LA HERENCIA LITERARIA DEL CRISTIANISMO ÁRABE

Pilar González Casado

Introducción

Hay dos denominaciones para la producción literaria escrita en árabe por autores cristianos: *literatura árabe cristiana* y *literatura cristiana en árabe.* Hablan de un mismo conjunto de textos, pero contemplado desde dos perspectivas diferentes. Cuando hablamos de *literatura árabe cristiana,* seguimos un criterio lingüístico, la lengua árabe, para definir un conjunto que incluye diferentes elementos cuyo rasgo distintivo es la religión de sus autores. A este conjunto pertenecen tanto la literatura árabe islámica como la literatura árabe cristiana. Cuando hablamos de *literatura cristiana escrita en árabe,* seguimos un criterio religioso, la religión cristiana, para definir un conjunto que incluye diferentes elementos cuyo rasgo distintivo es la lengua en la que se expresaron sus autores. Esta puede ser el latín, el griego, el siríaco, el armenio o el árabe, entre otras muchas.

Ambas denominaciones son válidas porque la producción literaria de los cristianos orientales expresada en árabe pertenece por derecho propio a las dos clases: comparte protagonismo con la islámica como literatura árabe y es heredera y continuadora del patrimonio literario cristiano que, antes de la irrupción del islam y de la consiguiente arabización, se expresaba en griego, siríaco, copto y etiópico. Básicamente está compuesta por textos de tema religioso aunque también hay algunos de tema profano.

Abarca un arco cronológico muy amplio, desde el siglo IX hasta nuestros días, toca un gran número de géneros y, generalmente, se estructura en tres periodos:[1]

1.º) desde el siglo IX hasta la primera mitad del XV (1450): el origen y la Edad de Oro;
2.º) desde 1450 hasta el siglo XIX, la etapa de decadencia;
3.º) del siglo XIX hasta nuestros días, el resurgimiento.

Tipológicamente, se divide en literatura de traducción y literatura de producción propia.

La literatura árabe cristiana

Durante la primera etapa, se tradujo la Biblia, la literatura apócrifa, las obras de los Padres griegos y siríacos, los cánones y la liturgia. Los libros del Antiguo y Nuevo Testamento con mayor uso litúrgico (los Salmos, los Evangelios y las cartas de Pablo) se empezaron a traducir en el siglo IX, cuando la arabización ya era un fenómeno real y las otras lenguas vernáculas empezaban a ser incomprensibles. Además de otras traducciones de las que no tenemos evidencia

1 Esta clasificación sigue la de la obra de Georg Graf (1944-1953). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (*Studi e testi,* 118, 133, 146, 147 y 172). Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana. Aunque la investigación ha avanzado desde su publicación, sigue siendo el instrumento básico para el estudio de la literatura árabe cristiana.

textual, un autor copto tradujo los dos Testamentos en el siglo XIII.[2] La literatura apócrifa de intención didáctica es quizá la más conocida.[3] Son famosos *El evangelio árabe de la infancia* y *La historia de José el Carpintero.*[4] Pero cuenta con ejemplos tan valiosos como la versión árabe de *La cueva de los tesoros,* relato siríaco del siglo VI que recoge tradiciones que pueden remontarse hasta el II, y cuyos manuscritos son más antiguos que los de la versión siríaca.[5] La interpretación teológica del sentido de la conquista islámica cuenta con apocalipsis que continúan las tradiciones iniciadas en siríaco y copto: *El apocalipsis del Pseudo-Atanasio,*[6] *La carta de Pisentio, obispo de Qeft, a sus fieles,*[7] y *El apocalipsis de Samuel, superior del monasterio de Calamún.*[8] Los Padres más difundidos fueron Efrén el Sirio e Isaac de Nínive, inspiradores de la vida ascética; Juan Crisóstomo, modelo para la moral; Gregorio de Nacianzo, teólogo muy apreciado; Jacobo de Sarug, el Pseudo-Dionisio Areopagita y Evagrio Póntico, junto con los Padres egipcios del desierto, que también sirvieron como inspiración ascética. En los monasterios palestinos de Mar Saba y Santa Catalina del Sinaí, se tradujeron las pasiones de los santos locales y los sinaxarios. Finalmente, la literatura canónica tradujo textos pseudoapostólicos como los *Cánones de Hipólito,* que recopilan las disposiciones necesarias para celebrar y recibir los sacramentos.[9]

La literatura de producción propia comprende tanto la Edad de Oro como la decadencia. Desarrolla la teología en obras apologéticas, polémicas, dogmáticas y filosóficas. Los dos primeros géneros encuentran acomodo en otra prolongación de un género de la literatura cristiana griega y latina, los diálogos; en árabe, *maylis,* 'sesión', o en plural, *mayalis.* Toman como argumento los encuentros interreligiosos del islam medieval entre cristianos, musulmanes y judíos en la corte musulmana. Son una serie de sesiones en las que se debate sobre los fundamentos de las verdades del islam y del cristianismo. Su objetivo era proveer de argumentos a los lectores para que pudieran responder a los desafíos ideológicos del islam.[10]

2 Además de la obra de Georg Graf (*Ibídem,* 118, pp. 85-195), sobre las traducciones de la Biblia al árabe, puede consultarse: David Thomas (2006). *The Bible in Arab Christianity.* Leiden/Boston (MA): Brill; y B. M. Metzger (1977). *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations.* Oxford: Clarendon Press, pp. 260-263.

3 Georg Graf (1944-1953). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e testi). Op. Cit.,* pp. 196-297.

4 La traducción comentada en castellano de estos dos textos está en Aurelio de Santos Otero (1956, reimpr. 2006). *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 301-352.

5 Edición del texto árabe con traducción inglesa en Margaret Dunlop Gibson (1901). *Kitab al-Magall or the Book of the Rolls.* Studia Sinaitica, VIII. *Apocrypha Arabica.* Londres: Cambridge University Press Warehouse, pp. 1-58 (traducción) y pp. ١-٥٧ (texto); traducción castellana en Pilar González Casado (2004). *La cueva de los tesoros.* Apócrifos Cristianos, 5. Madrid: Ciudad Nueva, pp. 306-400.

6 La edición de uno de los manuscritos de esta obra puede verse en Javier Martínez Fernández (1985). *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius.* Vols. I y II. Washington D. C. (WA): The Catholic University of America, pp. 285-411.

7 Edición árabe y traducción francesa en A. Périer (1914). «Lettre de Pisuntius, évêque de Qeft, à ses fidéles», *Revue de l'Orient Chrétien,* 19, pp. 303-323 y pp. 445-446.

8 Edición árabe y traducción francesa en J. Ziadeh (1915-1917). «L'apocalipsis de Samuel, supérieur de Deir el-Qalamoun», *Revue de l'Orient Chrétien,* 10, pp. 374-405.

9 Georg Graf (1944). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (Studi e testi). Op. Cit.,* pp. 298-485.

10 Un estudio sobre este género puede verse en Hava Lazarus-Yafeh, Mark R. Cohen, Sasson Somekh y Sydney H. Griffith (1999). *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam.* Studies in Arabic Language and Literature, 4. Wiesbaden: Harrassowitz.

El primero en árabe es *El diálogo del monje Abrahán de Tiberíades con el emir Abd al-Rahman al-Hasimi en Jerusalén alrededor del año 820.*[11]

La literatura dogmática sigue una evolución repartida en tres focos geográficos: Palestina, lugar de nacimiento en el siglo IX, Bagdad (siglos X al XII) y El Cairo (siglo XIII), ya que fueron los centros de su apogeo. En el siglo VIII, nació el pensamiento musulmán cuando el contenido básico del cristianismo ya estaba elaborado. Sin embargo, este último tuvo que expresarse en árabe bajo un marco referencial interno y otro externo. El interno no era novedoso, puesto que consistía en recoger la tradición cristiana. El externo supuso una novedad al tener que autodefinirse frente al islam y presentar el cristianismo como la verdadera religión, categoría que los musulmanes reclamaban para las enseñanzas de Mahoma y del Corán. Cristianos y musulmanes emplearon un procedimiento apologético común basado en la dialéctica aristotélica, la *ilm al-kalam,* la ciencia del discurso o de la palabra.[12]

Toda una red de monasterios enclavados en los desiertos de los territorios actuales de Egipto, Etiopía, Siria e Iraq desempeñó una importante actividad literaria centrada tanto en la labor de traducción, conservación y estudio del acervo cristiano, señalada anteriormente, como en la composición de nuevas obras. Fueron famosos los monasterios nestorianos y jacobitas de las riberas del Tigris y el Éufrates, que los propios geógrafos árabes del siglo XII todavía nombrarán en sus obras; o los coptos de los desiertos de Egipto y de las riberas del Nilo, desde prácticamente su nacimiento hasta la parte occidental del delta.

Pero son, sin embargo, los centros melquitas de Palestina, los pioneros en la labor de componer en árabe literatura cristiana. La comenzaron en el primer siglo abasí (750-850), mientras que en las zonas de lengua siríaca en Mesopotamia no se hizo hasta un siglo después. Produjeron un importante fondo de textos árabes cristianos expresado en un idioma árabe característico, denominado generalmente como árabe medio, y que también tiene una grafía característica. Surgió mirando a lo que sucedía fuera del monasterio, al nuevo credo islámico, e iba dirigido tanto a los propios cristianos, a los que quería proveer de la argumentación necesaria para afrontar el reto intelectual del islam, como a los musulmanes, ante los que pretendía defender el credo cristiano en el nuevo idioma religioso, el Corán, y en la nueva lengua de la escena sociopolítica, el árabe. Los tratados dogmáticos son su principal producción. Habitualmente, se explica este fenómeno de la prontitud de la aparición de obras cristianas en árabe o del abandono del griego como lengua eclesiástica en los monasterios palestinos por el aislamiento en el que quedaron al interrumpirse su comunicación con Constantinopla y con el resto de la cristiandad, a diferencia de los monasterios de otros patriarcados orientales (siríacos y coptos), que tardaron un siglo más en emplear el árabe, sobre todo en sus libros eclesiásticos.

11 Edición del texto árabe con traducción francesa en Giacinto Bulus Marcuzzo (1986). *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hasimi à Jérusalem vers 820.* Textes et Études sur l'Orient Chrétien, 3. Roma: Pontificiae Universitatis Lateranensis.

12 Acerca de los autores cristianos que emplearon este método, puede verse: Sydney H. Griffith (1994). Faith and Reason in Christian Kalam: Theodore Abu Qurrah on Discerning the True Religion, *en Kh. Samir y Jorgen Nielsen (ed.). Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258).* Leiden/Boston (MA): Brill, pp. 1-43.

Tres lauras palestinas llevaron a cabo esta actividad: la de Mar Charitón, Mar Sabas y Santa Catalina del Sinaí, de la que sobrevive un gran fondo de manuscritos. Conservamos dos tratados de época muy temprana de estos monasterios palestinos: el anónimo *Sobre la trinidad del Dios único,*[13] probablemente de finales del siglo VIII, que defiende la unicidad del Dios trino al hilo de las suras coránicas; y *El compendio sobre los caminos de la fe* copiado por Esteban de Ramla (siglo IX) y que aporta la cristología como signo distintivo cristiano.[14]

En torno a la Bagdad abasí, viven dos generaciones de intelectuales, pertenecientes a las tres confesiones árabes, que representan el culmen de la dogmática. La primera la forman el melquita Teodoro Abu Qurra (siglos VIII-IX), el jacobita Habib ibn Jidma Abu Raita (siglo IX) y el nestoriano Ammar al-Basri (siglo IX). El jacobita Yahya b. Adi (siglo X), el nestoriano Elías de Nísibe (siglos X-XI) y el melquita Pablo de Antioquía (siglo XII) tomaron el relevo de la generación anterior. Todos crearon una dilatada producción en la que argumentaron sobre la Trinidad y la encarnación. No podemos abandonar Bagdad sin mencionar que, en el siglo X, el monje nestoriano Abu Bisr Matta ibn Yunus fundó la escuela filosófica aristotélica donde fue maestro del filósofo musulmán al-Farabi, quien, a su vez, formó al filósofo cristiano ya citado Yahya Ibn Adi. Tampoco podemos olvidar la labor de traducción del saber griego, filosófico y científico, que realizaron los autores nestorianos.[15]

En 1258, los mongoles invadieron Bagdad y la capital cultural se trasladó a El Cairo, donde la literatura copta en árabe se había iniciado en el siglo IX con Severus ibn al- Muqaffa.[16] En el siglo XIII, los *awlad al-Assal,* los cuatro hermanos al-Assal, elevaron esta literatura a su cima más alta. Descubrieron, recopilaron y copiaron manuscritos, tradujeron obras y compusieron otras teológicas, como *El compendio sobre los principios de la religión.*[17] Muchas de las obras de los autores bagdadíes las conocemos gracias a ellos. Su esplendor se cierra en el siglo XIV con Ibn Kabar y su enciclopedia *Una lámpara en la oscuridad,* una recopilación de la literatura cristiana árabe.[18]

13 Edición del texto con traducción inglesa: Margaret Dunlop Gibson (1899). *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, with a Treatise on the Triune Nature of God.* Studia Sinaitica, VII. Londres: Cambridge University Press Warehouse, pp. 74-107 (texto árabe) y pp. 2-36 (traducción inglesa).

14 Esta obra permanece aún inédita y se encuentra en el manuscrito Bristish Library Oriental 4950 que escribió Esteban de Ramla en el año 877 (cf. Sydney H. Griffith [1986]. «Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the 9th Century; the Example of the *Summa Theologiae Arabica*», *Orientalia Christiana Analecta,* 226, pp. 123-141; y Sydney H. Griffith [1990]. «Islam and the Summa Theologicae Arabica; *Rabi'* I, 264, A. H.», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 13, pp. 225-264).

15 Una descripción más amplia del planteamiento de los intelectuales cristianos árabes, puede consultarse en: Sydney H. Griffith (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam.* Princeton (NJ)/Oxford: Princeton University Press.

16 Su obra principal está editada con una traducción inglesa en Rifaat Y. Ebied y Michael J. L. Young (1975). *The Lamp of the Intellect of Severus Ibn al-Muqaffa' Bishop of al-Ashmunain.* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici, 32-33. Louvain: Secrétariat du CSCO.

17 Edición del texto árabe: Abullif Malek Awad Wadi (1997). *Al-Mu'taman Ibn al-'Assal, Summa dei Principi della Religione.* Studia Orientalia Christiana Monographiae, 6a-b y 7a-b. El Cairo/Jerusalén: The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies.

18 Un breve estudio sobre este autor puede verse en Samir Khalil Samir (2000). «L'Encyclopédie liturgique d'Ibn Kabar († 1324) et son apologie d'usages coptes», *Orientalia Christiana Analecta,* 260, Roma, pp. 619-655.

Con la conquista de Constantinopla por los turcos en 1458 se abre el periodo de decadencia del que no se despertará hasta el siglo XIX. Del siglo XVII en adelante, únicamente se traducen varias Biblias completas al árabe y los autores apenas producen obras reseñables. A esta producción se une la de las misiones cristianas en Oriente.[19] Finalmente, durante el renacimiento árabe del XIX, la Nahda, los intelectuales cristianos destacarán como impulsores de la sociedad árabe moderna, pero su labor se centrará en el ámbito profano: la historiografía, la poesía, la filología y el periodismo.

Su principal rasgo diferenciador: la presencia del Corán

La mayor parte de todo este material literario comparte un rasgo que le diferencia del resto de la literatura cristiana: la presencia del Corán. El lenguaje del libro sagrado musulmán penetró muy pronto tanto en la mentalidad como en el habla de los cristianos arabófonos. En la literatura árabe cristiana está presente implícita y explícitamente desde su inicio tanto para rebatir su veracidad como para afirmar los principales dogmas cristianos. Esto último es lo más llamativo.

En el capítulo ocho de *El compendio sobre los caminos de la fe,* cuando los musulmanes preguntan por el significado de «el Encarnado», *al-mutaannas,* los maniqueos les dan la siguiente respuesta:

> La Encarnación es la inhabitación de Dios en la Virgen María, la Purísima, su elección de la carne humana de ella y su autovelación *(ihtiyabahu)* bajo la carne humana. Esto es así porque la carne no tiene acceso al discurso divino *(laysa li-l-basari ila kalami-llahi sabilun)* excepto por revelación *(wahyan)* o desde detrás de una cortina *(aw min warai hiyabin).*[20]

A quien no esté familiarizado con el Corán, no le habrá llamado la atención esta explicación. A quien esté familiarizado con él, muy probablemente le haya resonado en su memoria la aleya 51 de la sura 42:

> A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por revelación *(wahyan), o desde detrás de una cortina (aw min warai hiyabin),* o mandándole un enviado que le inspire, con su autorización lo que Él quiere. Es altísimo, sabio.
> وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابًا أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ.

Inmediatamente surgen dos preguntas: ¿por qué se pueden relacionar la autovelación como metáfora de la encarnación y la cortina del Corán? ¿Por qué los cristianos la interpretan como una alusión a la naturaleza humana del Verbo desde

19 La bibliografía sobre esta producción literaria puede consultarse en René-G. Coquin (1993). Langue et littérature arabes chrétiennes, en *Micheline Albert (ed.). Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* [Introducción de Antoine Guillaumont]. París: Éditions du Cerf, pp. 35-105.

20 Traducción castellana del texto inglés de Mark N. Swanson del manuscrito British Library Oriental 4950, f. 114r, en Mark N. Swanson (1998). «Beyond Prooftexting: Approaches to the Qur'an in Some Early Arabic Christian Apologies», *The Muslim World,* LXXXVIII, 3-4, p. 300.

detrás de la cual, como si fuera una cortina, Dios habló a los hombres, cuando la exégesis islámica tradicional no la interpreta así? Esta únicamente vio en ella los tres modos en los que Dios comunica su mensaje a los hombres: por inspiración *(wahy)* de una conducta (como hizo con Noé para que construyera el arca), a través de un mensajero (como es el caso de Mahoma y otros profetas) y, concretamente, la expresión «desde detrás de una cortina» como el modo con el que Dios habló a Moisés, que no le vio ni vio a ningún intermediario humano o angélico, pero que le escuchó de un modo audible y comprensible.[21] La respuesta está en la tradición literaria en griego y siríaco que suministró el material necesario para ver en la «cortina/velo» del Corán una alusión a la carne del Verbo.

En 1998, Mark Swanson respondió a esta cuestión asegurando, no sin razón, que la explicación estaba en las *Oratio catequetica magna* (24.4 y 26.1) del griego Gregorio de Nisa, autor del siglo IV, quien afirmaba que «la divinidad se ocultó bajo la envoltura de nuestra naturaleza» para engañar al Diablo y que Dios se recubrió sabiamente con la naturaleza humana al encarnarse.[22] Los autores melquitas únicamente tuvieron que emplear el verbo *ihtayaba,* que no aparece en el Corán, pero que pertenece a la misma raíz que *hiyab, cortina* y *velo,* y que significa 'ocultarse', para identificar la cortina con el cuerpo que ocultó la naturaleza divina. Pero esta metáfora del velo tiene un recorrido más largo. Encuentra fundamento en la Escritura, estaba presente en otras literaturas cristianas, donde también aludía al seno que concibió al Verbo, y su uso excede a los autores melquitas.

Sus testimonios más antiguos son un apócrifo de la segunda mitad del siglo II, *El protoevangelio de Santiago,* originalmente griego, pero traducido al siríaco; y la homilía *Sobre el Anticristo* (4:1) de Hipólito de Roma del siglo III. En el primer texto, a María, como doncella de Israel, se le encarga hilar la púrpura del «velo» o «cortina» del templo (*Éxodo,* 35:25). Recibe el mensaje del ángel precisamente en el momento en que está haciendo esta labor:

> **XI. 1.** [...] Y, temerosa, entró en su casa, dejó su cántaro y tomó la púrpura, y se sentó e hilaba la púrpura. **2.** Y he aquí que un ángel se presentó ante ella y le dijo: «No temas María, pues has hallado gracia ante el Señor del universo y concebirás de su Palabra».[23]
>
> ܘܐܬܝܐ ܠܒܝܬܗ ܘܫܩܠ ܟܘܢܐ ܕܡܝܐ ܘܐܬܝܒ ܠܡܫܬܐ ܕܐܪܓܘܢܐ
> ܕܥܠ ܪܫܐ ܕܫܪܝܐ ܘܐܬܝܒ ܗܘܐ ܡܠܐܟܐ ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ ܘܐܡܪ ܠܗ
> ܠܐ ܬܕܚܠܝܢ ܡܪܝܡ ܡܛܠ ܕܫܪܝܬ ܛܝܒܘܬܐ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ.[24]

21 Así lo interpretan al-Tabari y al-Razi (Jarir al-Tabari [1968]. *Jami' al-bayan an ta'wil ay al-qur'an.* 12. El Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi e hijos, 25:45; y Fajr al-Din al-Razi [1990]. *Al-Tafsir al-Kabir aw millah al-ghayb.* 16. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 27:170).

22 Mark N. Swanson (1998). «Beyond Prooftexting: Approaches to the Qur'an in Some Early Arabic Christian Apologies», Art. Cit., p. 298; y Mario Naldini y Argimiro Velasco Delgado (1994). *Gregorio de Nisa. La gran catequesis.* Biblioteca de Patrística, 9. Madrid: Ciudad Nueva, pp. 115 y 118.

23 Jacinto González Núñez, María de la Consolación Isart Hernández y Pilar González Casado (1997). *El protoevangelio de Santiago.* Apócrifos Cristianos, 3. Madrid: Ciudad Nueva, p. 165.

24 Agnes Smith Lewis (1902). *Apocrypha Syriaca.* Studia Sinaitica, XI. Londres: Cambridge University Press Warehouse, p. 8.

Si tenemos en cuenta Hebreos (10:19-20), donde se dice que el velo es la propia carne de Jesús, es fácil pensar que, cuando la Virgen recibe el anuncio, mientras teje el velo del templo, al mismo tiempo, se teje en su seno el velo de la carne del Hijo de Dios.

Así lo entendió Hipólito, que contempla a la Trinidad entera en el tejido carnal:

> **1.** Y es que, de hecho, el Logos de Dios, que era sin carne, se revistió la santa carne procedente de la santa Virgen como un novio de su traje y terminó de tejérselo en su pasión de la cruz [...]. **2.** El telar del Señor es, por tanto, como la pasión sufrida sobre la cruz; la urdimbre en Él, la potencia del Espíritu Santo; la trama, como la santa carne tejida en el Espíritu, el hilo de la trama, la gracia que por medio del amor de Cristo aprieta y une a ambas en una sola cosa; la lanzadera, el Logos [...].[25]

Dos autores siríacos del siglo IV, Efrén y Cirilona, popularizaron esta metáfora entre la cristiandad siríaca. Efrén, a lo largo de sus himnos, describe todo el proceso de la encarnación: el descenso del Verbo y la concepción. En su himno sobre la resurrección (I.7), dice lo siguiente:

La Palabra del Padre vino desde su seno,	ܡܠܬܐ ܕܐܒܐ ܡܛܬ ܡܢ ܚܕܪܗ
y *se vistió de un cuerpo* en un seno distinto;	ܠܒܫܗ ܦܓܪܐ ܒܚܕ ܚܕܪܐ ܐܚܪܢܐ
salió de un seno a otro seno,	ܡܢ ܚܕܪܐ ܠܚܕܪܐ ܢܦܩ
y se llenaron de ella las entrañas castas.	ܡܠܝܬܐ ܡܢܗ ܟܪܣܐ ܕܙܟܝܐ
¡Bendito el que habitó entre nosotros![26]	ܒܪܟ ܕܫܪܐ ܒܝܢܢ.[27]

En el himno IV (187-188) sobre la natividad de Efrén, el seno de María puede abarcar al Inabarcable porque este se ajusta a la medida del vestido humano al despojarse de la gloria. Gloria que, para Efrén, es también una túnica:

25 Francisco Antonio García Romero (2012). *Hipólito. El Anticristo*. Biblioteca de Patrística, 90. Madrid: Ciudad Nueva, pp. 54-55.

26 Traducción de F. J. Martínez Fernández.

27 Edmund Beck (1964). *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (De Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione)*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 248. Lovaina: Secrétariat du Corpus, p. 79.

187. ¿Quién podría medir la extensión de su grandeza?	ܡܢ ܡܫܚܐ ܠܗ ܡܫܚܐ ܪܘܒܗ
Él contrajo sus medidas a [la talla del] *manto.*	ܡܫܡܫܐ ܒܗ ܡܫܘܓܐ ܠܗ
188. María tejió y *le vistió,* porque Él se había despojado de su gloria.	ܡܫܚܐ ܡܠܐ ܡܫܬܠܒܐ ܠܗ
Pudo tejer para él, porque Él se había reducido.[28]	ܡܫܚܐ ܠܗ ܡܢ ܠܗ ܡܫܬܚܐ.[29]

Cirilona en su *Homilía sobre la crucifixión,* que, en realidad, trata sobre la institución de la Eucaristía, compara el pan ácimo con un cadáver y el pan fermentado con un vivo. Compara el de la Pascua judía (el primero) con el de la cristiana (el segundo) tomando una imagen de la vida cotidiana: al pan con levadura se le cubre con un lienzo para que guarde el calor y fermente. Cristo, el Pan, estuvo cubierto por el velo del seno de María:

> La sinagoga recibió el pan ácimo en un *velo* durante la Pascua.
> La Iglesia recibió con un nuevo *velo* la levadura divina.
> María fue semejante a un *velo* y el Señor la levadura caliente.
> [...]
> La levadura estuvo envuelta y oculta en el *velo* del seno de María.
> ܟܢܝܫܬܐ ܩܒܠܬ ܦܛܝܪܐ ܒܟܠ ܥܕܢܐ ܕܦܨܚܐ ܟܢܝܫܬܐ ܕܚܕܬܐ ܩܒܠܬ ܚܡܝܪܐ ܕܝܠܗ ܕܡܪܝܡ ܗܘܬ ܐܝܟ ܚܡܪܐ ܚܝܐ ܘܡܪܝ ܗܘܐ ܠܗ ܐܝܟ ܦܛܝܪܐ ܚܡܝܪܐ ܕܟܠܗ ܚܒܝܒ ܩܒܝܪ ܒܟܪܣܗ ܕܡܪܝܡ ܐܝܟ ܚܡܝܪܐ ܕܦܨܚܐ ܚܒܝܫܬܐ ܩܒܝܪ ܒܟܪܣܗ ܕܡܪܝܡ.[30]

La literatura árabe pudo conocer la metáfora tanto por vía griega como siríaca, y las diferentes confesiones explicaron con ella sus posturas doctrinales con respecto a la encarnación. El velo cubre, luego puede ocultar la divinidad en la humanidad de una misma persona y llegar a ser una única persona (según afirman los melquitas) o naturaleza (según afirman los monofisitas). Pero, como no forma parte de la sustancia personal, siempre se puede quitar. Es la postura nestoriana. Aparece en la literatura apócrifa, como en *La cueva de los tesoros,* y en los relatos sobre *«la dormición de la Virgen».* En *La cueva de los tesoros,* Dios promete la redención a Adán tras la caída y le consuela con

28 Traducción de F. J. Martínez Fernández.

29 Edmund Beck (1959). *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania).* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 186. Lovaina: Secrétariat du Corpus, p. 42.

30 Gustav Bickell (1870). «Die Gedichte des Cyrillonas nebst einigen auderen syrischen Ineditis», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 27, p. 570.

las siguientes palabras:

> **30.** [...] Habló conmigo y me dijo que al final de los tiempos se encarnaría de una muchacha virgen llamada María y que *se velaría en mí* y se vestiría con mi piel [...]. Tras cinco días y medio de mis días, tendré piedad y misericordia de ti, descenderé junto a ti, habitaré en tu casa y *me vestiré con tu cuerpo.*[31]
> كلمني وقال في اخر الزمان يتجسد من جارية بكر تسمى مريم **ويحتجب بي** ويلبس جلدي... وبعد خمسة ايام ونصف ايامي اتراوف برحمتي عليك واليك انزل وفي بيتك اسكن **وجسمك البس.**[32]

En *El tránsito de Juan el Evangelista,*[33] la divinidad se vela misteriosamente y se hace un hombre perfecto para que la divinidad pueda hablar con su criatura y esta pueda creer. El velo le permite tener la imagen del siervo:

> **(2)** La paz del Señor que envió a su Hijo amado al mundo por su voluntad y por su amor para salvarlo. Una luz resplandeciente cruzó las entrañas de la Virgen y su voluntad y su misterio crearon de ella un hombre **(4)** íntegro. *Se veló en él* y habló a su creación del beneficio, la rectitud y la salvación que había en Él para ella.[34]
> سلام الربّ الذى ارسل ابنَهُ الحبيب الى العالم بمشيته ومحبّته لخلاصهم واجتاز نوراً شرّاقةً فى احشا العدرى وكَوَّنَ منها ارادته ومسرّته بشرًا (4)سويًّا **احتجب به** وخاطب خلقه بما لهم فيه من المنفعة والرشد والخلاص.[35]
> **(6)** [...] Y tomó la imagen del siervo como un *velo* y se tornó en amargura para conocer la pobreza y la fatiga, y se hizo para ellos consuelo de la amargura.[36]
> واخذ صورة العبد لها **حجاباً** وصار فى مرور ليعلِّم الفقراء الغنا ويجعله لهم عزاءً من المرور.[37]

Los diálogos y la dogmática también recurren a esta metáfora. Melquita es *El diálogo de Abrahán de Tiberíades.* Su protagonista, el monje Abrahán, explica al emir y los sabios musulmanes con la vestidura, *libas,* la encarnación y con el *hiyab,* el «velo», la mediación entre Dios y los hombres:

> **244.** Entonces el Dios eterno se manifestó con *la vestidura de la humanidad.*
> **244.** ظهر الإله الأزليّ **بلباس من البشر.**[38]
> **302.** [El monje dijo]: «Finalmente, ¿no afirmas tú, cosa asombrosa, que Dios ha recordado en todos los libros de los profetas y de sus apóstoles que hará salir de la estirpe de Adán, de la descendencia de Abrahán, de la casa de Israel, del tronco

31 Pilar González Casado (2004). *La cueva de los tesoros. Op. Cit.,* pp. 329 y 330.
32 Margaret Dunlop Gibson (1901). *Kitab al-Magall or the Book of the Rolls. Op. Cit.,* pp. 14-15.
33 Max Enger (1854). *Akhbar Yuhanna 'al-salih fi-naqlihi 'umm 'al-Masih; Ioannis Apostoli de transitu Beatae Mariae Virginis liber;* [Las noticias del apóstol Juan sobre el tránsito de la Madre de Cristo]. Elberfeldae: R.L. Friderichs, p. 2.
34 Pilar González Casado (2000). *Las relaciones lingüísticas entre el siriaco y el árabe en textos religiosos árabes cristianos* [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p. 416.
35 Pilar González Casado (2000). *Ibídem,* p. 181.
36 Pilar González Casado (2000). *Ídem,* p. 417.
37 Pilar González Casado (2000). *Ídem,* p. 182.
38 Giacinto Bulus Marcuzzo (1986). *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hasimi à Jérusalem vers 820. Op. Cit.,* p. 379.

> de David, un hombre **303.** al que Dios ha puesto para el rescate y la salvación de sus siervos y como *mediador* entre Él y sus siervos?».
> **302.** [قال الراهب]: «وأخيرًا، أليس تزعم، لَعجبٌ، أنّ الله ذكر في جميع كتب الأنبياء ورسله أنّه يُخْرِج من نسل آدم، من زرع إبراهيم، ومن آلِ إسرائيل، ومن صُلب داود رجلاً، 303. يجعله الله فكاكًا وخلاصًا لعباده، **وحجابًا** بينه وبين عبيده؟».[39]

El objetivo principal del tratado anónimo *Sobre la Trinidad del Dios único* fue demostrar la credibilidad de la doctrina de la Trinidad a los cristianos melquitas que pretendían convertirse al islam. Para ello, recurre a las Escrituras cristianas que los musulmanes consideraban válidas (Ley, Profetas, Salmos y Evangelios) y al propio Corán. En el texto del tratado, la Palabra se vela en María para poder vencer al Diablo:

> **109b.** Envió desde su trono a su Palabra que procede de Él y salvó a la descendencia de Adán. *Se vistió con este hombre* débil y dominado a través de la buena María, a la que Dios escogió sobre las mujeres de los mundos. *Se veló con ella* y destruyó el mal con él, lo derribó y lo sometió y le dejó débil y dócil [...]. Si Dios hubiera destruido a Iblís *sin haberse vestido con este hombre* con el que le curó, Iblís no habría encontrado el dolor y el remordimiento.
> فارسل الله من عرشه كلمته التى هى منه وخلص ذرية ادم **ولبس هذا الانسان** الضعيف المقهور من مريم الطيبة التى اصطفاها الله على نسا العالمين **فاحتجب بها** وهلك به الشر واكبته وكبته وتركه ضعيفا ذليلا [...] ولو ان الله اهلك ابليس **من دون ان يلبس هذا الانسان** الذى طَبَّهُ به لم يكن ابليس يجد الحَسرة الندامة.[40]

El nestoriano Ammar al-Basri, un *mutakallim* cristiano que parece que escribió durante el siglo IX, escribió *El libro de la demostración* para ofrecer respuestas a algunas de las objeciones más comunes de los musulmanes contra las prácticas cristianas y las creencias más populares. Su objetivo principal es ser un compendio de la fe cristiana que los cristianos involucrados en la controversia religiosa con los musulmanes pudieran tener como referencia. Contiene una breve declaración del autor sobre los argumentos relativos a la existencia y la unicidad del Creador, la autenticidad del Evangelio y de las doctrinas de la Trinidad y la encarnación. En su argumentación sobre esta última, utiliza, de nuevo, la metáfora del velo para expresar que Cristo formó una sola sustancia con el hombre en el que se encarnó:

> Por tanto, si el poder divino sobrepasa todo poder y nada es comparable a él, el Creador llegó a manifestarse en nuestro cuerpo por el designio y la unión con él, por la autoridad y el poder, de un modo ilimitado semejante a la limitación del alma en el cuerpo. *Fue con el hombre con el que se veló un* solo nombre, es decir, el nombre de Cristo. [...] Se ha *velado* con él hasta acercarse por la economía [divina] con

39 Giacinto Bulus Marcuzzo (1986). *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hasimi à Jérusalem vers 820. Op. Cit.*, p. 403.

40 Margaret Dunlop Gibson (1899). *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles, with a Treatise on the Triune Nature of God. Op.Cit.*, p. 73.

> respecto a nosotros y nos ha hablado desde nuestra esencia.
> ولذلك اذ كان امر الله فوق كل امر لا يقاس به شيء،صار تجلّي الخالق في جسدنا بالتدبير والتوحّد به بالسلطان والقدرة بغير تحديد مثل تحديد النفس في البدن،اقام له **مع البشر الذي احتجب به** منا اسمًا واحدًا اعني اسم المسيح. [...] **واحتجب به** حتى قرب بالتدبير منّا فكلّمنا من جوهرنا.[41]

El jacobita Yahya b. Adi, nativo de la ciudad de Takrit, se trasladó a Bagdad, donde adquirió un gran prestigio como filósofo lógico en la escuela del filósofo cristiano Abu Bisr Matta ibn Yunus. Tradujo al árabe parte de la sabiduría griega (varios filósofos aristotélicos y neoplatónicos de la escuela de Alejandría y el mismo Aristóteles) y compuso obras polemistas en las que empleó el método lógico aristotélico para defender su fe monofisita. Su manejo del siríaco y del árabe le permitió seguir el camino cultural y teológico de las afamadas escuelas teológicas de su región (Edesa, Nísibe, Antioquía y Amida) y formarse como un auténtico escolástico. La defensa de los dos dogmas continuamente cuestionados por musulmanes y nestorianos, la Trinidad y la encarnación, está siempre presente en sus obras. Se le atribuye otro *Libro de la demostración,* cuyo sexto discurso desarrolla la teología paulina del primer y el segundo Adán. La atribución parece que es falsa, pero, en todo caso, la obra es de un jacobita, y recurre de nuevo a la metáfora:

> **4.** Del mismo modo que el enemigo astuto se veló con la serpiente, [Cristo] *se veló con la naturaleza* al encarnarse. Salvó a Adán, que había sido burlado y mordido en aquella naturaleza, es decir, [en] su *velo.*[42]
> **واحتجب بالطبيعة** المتأنس بها بدل ما احتجب العدو المحال بالحية وخلص آدم المخدوع الملسوع بتلك الطبيعة اعني **حجابه.**[43]

Aunque en árabe *ihtayaba* solo significa 'ocultarse', todas las veces que nos ha aparecido lo hemos traducido por el castellano 'velarse', que, según el DRAE, significa tanto 'ocultarse' como 'cubrir con un velo'. Recoge mucho mejor el sentido de la metáfora. Los textos siríacos que hemos leído emplean diferentes palabras para denominar la vestidura de la humanidad: manto *(taksita),* vestido *(lᵉbusa),* y túnica *(estᵉla). Susefa, velo* y *lienzo* hacen referencia al seno virginal. Los ejemplos árabes, para los verbos, emplean «vestir el cuerpo», *«albasa-l-yism»,* o «vestir un hombre», *«albasa insanan»,* y «velarse en», *«ihtayaba bi-/min».* Aparecen dos sustantivos: la *vestidura* propiamente es *libas,* mientras que *hiyab* alude a tres conceptos relacionados con el modo en que sucedió la encarnación: *naturaleza, mediación* y *velo.*

41 Michel Hayek (1977). *'Ammar al-Basri. Apologie et controverses.* Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série B. Orient Chrétien, 5. Beirut: Dar al-Mashriq, p. 71.

42 Pilar González Casado (2013). Cristo, segundo Adán: la expresión en árabe de un tema de la literatura cristiana antigua, en *S. Khalil Samir y J. P. Monferrer-Sala (eds.) Graeco-Latina et Orientalia. Studia in honorem Angeli Urbani heptagenarii.* Beirut/Córdoba: CEDRAC (Centre de Documentation et de Recherches Arabes Chrétiennes)/ Universidad de Córdoba/Oriens Academic, p. 150.

43 Emilio Platti (1988). Le Christ, deuxiéme Adam, dans le *Kitab al-Burhan* attribué a Yahya ibn 'Adi, in *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux.* Cahiers d'Orientalisme, 20. Ginebra: Patrick Cramer, p. 267.

Siríaco		Árabe		Castellano
taksita	ܬܟܣܝܬܐ			manto
l^{e}busa	ܠܒܘܫܐ			vestido
est^{e}la	ܐܣܛܠܐ			túnica
susefa	ܣܘܣܦܐ			velo lienzo
		albasa-l-yism *albasa insanan*	ألبس الجسم ألبس انسانًا	vestir el cuerpo
		ihtayaba bi-/min	إحتجب ب من	velarse en
		libas	لباس	vestidura
		hiyab	حجاب	naturaleza mediación velo

Conclusión

Tras la lectura de estos ejemplos se puede deducir tanto el eco del lenguaje coránico, aunque no se trate de textos exegéticos propiamente, como el de la tradición literaria cristiana. Ahora bien, con respecto al Corán, ¿por qué se recurre a él si no hay una valoración explícita de su estatus?, ¿acaso se consideraba también un libro revelado como la Biblia? Los testimonios que tenemos en otras obras que lo presentan como una Escritura no fiable apuntan a lo contrario.[44]

Si analizamos la trayectoria de la literatura cristiana, no es nuevo el hecho de descubrir en otros textos sagrados, incluso paganos, verdades que se reconocen como propias. La intención de los autores cristianos cuando hacen uso del texto sagrado musulmán puede entenderse como la ampliación en árabe de dos tópicos clásicos, el de los *furta graecorum* ('lo que robaron los griegos') y el de las *spermata tu logu* ('las semillas del Logos'), y como una consecuencia del método de exégesis en el ámbito islámico que permitía a los cristianos interpretar el Corán con sentido cristiano.

Hay una conciencia de que en el Corán hay verdades cristianas, pero no la Verdad. Más que robarlas, el Corán las deformó. La Escritura y la Tradición se presentan como los mejores baluartes para corregir esta deformación. En el libro sagrado musulmán, hay signos de la encarnación de la Palabra, como el «velo» con

44 Sydney H. Griffith (2008). *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam. Op. Cit.*, pp. 92-96.

el que se ocultó la divinidad, pero no es la verdadera Palabra encarnada. Hay palabras de Dios, pero no la Palabra de Dios.

El libro sagrado musulmán, a diferencia de la Biblia, no es fruto de la tradición islámica como lo es la Sagrada Escritura de la cristiana. La *umma* no recibió unas suras del Corán como inspiradas y desechó otras como no inspiradas. En todas reconoció la autoría de Dios sin reflexionar acerca del por qué del contenido del libro. La exégesis se centró en explicar cuándo se reveló un pasaje concreto o fue meramente filológica: aclarar el sentido exacto de un vocablo raro o de una construcción gramatical extraña y explicar los referentes de cada palabra dentro de una misma frase. Esto les permitió a los autores cristianos sacar con facilidad al Corán de su marco hermenéutico islámico, sin que perdiera autoridad, e introducirlo en el de la tradición cristiana que habían arabizado. Con ello, ofrecieron interpretaciones válidas a los lectores cristianos para que consolidaran las verdades que este cuestionaba. Actualizaron su pasado simbólico en la lengua árabe de Allah, que también era patrimonio de los cristianos, y, recíprocamente, cuestionaron el contenido del libro.

Herencia es lo que uno recibe de las generaciones anteriores y también lo que le deja a las siguientes. La literatura árabe cristiana recibió la tradición de otras literaturas y, expresada en árabe, la prolongó en el tiempo conservando durante varios siglos categorías teológicas y figuras retóricas que en otras literaturas contemporáneas a ella ya habían caído en desuso. También fue capaz de hacer suyo el lenguaje y el contenido del texto referencial por excelencia de la literatura árabe, el Corán, y de darle un sentido completamente nuevo con el fin de autodefinirse frente a una nueva realidad, el islam, que cuestionaba sus verdades fundamentales. La respuesta fue positiva porque señaló los puntos que el cristianismo compartía con el islam y los que le hacían diferente. No perdió ante el otro su propia identidad, al contrario, la redefinió reconociendo elementos propios en el pensamiento ajeno. Esta posibilidad de replantearse la propia identidad y de apertura a lo no cristiano es lo más valioso que nos ha dejado en herencia la literatura árabe cristiana.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Pilar González Casado es licenciada por la Universidad Autónoma de Madrid (1987) y doctora por la Universidad Complutense de Madrid (2000) en Filología Árabe e Islam. Es profesora de árabe, siríaco y literatura árabe cristiana en la Universidad Eclesiástica San Dámaso, en donde también estudió copto. Asimismo, tiene publicaciones sobre filología (sobre la influencia del siríaco en el árabe medio en textos árabes cristianos) y ha editado, traducido y estudiado apócrifos siríacos y árabes como: *El protoevangelio de Santiago* (Madrid, Ciudad Nueva, 1997), *La dormición de la Virgen: cinco relatos árabes* (Madrid, Trotta, 2002), *La cueva de los tesoros* (Madrid, Ciudad Nueva, 2004), y *Dichos y hechos de Jesús en la literatura ascética musulmana* (Madrid, Ciudad Nueva, 2009), así como autores árabes cristianos (concretamente, literatura de diálogos y a Yahya Ibn Adi).

RESUMEN
La literatura árabe cristiana forma parte de la literatura árabe. Es la producción literaria de la cristiandad que se arabizó tras la conquista islámica. Comienza en el siglo VIII y llega hasta nuestros días. Comprende un gran número de géneros entre los que destaca la apologética. Surgió como respuesta y diálogo con el islam, ante el que replanteó los dogmas que este cuestionaba, como los de la Trinidad y la encarnación, y tuvo que presentar el cristianismo como la religión verdadera. Empleó el lenguaje teológico válido del momento, el Corán, en el que los autores cristianos encontraron algunas de sus verdades. En consonancia con la tradición literaria cristiana precedente, interpretaron el velo de la sura 42:51 como una alusión a la encarnación. Esta apertura hacia lo no cristiano es la herencia literaria más valiosa que nos ha dejado el cristianismo árabe.

PALABRAS CLAVE
Corán, velo, encarnación, tradición, arabización, apologética.

ABSTRACT
Christian-Arab literature is the literary product of the Christianity that was Arabized after the Islamic conquest. From the time it emerged, in the 8th century, to the present day, it has encompassed a wide number of genres, including apologetics —as a response and dialogue with Islam— before that which reconsidered the dogmas of Trinidad and the incarnation this called into question, and it had to present Christianity as the true religion. Similarly, it used a valid theological language at the time, the Koran, from which Christian authors found some of their truths. In keeping with the preceding Christian literary tradition, the veil of surah 42:51 was interpreted as an allusion to incarnation, with this opening towards non-Christianity the most valuable literary legacy left to us by Arab Christianity.

PALABRAS CLAVE
Koran, veil, incarnation, tradition, Arabization, apologetics.

الملخص
الأدب العربي المسيحي هو منتوج المسيحية الأدبي الذي تم تعريبه بعد الغزو الإسلامي. و يشتمل، منذ مطلع القرن الثامن إلى يومنا هذا، على عدد هائل من الأجناس، و التي يبرز من بينها علم الدفاع عن المسيحية —كجواب على الإسلام و كحوار مع— و الذي أعاد طرح عقائد التثليث و التجسد أمام الإسلام الذي كان يسائلها، و قدم المسيحة بإعتبارها الدين الحقيقي. و قد إستعمل كذلك اللغة اللاهوتية السائدة في ذلك الوقت، لغة القرآن، الذي وجد فيه المؤلفون المسيحيون بعض حقائقهم. فقد فسروا، إنسجاما مع التقليد الأدبي المسيحي السابق، سورة الحجاب رقم 42:51 كإشارة على التجسد. و يعتبر هذا الإنفتاح على ما هو غير مسيحي التراث الأدبي الأكثر قيمة الذي تركته لنا المسيحية العربية.

الكلمات المفتاحية
القرآن؛ الحجاب؛ التجسد؛ التقاليد؛ التعريب؛ علم الدفاع عن المسيحية.