperial bizantina. Y sin embargo, estas fuentes dan testimonio de la ideología imperial en una época más temprana que la de las fuentes bizantinas, y muestran que la formación de esa ideología no se realizó sin la influencia de las iglesias de lengua siríaca, en las que la tradición del libro de Daniel permanecía perfectamente viva y en su contexto original, y que estaban además en una relación dialéctica inmediata con el pensamiento religioso-político del imperio persa. Sobre el pensamiento de los autores siríacos antiguos acerca del imperio, cf. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, pp. 243-45. Murray sólo estudia obras anteriores al siglo V. Para el período posterior, cf. F. J. Martínez, “The Apocalyptic Genre in Syriac” (nota 21), 337-352. Las obras en siríaco más importantes para este rasgo de la tradición apocalíptica en el período anterior a la invasión islámica, son Afraat, *Demostración* V, “Sobre las guerras” (nota 7); y la *Leyenda siríaca de Alejandro* (nota 20). A estas dos obras hay que añadir la “novela” anónima, que unos estudiosos datan en el siglo VI y otros en el siglo IV, que

La permanencia de esta tradición en el tiempo muestra su vitalidad. A pesar de los resentimientos contra los emperadores romanos y su política por motivos dogmáticos, y a pesar de las necesidades prácticas de vivir en una sociedad no cristiana (persa o árabe), la cuestión *teológica* de la legitimidad y la preeminencia entre los imperios se resolvía a favor del imperio romano. Así sucede en la llamada *Canción de Alejandro*, una homilía métrica que en los MSS de dos de las tres recensiones que se conservan es atribuida al poeta monofisita del siglo V Jacob de Sarug, pero que en realidad debe datarse entre el 628 d. C., fecha más probable para la composición de la *Leyenda siríaca de Alejandro*⁹¹, que la *Canción* utiliza como fuente, y con la que establece una relación polémica, y el 636 ó el 639 d. C., años de la invasión árabe de Siria y del Norte de

denominaremos *Historia siríaca de Juliano el Apóstata*, llamada en siríaco *taš'yâtâ d-malkê d-rōmanyâ*, "Historias de los reyes del imperio romano (lit.: de Romanía)", cf. J. G. E. Hoffmann (ed.), *Julianus der Abtrünnige. Syrische Erzählungen*, Leiden, 1880; versión inglesa (no muy fiable) por H. Gollancz, *Julian the Apostate*, London, 1928. Sobre esta obra cf. también Th. Nöldeke, "Über den syrischen Roman von Kaiser Julian", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28 (1874), 263-292; H. J. W. Drijvers, (1992). "The Syriac Romance of Julian. Its Function, Place of Origin and Original Language", en R. Lavenant, S.J. (ed.), *VI Symposium Syriacum 1992. (University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August-2 September 1992)*, Roma, 1994, 201-214; y G. J. Reinink, "The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses", en P. Canivet, J.- P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe-VIIIe siècles* (nota 60), 75-86. Reinink, en *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 541, XXXV, n. 130, resume las posiciones sobre el origen de esta "novela" de los diversos autores que la han estudiado. Las tres obras de lengua siríaca que acabamos de mencionar son eslabones de una tradición "teológica" que se mantendría viva mucho tiempo. Y este dato me obliga a matizar algo las conclusiones finales del excelente artículo de S. P. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties" (cf. *supra*, nota 33). Aunque Brock acentúa con razón que la identidad de los cristianos de lengua siríaca que vivían en el imperio persa es una identidad propiamente religiosa, debe evitarse el espiritualizar demasiado –en un sentido específicamente moderno– la comprensión de esta identidad. Cuando Afraates, en su *Demostración V*, advierte a Sapor que no haga la guerra a Roma, pues son los romanos hoy quienes tienen el "imperio" y lo tendrán hasta el fin del mundo, está haciendo algo más que expresar sus simpatías particulares. Está haciendo una especie de argumento teológico, a cuya validez precisamente se era más sensible en Persia y en la Alta mesopotamia que en ninguna otra parte, incluyendo probablemente la propia Constantinopla. Es difícil pensar que cristianos viviendo en Persia, y herederos de las tradiciones apocalípticas persas y judías, pudiesen pensar en la "nación de entre las naciones" (*ammâ d-men 'ammê*), como se llamaba corrientemente a la Iglesia en la antigua literatura siríaca, cf. Murray, *Symbols of Church and Kingdom* (referencia *supra*, en esta misma nota), 41-68, sin que esa nación estuviese de algún modo encarnada en una *politeia* tangible. Una indicación de que estas cuestiones eran discutidas en Persia durante el período sasánida (si bien en este caso, no con demasiada seriedad) se da en una anécdota de la vida del escritor y teólogo nestoriano Narsai (siglo V), narrada en la *Historia* de Barḥadḥabbā d-Bet 'Arbāyē, cf. F. Nau (ed.) *Patrologia Orientalis* 9, p. 613: Narsai tiene problemas con el rey persa Piroz por haber compuesto un *mēmṛā* (probablemente, una homilía versificada), después de una derrota del rey persa, "con palabras duras para con la altivez de su designio". Para evitar dificultades, Narsai escribió otro *mēmṛā*, que fue inmediatamente traducido al persa, con "palabras atractivas para el reino de Persia". Es verdad que no se nos dice cuál era el contenido de estos *mēmṛē*, que muy bien pudieran no versar sobre la preeminencia de los imperios, y ser puramente circunstanciales.

⁹¹ Sobre la *Leyenda siríaca de Alejandro*, cf. *supra*, nota 20.

Mesopotamia, que no son mencionadas en la *Canción*⁹². Todavía Mōšē bar Kefā, un autor jacobita del siglo IX, sostiene la primacía del imperio romano hasta el final de los tiempos, en un *tūrgâmā* o “interpretación” inédita sobre el Anticristo⁹³.

Esta visión habría de sufrir con la conquista musulmana una sacudida desde los cimientos. La aparición, en el siglo VII, de un imperio y una cultura no cristianos, y la permanente derrota del imperio cristiano, constituían un verdadero escándalo, en el sentido etimológico y fuerte del término, esto es, un “tropiezo en la fe”, al poner en cuestión una visión del mundo que estaba muy estrechamente ligada a la fe, que era percibida como el cuerpo de la fe. Todo esto requería una respuesta.

No es extraño, pues, que la interpretación de la llegada de los musulmanes haya sido entendida desde el principio por casi todos en clave apocalíptica, y que más adelante empiecen a componerse obras propiamente apocalípticas para abordar el problema musulmán⁹⁴. La composición de

⁹² Hoy esta obra ha sido excelentemente editada por G. J. Reinink, *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 454-455), Lovanii, 1983. Cf. también idem, “Alexander der Grosse und der Lebensquell im syrischen Alexanderlied”, en E. A. Livingstone (ed.) *Studia Patristica XVIII*, 4 (Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference), Kalamazoo-Leuven, 1990, 282-288. La *Canción de Alejandro* es de origen jacobita, no siente simpatía alguna por Bizancio, y a diferencia de la *Leyenda siríaca de Alejandro* trata de quitar significado histórico-salvífico al imperio romano, pero aún así da por supuesto que el imperio se mantendrá hasta el final, ya que sólo “los pueblos del Norte” (Jr 1, 14-15), “Gog y Magog” (Ez 38-39; Apoc 20, 8) lo destruirán, justo antes de ser ellos mismos destruidos por el Anticristo junto a Jerusalén, según una profecía que curiosamente hace el mismo Alejandro (cf. *Das syrische Alexanderlied*, párrafos 36 y 37, líneas 645-737, vol. 454, 105-119 [texto]; vol. 455, 129-147 [traducción]).

⁹³ Sobre esta obra cf. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (nota 77), 282, nota 4. El *tūrgâmā* sobre el Anticristo se conserva sólo, al parecer, en dos MSS, Paris Syr. 206 y 207. Cito según el MS París Syr. 207, f. 237r-v: “Al decir «lo que retiene» [(*mā d-’ahūd*) al Anticristo, el Apóstol Pablo] se refiere al reino y a la supremacía de los romanos, es decir, en el momento en que terminase su imperio, aparecerá el Anticristo. Pero no dijo abiertamente que terminaría, para que no hubiese enemistad contra ellos, y surgiese una persecución contra los cristianos” (...) “Igual que los babilonios acabaron con el reino de los Medios, y los persas acabaron con el de los babilonios, y los macedonios acabaron con el de los persas, y los romanos con el de los macedonios, así también el Anticristo acabará con el de los romanos, y Cristo acabará con el del Anticristo. Por lo tanto, el Anticristo no aparecerá hasta el final del reino de los romanos. Y esto está tomado de la interpretación de S. Juan”. Cf. la interpretación de este mismo texto de 2 Tes 2, 7-8 que hacía Yoḥannân bar Penkayē, *supra*, nota 74.

⁹⁴ Para una lista de apocalipsis de las iglesias de lengua siríaca que tratan del “problema” islámico, cf. F. J. Martínez, “The Apocalyptic Genre in Syriac” (cf. *supra*, nota 21), 338 s. (n. 5), a la que hoy hay que añadir M. Henze (ed.), *the Syriac Apocalypse of Daniel* (cf. *supra*, nota 14). Cf. también H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Theologie, 256), Frankfurt a. Main-New York, 1985. Para el ámbito egipcio, cf. una lista semejante en F. J. Martínez, “The King of Rūm and the King of Ethiopia” (nota 14).

apocalipsis propiamente dichos parece haber empezado hacia el final del siglo VII, cuando la comunidad cristiana empieza a darse cuenta de que el imperio islámico va a permanecer. La angustia se acentúa con las medidas islamizantes del califa 'Abd al-Malik (685-705 d.C.). Por primera vez, tal vez desde sus orígenes, la comunidad cristiana experimenta el vértigo de una apostasía masiva. También es nueva la dificultad de vivir la fe con libertad sin la referencia a un imperio que la proteja.

Es entonces cuando, en ese lugar de encuentros y desencuentros de culturas que fue y sigue siendo la Alta Mesopotamia, donde la tradición apocalíptica estaba viva, y donde probablemente habían tenido lugar sus primeras expresiones en la tradición judeo-cristiana, se empiezan a componer apocalipsis que tratan de afrontar el hecho nuevo del islam. El más antiguo parece hallarse en el *mēmra* (homilía versificada) atribuido a S. Efrén que lleva por título *Sobre el fin y la consumación, y el juicio y el castigo, y sobre Gog y Magog y el falso Mesías*⁹⁵. El más famoso e influyente es, sin embargo, el *Apocalipsis de Pseudo-Methodio (PM)*, en el que nos detendremos a continuación. En gran parte continuando o corrigiendo las enseñanzas de *PM* surgen en el mismo período, y

⁹⁵ El texto está editado en E. Beck (ed.), *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones III, V* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 320-321), Louvain, 1972; cf. vol. 320, 60-71 [texto]; vol. 321, 79-94 [traducción]. Cf. G. J. Reinink, "Pseudo-Ephrems «Rede über das Ende» und die syrische Eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts", *Aram 5. A Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock* (1993), 437-463. Según el estudio minucioso de Reinink, la obra debe ser considerada como una unidad (*ibid.*, 439-455), y se trata de un texto de origen jacobita, probablemente escrito en Edesa (*ibid.*, 442), que sin embargo bebe en fuentes melkitas como la *Leyenda siríaca de Alejandro* (cf. *supra*, nota 14). Reinink sitúa su composición entre la caída de Edesa y la conquista de Mesopotamia (639/40 d. C.), y la muerte del califa Mu'āwiyah (680 d. C.) o de su hijo Yazīd (683 d. C.) (*ibid.*, 445-463). Tras una pequeña parte histórica, en que se narra la sustitución de "los reyes justos" por "reyes injustos" (seguidores de Calcedonia), la persecución de "los hijos de la justicia", es decir, de los jacobitas, por obra de los emperadores calcedonenses, la invasión persa, y la restauración del imperio bizantino por Heraclio (líneas 9-68), el autor pasa a tratar los acontecimientos de la historia contemporánea. Como todos los demás textos, también éste atribuye la invasión árabe a la cólera de Dios, a la multiplicación de la impiedad y el pecado, y a la persecución de los emperadores bizantinos de la comunidad ortodoxa; más concretamente, al hecho de que los emperadores no han sabido aprovechar la ocasión dada por Dios al restaurar el imperio bizantino después de la invasión persa (cf. líneas 65-76). La invasión y el dominio árabes, descritos en las líneas 71-168, serán también de corta duración, y su poder será aniquilado por los pueblos del Norte, que salen por las puertas tras las que Alejandro los había encerrado, una vez que Dios las destruye, y arrasan la tierra (líneas 169-348). Sigue la restauración y el dominio universal del imperio bizantino (líneas 349-354); el tiempo del Anticristo (líneas 355-524); y el juicio universal (líneas 525-558). Es digno de tenerse en cuenta que este texto no parece haber conocido *La canción de Alejandro*, escrita en la misma región sólo unas décadas antes. Tampoco *PM* parece haber conocido ninguno de estos dos textos. Si esta conclusión es verdadera, constituye una prueba de la intensidad del trabajo en las tradiciones apocalípticas en la Alta Mesopotamia en torno a finales del siglo VII.

en muy poco espacio de tiempo, el llamado *Apocalipsis de Edesa*⁹⁶, y el *Apocalipsis de Juan el Menor*⁹⁷.

1. Las Revelaciones del Pseudo-Methodio.

El *Apocalipsis de Pseudo-Methodio* es un pequeño apocalipsis siríaco compuesto en Singār, no lejos de Mosul, en la última década del siglo VII, con toda probabilidad en torno a los años 691-692⁹⁸. Aunque después de los Apocalipsis contenidos en la Escritura es tal vez el que más influencia y difusión ha tenido jamás, incluso en Occidente⁹⁹, el texto siríaco sólo fue identificado a principios del siglo XX, y sólo en las últimas décadas ha sido objeto de estudio científico y editado críticamente¹⁰⁰. El autor, anónimo,

⁹⁶ Este texto está editado con una traducción francesa en F. Nau, "Révélations et légendes. Méthodius.-Clément.-Andronicus", *Journal Asiatique*, série XI, 9 (1917), 425-446. El mismo texto de Nau con traducción inglesa en Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 222-246, y con traducción alemana en H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (nota 94), 56-97. Otra traducción inglesa de S. P. Brock en A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (nota 66), 243-250. Sobre este texto, cf. G. J. Reinink, "Der edessenische «Pseudo-Methodius»", *Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990), 31-45. El estudio de Reinink es muy convincente en el sentido, primero, de que no se trata en esta obra de una recensión retocada de *PM*, sino de un apocalipsis propiamente dicho, y segundo, en cuanto a la fecha (antes del final del 692 d. C) y el lugar de composición, que ha de ser Edesa. Pero no termino de ver cómo puede atribuirse a un monofisita una afirmación como la que se halla en los ff. 101v.-102r., acerca de cómo "Satán se unirá con este falso Mesías, y realizará signos, revelaciones y cosas sin provecho, igual que la divinidad se unió con la humanidad, y realizó signos y prodigios", cf. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 225 [texto]; 235-236 [traducción].

⁹⁷ cf. J. R. Harris, *The Gospel of the XII Apostles together with the Apocalypses of each one of them*, Cambridge, 1900. Para el pequeño apocalipsis que trata de la invasión árabe, cf. 34-39 [traducción]; 15*-21* [texto]. Sobre este texto, cf. H. J. W. Drijvers, "The Gospel of the Twelve Apostles: A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period", en A. Cameron, L. I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, I* (nota 88), 189-213. Drijvers ha notado con razón que no hay que separar el *Apocalipsis de Juan el Menor* del resto de la obra, con la que forma una unidad.

⁹⁸ Para la fecha de composición de *PM*, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 541, xii-xxv. Los muchos argumentos de Reinink prueban que *PM* fue compuesto en el 691/692 d.C., como había sugerido ya S. P. Brock, "Syriac Views of Emergent Islam" (nota 66), 18; idem, "Syriac Sources for Seventh-Century History" (nota 66), 34. Hay que corregir, pues, mi sugerencia en *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 28-31, donde se proponían los años 688/689 d. C. como fecha más probable.

⁹⁹ Para la influencia de Pseudo-Methodio, cf. las referencias *supra*, notas 14, 15 y 16.

¹⁰⁰ Aunque ya J. S. Assemanus, en su *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, 1, *De scriptoribus syris nestorianis*, Roma, 1725, había identificado la obra atribuida al Obispo Methodio sobre "la sucesión de las generaciones" (*yūbbālā d-tawldātā*) con la obra que se conservaba en el MS Vat. Syr. 58, del siglo XIV, "sobre la sucesión de los reyes" (*al yūbbālā d-malkē*), el descubridor del texto siríaco de *PM* fue realmente M. Kmosko, "Das Rätsel des Pseudomethodius", *Byzantium* 6 (1931), 273-296. En el año 1985 yo "publiqué" una primera edición del texto siríaco de *PM* según el MS Vat. Syr. 58, cf. F. J. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 2-205. El mismo año H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (nota 94), editaba el mismo texto junto con una traducción alemana. Hay otras dos versiones inglesas:

esconde cuidadosamente su identidad y su pertenencia eclesial en las disputas cristológicas que han dividido la Iglesia, y trata de fomentar la unidad de los cristianos ante el peligro de una apostasía masiva, pero tal vez se trate de un melkita de extracción siro-oriental, que escribe sin embargo en un entorno jacobita¹⁰¹.

una no muy fiable de P. J. Alexander, en *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (nota 8), 36-51, y otra excelente de la parte apocalíptica de *PM* por S. P. Brock, en A. Palmer, S. Brock, R. Hoyland, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (nota 66), 222-242. La mejor edición hoy del texto siríaco (que incluye también el texto de otros cuatro MSS orientales que forman una recensión propia de la obra –tres de la biblioteca arzobispal de la Iglesia siria ortodoxa en Mardin, Turquía, y otro conservado en la Beinecke Library de la Universidad de Yale–, a los que ni Suermann ni yo no habíamos podido tener acceso), y la mejor introducción a la obra, con la bibliografía pertinente, es la de G. J. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13). Reinink ha escrito también un importante *corpus* de artículos que ayudan a comprender determinados aspectos de la obra, de sus fuentes o de su influencia, algunos de los cuales ya se han ido citando a lo largo de este trabajo. Cf. además de ellos, Reinink, “Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodius”, *Byzantinische Zeitschrift* 75 (1982), 336-44; idem, “Tyrannten und Muslime. Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodius”, en H. L. J. Vanstiphout, F. Leemhuis y G. J. Reinink (eds.), *Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, Presented to J. H. Hospers*, Groningen, 1986, 163-175; idem, “Neue Erkenntnisse zur syrischen Textgeschichte des «Pseudo-Methodius», en H. Hokwerda, E. R. Smits (+), M. M. Woesthuis (eds.), *Polyphonia Byzantina. Studies in Honour of W. J. Aerts*, Groningen, 1993, 83-94.

¹⁰¹ Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 541, vii-viii, observa con razón respecto a su autor que “no hay mucha esperanza de que el enigma de su identidad pueda ser resuelto”, y que “ni siquiera la pregunta sobre si este anónimo pertenecía a círculos monofisitas, calcedonenses o nestorianos, puede responderse con seguridad plena”. De hecho, el apocalipsis “oculta cuidadosamente cualquier alusión a la posición personal del autor en relación con los grandes puntos de controversia cristológicos del siglo V”, y tampoco las fuentes principales que emplea –*La Cueva de los Tesoros* (cf. *supra*, notas 33 y 88), el ciclo de leyendas sobre Alejandro (cf. *supra*, notas 20, 92 y 95), y la *Historia siríaca de Juliano el Apóstata* (cf. *supra*, nota 90)– dan orientación alguna sobre esa posición, ya que, o bien se trata de obras difundidas en todas las tradiciones o, como es el caso de la *Historia siríaca de Juliano el Apóstata*, no hay certeza sobre la orientación cristológica del autor; y aunque sólo conservemos un MS de esta obra, tampoco se excluye su difusión en las tres confesiones. De hecho, ha habido estudiosos que sitúan al autor de *PM* en el ámbito “nestoriano”, es decir, sirio oriental, como Kmosko, “Das Rätsel des Pseudomethodius” (nota 100), 291-295 y Reinink en sus primeros estudios, cf. “Ismael, der Wildesel in der Wüste” (nota 100), 344; “Der Verfassername «Modios» der syrischen Schatzhöhle” (nota 88), 60. Otros estudiosos han considerado la obra como de origen monofisita. Así F. Nau, “Révelations et légendes” (nota 96), 446, aunque sus reflexiones se refieren al llamado *Apocalipsis de Edesa*; P. J. Alexander, “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs” (nota 8), 58-59; idem, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (nota 8), 29, sobre la base de la exégesis que hace *PM* del Sal 68, 31. Alexander corrigió más tarde su posición, cf. las *Additional Remarks* añadidas al artículo “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs” al incluirlo en la colección *Religious and Political History* (nota 8), 68-68a. También han sostenido un origen monofisita H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion* (nota 94), 161; I. Shahíd, “The Kebra Nagast” (*infra*, nota 184), 174-176, y A. Caquot, “L’Éthiopie dans les *Revelationes* du Pseudo-Méthode et dans le livre éthiopien de *La Gloire des Rois*”, *Revue de la Société Ernest Renan*, N. S. 39 (1989-1990), 53-65. Otros estudiosos lo han tenido finalmente por calcedonense, cf. S. P. Brock, “Syriac Views of Emergent Islam” (nota 66), 19-20, y Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 27-28. Reinink cree hoy que “la obra en su conjunto se explica mejor con la hipótesis de que el apocalipsis fue compuesto para círculos jacobitas como una reacción a unos graves desarrollos sociales y políticos”, cf. *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 10), vol. 541, x. Más aún, que el mismo autor “pertenecía a un círculo de espiritualidad jacobita” (*ibid.*, xxvii). Reinink expone desmenuzadamente sus razones (*ibid.*, xxv-xxix). Tras ponderarlas todas, yo no quedo convencido. Sin duda, la obra ha sido escrita para ambientes jacobitas. Todo el tratamiento del tema de Etiopía así lo prueba, y

Pseudo-Methodio contiene en realidad una breve teología de la historia en forma narrativa, basada en lo que era el esquema cronológico tradicional en la Iglesia siríaca al que nos hemos referido hace un momento, y utilizando la tipología del Antiguo Testamento (otro procedimiento tradicional), para iluminar los acontecimientos del presente¹⁰². Siguiendo el relato de *La Cueva de los Tesoros*¹⁰³, Pseudo-Methodio muestra cómo desde el principio la historia se caracteriza por las luchas entre reinos e imperios por prevalecer unos sobre otros. Naturalmente, la sucesión de los imperios tiene lugar según el designio de Dios expresado en la Escritura, y especialmente en la sucesión de los cuatro imperios tal y como se halla en el libro de Daniel: babilonios, medos, persas, y griegos/romanos. El *pathos* crece, como era de esperar, al comienzo del séptimo milenio, es decir, al principio del fin. Aquí el autor del Pseudo-Methodio abandona el oráculo *post-eventum* para confrontar la historia contemporánea. “Pues en este último milenio, que es el séptimo, en el que el reino de los persas será destruido, en él saldrán los hijos de Ismael del desierto de Yatrib [=Medina], y vendrán a reunirse todos ellos allí, en Gaba’ot Ramtā”¹⁰⁴.

los demás indicios que Reinink descubre en la obra. Pero a mí me cuesta pensar que un jacobita ocultase su identidad y diseñase una estrategia como la de *PM* para la unión de todos los cristianos ante el peligro musulmán. También la hipótesis calcedonense me explica mejor la referencia como autor a un obispo griego, y la rapidísima difusión de la obra por todo el imperio, también entre los griegos y entre los sirios orientales.

¹⁰² Sobre el esquema cronológico que dividía la historia en siete milenios, tal como era usado en las iglesias de lengua siríaca, cf. las referencias dadas *supra*, notas 87-89. Tal vez la razón más importante por la que Methodio de Olimpo (o de Patara), un autor griego del siglo III, obispo y mártir, fue escogido como supuesto autor de *PM* es que en una de sus obras, en el *Banquete*, IX, 1, cf. H. Musurillo - V. H. Debidour (eds.), *Méthode d'Olympe. Le Banquet* (Sources chrétiennes, 95), Paris, 1963, 264-267, había afirmado que la resurrección tendría lugar “en el séptimo milenio”. Las obras de Methodio, especialmente el *De Resurrectione* (en siríaco *d-'al qyâmtâ*), y el *Symposium* (llamado en siríaco “Sobre la Virginitad”, *d-'al btûlutâ*), cf. los fragmentos siríacos en J. B. Pitra, *Analecta Sacra*, Tom. IV: *Patres Antenicani*, Parisiis, 1883, 201-206; cf. M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, 4 vols., Turnhout, 1974-1983: vol. I, 248 (1810). 250 (1812). Cf también I. Rucker (ed.), *florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562)* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Abteilung, Jahrg. 1933, Heft 5), München, 1933, 10-12; Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 54-55, nota 109. Para el empleo de la tipología en *PM*, cf. Reinink, “Ismael, der Wildesel in der Wüste” (nota 100), 336-44; idem, “Tyrannten und Muslime” (nota 100), 163-175; idem, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 541, xxxii-xxxvi.

¹⁰³ Para este texto apócrifo, cf. *supra*, nota 88. Para el modo como *PM* utiliza como fuente para sus primeros capítulos *La Cueva de los Tesoros*, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 541, xxx-xxxi.

¹⁰⁴ *PM*, cap. XI, 1, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 24 [texto]; vol. 541, 40 [traducción]. Ya Kmosko, “Das Rätsel” (nota 100), 286, había notado la mención de este lugar alude a Gabîthâ (en árabe, al-Jābiyah), al norte del torrente Yarmuk, en Transjordania, donde el ejército de Heraclio sufrió una decisiva derrota a manos de los árabes en el 363 d. C. Pero a la vez el nombre del lugar es el nombre donde la versión siríaca Pšīttā de

Su visión de los nuevos amos de Oriente no es precisamente halagüeña: “Estos aniquiladores” se apoderarán de todo, y en su osadía, cobrarán tributo “incluso a los muertos que yacen en la tierra. Cobrarán impuestos a los huérfanos y a las viudas, e incluso a los santos (= los monjes)”¹⁰⁵. El autor subraya lo extravagante de sus maneras:

No tendrán compasión de los pobres, ni harán justicia con los oprimidos. Tratarán a los ancianos con insolencia y abrumarán el espíritu de los afligidos. No tendrán compasión de los enfermos, ni piedad de los débiles. En cambio ridiculizarán a los sabios, se burlarán de los magistrados, y se reirán de los hombres que tienen conocimiento. Un velo de silencio se extenderá por toda la humanidad, y todos los habitantes de la tierra vivirán en el desconcierto y en el vértigo”¹⁰⁶.

Mezclando experiencias vividas, y clichés de la tradición apocalíptica siríaca para describir hordas salvajes que, como los hunos y otros nómadas caucásicos, descendían periódicamente a devastar las tierras cultivadas del Creciente Fértil, *Pseudo-Methodio* da una imagen espantosa de la invasión. Llama a los árabes “tiranos bárbaros”¹⁰⁷, y los describe así:

No son hijos de hombres (*bnay-nâšā*), sino hijos de la desolación, y se orientan hacia la desolación; son aniquiladores, y han sido enviados para la aniquilación; son una ruina, y vienen para la ruina de todo; son impuros, y aman la impureza. Al tiempo de su salida del desierto, abrirán el seno de las mujeres encintas, tomarán a los niños de los brazos de su madre a la fuerza, y los arrojarán contra las rocas como si fuesen animales impuros. Sacrificarán a los sacerdotes en el templo, y dormirán con sus mujeres y con las mujeres cautivas en el templo. Convertirán los ornamentos sagrados en vestidos para sí y para sus hijos. Guardarán su ganado en los santuarios de los mártires y en los

Jc 7, 1 sitúa el campamento de Madián en la historia de Gedeón. Con ello, el autor de *PM* establece una relación tipológica entre las luchas de Israel con los madianitas en la época de los Jueces, y la invasión árabe de su propio tiempo. Para esta tipología, cf. Reinink, “Ismael, der Wildesel in der Wüste” (nota 100), 336-44.

¹⁰⁵ *PM*, XI, 13-14, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 28-29 [texto]; 541, 48-49 [traducción]. Para las diferencias, a veces notables, con mi texto y mi traducción en *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), cf. el aparato a la edición y a la traducción de Reinink.

¹⁰⁶ *PM*, XI, 15, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 29 [texto]; 541, 49 [traducción].

¹⁰⁷ *PM*, XI, 17, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 31 [texto]; 541, 52 [traducción]. Para todo el complejo mundo simbólico de esta denominación de “tiranos” aplicada a los musulmanes, cf. Reinink, “Tyrannten und Muslime” (nota 100), 163-175.

sepulcros de los santos. Son insolentes y asesinos, amantes de la sangre y devastadores. Son un crisol de prueba para todos los cristianos”¹⁰⁸.

En las expresiones del autor se percibe la desesperación de la impotencia: la expansión musulmana será “de mar a mar, y de Este a Oeste, y desde el Norte hasta el desierto de Yatrib [=Medina]. Y será llamado el camino de las calamidades, y por él viajarán ancianos y ancianas, ricos y pobres, pasando hambre y sed, y sufriendo con cadenas pesadas, hasta el punto de bendecir a los muertos”¹⁰⁹.

Pseudo-Methodio no concede un largo período de dominio a los musulmanes: sólo setenta años, “diez semanas”, que si, como piensa plausiblemente Brock, hay que contar desde la hégira (622 d. C.), nos situaría en torno al año 692¹¹⁰. Los años de la última semana son, naturalmente, los más duros:

Los hombres, pues, estarán en el castigo de los hijos de Ismael, y vendrán a parar en tales calamidades que desesperarán de su vida. El honor les será retirado a los sacerdotes, y cesarán el servicio divino y el sacrificio vivo del seno de la Iglesia. Y en aquel tiempo, los sacerdotes serán como el pueblo. Y en la décima semana, en que la medida de su victoria tendrá su cumplimiento¹¹¹, la calamidad crecerá hasta ser un doble castigo sobre la humanidad, y sobre el ganado, y sobre los animales salvajes. Y habrá una gran hambre, y muchos hombres morirán, y sus cadáveres serán arrojados a las calles por falta de alguien que los entierre. En uno de aquellos días las plagas de la cólera divina serán enviadas sobre la humanidad, dos o tres en un solo día. Un hombre se irá a dormir por la noche, y se levantará por la mañana, y encontrará a su puerta dos o tres opresores reclamándole tributo y dinero. Y toda cuenta del que da y del que recibe se acabará y desaparecerá de la tierra, y los hombres tendrán que vender sus objetos de bronce y de hierro, y sus vestidos para la sepultura. Y en la décima semana, cuando todo se haya agotado, entregarán a sus hijos y a sus hijas a los gentiles por dinero.

¿Y por qué razón apartará Dios su mirada del auxilio de los fieles, de manera que tengan que sufrir estas calamidades? Es para que sean

¹⁰⁸ *PM*, XI, 17-18, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 31-32 [texto]; 541, 52-53 [traducción].

¹⁰⁹ *PM*, XI, 16, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 30 [texto]; 541, 52 [traducción]. “El camino de las calamidades” es, naturalmente, el camino de la esclavitud.

¹¹⁰ *PM*, V, 9; X, 6; XIII, 2. 4, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 10. 23. 35-36 [texto]; 541, 15. 39. 57-59 [traducción]. Para la interpretación de las “diez semanas” como setenta años a partir de la hégira, cf. Brock, “Syriac Sources for Seventh Century History” (nota 66), 34; idem, “syriac Views of Emergent Islam” (nota 66), 18.

¹¹¹ En el doble sentido de que alcanzará su plenitud, y de que llegará a su fin.

probados, y para que se separen los fieles de los que no tienen fe, y la despreciable cizaña del trigo elegido (Mt 13, 24-30), porque aquel tiempo es un crisol de prueba¹¹².

No parece que el autor conozca el credo religioso musulmán, o, si lo conocía, no muestra interés por él. En una ocasión llama a los árabes con el término siríaco *kâpôrê*, “negadores”, que se había usado en la tradición siríaca para los judíos que no habían aceptado la fe, y para los apóstatas (por ejemplo, se había usado para designar al emperador Juliano el Apóstata)¹¹³. Pero también podría equivaler a “paganos”, o ser un juego de palabras con el árabe *kāfir*, cuyo significado técnico en la terminología musulmana es conocido¹¹⁴. Como ha observado acertadamente Brock, durante el siglo VII había entre los cristianos “más conciencia de que había nacido un nuevo imperio que del hecho de que había aparecido una nueva religión”¹¹⁵. Aunque esta conciencia está ya aflorando en Pseudo-Methodio, la intención de la obra no es discutir la pretensión de verdad del credo musulmán, sino sostener la esperanza y apuntalar la visión cristiana tradicional de la historia, así como frenar el riesgo de apostasía ante la presión de la propaganda cultural islámica.

Esa propaganda sí que la conoce Pseudo-Methodio, y trata de responder a ella como mejor puede. Así, por ejemplo, cuando afirma que si Dios ha permitido entrar a los hijos de Ismael en el reino de los cristianos, “no es porque Dios los ama”, sino por los pecados de los cristianos¹¹⁶, Pseudo-Methodio está

¹¹² PM, XIII, 1-4, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 35-36 [texto]; 541, 57-59 [traducción]. El texto se refiere a las medidas tributarias del califa 'Abd al-Malik, y al hambre que asoló la Alta Mesopotamia, y que conocemos por otras fuentes. Cf. las referencias en el aparato a la traducción de Reinink, vol. 541, 57-59.

¹¹³ PM, XII, 3, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 33 [texto]; 541, 55 [traducción]. S. Efrén, por ejemplo, usa el término *kâpôrê* en los himnos *Contra Julianum*, cf. E. Beck (ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 174-175), Louvain, 1957. Cf. I, 4 (en plural, referido a los “apóstatas”), vol. 174, 72 [texto]; 175, 65 [traducción]; I, 14 (en singular, referido al emperador, y en plural absoluto, *kâpôrîn*, referido a sus seguidores), vol. 174, 74 [texto]; 175, 68 [traducción].

¹¹⁴ Para el significado de *kāfir*, cf. W. Björkman, art. “*kāfir*”, en *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Leiden, 1993, vol. IV, 618-620; idem, art. “*kāfir*”, en *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden, 1997, 407-409.

¹¹⁵ S. P. Brock, “Syriac Views of Emergent Islam” (nota 66), 13.

¹¹⁶ PM, XI, 5, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 25 [texto]; 541, 43 [traducción]: “Pues [Dios] dijo mediante Moisés a los hijos de Israel: «No es porque el Señor vuestro Dios os ama por lo que os ha introducido en la tierra de los gentiles para heredarla, sino por la iniquidad de sus habitantes» (cf. Dt 9, 4-6). Así también con los hijos de Ismael, no es porque Dios los ama por lo que les permite entrar y apoderarse del reino de los

respondiendo a una incisiva argumentación islámica, que veía en la victoria del islam una prueba de la protección de Dios. En cambio, decía esa misma propaganda, si los cristianos son derrotados y sometidos, es que “no tienen un Salvador”¹¹⁷, y que la cruz en la que buscan refugio no tiene poder alguno.

Ciertamente, la obra está dirigida exclusivamente a los cristianos, cuyos corazones trata de mover a la conversión. Los musulmanes –dice– “son un crisol de prueba para todos los cristianos”¹¹⁸. Y es que “no todos los que se llaman cristianos lo son”¹¹⁹.

Sólo siete mil de entre los hijos de Israel permanecieron adorando a Dios en los días del profeta Elías, (cf. 1 R 19, 18; Rm 11, 4), pero todo Israel fue salvado por ellos. Así será también en el tiempo del castigo de esos tiranos, sólo unos pocos de entre los muchos seguirán siendo cristianos. Como Nuestro Salvador nos mostró en el evangelio diciendo: «Cuando el hijo del hombre venga, ¿hallará fe en la tierra?»¹²⁰ Incluso los que son perfectos en signos perderán el ánimo en aquellos días. Y una gran parte de los que eran hijos de la Iglesia negarán la fe verdadera de los cristianos, y la Santa Cruz, y los gloriosos sacramentos. Y sin violencia, tormentos o golpes, negarán a Cristo y se pondrán del lado de los paganos. (...) Todos los que eran falsos y débiles en la fe serán probados y dados a conocer en aquel castigo. Ellos mismos, por su propia voluntad, se apartarán de la asamblea de los cristianos, pues aquel tiempo les invitará a seguir su abominación”¹²¹.

Pseudo-Methodio transmite su mensaje a base de una sutil reelaboración de las tradiciones exegéticas en que se basaba la visión de la historia tradicional en la Iglesia de lengua siríaca. Para mostrar que la invasión árabe no está fuera del designio de Dios, Pseudo Methodio narra con un cierto detenimiento, y como en una especie de anticipación tipológica, la invasión madianita que se cuenta en Jc 6-8, en la que los madianitas ocupan la tierra prometida por sesenta

cristianos, sino por la iniquidad y el pecado que está siendo cometido por los cristianos, que no lo ha habido como él en ninguna de las generaciones anteriores”.

¹¹⁷ PM, XIII, 6, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 38 [texto]; 541, 60 [traducción]. Para un comentario a esta afirmación, cf. la nota *ad loc.* de la traducción de Reinink, y la bibliografía a la que allí se hace referencia.

¹¹⁸ PM, XI, 18, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 32 [texto]; 541, 53 [traducción].

¹¹⁹ PM, XII, 1, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 32 [texto]; 541, 54 [traducción].

¹²⁰ Nótese el paralelo con el pasaje de Yoḥannân bar Penkayē citado más arriba, en la nota 75.

¹²¹ PM, XII, 1-6, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 32-34 [texto]; 541, 54-56 [traducción].

años¹²². El autor no sólo identifica a los madianitas con los ismaelitas –lo cual tiene su fundamento bíblico en pasajes como Gn 37, 25-28 y Jc 8, 24-, sino que describe aquella invasión con rasgos claramente tomados de los acontecimientos contemporáneos. El recurso a la tipología sirve a su vez para insistir en que la dominación árabe de su tiempo no será sino un episodio pasajero de prueba, como lo fue la dominación madianita en tiempo de los Jueces del AT¹²³.

El rasgo más característico de la obra es la defensa apasionada del papel histórico-salvífico del imperio romano. Será éste, además, el motivo más influyente del pequeño apocalipsis, en Bizancio como en el mundo eslavo, en el occidente latino como entre los cristianos que vivían en *dār al-islām*. He aquí un pasaje a título de ejemplo:

No hay una nación o un reino bajo los cielos que pueda derrotar al reino de los cristianos, mientras pueda refugiarse en la Cruz viviente, que fue erigida en el centro de la tierra¹²⁴, y sostiene las alturas y los abismos. Incluso las barras del infierno, que son los tiranos del paganismo, no pueden prevalecer sobre el reino de los cristianos, según la afirmación verdadera que nuestro Salvador hizo a Simón (cf. Mt 16,16)¹²⁵. ¿Qué poder, en efecto o reino, o nación bajo el cielo, será lo bastante poderosa y fuerte como para vencer el gran poder de la Santa Cruz, en la que el reino de los griegos, esto es, el de los romanos, ha buscado su refugio?¹²⁶

¹²² *PM*, V, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 7-10 [texto]; 541, 10-15 [traducción]. Para la duración de la ocupación madianita, que en Jc 6, 1 se limita a siete años, pero que en *PM* dura sesenta años (ocho semanas y media [de años]), cf. *PM* V,5, y el aparato de Reinink a la traducción, *ad loc*.

¹²³ Para esa tipología, además de las observaciones en las notas a la traducción de Reinink, cf. especialmente idem, "Ismael, der Wildesel in der Wüste" (nota 100).

¹²⁴ En la sofisticada exégesis de *PM*, la idea de que la cruz ha sido plantada "en el medio (*ba-mṣa'tā* = en centro) de la tierra", una idea que proviene de *La Caverna de los tesoros*, donde es muy prominente (cf. XXIII, 15; XXIX, 6; XLIX, 2-3; SU-MIN RI, *La caverne des trésors* (nota 33), vol. 486, 178-179. 224-225. 406-407 [texto]; 487, 68-69. 86-87. 156-157 [traducción]), se combina con el texto de la Pšīṭtā de 2 Tes 2, 3-8, según el cual, para que "el hombre del pecado, el hijo de la perdición" se manifieste, tiene que ser primero "quitado del medio (*men mṣa'tā*)" aquello "que le retiene (*mā d-'ahīd*)", y que ahora se interpone "en el medio (*ba-mṣa'tā*)". Lo que se interpone y le retiene, en el pensamiento de *PM*, es la Santa Cruz, es decir, la reliquia de la Santa Cruz, y "el reino de los griegos, esto es, de los romanos", que tiene su refugio en la Santa Cruz. Cf. las interpretaciones de este mismo pasaje de 2 Tes 2, 3-8 que hacen Yoḥannān bar Penkayē, *supra*, nota 74, y Mōšē bar Kefā, *supra*, nota 93.

¹²⁵ Nótese cómo el autor, en su referencia a Mt 16, 16, ha sustituido la Iglesia, que es a la que Cristo prometió que "las puertas del infierno no prevalecerían contra ella", por "el reino de los cristianos". Esta sustitución define la teología de *PM*.

¹²⁶ *PM*, IX, 8-9, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 19-20 [texto]; 541, 32-33 [traducción]. También cuando *PM* describe tipológicamente la conquista de los madianitas en el período de los Jueces, y su victoria por obra de Gedeón, hace una referencia

Es evidente que los contemporáneos del autor habían comenzado a dudar de la capacidad de reacción del imperio romano. Él mismo nos dirá que “muchos hermanos de los hijos de la Iglesia” estaban abandonando la idea del imperio romano como el último de los cuatro imperios de Daniel, y se volvían hacia la monarquía cristiana de Axum, en Etiopía, en busca de ayuda¹²⁷. Incluso había en la Biblia siríaca un pasaje que parecía dar a Etiopía un papel en los acontecimientos del fin, a saber, el Salmo 68, 31 en la versión de la Pšittā¹²⁸. La monarquía axumita, que había jugado un papel en Arabia, en el episodio de los mártires himyaritas a comienzos del siglo VI, profesaba el monofisismo, y eran naturalmente los monofisitas/jacobitas los más inclinados a dudar del papel histórico salvífico del imperio bizantino.

Pseudo-Methodio está escrito en gran medida para responder a estas dudas, reafirmando y reelaborando la tradición según la cual el imperio romano se mantendría hasta el fin. Esa tradición estaba, paradójicamente, mucho más arraigada en Persia y Mesopotamia que en el mismo Constantinopla, donde no aparece sino tardíamente, y como una idea que tiene todos los visos de ser importada de los cristianos de Oriente, en parte debido a la misma influencia de *PM*. El autor del apocalipsis afirma, en consecuencia, una pronta recuperación de los romanos, después de 70 años de ocupación

a la futura invasión del sexto milenio, y a su victoria por los romanos “después de diez semanas”: “Pero en el futuro volverán a salir y a devastar la tierra, y a dominarla, y se apoderarán de las tierras, y de los vados, y de las entradas a la tierra cultivada, desde Egipto hasta Etiopía, y (...). Y no habrá pueblo o reino bajo el sol con el que hagan la guerra y no le venzan, durante diez semanas de años. Pero después también ellos serán vencidos por el reino de los romanos, y le estarán sometidos, porque (ese reino) prevalecerá sobre todos los reinos de las naciones, y no puede ser vencido por ninguno de ellos, porque posee la armadura invencible que vence a todo” (*PM*, V, 9, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 10 [texto]; 541, 15 [traducción]). La armadura que vence a todo es, naturalmente, la Santa Cruz.

¹²⁷ *PM*, IX, 7, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 31 [texto]; 541, 31-32 [traducción]. Cf. el aparato de la traducción de Reinink, *ad loc.*

¹²⁸ El texto hebreo suele traducirse en las versiones españolas como “Etiopía extenderá las manos hacia Dios”, aludiendo a una eventual conversión de Etiopía al Dios verdadero. La versión de la Pšittā, en cambio, lee: *Kūš mašlem 'idā l'allāhā*, lo que puede interpretarse en el sentido de las versiones españolas, pero puede tener también el sentido de “Etiopía entregará el poder (*mašlem 'idā*) a Dios”. Si se tiene en cuenta que en 1 Cor 15, 24, hablando de los acontecimientos del “fin” (*harta*), S. Pablo dice que entonces el Hijo “entregará el reino (*mašlem malkūtā*) a Dios Padre, cuando desaparezca todo principado, y todo dominio, y todos los poderes”, no debiera extrañar demasiado que en círculos monofisitas se especulase con la hipótesis de que tal vez no era el imperio romano el que había de permanecer hasta el final, sino el imperio axumita de Etiopía.

musulmana¹²⁹. La reacción del rey romano, que reducirá a los musulmanes al lugar de donde salieron (el desierto de Yatrīb), y que dará lugar a “una paz sobre la tierra como no la ha habido nunca, porque es la paz del fin del mundo”, está descrita con rasgos mesiánicos, ya que el emperador actúa en la tierra como representante de Cristo¹³⁰. El clímax del Apocalipsis lo constituye la abdicación del último emperador romano al tiempo de la aparición del Anticristo. El relato de la abdicación, que habría de tener una fortuna inmensa en la apocalíptica medieval, tanto de Oriente como de Occidente, es todo un resumen de la exégesis del Pseudo-Methodio.

Tan pronto como sea revelado el Hijo de la Perdición, el rey de los griegos subirá y se situará sobre el Gólgota, y traerá la Santa Cruz, y la colocará en el lugar donde fue erigida cuando tuvo sobre sí a Cristo. El rey de los griegos pondrá su corona sobre la Cruz y extenderá sus dos manos hacia el cielo. Y así “entregará el reino a Dios Padre” (1 Cor 15, 24). La Santa Cruz sobre la que Cristo fue crucificado será ascendida al cielo, y la corona real con ella. Porque la Santa Cruz sobre la que fue crucificado Cristo –fue crucificado para la salvación de todos los hombres que creen en él- es el signo que habrá de aparecer antes de la venida de Nuestro Señor (cf. Mt 24, 30), para la vergüenza de los no creyentes. (...) Y tan pronto como la Santa Cruz sea subida al cielo, el rey de los griegos entregará su alma al creador, y entonces será abolida toda soberanía, toda autoridad y todo poder¹³¹.

En este, y en otros pasajes que hemos citado, la Santa Cruz tiene un lugar importante en las reflexiones del Pseudo-Methodio. También esto es un modo de responder a la propaganda musulmana¹³². La forma en que el autor hace valer su pensamiento es tan poco especulativa, tan ligada a lo concreto, que a un lector occidental le puede resultar chocante. Hay en Pseudo-Methodio –no sería justo negarlo– una verdadera *theologia crucis*, por muy extraña que nos resulte a

¹²⁹ Cf. las referencias *supra*, nota 110.

¹³⁰ *PM*, XIII, 11.15-18, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 38-41 [texto]; 541, 62-63. 66-67 [traducción].

¹³¹ *PM*, XIV, 2-6, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 44-45 [texto]; 541, 71-74 [traducción]. Cf. también el aparato de la traducción de Reinink, *ad loc.*

¹³² Para el motivo de la Cruz como signo de victoria en *PM*, y para la relación de este motivo con la propaganda musulmana, cf. Reinink, “Ismael, der Wildesel in der Wüste” (nota 100), 340-341. Cf. también la *Historia siríaca de Juliano el Apóstata*, una de las fuentes principales del *PM*, y especialmente de la escena de la abdicación del último emperador romano, en J. G. E. Hoffmann *Julianus der Abtruennige* (nota 90), 199-201; versión inglesa de H. Gollancz, *Julian the Apostate* (nota 90), 212. Cf. también Martínez “The Apocalyptic Genre in Syriac” (nota 21), 348-351. Y más en general, E. Dinkler, *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen, 1967, esp. 55-76.

nosotros. La insistencia, por ejemplo, en que la cruz fue erigida en el centro de la tierra, es su modo de afirmar que la cruz es el acontecimiento central de la revelación y de la historia, y que en ese acontecimiento está la salvación del hombre. Pero nada muestra mejor los límites que acompañaron desde el comienzo a la respuesta apocalíptica cristiana al islam que las ambigüedades de esa teología de la cruz.

Un último aspecto nos queda por señalar en este apocalipsis. La complicada y fantástica genealogía de Alejandro Magno, que le hace hijo de Felipe de Macedonia y una princesa etíope, Kūšat, quien, tras la muerte de Alejandro sin hijos, esposaría además al legendario Byzas, fundador de la ciudad de Bizancio, es una de las partes más sorprendentes de la obra, al menos para un lector occidental¹³³. La historia debe ser leída a la luz de lo que las genealogías significaban en el Oriente semita, tanto en el mundo del Antiguo Testamento como entre los árabes del período pre-islámico. Ciertamente lo que Pseudo-Methodio pretende con esa genealogía es mostrar que los dos reinos cristianos –el de Bizancio y el de Axum– están emparentados. Con eso, el autor respondía también a la interpretación escatológica que, como hemos visto, algunos de sus contemporáneos hacían del Sal 68, 31 en la versión de la Pšīttā¹³⁴. Pseudo-Methodio dirá expresamente que cuando David decía “Kūš entregará el poder a Dios” (y eso es lo que un cristiano de lengua siríaca leía en el texto de la Pšīttā), hablaba del reino de los romanos, porque Alejandro era hijo de una princesa etíope, y Bizancio había sido fundada por una dinastía que llevaba sangre real etíope.

De nuevo, es imprescindible entender el lenguaje de este tipo de literatura. Lo que hay toda esta historia, además de una proyección sobre el mundo bizantino de esquemas mentales y de concepciones orientales, es una dramática llamada a la unidad de los dos reinos cristianos de cara al peligro musulmán. Y el autor deja entrever su intención cuando, al describir la recuperación cristiana, dice que “el rey de los griegos sorprenderá a los musulmanes desde el mar de Kūš”, esto es, desde el Mar Rojo. Semejante empresa sólo podía ser concebible con una colaboración estrecha –más aún, con

¹³³ El relato de la historia de Alejandro y de Kūšat se halla en *PM*, VIII y IX, 1-8, cf. Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios* (nota 13), vol. 540, 13-20 [texto]; 541, 19-32 [traducción]. Cf. también las notas de Reinink a la traducción.

¹³⁴ Cf. la explicación y las referencias *supra*, nota 128.

la unidad– de los dos reinos cristianos. El deseo de unión de los diferentes grupos cristianos –y de los correspondientes reinos que había en el horizonte– en la fe verdadera para hacer frente al peligro musulmán será uno de los motivos que retomarán con frecuencia los apocalipsis cristianos posteriores del Medio Oriente –ya escritos en árabe– que dependen del Pseudo-Methodio¹³⁵.

Es muy posible que la pasión con que Pseudo-Methodio defiende el papel salvífico del imperio romano sea la propia de un melkita, y que no haya sido compartida por todos los cristianos de Oriente. Sin embargo, las tradiciones que forman la base de su pensamiento estaban arraigadas en la Iglesia de lengua siríaca antes de que las controversias cristológicas la dividiesen, y se hallan igualmente en autores jacobitas posteriores, que no tenían una particular simpatía por los romanos¹³⁶. Esas tradiciones eran patrimonio común de sus compatriotas, al margen de sus posiciones cristológicas. Y su actitud básica ante el islam fue también una actitud generalizada entre los cristianos de su tiempo. Eso aparece con toda claridad al comparar el apocalipsis del Pseudo-Methodio con un apocalipsis casi contemporáneo producido en Egipto.

2. El Apocalipsis del Pseudo-Atanasio.

El cristianismo egipcio está, naturalmente, mucho menos interesado por el significado global de la historia o por las sutilezas de la exégesis que por cuestiones de moral y de disciplina eclesiástica. Frente al horizonte universal que caracteriza las especulaciones del *Apocalipsis de Pseudo-Methodio*, el *Apocalipsis de Pseudo-Atanasio (PA)*, que se conserva en copto (dialeto sahídico) y en versión árabe, es una obra de alcance exclusivamente local¹³⁷. Esto no

¹³⁵ Cf. las referencias *infra*, en las notas 177-184.

¹³⁶ Cf. el texto atribuido a Mōšē bar Kefā que se cita más arriba, en la nota 93.

¹³⁷ El texto se conserva en condiciones relativamente buenas (con daños que suponen la pérdida de palabras o de varias líneas enteras al final de cada página) en un Códice de la colección Pierpont Morgan de Nueva York, el Codex M 602, ff. 52 v. – 77 v. Se trata de un códice que proviene del Monasterio del Arcángel S. Miguel en Hamuli, en El Fayum, y que puede cotejarse en el vol. XXV de la edición fotográfica de la Pierpont Morgan Collection publicada por H. Hyvernat (ed.), *Bybliothecae Pierpont Morgan codices photographice expressi*, Roma, 1922, un ejemplar de la cual se halla en el *Institute for Christian Oriental Research* de la Catholic University of America, Washington, D.C. Una hoja bastante dañada de pergamino que se conserva en el Museo de El Cairo, n° 9299 (cf. H. Munier, *Catalogue général des antiquités Égyptiennes du Musée du Caire, nos. 9201-9304. Manuscrits coptes*, Le Caire, 1916, 177-79), también contiene un fragmento de esta misma obra. T. Orlandi ha publicado una traducción italiana de estos dos textos en *Omeliie copte* (Corona Patrum, 7), Torino, 1981, 70-91. La edición crítica de estos dos textos, junto con la de algunos testigos de su versión árabe, así como una traducción inglesa de ambas versiones se halla en F. J. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 248-590. De este trabajo hay una edición en microficha en el *Corpus dei Manoscritti copti letterari*, Unione

quiere decir que no haya tenido influencia en la tradición apocalíptica egipcia posterior, sino que su influencia ha estado siempre reducida a los confines del mundo egipcio¹³⁸. El texto de este apocalipsis ha sido sólo muy recientemente identificado y editado, y puede decirse que todavía no es un texto conocido fuera de los especialistas de la literatura copta¹³⁹.

Formalmente, *PA* se presenta como una homilía atribuida a S. Atanasio al retorno de su segundo exilio (según la tradición copta, que no coincide con la greco-latina en este punto, y habla de un segundo exilio de S. Atanasio, casi ciertamente legendario, en la “isla de Urbatos”)¹⁴⁰. En la homilía se han entretejido elementos parenéticos tradicionales con elementos proféticos y apocalípticos. Tras una primera parte en que el supuesto Atanasio da gracias por reencontrar la Iglesia fiel a la fe ortodoxa tras siete años de exilio (cap. I)¹⁴¹, comienza una exhortación a guardar la fe y la vida moral, dirigida sobre todo a los obispos y al clero, en la que se recuerda el castigo a los hijos de Aarón por sus pecados (caps. II-V). El cap. VI, aunque continúa la exhortación, introduce

Accademia Nazionale, Roma, 1987. La versión árabe es a veces bastante literal (y ayuda a reconstruir algunas lagunas del texto sahídico), en otros casos es muy libre y añade u omite sin demasiados escrúpulos. Las principales omisiones son las que tienen que ver con las alusiones al arcángel S. Miguel en *PA* VI, 1-4 (tal vez demasiado ligadas al lugar concreto de origen de la obra, cf. *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 371-372 [texto]; 528-529 [traducción], y *PA* IX, 7-9, en que se identifica a la “nación” que causará tantos males a Egipto con los ismaelitas, los “sarracenos”, y se sitúa su capital en Damasco, cf. *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 371-372 [texto]; 528-529 [traducción].

¹³⁸ Testimonio de la influencia de *PA* en la literatura apocalíptica de Egipto no son sólo los varios MSS que contienen versiones árabes de esta obra, incluso alguno escrito en kāršūnī (lengua árabe escrita en caracteres siríacos), cf. F. J. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 254-259, sino su influencia en otros apocalipsis egipcios compuestos en árabe, como la *Carta árabe de Pisentio de Qeft* o el *Apocalipsis de Samuel de Qalamun* (cf. *infra*, notas 178-184). La tradición apocalíptica egipcia, acuñada según las claves de *PA*, se enriqueció pronto con motivos apocalípticos provenientes de Siria y Mesopotamia, y en concreto, con la influencia de *PM*. Sobre esta influencia de *PM* en apocalipsis egipcios o etiípicos posteriores, cf. F. J. Martínez, “The King of Rūm and the King of Ethiopia” (nota 14).

¹³⁹ Los únicos estudios de la obra que conozco son T. Orlandi, “Un testo copto sulla dominazione araba in Egitto”, *Acts of the II International Congress of Coptic Studies*, Roma, 1980, 76-84; la introducción que el mismo T. Orlandi hace a su traducción italiana en *Omélie copte* (nota 137), 70-71. Hace bastantes referencias a *PA* sin ser propiamente un estudio de la obra. L. S. B. MacCull, “The Apocalypse of Pseudo-Pesyntheus: Coptic Protest Under Islamic Rule”, *Coptic Church Review* 9 (1988), 17-22. Y hay dos estudios recientes: B. Witte, “Der koptische Text von M 602 f. 52-f. 77 der Pierpont Morgan Library - Wirklich eine Schrift von Athanasius? *Oriens Christianus* 78 (1994), 123-130 (este estudio no tiene conocimiento de la edición crítica publicada por mí en *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14); y H. Suermann, “Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens” (nota 31), 177-179.

¹⁴⁰ Cf. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 556, nota 4.

¹⁴¹ La división en capítulos es obra del editor. En el MS el texto no tiene división alguna.

la figura de S. Miguel, recordando a los sacerdotes que viven en presencia de los ángeles, y más aún “del Señor de los ángeles, Cristo” (VI, 6), y recordándonos a nosotros que el MS que poseemos viene de un monasterio dedicado a S. Miguel.

A partir del cap. VII empieza la parte propiamente apocalíptica, que primero describe con trazos muy negros la situación de la Iglesia (cap. VII-VIII), y en los caps. IX-X señala las consecuencias del pecado de la Iglesia: la fractura del imperio romano, la invasión persa, la emergencia del imperio musulmán, y sequías y otros desastres naturales. El cap. XI vuelve a la exhortación moral con la excusa de dar “los signos del fin de este tiempo”, y hacia el final se anuncian esquemáticamente, con expresiones tomadas en gran parte de la Escritura, las tribulaciones del fin, la venida del Anticristo y su derrota, el juicio final y la resurrección. Una especie de conclusión doxológica que vuelve a mencionar a S. Miguel, “el defensor de todos los cristianos” forma el cap. XII y termina la obra.

En cuanto a la fecha de composición, se trata ciertamente de una obra compuesta en un período temprano de la dominación islámica. Cuando en IX, 7, se identifica Damasco como la ciudad en que vive el califa, es obvio que la obra está escrita durante el período omeya (660-750 d.C.). T. Orlandi ha propuesto como posible fecha de composición de la obra la década 740-750¹⁴². Su razonamiento se basa fundamentalmente en IX, 9, donde se dice que en las monedas musulmanas está escrito el nombre de la bestia, cuyo valor numérico es 666. Orlandi identifica la interpretación de este número en *PA* con la que varios estudiosos han hecho de la misma cifra en un pasaje de un apocalipsis egipcio más tardío, que también se conserva en copto (en dialecto bohaírico) y en árabe, *La Visión XIVª de Daniel*, donde esa cifra se aplica al decimoséptimo rey de una lista de “reyes” musulmanes. La cifra 666 se referiría al califa Marwan II (745-751 d.C.)¹⁴³.

¹⁴² Orlandi, “Un testo copto sulla dominazione araba” (nota 139), 79-81.

¹⁴³ Para el texto de *La Visión XIVª de Daniel*, cf. H. Tattam, *Prophetæ majores in dialecto linguæ Aegyptiacæ Menphiticæ seu Coptica*, II, Oxford, 1852, 386-405. Para la versión árabe, cf. C. H. Becker, “Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch”, *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philolog.-historische Klasse*, 1915, Heft 1, Göttingen, 1916, 5-57. Sobre este apocalipsis, cf. F. Macler, “Les apocalypses apocryphes de Daniel”, *Revue d'histoire des religions* 33 (1896), 163-176; O. Meinardus, “A Commentary on the XIVth Vision of Daniel, According to the Coptic Version”, *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966), 394-449; idem, “New Evidence on the XIVth Vision of Daniel from the History of the Patriarchs of the Egyptian Church”, *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968), 281-309; H. Suermann, “L'apocalypse copte de Daniel et la chute des Omayyades”, *Parole de l'Orient* 11 (1983), 329-348; idem, “Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens”, (nota 31), 180; J. M. J. M. Van Lent, “The

Aunque en *Eastern Christian Apocalyptic* yo proponía una fecha no posterior al 724 d.C.¹⁴⁴, la atribución de *PA* al período del califa Marwan II o a un período ligeramente anterior puede ser correcta, pero no en virtud de la interpretación del número 666 como alusión a Marwan II. Esta identificación es tal vez válida para *La Visión XIV de Daniel*, una obra más sofisticada y de un estilo muy diferente, que depende ya de tradiciones apocalípticas cuyo origen hay que buscar en el ámbito de las iglesias de lengua siríaca¹⁴⁵, pero no se impone para interpretar el pasaje del *PA*. A mi juicio, “la bestia” cuyo número es 666 en las monedas musulmanas de que habla *PA* se refiere a Mahoma, y las monedas de que habla son el nuevo *dirham* introducido por ‘Abd al-Malik en 697 d.C.¹⁴⁶.

Nineteen Muslim Kings in Coptic Apocalypses”, *Parole de l’Orient* 25 (2000), 643-693. El pasaje que se utiliza para la datación del *PA* es *Visión XIV de Daniel*, 47. El texto dice así: “El decimoséptimo rey que saldrá de ellos, habrá guerra entre él y su raza. Su nombre hará el número 666”. Orlandi, “Un testo copto sulla dominazione araba” (nota 139), 79-81, identifica este califa con Marwan II (745-751 d.C.). En esta identificación sigue a Becker, “Reich der Ishmaeliten”, 30. También la propone como “probable” Suermann, “L’apocalypse copte de Daniel”, 339; idem, “Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens”, (nota 31), 178. La suma del valor numérico de las letras coptas que leen el nombre del califa (MEPOYAN = 40+100+70+400+1+50) da la cifra de 666.

¹⁴⁴ Cf. *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 263-267, donde se reúnen los datos que, a mi conocimiento, permiten situar el texto de *PA* en su contexto histórico. Muchas de aquellas reflexiones conservan su valor aunque la composición de *PA* deba retrasarse unas décadas: la dificultad está en que las referencias del texto son muy vagas como para permitir una datación más precisa.

¹⁴⁵ Como la llamada *Cuestión de Esdras, el escriba*, y llamada también *Apocalipsis de Esdras*, cf. F. Baethgen “Beschreibung der Syrischen Handschrift «Sachau 131» auf der königlichen Bibliothek zu Berlin”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 6 (1886), 199-211 (edición y traducción alemana); J.-B. Chabot, “L’Apocalypse d’Esdras touchant le royaume des Arabes”, *Revue Sémitique* 2 (1894), 242-250. 333-346. S. P. Brock, “Syriac Sources” (nota 66), lo consideraba en 1976 entre los textos apocalípticos que podían provenir del siglo VII. Pero, a mi juicio, esta obra refleja preocupaciones y temas de la tradición apocalíptica siríaca en una fase más tardía de su evolución. La *Cuestión de Esdras, el escriba*, además de estar emparentada con *La Visión XIV de Daniel*, lo está con el *Apocalipsis árabe de Daniel*, cf. R. J. H. Gottheil, “An Arabic Version of the Revelation of Ezra”, *Hebraica* 4 (1887/88), 14-17; F. Macler, “L’apocalypse arabe de Daniel, traduite et annotée”, *Revue de l’histoire des religions* 49 (1904), 265-305; D. Cook, “An Early Muslim Daniel Apocalypse”, *Arabica* 49 (2002), 55-96.

¹⁴⁶ *PA*, IX, 9 dice que “primero, esa nación (= los árabes, que en IX, 8 son llamados “ismaelitas”, y también “sarracenos”), destruirá el oro en que está la imagen de la cruz de Nuestro Señor, para que todas las naciones bajo su dominio acuñen su propio oro con el nombre de una bestia escrito en él, el número de cuyo nombre es 666”, cf. Martínez, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 372 [texto]; 529-530 [traducción]. Dado el carácter tan sencillo de las reflexiones de *PA*, no me parece necesario buscar una interpretación especial al número 666. Puede servir al autor simplemente para identificar al personaje que aparece en las monedas con la bestia que se menciona en el libro del Apocalipsis 13, 18. Lo que es claro es que el texto se refiere a la introducción de las monedas musulmanas en Egipto, lo que parece haber tenido lugar en el tiempo del califa ‘Abd al-Malik, cf. *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 281, nota 44, y 575, nota 16, con las referencias que se dan allí. Ninguna de las monedas musulmanas antiguas menciona la fecha o el lugar de acuñación, pero todas tienen el nombre de Mahoma.

H. Suermann ha llamado la atención sobre una referencia que da el texto posteriormente a la introducción de las nuevas monedas musulmanas, que es el catastro de las tierras y de las posesiones en orden a obtener impuestos mayores (IX, 9)¹⁴⁷. Como escribe G. Frantz-Murphy, en Egipto, “entre 715-740, la administración omeya tomó una decisión radical para incrementar los ingresos por impuestos al fisco. Cambió el *status* de la tierra de Egipto de ser una tierra sometida mediante pacto al *status* de carente de pacto. Este cambio parece que duplicó el tipo impositivo. (...) Este cambio de *status* con respecto a los impuestos es probablemente la explicación de las revueltas contra los impuestos, primero entre los coptos, y luego, tanto entre árabes como entre coptos, que empezaron en el 725 y continuaron periódicamente hasta en el período abásida”¹⁴⁸. Como PA IX, 10 menciona tras el catastro la persecución y la caza a los que habían huído de sus ciudades y de sus pueblos para evadir los impuestos¹⁴⁹, bien puede ser que estas alusiones se refieran a las revueltas y a la persecución que siguieron al catastro, lo que situaría la composición del apocalipsis después del 725, pero antes de la caída de los omeyas.

El autor es un piadoso monofisita¹⁵⁰, que significativamente atribuye las calamidades que han terminado “dividiendo” el imperio romano al hecho de que emperadores y obispos han “dividido” la Santa Trinidad al aceptar la fe de Calcedonia¹⁵¹. Y, sin embargo, más que a las razones dogmáticas, y según el

¹⁴⁷ “Después medirán la tierra entera, con los campos, y los jardines, y contará el ganado. Harán estas cosas con otros pretextos, hasta que encuentren lo que van buscando, esto es, oro”: *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 372 s. [texto]; 530 [traducción].

¹⁴⁸ G. Frantz-Murphy, “Umayyads, Copts under the”, *The Coptic Encyclopedia* 7, New York, 1991, 2286-2289. El texto citado está en 2287.

¹⁴⁹ Cf. la cita del pasaje y la referencia más abajo, nota 176

¹⁵⁰ Cf. PA VI, 5, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 332-333 [texto]; 499 [traducción]: “Si Moisés, el legislador” (...) “ordenó quemar [a la hija de un sacerdote] por haber fornicado (Lev 21, 9), entonces, qué fuego le va a corresponder al alma del sacerdote que ha fornicado, o que ha entrado en la locura de los herejes, dividiendo la divinidad del Unigénito en dos naturalezas...”

¹⁵¹ Cf. PA VIII, 15, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 362-364 [texto]; 521-522 [traducción]: “Habrá en aquel tiempo muchos herejes (...) y surgirán en esos días algunos reyes impíos, y corromperán la fe ortodoxa, y todos los obispos del mundo les darán la razón por miedo. Ellos con la sola excepción de la sede de mi Padre Marcos [= la sede de Alejandría], corromperán las definiciones de la fe ortodoxa, ésa por la cual yo, vuestro padre Atanasio, he soportado todos estos sufrimientos. Y dividirán la Santa Trinidad, que es una, en dos naturalezas, y en todo el mundo se comulgará con una fe semejante, con la única excepción de Egipto”. Igualmente en IX, 1, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 364-365 [texto]; 523 [traducción]. El texto copto está incompleto, pero se puede recomponer su sentido, bien recogido en la versión árabe, que dice así: “Y después de estas cosas, el Dios bueno se enfadará, porque han cambiado su fe ortodoxa. Dividirá la unidad del reino de Roma y de su poder, por haber ellos dividido su terrible Poder

talante de la cultura cristiana egipcia, el anónimo autor de *PA* subraya las causas morales de la invasión, es decir, la corrupción de la Iglesia en Egipto, sobre todo, la de los clérigos y los monjes. En esto, su juicio coincide con el Pseudo-Methodio:

En aquel tiempo, muchos obispos, sacerdotes y monjes estarán viviendo en los pueblos, y en los campos, y en los viñedos. Y se harán funcionarios de los poderes de entonces, igual que si fueran laicos. Como sus pecados y sus transgresiones habrán aumentado grandemente, por esta razón Dios alzaré contra ellos unos bárbaros, que los afligirán sin cesar, y que les exigirán lo que no están en condiciones de dar¹⁵².

La descripción que el Pseudo-Atanasio hace de la miserable situación de la Iglesia en Egipto al tiempo de la conquista es mucho más viva y concreta que la que hacía Pseudo-Methodio. Merece la pena detenerse en ella, y citar algunos ejemplos. El primero se refiere a los monjes:

Muchos monasterios serán abandonados, y quedarán desiertos, porque los monjes han transgredido el mandamiento de Dios. Por esta razón, Dios los ha entregado justamente a las manos de estas naciones sin piedad que les afligen. Muchos monjes se harán mercaderes, amantes del dinero, y cobrarán interés como los laicos, porque habrán olvidado lo que dijo el Bienaventurado Pablo: que el amor del dinero es la raíz de todo mal (1 Tim 6, 10). Los monjes traspasarán el mandamiento de Dios y las reglas que sus padres les habían transmitido, y serán impuros, abominables, burlones, arrogantes, presumidos, orgullosos, sin piedad, amantes de la vana gloria, traicioneros, tozudos, amantes de su comodidad, amantes de que los hombres los honren y hablen bien de ellos, mientras Dios mismo los aborrece por sus malas obras. A causa de ellos, Dios envía su ira sobre la tierra¹⁵³.

Los tres ejemplos siguientes describen en términos igualmente duros la situación del clero, y especialmente de los obispos:

Los obispos de aquel tiempo serán amantes del dinero, bebedores de vino, borrachos, orgullosos, arrogantes, crueles, sin piedad para con los pobres, y no guardarán uno solo de los mandamientos de nuestros santos padres los Apóstoles. Serán duros de cerviz, fornicadores, y no tratarán con propiedad la Palabra de la verdad. Muchos sacerdotes fornicarán en aquel tiempo, pero su obispo tomará dinero de ellos y los aceptará de nuevo en sus rangos. Muchos sacerdotes, y diáconos, y lectores, repudiarán a sus mujeres sin razón alguna, y tomarán otra por

en dos naturalezas. Les quitará la tierra de Egipto, y retirará su poder de muchas naciones. Entregará el imperio a los reyes de Persia por un poco de tiempo..."

¹⁵² *PA* VIII, 1, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 347-348 [texto]; 510 [traducción]. Texto ligeramente dañado, completado desde el árabe.

¹⁵³ *PA*, VIII, 2, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 348-349 [texto]; 510-511 [traducción]. Texto ligeramente dañado, completado desde el árabe.

la pasión de sus ojos. Y los obispos de aquel tiempo no les censurarán, ni los arrojarán de la Iglesia, porque los regalos han cegado sus ojos¹⁵⁴.

.....

Los obispos de aquel tiempo serán como hombres ignorantes. Ninguno será capaz de decir una palabra de consolación al pueblo, ni una palabra de exhortación; ni sabrán cómo instruir al pueblo, porque no conocerán el poder de las Escrituras. Y se cumplirá en ellos la palabra de la Escritura: “Los sacerdotes no han conocido el camino del Señor, ni los que proponen mi ley me conocen” (Jer 2,8)¹⁵⁵.

.....

Los obispos amarán las posesiones, serán amantes de los placeres, orgullosos, enemigos de los pobres, amantes del dinero, llenos de respeto humano, hombres por cuya causa la ira de Dios está a punto de llegar. Los presbíteros serán mentirosos, usureros, burlones, arrogantes, inmisericordes, faltos de buen sentido, hipócritas, aduladores de los ricos y violentos con los pobres, despreciando a sus hermanos presbíteros, calumniando a los que sirven con ellos en el mismo altar. Serán negligentes con la casa de Dios, y se someterán a sí mismos a los poderes de este mundo; comerán de los dones del Hijo de Dios, pero no guardarán uno solo de sus mandamientos¹⁵⁶.

La descripción sigue así, recorriendo los diversos órdenes del clero, hasta terminar con los laicos, de los que dice:

En cuanto a los laicos, también ellos obrarán de modo semejante, porque han visto a los hijos de la Iglesia [= el clero] hacer esas mismas cosas. La fornicación aumentará grandemente sobre la tierra en aquel tiempo, porque los obispos [...] ¹⁵⁷ Cada uno engañará a su propia manera, porque no hay entre ellos quien gobierne ni juzgue. Dios no estará con ellos en aquel tiempo, sino que se cumplirá en ellos la palabra de la Escritura: “Pondré a muchachos para que les gobiernen, y personas irresponsables serán sus señores” (cf. Is 3, 4, versión sahídica). Y también: “Como los sacerdotes no conocían al Señor, por eso mi pueblo está así cautivo” (Is 5, 13)¹⁵⁸.

Cuando llega el oráculo *ex eventu* donde se narra, primero la ocupación persa, y luego, cuando Dios ve que “los persas han transgredido la ley, y que la impiedad de la tierra se ha multiplicado más allá de toda medida”, y que

¹⁵⁴ PA, VIII, 5, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 350-2 [texto]; 512-513 [traducción]. Faltan en el texto copto dos líneas, que se pueden completar desde el árabe.

¹⁵⁵ PA, VIII, 7, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 353-354 [texto]; 514-515 [traducción].

¹⁵⁶ PA VIII, 12, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 358-360 [texto]; 518-519 [traducción].

¹⁵⁷ Faltan tres líneas aquí en el texto copto. La versión árabe, que parece bastante libre en este punto, dice: “porque las enseñanzas morales divinas habrán desaparecido de los sacerdotes y de los jueces”.

¹⁵⁸ PA VIII, 6, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 352-353 [texto]; 513-514 [traducción]. Para la cita de Is 5, 13, cf. *ibid.*, 425, nota 9. Se trata, en todo caso, de una cita libre.

“cometerán grandes pecados, como Sodoma y Gomorra”¹⁵⁹, también la invasión musulmana, el autor de *PA* no tiene precisamente palabras de elogio para los hijos de Ismael:

Tras estas cosas, Dios quitará de ellos [el yugo del imperio de los persas, y hará surgir]¹⁶⁰ sobre la tierra una nación, numerosa como la langosta, esto es, la cuarta bestia que vio el fiel profeta Daniel, más terrible que todas las otras bestias que había antes que ella, que comía, machacaba y pisoteaba el resto bajo sus pies (Dn 7, 7)¹⁶¹. Y esa nación vendrá sobre la tierra en sus días finales, y trillará y aventará todos los reinos como el trigo se trilla y es aventado por el viento¹⁶². (...) Es una nación brutal, sin misericordia en su corazón. No tiene piedad de los ancianos, ni deja libres a los jóvenes (...) ¹⁶³. El yugo de esa nación es mucho más duro que el hierro. Hará pesar su yugo sobre todos los habitantes de la tierra, como un castigo para los hombres a causa de sus pecados [...] ¹⁶⁴. ¡Ay de [...] Egipto [...] y de Bitinia¹⁶⁵, y de todas las naciones en aquel tiempo! Pues les afligirá muchísimo y las dejará desiertas (...) Les quitará su oro, su plata, su bronce, su trigo, su vino y su aceite, incluso sus vestidos y todo lo que haya en sus casas. Tendrán que venderlo para pagar sus impuestos. Esa nación destruirá la tierra, la dejará hecha un desierto, como un nido de pájaros abandonado¹⁶⁶.

El autor alude luego a las conversiones al islam, que para la época en que se escribe *PA* empezaban a ser un problema grave en Egipto, como lo eran en Siria: “Muchos cristianos, y bárbaros, y bizantinos¹⁶⁷, y sirios, y de todas las tribus, irán y se unirán a ellos en su fe, deseando librarse de los sufrimientos que traerán sobre la tierra”¹⁶⁸. Al final de *PA* IX, 7 se señala que el dirigente de

¹⁵⁹ *PA* IX, 1, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 364-365 [texto]; 524 [traducción].

¹⁶⁰ Faltan tres líneas en el texto copto, que pueden suplirse razonablemente desde la versión árabe.

¹⁶¹ *PA*, como por lo demás hasta esta fecha el resto de la literatura copta, no parece tener conocimiento alguno de la tradición sobre la sucesión los imperios que había en Siria/Mesopotamia, y asigna directamente a los árabes el papel del cuarto imperio (el último antes del fin) previsto por Daniel.

¹⁶² *PA* IX, 2, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 365-366 [texto]; 524 [traducción].

¹⁶³ *PA* IX, 3, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 366-367 [texto]; 525 [traducción].

¹⁶⁴ *PA* IX, 4, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 367-368 [texto]; 526 [traducción].

¹⁶⁵ Faltan algunas palabras en dos líneas y la última línea entera en el texto copto, sin que pueda en esta ocasión ser reconstruido con la ayuda de la versión árabe. “Bitinia” es una corrección del traductor: el texto copto dice “Betania”, que no tiene ningún sentido aquí.

¹⁶⁶ *PA* IX, 6, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 369-370 [texto]; 527 [traducción].

¹⁶⁷ “Bizantinos”, texto corregido: el copto dice “de Basán”, que podría ser una corrupción por “de Bizancio”. La versión árabe parece apoyar la corrección, ya que lee “griegos”.

¹⁶⁸ *PA* IX, 7, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 370-371 [texto]; 528 [traducción].

esa nación vive en Damasco, cuyo nombre se interpreta, derivándolo del verbo griego δαμάζω (“domar”), como: “la que es arrastrada hacia el infierno”¹⁶⁹. En IX, 8, tras insistir de nuevo en cómo se apoderarán de todos los bienes, se identifica el nombre de “esa nación” con el de “sarraceno, que viene de los ismaelitas, esto es, el hijo de Agar, la sierva de Abraham”¹⁷⁰. En IX, 9 se relata la acuñación de moneda musulmana, a la que ya nos hemos referido¹⁷¹, y luego al catastro que sirvió para incrementar los impuestos:

En primer lugar esa nación destruirá el oro sobre el que está grabada la imagen de la cruz de Nuestro Señor, Nuestro Dios, para que todos los países bajo su yugo acuñen su oro con el nombre de una bestia grabado en el, cuyo nombre tiene el número 666. Luego, contarán los hombres y escribirán sus nombres en sus documentos, y les impondrán pesados tributos, hasta el punto de que llegará a faltarles el pan. Muchos venderán a sus hijos y a sus hijas, porque esa nación [...] ¹⁷². Después tomarán las medidas de toda la tierra, con los campos, los jardines, y harán un censo del ganado. Harán estas cosas con otros pretextos, hasta que encuentren lo que van buscando, esto es, oro”¹⁷³.

La última sección de *PA* que anuncia *ex eventu* los modos del dominio musulmán se halla en IX, 10, donde alude a la persecución de los que tratan de evadir los impuestos:

Pero al final, esto es lo que harán: afligir al mundo entero con grandes sufrimientos y muchos disturbios. Perseguirán a los forasteros en las

¹⁶⁹ *Ibidem*. Esta derivación del griego es sugerida por H. Suermann, “Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens”, (nota 31), 178. Hay que notar en todo caso que Damasco había dejado de ser la capital antes de la revolución abásida: en el 744 d. C., Marwan II se instaló en Harrán, y varios de los sucesores de al-Wālid tuvieron su residencia fuera de Damasco, cf. R. Hartmann, “Damascus” en *E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936, Leiden 1993, vol. I, 905. El traslado de la capital a Harrán en el 744 d. C. hace difícil situar la composición de *PA* después de esta fecha. Por otra parte, y frente a lo que se dice en *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 261-267, las alusiones a la sequía y a la plaga en *PA* X, 2-4 pudieran no ser alusiones a hechos históricos precisos, cuya descripción habría terminado con el final de IX, 10.

¹⁷⁰ *PA* IX, 8, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 371-372 [texto]; 529 [traducción].

¹⁷¹ Cf. *supra*, la nota 146. Sobre las reformas de ‘Abd al-Malik, cf. *supra*, la nota 85, y las referencias que se dan allí.

¹⁷² Falta una línea en el MS copto. Pero el pasaje no tiene correspondencia en la versión árabe, seguramente por motivos de prudencia.

¹⁷³ *PA* IX, 9, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 372-373 [texto]; 529-530 [traducción]. Para la acuñación de moneda musulmana en Egipto, cf. *ibid.*, 281, nota 44, y 575, nota 16, con las referencias que se dan allí. Para un comentario sobre la referencia al catastro, cf. *ibid.*, 265-267. Cf. también G. Frantz-Murphy, “Umayyads. Copts under the” (nota 148), y la bibliografía sobre el catastro que se cita allí.

ciudades y en los pueblos, y dondequiera que los encuentren, y les meterán en cárceles a la fuerza, pues en aquel tiempo, muchos abandonarán sus ciudades y pueblos, y cambiarán de lugar debido a los grandes sufrimientos causados por esa nación¹⁷⁴.

El autor termina su descripción del trato que los musulmanes daban a los cristianos diciendo: “¡Ay de la tierra y de sus habitantes! Porque en aquel tiempo [serán muchas]¹⁷⁵ las desgracias que acontecerán en la tierra. Y todo hombre estará permanentemente en los estertores de la muerte”¹⁷⁶.

En la actitud global ante la presencia árabe, pues, Pseudo-Methodio y Pseudo-Atanasio coinciden, a pesar de las muchas diferencias de preocupaciones, de forma y de acentos. Lo mismo que coinciden otros apocalipsis compuestos hacia la misma época o después. Porque la explosión apocalíptica producida en Oriente a raíz de la conquista árabe perviviría, y crearía toda una tradición¹⁷⁷.

¹⁷⁴ PA IX, 10, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 373-374. [texto]; 530-531 [traducción].

¹⁷⁵ Falta una línea en el MS copto. La versión árabe resume aquí excesivamente como para recomponerla. Pero el sentido general del texto ha de ser más o menos el que ofrecemos como conjetura.

¹⁷⁶ PA IX, 10, *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 374 [texto]; 531 [traducción].

¹⁷⁷ Bastantes textos de esta tradición se han mencionado a lo largo de este trabajo, o se han dado referencias a lugares donde esos textos se enumeran o se estudian (cf. sobre todo las referencias dadas al final de la nota 14). No hemos tenido ocasión de mencionar, en cambio, otras obras que considero útil recordar aquí, porque prueban la permanencia y la vitalidad de la tradición apocalíptica en el Medio Oriente. Se trata, en primer lugar, de la llamada *Leyenda Cristiana de Bahīrā* que, como ha notado G. J. Reinink, “Pseudo-Ephrems «Rede über das Ende»” (nota 95), 438, no puede ser anterior en la forma en que actualmente la conocemos, al primer siglo abásida (750-850), ya que une material apocalíptico con material apologético que sólo se desarrolló en ese período. Como ya hemos notado más arriba (cf. *supra*, nota 2), la *Leyenda Cristiana* es a su vez reflejo y reacción a tradiciones musulmanas, según las cuales un monje cristiano, de nombre Bahīrā, había reconocido a Mahoma como futuro profeta cuando éste, no siendo más que un muchacho, había visitado Siria con una caravana de la Meca. Sobre estas tradiciones musulmanas y la bibliografía pertinente, cf. A. Abel, “Bahīrā”, en *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, Leiden, 1986 I, 922-923. La *Leyenda Cristiana de Bahīrā* fue editada en dos recensiones del texto siríaco y una versión árabe, junto con una traducción alemana, por R. Gottheil, “A Christian Bahira Legend”, *Zeitschrift für die Assyriologie* 13 (1898), 189-242; 14 (1899), 203-268; 15 (1900), 56-102; 17 (1903), 125-166. Es posible que haya habido versiones de la *Leyenda* más primitivas que las que se publican en este trabajo, pero esa hipótesis no puede verificarse sin un estudio más sistemático y una edición crítica de todos los testigos del texto disponibles. Sobre esta leyenda, cf. también J. Bignami-Odier y M. G. Levi Della Vida, “Une version latine de l’apocalypse syro-arabe de Serge-Bahira”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 62 (1950), 125-148; A. Abel, “L’apocalypse de Bahira et la notion islamique de Mahdi”, *Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire orientales* 3 (1935), 1-12; S. H. Griffith, “The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century”, en T. Fahd (ed.), *La vie du prophète Mahomet* (Colloque de Strasbourg, 23-24 octobre 1980), Paris, 1983, 99-146, cf. especialmente 108-109. 134-141 [reimpreso en *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Collected Studies Series, 380), Aldershot, Hampshire, 1992, I]; idem, “Muhammad and the Monk Bahira: Reflections on a

Aunque su desarrollo y su evolución está aún tan imperfectamente estudiado que apenas es posible hacer afirmaciones generales, vemos a la tradición apocalíptica permanecer durante siglos. Se componen nuevas obras, los textos tradicionales viajan de un lugar a otro, se hacen adaptaciones locales. A veces aflora en los textos un patetismo indecible, como en el inolvidable lamento por el destino de la lengua copta en el *Apocalipsis de Samuel de Calamún*¹⁷⁸, un texto apocalíptico atribuido al santo fundador del monasterio de Qalamún, en el Fayum, que vivió durante la época de la conquista árabe¹⁷⁹, y compuesto según algunos autores hacia finales del siglo VIII o en el siglo IX,

Syriac and Arabic Text from Early Abbasid Times”, *Oriens Christianus* 79 (1995), 146-74; S. Gero, “The legend of the Monk Bahira, the Cult of the Cross and Iconoclasm”, en P. Canivet, J.- P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l’Islam, VIIe-VIIIe siècles* (cf. *supra*, nota 66), 47-58. Otras obras de esta tradición apocalíptica son el *Testamento de Nuestro Señor Jesucristo a S. Pedro*, que reactualiza la tradición apocalíptica (mezclando motivos de origen egipcio y otros de origen sirio), cf. una síntesis de su contenido en S. Dib, “Notes sur deux ouvrages apocryphes arabes intitulés «Testament de Notre-Seigneur»”, *Revue de l’Orient Chrétien* 11 (1906), 427-430; J. Ziadeh, “Un Testament de N.-S. concernant les invasions des mongols”, *Revue de l’Orient Chrétien* 21 (1918-19), 261-273. 433-444. También *La profecía de la Sibila*, cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (5 vols.: Studi e Testi, 118, 133, 146, 147, 172), Città del Vaticano, 1944-1953: I, 292-295. Y por último, está esa especie de *Summa* de tradiciones apocalípticas conocida en árabe como el *kitāb al-majāl*, “el libro de los rollos”, que constituye el último eslabón evolutivo de la literatura pseudo-clementina, y que se abrió camino también en la literatura etiópica, cf. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, 283-292. Esta última obra aguarda una edición crítica que, aunque supone un trabajo ingente debido al número de MSS y a las diversas recensiones, sería verdaderamente útil para el estudio de la evolución de las tradiciones apocalípticas en el Medio Oriente.

¹⁷⁸ J. Ziadeh, “L’apocalypse de Samuel, supérieur de Deir el Qalamoun”, *Revue de l’Orient Chrétien* 10 (1915-17), 374-405: 376-392 [texto árabe]; 392-404 [traducción francesa]. Más MSS se citan en G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (nota 177), I, 282. Cf. también F. Nau, “Note sur l’Apocalypse de Samuel”, *ibid.*, 405-407; C. Décobert, “Sur l’arabisation et l’islamisation de l’Égypte médiévale”, en *Itinéraires d’Égypte. Mélanges offerts au Père Maurice Martin*, Le Caire, 1992, 273-300; J. Iskander, “Islamization in Medieval Egypt: the Copto-Arabic «Apocalypse of Samuel» as a Source for the Social and Religious History of medieval Copts”, *Medieval Encounters* 4 (1998), 219-227. Para el lamento sobre la decadencia de la lengua copta, cf. Ziadeh, “L’apocalypse de Samuel”, 379, línea 14-380, línea 18.

¹⁷⁹ Para la biografía de Samuel, (+ entre el 695 y el 701), cf. P. van Cauwenberg, *Étude sur les moines d’Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu’à l’invasion arabe (640)*, Paris, 1914, 39-50. 80-122; J. Simon, “Saint Samuel de Kalamoun et son monastère dans la littérature éthiopienne”, *Ethiopica* 1 (1933), 36-40. La versión etiópica de su vida había sido editada ya en el siglo XIX, cf. F. M. Esteves Pereira, *Vida do abba Samuel do Mosteiro do Kalamon*, Lisboa, 1894. La versión copta (dialecto sahídico) ha sido editada recientemente por A. Alcock, *The Life of Samuel of Kalamun by Isaac the Presbyter*, Warminster, England, 1983; y lo mismo la versión árabe, cf. idem, “The Arabic Life of Anbā Samaw’il of Qalamūn”, *Le Muséon* 109 (1996), 321-345. Para una visión sintética, cf. idem, “Samū’il of Qalamūn, Saint”, *The Coptic Encyclopedia* 7, New York, 1991, 2092-2093. En copto se conserva también un panegírico, cf. J. Simon, “Fragment d’une homélie copte en l’honneur de Samuel de Kalamoun”, en *Miscellanea biblica edita a Pont. Inst. Biblico ad celebrandum annum XXV ex quo conditum est Institutum II*, Roma, 1934, 160a-78. Según el *Synaxario Árabe*, cf. R. Basset (ed.), *Le Synaxaire arabe Jacobite: rédaction copte* (*Patrologia Orientalis*, I, 215-380; III, 243-546; XI, 507-861; XVI, 187-424), Paris, 1904, 1907, 1916, 1922: cf. vol. III, 408, Samuel “pronunció muchas homilías y discursos de exhortación, y profetizó la venida de esta nación, es decir, de los musulmanes”.

pero más probablemente en época fatimida, a finales del siglo X¹⁸⁰. En otros textos puede verse un genuino anhelo por la unidad de los cristianos, como en la *Carta árabe de Pisentio de Qeft*¹⁸¹ o en uno de los apocalipsis árabes atribuidos a S. Atanasio¹⁸². Pero, en general, se repiten monótona, angustiosamente, las

¹⁸⁰ Cf. J. Iskander, "Islamization in Medieval Egypt: the Copto-Arabic «Apocalypse of Samuel»" (nota 178), 219-227; H. Suermann, "Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens" (nota 31), 181. El trabajo de Iskander obliga a corregir la hipótesis que yo había emitido en *Eastern Christian Apocalyptic* (nota 14), 267 y nota 53, y a retrasar aún más la fecha de composición de la obra.

¹⁸¹ Como Samuel, Pisentio vivió en el siglo VII, y fue obispo de Keft (la antigua Koptos). Su vida transcurrió entre *circa* 568 d. C. y el 631/2 d. C., en todo caso antes del 638 d. C.: cf. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (nota 177), I, 465. Sobre la cronología de Pisentio, cf. también P. van Cauwenberg, *Étude sur les moines d'Égypte* (nota 179), 159-161; W. E. Crum, en una recensión a E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1913, publicada en *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 68 (1914), 176-184: cf. pp. 178-181; C. D. G. Müller y G. Gabra, "Pisentius, Saint", *The Coptic Encyclopedia* 6, New York, 1991, 1978-1980. La *Carta árabe de Pisentio* ha sido publicada por A. Périer, "Lettre de Pisuntius, évêque de Qeft, à ses fidèles", *Revue de l'Orient Chrétien* 19 (1914), 79-92. 302-323. 445-446. Cf. también R. Griveau, "Notes sur la lettre de Pisuntius", *ibid.*, 441-443. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (nota 177), I, 280, menciona más MSS de los colacionados por Périer para su edición. La *Carta árabe de Pisentio* no ha sido objeto de mucho estudio, que sin embargo necesita. Cf. V. Frederick, "Pseudo-Pisentius of Qift", *The Coptic Encyclopedia* 6, New York, 1991, 2028. En "The King of Rûm and the King of Ethiopia" (nota 14), 250, yo especulaba con la hipótesis de que la *Carta árabe* fuese una excrecencia apócrifa de una "carta" de Pisentio que menciona la invasión de los persas, y que se cita en los panegíricos coptos del obispo de Keft; por otra parte, dado que el autor no menciona las cruzadas, y si los "turcos" de que habla el texto (Périer, "Lettre de Pisuntius", 308, líneas 4-5) fuesen los Ijşidíes, sugería como posible fecha de origen del texto la segunda mitad del siglo X. Para los panegíricos de Pisentio, cf. E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1913, 75-127 [texto]; 258-321 [traducción], para el texto copto en dialecto sahídico. El texto en dialecto bohaírico ha sido publicado por E. Amelineau, "Un évêque de Keft au VIIe siècle", extracto de *Mémoires de l'Institut Égyptien* II (1887) = *Étude sur le Christianisme en Égypte au septième siècle*, Paris, 1887. Para la versión árabe del panegírico, cf. De Lacy O'Leary, "The Arabic Life of Pisentius", *Patrologia Orientalis* 22, Turnhout, 1977 (= Paris 1930), 317-487. Para la descripción de la paz final, lograda tras la unidad de las Iglesias (naturalmente, mediante la conversión del emperador romano calcedonense a la fe ortodoxa de Alejandría), cf. Périer, "Lettre de Pisuntius", 312, línea 17-313, línea 3. El encuentro de los reyes de Roma y de Etiopía y la conversión del rey de Roma se narran a partir de la p. 309, línea 20 de la edición de Périer. No es de extrañar que el autor se mantenga fiel a la tradición de *PM*, y haga que en esos años de paz los gobernantes sean reyes "romanos", y que el último rey antes del rey impío y del Anticristo sea también un rey "romano", que abdicará del trono y de la corona en la iglesia de la Anástasis en Jerusalén, desde donde trono, corona y altar serán arrebatados al cielo.

¹⁸² En este apocalipsis, inédito aún según mi conocimiento, y que se conserva en los MSS Vat. ar. 158, ff. 99v.-111v., y Paris ar. 153, ff. 461 v.-470 v., cf. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (nota 177), I, 277, se mantiene el esquema del fin heredado de *Pseudo-Metodio*, y que conocemos también por el *Apocalipsis de Samuel* y por la *Carta árabe de Pisentio*. La obra es mucho más tardía, menciona al rey de los francos (que identifica con el rey de Roma), alude a la primera cruzada, y literariamente es diferente: los largos desarrollos parenéticos de los antiguos apocalipsis egipcios se sustituyen por listas simbólicas de reyes, en el estilo de la *Pregunta de Esdras el Escriba* (cf. *supra*, nota 145) o la *XIVª Visión de Daniel* (cf. *supra*, nota 143). Con todo, cuando se encuentran el rey de los francos/de Roma (con el nombre de Constantino, y con el sobrenombre de "el cachorro del león"), con los reyes de Nubia y Etiopía, el arcángel Gabriel dice al rey de Etiopía: "Así te dice el Señor: No habrá ni espada, ni muerte, ni os encontraréis para la guerra, sino que haréis la paz, y habrá amor entre vosotros" (MS Vat. ar. 158, f. 108 r.). Cuando el rey de Roma se convierte a la fe ortodoxa, "la fe y el amor divino serán estables entre los reyes, los pueblos y las naciones. Irán a Jerusalén, y Dios revelará la corona que había bajado

melodías compuestas a finales del siglo VII o comienzos del VIII. En Egipto se recibirían las tradiciones provenientes del Pseudo-Methodio, y se combinarían con las que provenían del Pseudo-Atanasio¹⁸³. En Etiopía la tradición apocalíptica se ensancharía aún más e incorporaría motivos autóctonos¹⁸⁴.

La literatura apocalíptica no fue el único modo que se dio en Oriente de afrontar desde la fe cristiana el reto del islam. Desde relativamente pronto, pero especialmente durante el primer siglo abásida (750 d.C. – 850 d.C.), se escribieron tratados apologéticos, en los que se discutía con la fe musulmana sirviéndose de los procedimientos del *'ilm al-kalām*¹⁸⁵. Los *mutakallimūn*

del cielo. Un solo rey será establecido entre ellos, a saber, Constantino, el cachorro del león. Le presentarán la corona y establecerán su residencia en Jerusalén. Él permanecerá allí siete semanas, pues es el centro de la tierra" (MS Vat. ar. 158, f. 109v.). Estos pasajes no han sido publicados en el fragmento de muestra editado y traducido por J. P. Monferrer Sala, "Literatura apocalíptica cristiana en árabe. Con un avance de edición del Apocalipsis árabe copto del Pseudo-Atanasio", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección árabe-Islam* 48 (1999), 231-254.

¹⁸³ Esto es verdad, tanto para el *Apocalipsis de Samuel* como para la *Carta árabe de Pistentio*, cf. Martínez, "The King of Rūm and the King of Ethiopia" (nota 14), 249, nota 5 (dependencia del *Apocalipsis de Samuel* con respecto a PA); 250, nota 12 (dependencia de la *Carta árabe de Pistentio* con respecto a PA); 254-256 para la dependencia literaria de ambas obras egipcias con respecto a PM.

¹⁸⁴ No hay, que yo conozca, un estudio de síntesis o de presentación de la literatura apocalíptica en lengua etiópica. Cf. en todo caso las obras citadas en J. Doresse, *L'empire du Prêtre-Jean*, Paris, 1957, vol. I, 267-268. En "The King of Rūm and the King of Ethiopia" (nota 14), se incluían dos textos etiópicos que reflejaban la influencia de las tradiciones que últimamente provienen del Pseudo-Methodio: *Las diez visiones de Shenute*, cf. A. Grohmann, "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Shenute's von Atripe", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 67 (1913), 187-267; 68 (1914), 1-46; y la obra épica conocida con el nombre de *Kebrā Nagast*, "la gloria de los reyes", cf. C. Bezold, *Kebrā Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XXIII, 1, München, 1905. En relación con ésta obra, el estudio de los apocalipsis medievales egipcios permitía corregir las conclusiones de I. Shahīd, "The *Kebrā Nagast* in the Light of Recent Research", *Le Muséon* 89 (1976), 133-178, según las cuales el original del *Kebrā Nagast* habría de ser una obra copta del siglo VI, y habría que considerar a esta obra como una de las fuentes de Pseudo-Methodio.

¹⁸⁵ Sobre el *'ilm al-kalām*, cf.. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973; idem, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (2nd. edition), Edinburgh, 1985; M. Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, Cambridge, 1981; R. Caspar, *Traité de théologie musulmane*, I, Roma, 1987; R. M. Frank, *Beings and Their Attributes; the Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, New York, 1978; idem, "The Science of *Kalām*", *Arabic Science and Philosophy* 2 (1992), 7-37. Sobre los apologistas y *mutakallimūn* cristianos, cf. sobre todo S. H. Griffith, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)", en B. Lewis-F. Niewöhner (eds.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Studien, 4), Wiesbaden, 1992, 251-273; y los diversos estudios recogidos en idem, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth Century Palestine* (nota 177), con las referencias que allí se dan; G. J. Reinink, "The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam", *Oriens Christianus* 77 (1993), 167-189; S. K. Samir, J. S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)* (Studies in the

cristianos disputaban públicamente con los musulmanes, o mantenían correspondencia con amigos musulmanes. Y así crearon una verdadera teología cristiana en árabe, cuya formulación trataba de expresar la fe cristiana teniendo en cuenta y estando atenta a las dificultades y objeciones del *credo* y de la teología musulmanas. La historia y la obra de estos pensadores cristianos del primer siglo abásida que afrontaron el islam es interesantísima, y constituye uno de los pocos momentos de la historia en que se ha dado un verdadero diálogo teológico con el pensamiento islámico, pero no es posible contarla aquí. Que su trabajo tenía un alto valor intelectual, y llegó a tener no poca influencia, lo prueban estas palabras de al-Gāhiz en su tratado contra los cristianos:

Esta comunidad no ha sufrido tanto de las manos de los judíos, los magos o los sabeos como han sufrido a manos de los cristianos. El hecho es que descubren lo que hay de contradictorio en nuestras tradiciones (*ḥadīth*), en nuestros relatos con una cadena de transmisiones (*isnād*), en los versículos ambiguos de nuestra escritura. Luego se afanan con los más pusilánimes de entre nosotros. Preguntan a nuestra gente sencilla acerca de estas cosas, con lo que saben de las cuestiones de los renegados y de los malditos *zanādiqah* (maniqueos), hasta el punto de que salen airosos incluso con nuestros sabios y con nuestra gente de altura. Crean discusión entre los poderosos. Engañan a los débiles. Un factor que hace esto mucho más duro es que todo musulmán cree ser un *mutakallim* (teólogo), y que nadie está mejor dotado que él para discutir con estos extraviados¹⁸⁶.

Y, sin embargo, la seriedad del intento de diálogo por ambas partes se pone de manifiesto en estas palabras de uno de los más prominentes apologistas cristianos del primer siglo abásida, el jacobita Habib ibn Hidmah Abu Rā'īṭa. En el prólogo a su tratado sobre la Trinidad, exhortando a sus lectores a conversar con los musulmanes sobre el tema, escribe:

La esperanza es que nos tratéis justamente en la discusión, y que debatiréis con nosotros como hermanos que tienen en común los bienes que heredan de su padre. Todos tienen parte en ellos. Nada pertenece a uno más que a otro. Así vosotros y nosotros hemos de conducirnos con equidad en la discusión¹⁸⁷.

History of Religions, 63), Leiden, 1994. Para una visión de conjunto de la teología cristiana en árabe, cf. R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, 1985. Para una visión de las controversias desde el punto de vista musulmán, cf. D. Thomas, *Early Muslim Polemic against Christianity. Abū 'Isā al-Warrāq's «Against the Incarnation»* (University of Cambridge Oriental Publications, 59), Cambridge, 2002, especialmente 3-20.

¹⁸⁶ J. Finkel (ed.), *Three Essays of Abu 'Othman 'Amr Ibn Baḥr al-Jāhiz*, Cairo, 1926, 19-20.

¹⁸⁷ G. Graf, *Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidmah Abu Rā'īṭa* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 130-131), Louvain, 1951 [texto y traducción]; cf. vol. 130, 3-4. Sobre

La libertad para este tipo de conversación, aunque fuese para el debate y la controversia, duró poco, porque el califa al-Mutawakkil (847-861 d.C.), al comienzo de su reinado (en el año 848 d.C.), puso fin a los debates públicos e hizo desaparecer la inquisición (*al-miḥnah*) que su predecesor al-Ma'mūn (813-833d.C.) había instituido para asegurar el predominio de los intelectuales del movimiento mu'tazilah, de tendencia racionalista, en el aparato religioso musulmán. El califa inclinaba así la balanza a favor de los poderosos adversarios del movimiento mu'tazilah, los seguidores del temible Aḥmad ibn Hanbal (muerto en el 855 d. C.). Las medidas del califa, influídas sin duda por el texto de al-Gaḥiz publicado poco antes de ellas, y por el éxito mismo de los apologistas cristianos, no iban dirigidas sólo contra los apologistas cristianos, sino contra la concesión a la razón humana de un *status* que se percibía como peligroso para el islam.

La literatura apocalíptica, menos sofisticada, más popular y más simple, tuvo mucha más fortuna. Con sus luces y sus sombras, era un instrumento para la discusión sobre el futuro, y más específicamente, sobre el fin de la historia, que es lo único que podía dar sentido y poner esperanza en un presente lleno de tribulaciones y sufrimientos. Era, por lo mismo, la discusión de los motivos para la esperanza. La interacción, también a este nivel, entre las respectivas producciones apocalípticas de cristianos, árabes y judíos en Oriente durante los siglos posteriores a la ocupación islámica apenas ha sido hasta ahora objeto de atención, pero bien merecía un estudio detallado. Como sucede siempre en toda controversia, la misma dialéctica de la oposición y de la reacción puede nivelar y unir más de lo que se percibe a simple vista. En todo caso, la literatura apocalíptica vino a ser uno de los modos habituales entre los cristianos de afrontar la cuestión islámica, y la impronta dejada por algunos aspectos de esta tradición apocalíptica pesa aún hoy, y no poco, sobre la actitud ante el islam de muchos cristianos de Oriente y de Occidente. Pesa también, sin duda, sobre la percepción que muchos musulmanes tienen de Occidente, y de la relación entre Occidente y la Iglesia.

Junto a una indómita confianza en la acción salvadora de Dios y a su triunfo final en la historia, junto a una fidelidad grande a la tradición como

Abu Rā'īta, cf. S. H. Griffith, "Habib ibn Hidmah Abu Rā'īta, A Christian *mutakallim* of the First Abbasid Century", *Oriens Christianus* 64 (1980), 161-201.

modo de preservar la propia identidad, y junto a la intuición certera de que la tribulación y el dominio del opresor es una llamada a la conversión, esto es, a retornar al centro del misterio de Dios revelado en Cristo, está también el desconocimiento mutuo, el mutuo rechazo, la ambigua mezcla entre identidad cristiana e identidad política, y sobre todo, la sorprendente ausencia, en toda esta literatura, de talante misionero. Lo que se espera de Dios, lo que se le pide, tiende a ser la desaparición del opresor o del enemigo, como en el Antiguo Testamento. El verdadero Enemigo, ya derrotado por Cristo en la cruz, pero que aún hace la guerra a “la progenie de la mujer” en la historia, hasta su victoria final (Ap 12), no es Satán, sino que en la práctica se identifica con el enemigo histórico. De la misma manera, la Iglesia, en la que permanece viva en la historia la redención de Cristo, se identifica sin matices con “el reino de los cristianos”. Y en esa identificación, que tiende a dejar en la sombra la prueba de la cruz y del martirio, queda siempre la duda de si la petición nace de la esperanza o de la impotencia, es decir, si es hija de la fortaleza de la fe o de su debilidad.