

**PROBLEMAS PARA LA LOCALIZACIÓN
DEL TEXTO BASE DE UN FRAGMENTO
NEOTESTAMENTARIO INCLUIDO
EN ALMAQĀMI' AṢṢULBĀN DE ALḤAZRAĠĪ (S. XII)***

JUAN PEDRO MONFERRER SALA
Universidad de Córdoba
(ESPAÑA)

Resumen

En este trabajo tratamos de averiguar cuál pudo ser el texto-base del que pudiera proceder la versión árabe que nos ha conservado en su obra AlḥazraġĪ. Frente a la teoría tradicional de que los “textos árabes cristianos de Alandalus”, y más concretamente los neotestamentarios, fueron vertidos a partir de un texto latino, planteamos las dificultades de mantener tal teoría, puesto que el texto árabe tanto puede ser el resultado de haber traducido un texto latino como uno griego. Ello se aprecia en los elementos textuales discriminadores, que siempre apuntan a un texto griego, lo que invalida las teorías generalistas de la procedencia latina de los textos neotestamentarios árabes andalusíes.

Abstract

Borrowing from a text taken out of AlḥazraġĪ's work we provide some detailed information about the possible original text from which the Arabic version was translated. Opposite to the traditional theory from which the “Andalusian Christian Arabic texts”, mainly New Testament texts, were translated from a Latin original, we consider some difficulties to accept such a theory. We try to prove that this Arabic text could be translated from a Latin or a Greek text. If we look at the textual discriminatory features they are always indicating a Greek text. If our analyses are correct they invalidate the global theories about the Latin origin of the Andalusian Arabic New Testament translations.

* Trabajo realizado en el marco del Proyecto I+D de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología: BFF2002-02674, con el título “Los manuscritos árabes en España. I: Córdoba, Madrid y Toledo; fondos, inventario y análisis material”.

Palabras clave

Crítica textual. Árabe. Alandalus. Traducciones. Nuevo Testamento.

Key words

Textual Critics. Arabic. Alandalus. Translations. New Testament.

1. Planteamiento

Los textos bíblicos neotestamentarios atribuidos a cristianos arabizados andalusíes ofrecen variadas posibilidades de estudio¹, que pueden informarnos de cuestiones que las fuentes, por falta o por escasez de datos, no nos proporcionan, como por ejemplo la posible existencia de comunidades cristianas orientales en Alandalus y la circulación de textos de procedencia oriental entre las comunidades de cristianos arabizados andalusíes². Este último aspecto ha suscitado nuestro interés de un tiempo a esta parte³, el cual nos ha llevado a mantener la posibilidad de las presencia, tanto física como ideológicamente, de elementos cristianos orientales en Alandalus⁴.

¹ Para una descripción del material manuscrito existente, Ph. ROISSE, “Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishāq b. Balašk al-Qurṭubī en 946 d.C.”, en: C. CASTILLO, I. CORTÉS y J. P. MONFERRER (eds.), *Estudios árabes. Dedicados a D. Luis Seco de Lucena (En el XXV Aniversario de su muerte)*, Granada, 1999, pp. 147-164; también P. Sj. VAN KONINGSVELD, “Christian Arabic manuscripts from the Iberian Peninsula and North Africa: A historical interpretation”, *Al-Qanṭara* 15 (1994), pp. 423-451; P. Sj. VAN KONINGSVELD, “Andalusian-Arabic manuscripts from medieval Christian Spain. Some supplementary notes”, en: *Festausgabe für Hans-Rudolf Singer. Zum 65. Geburtstag am 6. April 1990 überreich seinen Freunden und Kollegen*, Frankfurt am Main, 1991, II, pp. 811-823.

² Así en un trabajo reciente: J. P. MONFERRER SALA, “¿Circularon textos cristianos orientales en al-Andalus? Nuevos datos a partir de una muestra véterotestamentaria andalusí?”, en: *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura (ss. IX-XIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 16-17 de junio de 2003, en prensa.

³ J. P. MONFERRER SALA, “Sobre una lectura del Cod. Ar. 238 de la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich: un ejemplo de la labor traductora de los cristianos arabizados andalusíes”, *Qurṭuba* 4 (1999), pp. 194-197.

⁴ J. P. MONFERRER SALA, “Les Chrétiens d’al-Andalus et leurs manifestations culturelles”, en: G. SAUPIN, R. FABRE et M. LAUNAY (dir.), *La Tolérance. Colloque international de Nantes, mai 1998. Quatrième centenaire de l’édit de Nantes*, Rennes, 1999, pp. 363-370.

Dado que las fuentes historiográficas no nos ofrecen la suficiente información para poder responder a estas interrogantes, si bien no por ello no dejan de depararnos sorpresas de cierto interés y aprovechamiento⁵, las respuestas hay que empezar a buscarlas por caminos distintos. En este sentido, la ayuda que puede prestar el análisis textual y literario de los materiales escritos en árabe por cristianos, por medio de los datos extraíbles, puede resultar sumamente interesante, pues las peculiaridades ideológicas de los mismos nos ayudan, en no pocos casos, a poder plantear la procedencia ideológica y doctrinal de los textos⁶, y por ende la pertenencia a una determinada comunidad cristiana: saber si un determinado texto o fragmento es genuinamente occidental o, por el contrario, lo es oriental⁷; identificar los recursos exegéticos y procedencia de los mismos que nos ayuden a completar el medio y la formación cultural en la que se hallaban inmersas las comunidades cristianas arabizadas andalusíes⁸.

Un ejemplo de la complejidad que entrañan estos textos en su estadio inicial que posteriormente, en conjunción con la mayor cantidad de material posible, deberemos tratar, es lo que nos proponemos en este trabajo. Venimos pensando, últimamente, que determinar la procedencia de un texto, tanto a nivel lingüístico como doctrinal, resulta esencial no sólo para establecer los cimientos de posteriores estudios textuales, sino incluso para poder abrir las posibilidades de estudio, como ya hemos dicho, dentro del marco cultural e histórico, en sus diversas posibilidades⁹.

⁵ J. P. MONFERRER SALA, "Anecdota muqtabisiana: sobre un *hapax legomenon* contenido en el *Muqtabis V* de Ibn Ḥayyān", *Al-Qanṭara* 23/2 (2002), pp. 335-341.

⁶ J. P. MONFERRER SALA, "Yā-btā l-lādī fī l-samāwāt... Notas sobre antiguas versiones árabes del Padre Nuestro", *Al-Qanṭara* 21/2 (2000), pp. 277-305.

⁷ J. P. MONFERRER SALA, "Notula palaeographica: algo más sobre el *Codex orientalis 1059* de la *Universitäts-Bibliothek* de Leipzig", *Qurtuba* 4 (1999), 229-237

⁸ J. P. MONFERRER SALA, "Salmo 11 en versión árabe versificada. Unas notas en torno a las fuentes del Psalterio de Ḥaṣṣ b. Albar al-Qūṭī", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Sección Hebreo = *Homenaje al Prof. Antonio Torres Fernández*) 49 (2000), pp. 303-319.

⁹ J. P. MONFERRER SALA, "ⲉⲓⲁⲓⲃⲉⲛ", *Qurtuba* 4 (1999), pp. 218-221.

Entre los materiales aprovechables se encuentran los fragmentos bíblicos que los autores musulmanes incluyen en sus obras¹⁰. Estos fragmentos, en cualquiera de sus posibilidades tipológicas, nos son valiosísimos, por cuanto pueden mostrar divergencias de diverso signo con las versiones árabes cristianas que nos han llegado, por ejemplo en los textos bíblicos.

Tenemos conocimiento de estos fragmentos, sobre todo de los materiales bíblicos, que lejos de evidenciar una uniformidad textual y/o exegética nos ofrecen variantes y características redaccionales y traductológicas que contribuyen enormemente a clarificar el ámbito cultural e ideológico de los cristianos arabizados andalusíes, el cual parece ser más rico y menos estandarizado de lo que se venía creyendo¹¹.

Es cierto, no obstante, que estos fragmentos conservados en obras de autores musulmanes plantean problemas de índole redaccional, inconvenientes en cierto modo con los que hay que proceder no sin cierta cautela. Es perceptible, por ejemplo, que los autores musulmanes reescriben el material cristiano que compilan. Esta tarea reescritora, por lo general, obedece a condicionantes varios: bien puede ser labor realizada para enmarcar o enlazar el texto dentro del discurso que está desarrollando el autor, por ejemplo en un texto de tipología polemista; bien puede haber sufrido alteraciones o interpolaciones de distinto tenor y finalidad, por ejemplo dentro del contexto del *tahrīf*, o incluso reproducir un texto corrupto como consecuencia de una copia o traducción deficiente. Éstos y otros inconvenientes pueden y de hecho así sucede estar presentes y habra que identificarlos y no creer, como en algún caso ha llegado a creer alguien, que se trata de un texto variante.

¹⁰ J. P. MONFERRER SALA, "A Gospel Quotation of Syriac Origin in the *Fiṣal* by Ibn Ḥazm", *Journal of Middle Eastern and North African Intellectual and Cultural Studies* 1/1 (2002), pp. 127-146.

¹¹ J. P. MONFERRER SALA, "Traductologica mvzarabica. Notas a propósito de un fragmento del *Codex Arabicus Monachensis Aumer 238*", *Meridies* V-VI (2002), pp. 29-49.

2. Apuntes sobre el fragmento de Alḥazraġī

Entre los autores musulmanes que incluyen fragmentos de materiales cristianos en árabe tenemos al cordobés Alḥazraġī (519/1125-6)¹². A este autor, perito en materia de tradición islámica y del que se nos han conservado varias obras, pertenece una interesantísima obra de naturaleza polemista¹³, que incorpora una ingente cantidad de fragmentos bíblicos con características, en algunos casos muy especiales: *Almaqāmi‘ Aṣṣulbān*¹⁴. Para dar cuenta de ello, y marcar distancias con los que mantienen la idea de una cierta uniformidad textual, nos hemos servido de un breve fragmento bíblico perteneciente al Evangelio de Marcos (10,17-19[31]; *cfr.* par. Mt 19,16-30 y Lc 18,18-30)¹⁵:

{وفي الإنجيل لمقرس رجلا أقبل إلى المسيح} ¹⁷وقال له ليتها للمعلم الصالح أي خير أعمل
لأنال الحياة الدائمة ¹⁸أفقال له لم قلت لي صلحا إنما للصالح الله وحده ¹⁹وقد عرفت الشروط
وذلك ألا تسرق ولا تزني ولا تشهد بالزور ولا تخن وأكرم أباك وأمتك

La traducción española de esta versión árabe es como sigue:

“{Un hombre se acercó al Mesías} ¹⁷y le dijo: «¡Maestro puro!, ¿qué bien haré para alcanzar la vida eterna», ¹⁸respondiéndole: «No me llames puro, pues el puro sólo es Dios; ¹⁹ya conoces las reglas: a

¹² Sobre este autor C. DE LA PUENTE, “Ibn ‘Abd al-Šamad al-Jazraġī, Abū Ŷa‘far”, en: J. LIROLA DELGADO y J. M. PUERTA VÍLCHEZ (dir.), *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes (= DAOA)*, Granada, 2002, I, p. 329-330.

¹³ Sobre éste y otros textos polemistas que incorporan material neotestamentario Th. E. BURMAN, *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden-New York-Köln, 1994.

¹⁴ Sobre esta obra S. Khalil SAMIR, “Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs arabes chrétiens du XI^e-XII^e siècle”, *Islamochristiana* 2 (1976), pp. 201-242; también C. DE LA PUENTE, “Ibn ‘Abd al-Šamad al-Jazraġī, Abū Ŷa‘far”, en: J. LIROLA DELGADO y J. M. PUERTA VÍLCHEZ (dir.), *DAOA*, I, p. 331a-b.

¹⁵ ALHAZRAĠĪ, *Maqāmi‘Aṣṣulbān*. Ed. de ‘Abdalmaġīd Aššarfī, Túnez: Universidad de Túnez, 1975, p. 48, § 19.

saber, no robarás, no adulterarás, no declararás en falso, no defraudarás y honra a tu padre y a tu madre»”.

El texto, en principio, no parece plantear grandes inconvenientes: parece advertirse un elemento espurio que pudiera explicarse como recurso utilizado por el autor musulmán para introducir la cita (*wa-fī Al'inğīl li-Marqus rağul^{an} aqbala ilà Almasīh*); consecuencia inmediata de ésto es que faltaría por completo el versículo 17a; y puede advertirse, así mismo, la ausencia del nombre Jesús, elipsis que queda suplida contextualmente por la introducción aludida en la que figura el título *Almasīh*.

El problema de partida que siempre se plantea en estos textos, además de los otros que puedan concurrir, es el del texto-base sobre el que se ha realizado la versión árabe que nos ha conservado, en este caso, Alḥazrağī. Este asunto, que parecía solventado desde hace años con los conocidos estudios de van Koningsveld y otros anteriores, no ha dejado de plantearme dudas que me impiden ver el problema con tanta claridad como lo vieron mis predecesores.

Algunos autores mantienen, y de hecho sigue habiendo una corriente que sostiene esta teoría, que los “textos bíblicos árabes cristianos de Alandalus”, especialmente los neotestamentarios, que es el caso que nos ocupa, habían sido traducidos a partir de un texto latino con rasgos de hibridez entre la *Vetus Latina* y la *Vulgata*, que es lo que yo no percibo con tanta nitidez. Pero para poder realizar una serie de comentarios que nos proyecten alguna luz sobre el fragmento árabe de Alḥazrağī es necesario que antes recogamos la transcripción de los correspondientes textos latino y griegos, para mejor intelección de lo que vayamos deduciendo.

El texto que ofrece la traducción jeronimiana contenida en la *Vulgata* recoge la siguiente versión¹⁶:

¹⁶ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. Ed. de Roger Gryson, con la colaboración de B. Fischer, H. I. Frede, H.F.D. Sparks y W. Thiele, Stuttgart, 1994 (4.^a ed.), p. 1529a.

¹⁸diciéndole Jesús: ‘¿por qué me llamas bueno?; nadie es bueno salvo uno, Dios. ¹⁹Ya conoces los mandamientos: no cometerás adulterio, no robarás, no matarás, no darás falso testimonio, no defraudarás, honrarás a tu padre y a tu madre”.

A su vez, la versión copta sahídica nos ofrece el texto que transcribimos a continuación²¹:

¹⁷ⲡⲧⲉⲣⲉⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉⲣⲓⲛ ⲁⲓⲣⲓⲙⲁⲟ ⲡⲟⲧ ⲁⲥⲡⲁⲣⲧⲉⲓ ⲓⲣⲓⲛ ⲙⲓⲟⲩ.
 ⲁⲥⲓⲡⲟⲩⲉⲩ ⲉⲩⲫⲱ ⲙⲓⲟⲩ. ⲧⲉ ⲡⲥⲁⲣ ⲡⲁⲒⲁⲑⲟⲩ. ⲟⲩⲓ ⲡⲉⲧⲉⲛⲁⲗⲗⲉⲩ. ⲧⲉ
 ⲉⲓⲉⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲉⲓ ⲙⲡⲟⲛⲉⲣ ⲙⲁⲉⲛⲉ ¹⁸ⲓⲥ ⲗⲉ ⲡⲉⲗⲗⲉⲩ ⲡⲁⲩⲉ. ⲗⲉ ⲁⲣⲣⲟⲕ
 ⲉⲕⲫⲱ ⲙⲓⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲧⲉ ⲡⲁⲒⲁⲑⲟⲩ. ⲙⲡ ⲁⲒⲁⲑⲟⲩ ⲡⲥⲁ ⲟⲩⲓⲁ ⲡⲡⲟⲩⲧⲉ
 ⲙⲁⲓⲁⲗⲗⲉⲩ ¹⁹ⲡⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲕⲥⲟⲟⲩⲛⲓ ⲙⲓⲟⲩⲩ. ⲙⲡⲣⲉⲱⲧⲃ. ⲙⲡⲣⲣⲏⲟⲓⲉⲕ.
 ⲙⲡⲣⲫⲓⲟⲩⲩⲉ. ⲙⲡⲣⲣⲓⲙⲓⲧⲣⲉ ⲡⲏⲟⲩⲫⲥ. ⲙⲡⲣⲉⲩⲱⲃⲉ. ⲙⲁⲧⲁⲓⲉ ⲡⲉⲕⲉⲕⲟⲧ ⲙⲡ
 ⲧⲉⲕⲙⲁⲗⲓ.

“¹⁷Yendo él de camino un rico corrió y cayó de rodillas ante él, y preguntándole le dijo: ‘Maestro insigne, ¿qué he de hacer para heredar la vida eterna?’, ¹⁸diciéndole Jesús: ‘por qué me llamas insigne? No es insigne sino uno, Dios sólo; ¹⁹ya conoces los mandamientos: no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no declararás falso testimonio, no defraudarás, honra a tu padre y a tu madre”

3. Unas notas sobre la versión árabe

El reparto de las distintas unidades secuenciales que forman el fragmento árabe queda, sinópticamente y en relación con la versión

¹⁸ “No defraudarás”, sobre esta *lectio*, una reminiscencia de Ex 20,17 o Dt 24,14, que omiten Mt 19,18 y Lc 18,20, *cfr.* B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, 1971, p. 105.

¹⁹ *Ktabā Qaddīšā*, Damasco: Syrian Patriarchate of Antioch and all the East, 1991, p. 59a.

²⁰ *MalpūnM ṭobM* = “Maestro (insigne) bueno”.

²¹ *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, Oxford, 1911, p. 512 (*cfr.* al respecto *El Evangelio de san Marcos en copto sahídico*. Texto de M 569 y aparato crítico por Gonzalo Aranda Pérez, Madrid, 1988, pp. 90-91); *cfr.* la versión bohaírica editada en *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*, Oxford, 1898, p. 398.

del texto latino y con la del texto griego, del modo que establecemos a continuación. Nótese que el orden seguido viene marcado por la versión árabe, por lo que los textos latino y griego, en este cuadro sinóptico, siguen un orden que no es el original, como podrá comprobarse con tan sólo ver los respectivos textos transliterados más arriba.

Árabe	<i>Vulgata</i>	Griego
<i>Waqāla lahu</i>	<i>rogabat eum</i>	ἐπηρώτα αὐτὸν
<i>Ayyuhā almu ‘allim aṣṣāliḥ</i>	<i>Magister bone</i>	Διδάσκαλε ἀγαθε
<i>Ay ḥayr a ‘mal</i>	<i>Quid faciam</i>	τί ποιήσω
<i>Li’anāla alḥayāh addā’imah</i>	<i>ut vitam aeternam percipiam</i>	ἵνα ζῶην αἰῶνον κληρονομήσω
<i>Faqāla lahu</i>	<i>Iesus autem dixit ei</i>	ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ
<i>Lam qultu lī ṣāliḥ^{an}</i>	<i>Quid me dicis bonum</i>	Τί με λέγεις ἀγαθόν
<i>’Innamā aṣṣāliḥ Allāh waḥduhu</i>	<i>nemo bonus nisi unus Deus</i>	οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός
<i>Waqad ‘arafta</i>	<i>Nosti</i>	οἶδας

<i>Waqad 'arafta</i>	<i>Nosti</i>	οἶδας
<i>Aššurūt wadālika</i>	<i>Præcepta</i>	τὰς ἐντολὰς
<i>'Alā tasruqu</i>		Μὴ κλέψῃς
<i>Walā taznà</i>	<i>ne adulteres</i>	Μὴ φονεύσῃς
∅	<i>ne occidas</i>	Μὴ μαχεύσῃς ²²
<i>Walā tašhadu bizzuwar</i>	<i>ne falsum testimonium dixeris</i>	Μὴ ψευδομαρ τυρήσῃς
<i>Walā tahannu</i>	<i>ne fureris</i>	Μὴ ἀποστερήσῃς
<i>Wa'akram abāka wa'ummaka</i>	<i>Honora patrem tuum et matrem</i>	τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα

Dejando a un lado la secuencia introductoria, y centrándonos en la cita propiamente dicha a partir de las equivalencias que acabamos de dar en el cuadro sinóptico anterior, nos encontramos con las siguientes cuestiones susceptibles de comentarios a la hora de plantear una posible filiación de la versión árabe:

1. La forma perfectiva *qālā* aparece como la equivalente de *rogabat* / ἐπηρώτα y pudiendo ser tanto la traducción de la forma griega como de la latina. La forma latina es un imperfecto con el sentido de “preguntar, rogar, pedir”; la griega, a su vez, un aoristo subjuntivo

²² Esta *lectio* es documentada, asimismo, en versiones coptas sahidicas y bohairicas, *cfr.* *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect*, p. 512 y nota 19 en p. 513 (*cfr.* al respecto *El Evangelio de san Marcos en copto sahidico*. Texto de M 569, p. 91) y *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect*, p. 398.

dubitativo, que atiende al significado de “interrogar, preguntar”. El hecho de que la forma árabe *qālā* vaya precedida de una *wāw* simultánea que le confiere un valor aspectual de perfectivo durativo hace que se encuentre más cerca de la forma griega que de la latina.

2. Διδάσκαλε, en griego, es “el que enseña”, un “maestro” o “doctor”, un rabino o sabio, en concreto²³: tal acepción es captada totalmente por el latino *Magister* y de cualquiera de ambos puede proceder el árabe *almu'allim*, que representa una traducción acertada del concepto: a *Alfārābī*, por ejemplo, se le llama en las fuentes árabes *Almu'allim attānī*, esto es, el segundo sabio, sabiendo que Aristóteles es *Almu'allim al'awwal*. En cambio, el concepto *aṣṣāliḥ* ya nos plantea un inconveniente: el latino *bonus* representa una traducción parcial del griego ἀγαθός²⁴, pues éste incluye tanto el aspecto moral como el intelectual e incluso el productivo y el físico (*cf.* Lc 23,50; Mt 7,17; Rom 7,12): “insigne” o “íntegro” pudiera ser, por todo ello, la forma adjetival española que mejor captase con mayor compleción el sentido del término griego. El adjetivo *ṣāliḥ*, en árabe, está en la misma línea del griego ἀγαθός (*cf.* el préstamo copto ἄγγαθος), pues abarca también todo ese espectro semántico que cubre la forma griega y no se limita al aspecto moral que cubre el adjetivo en latín. Con todo, no perdamos de vista que tal calificativo, a tenor de la respuesta que da Jesús (con referencia, entre otros pasajes a Sal 118,1: כִּי־טוֹב לַיהוָה הַדָּוָד [*cf.* LXX 117,1: Ἐξομολογείσθε τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀγαθός[]), era raramente aplicado a un rabino.

3. El valor final²⁵ de la partícula ἵνα es el mismo valor sintáctico que poseen la latina *ut* y la árabe *li*. Las tres introducen las respectivas

²³ *Cfr.* W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Ed. de Kurt Aland y Barbara Aland, Berlin-New York (6.ª ed.), 1988, cols. 385-386.

²⁴ *Cfr.* W. GRUNDMANN, “ἀγαθός”, en: G. KITTEL y G. FRIEDRICH (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*, Stuttgart, 1933, I, pp. 15-17; también H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*. With a Supplement, Oxford, 1973 (reimp. de la 9.ª ed.), p. 4b.

²⁵ M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*. Editio altera emendata, Roma, 1960, p. 106.

formas verbales κληρονομήσω, *percipiam* y *anāla*: la griega y la latina, una 1.^a p. sing. aoristo subj. y 1.^a p. sing. presente de subj. respectivamente, van postpuestas al CD de dicha proposición con valor final²⁶, en tanto que la árabe, por razones de exigencia sintáctica, sigue a la partícula. La forma griega significa “poseer; heredar”, lo mismo que la latina, de ahí que la forma árabe pueda ser, de nuevo, resultado tanto de una como de otra forma.

4. Exactamente lo mismo sucede con el sintagma *alḥayāh addā'imah*, que lo mismo puede haber resultado de traducir el latino *vitam aeternam* como del griego ζῶην αἰώνιον, sintagma que, de suyo, significa “vivir en el ésjaton”, esto es, el “Reino de Dios”.

5. El valor adversativo de la partícula *fa*, que introduce la forma perfectiva *qāla*, tanto puede ser el resultado de verter el griego ὁ δὲ, como del latín *autem*.

6. La secuencia *lam qultu lī ṣāliḥ^{mn}* (“no me llames insigne”) representa una exégesis retórica que anticipa la respuesta a la información que aporta la secuencia posterior (*innamā aṣṣāliḥ Allāh waḥduhu* = “sólo Dios es el insigne”). De este modo, la versión árabe no coincide ni con la versión griega (Τί με λέγεις ἀγαθόν = “¿Por qué me llamas insigne?”) ni con la latina (*Quid me dicis bonum* = “¿Por qué me llamas bueno?”) como consecuencia del recurso a la exégesis. Sobre *ṣāliḥ* véase lo dicho en § 2.

7. La literalidad de *nemo bonus nisi unus Deus* con respecto al griego οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός con la salvedad semántica de *bonus*/ἀγαθός, no se mantiene en la versión árabe. El *ductus* sintáctico de ésta (*innamā aṣṣāliḥ Allāh waḥduhu*), aun cuando la lengua árabe cuenta con recursos para mantener el orden de palabras de las otras dos versiones, ha sido invertido con el fin de reforzar el sentido de exclusividad-superioridad (*innamā*) que comporta el adjetivo *ṣāliḥ*, al tiempo que obtiene una estructura sintáctica cerrada *innamā...waḥduhu* (“sólo... solo”), presente en las versiones griega y latina a través de la

²⁶ Cfr. H. P. V. NUNN, *A Short Syntax of New Testament Greek*, Cambridge, 1938, pp. 105-109, §§ 183-197.

antítesis semántica “nadie...uno” (οὐδεὶς...εἷς / *nemo...unus*). En este caso resulta, así mismo, imposible poder precisar cuál es el texto del que procede la versión árabe.

8. Οἶδας es una 2.^a pers. sing. de perfecto de indicativo, cuyo valor aspectual resultativo no es captado del todo por el latín *nostis* (“sabes”); en cambio este valor aspectual sí que ha sido captado por la versión árabe, que incorpora tras la preposición copulativa *wa* el conector aspectual marcador de perfectivo *qad* (“ya”²⁷) con el que la forma ‘*arafta* refuerza su estado (“ya conoces”). En este caso, la traducción árabe está más cerca del texto griego que del latino.

9. Šurūt es un tecnicismo legal, de uso en la literatura jurídica islámica, que capta a la perfección tanto el griego ἐντολὰς (<תּוֹצִיֵּז, “leyes”²⁷; *cfr.* el préstamo copto **ΕΝΤΟΛΗ**), como el latino *praecepta*, “reglas, leyes, preceptos, madamientos”.

10. *Lā tasruqu* (“no robes”) no encuentra correspondencia en el texto latino; sin embargo, aunque desplazado en el orden de las leyes éticas que enuncia el texto, sí que lo tiene en el texto griego con la forma aorista subj. κλέψῃς (de κλέπτω, “robar, cometer hurto”)²⁸ con valor aspectual inacabado que capta a la perfección la forma imperfectiva árabe *tasruqu*, y también tiene correspondencia con la versión siríaca de la Pešittā, con la copta sahidica y con las restantes versiones árabes de las que ofrecemos el texto a continuación.

4. Otras versiones árabes

El texto de Alḥazraġī es muy parecido a la cita que está contenida en los *Fiṣal* de Ibn Ḥazm²⁹, si bien varía en algunos puntos, como podemos percibir, además de haber sido adaptado sintácticamente a las necesidades polemistas a las que va destinado el texto del cordobés:

²⁷ *Cfr.* G. Schrenk, “ἐντολή”, *ThWNT*, II, pp. 543-546.

²⁸ J.P. Louw & E.A. Nida (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, New York, 1989 (2.^a ed.), I, p. 583, § 57.232.

²⁹ IBN ḤAZM, *Alfiṣal fī almilal wal’ahwā’ anniḥal*. 5 vols. Ed. de ‘Abdarrahmān ‘Umayrah, Beirut: Dār Alġil, 1416/1996 (2.^a ed.), II, p. 137.

وفي الباب الثامن³⁰ من الإنجيل ماركس أن رجلا قال للمسيح أيها المعلم الصالح فقال له المسيح لم تقول لي يا صالح الله هو الصالح وحده

Más cerca, en cambio, se encuentra la cita que documenta Al'imām Alqurṭubī, en cuya obra el fragmento que incorpora es casi el mismo que el que recoge el texto polemista de Alḥazraḡī³¹:

وفي الإنجيل ماركس أن رجلا أقبل إلى المسيح وقال له أيها المعلم الصالح أي خير أعمل لأتأهل للحياة الدائمة فقال له للمسيح لم قلت لي صالحا إنما الصالح الله وحده وقد عرفت الشروط وذلك ألا تمسرق ولا تزنى ولا تشهد بظنور ولا تخون وأكرم ليالك وأمك

Cuatro son las variantes que presenta este texto que acabamos de transcribir con respecto al que trae Alḥazraḡī:

1) Éste lee *Marqus* y Al'imām Alqurṭubī *Mārkuš*.

2) Al anterior antropónimo, en Alḥazraḡī, sigue el acusativo indeterminado *raḡul*^{an}, en tanto que Al'imām Alqurṭubī intrduce dicho acusativo indeterminado con la partícula completiva *anna*.

3) En la segunda pregunta que aparece en el texto, la que sigue al sintagma *alḥayt adā'imah*, Alḥazraḡī la introduce directamente (*faqāla lahu lam qulta...*), en tanto que Al'imām Alqurṭubī incorpora *Almasīḥ*: *faqāla lahu Almasīḥ lam qulta...*

4) Al final, en el penúltimo mandamiento, Alḥazraḡī, incorrectamente, recoge la forma apocopada *taḥun*, mientras que Al'imām Alqurṭubī emplea la correcta *taḥūnū*.

Las versiones orientales, por su parte, también se hallan lejos del fragmento de Alḥazraḡī. La versión que incluye el texto editado por Wats representa una tradición textual distinta a la del andalusí³²:

³⁰ Se trata de un error en este punto, pues el texto figura en el cap. 10 y no en el 8.

³¹ AL'IMĀM ALQURṬUBĪ, *Al'i'lām bimā fī din annaṣārā min alfasād wal'awhām wa'izhār mahāsīn dīn al'islām wa'itbāt nubuwwat nabīnā Muḥammad*. Ed. Aḥmad Ḥiḡāzī Assaqā, El Cairo: Dār Atturāt Al'arabī, 1980, p. 247.

³² R. WATS, *Kitāb Al'ahd Alḡadīd, ya'nī Inḡīl Almuqaddas liRabbīnā Yasū' Almasīḥ*, Londres, 1820, p. 58.

¹⁷وإذ خرج إلى طريق أسرع إليه إنسان وجثى على ركبتيه قدامه يسأله قائلا أيها المعلم الصالح ما الذي أصنع لأرث الحياة الأبدية¹⁸ أما يسوع فقال له لم تقول لي صالح ليس صالحا إلا الله وحده¹⁹ عرفت الوصايا لا تزن لا تقتل لا تسرق لا تشهد بالزور لا تخن أكرم أباك وأمك

Lo mismo sucede con la versión contenida en el *Sinaiticus arabicus* 72, una traducción realizada a partir de un texto griego, fechada en el año 897 y realizada por Esteban de Ramlah, el cual representa una tradición textual distinta como se puede apreciar en la redacción del mismo, que transcribimos debajo³³:

¹⁷أبينما هو خارج في طريق أحضر إليه إنيان ساجدا وسأله أيه المعلم الصلح أيشي أصنع لكي أرث الحياة للداهرة¹⁸ وابن يسوع قال له أيشي تقول لي صلح ليس صلح إلا الله الواحد¹⁹ أما الوصايا فقد عرفت لا تقتل لا تفسق لا تشهد بزور لا تحرم لكرم أباك وأمك

También de un texto griego procede la traducción contenida en el *Borgiano arabo* 95 que editó Levin³⁴, el cual responde, asimismo, a una tradición textual distinta de la que representa el fragmento de *Alhazraḡī*:

¹⁷أبينما هو خارج في الطريق أحضر إليه إنسان ساجدا وسأله أيه المعلم الصالح أي شي أصنع لكي أرث الحياة للداهرة¹⁸ وإن يسوع قال له أي شي تقول لي صالح ليس صالح إلا الله وحده¹⁹ أما الوصايا قد عرفت لا تقتل لا تفسق لا تشهد بزور لا تجدف أكرم أباك وأمك

³³ S. ARBACHE, *Une ancienne version arabe des Evangiles. Langue, texte et lexique*. Tesis Doctoral inédita, presentada en 1994 en la Université “Michel de Montaigne” (Bordeaux III), bajo la dirección de Jacques Langhade y Gérard Troupeau, p. 83.

³⁴ B. LEVIN, *Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung Vat. Borg. Ar. 95 und Ber. Orient. 1108*, Uppsala, 1938, p. 75.

وبينما يسير يسوع في الطريق دنا إليه شاب من الرؤساء وخرّ على ركبتيه وسأله وقال أيها المعلم الصالح ما الذي أصنع لتكون لي حياة الأبد قال له يسوع لماذا تدعوني صالحًا وليس صالحًا إلا الواحد الله الأوامر أنت تعرفها [...] لا تسرق لا تسرق لا تقتل لا تشهد شهادة كاذبة لا تنظم أكرم أبائك وأُمَّك

Entre las varias muestras occidentales con que contamos traemos a colación dos, la que responde a la signatura *Ar. 1626* de El Escorial⁴², que contiene la lectura que figura a continuación:

وبينما هو سائر في الطريق سرع إليه إنسان منحنى وسأله قائلًا أيها المعلم الصالح ما الذي يصنع لأرث الحياة الدائمة وابن يسوع قال له لما نزل لي صالحًا وليس صالحًا إلا الله الواحد عرفت الوصايا لا تقتل لا تزني لا تسرق لا تشهد بالزور لا تحون أكرم أبائك وأُمَّك

y una segunda versión, perteneciente a la denominada familia textual de Ibn Balaš̄k Alqurtubī, es la que se identifica con el *Codex Monachensis Aumer 234*⁴³, donde aparece la lectura siguiente:

فبيناه متوجهًا في طريق جوى نحوه رجل وسجد قدامه ورجب إليه وقال يا معلم صالح ماذا أصنع لأثاب الحياة الدائمة فقال له يسوع مالك تقول لي صالح ولا صالح إلا الله وحده قد علمت العبود لا تزني ولا تقتل ولا تسرق ولا تشهد بالزور ولا تحن لأكرم أبائك وأُمَّك

5. Conclusiones

El cuadro sinóptico que figura en el tercer epígrafe nos muestra las correspondencias entre el fragmento de Alḥazraḡī y las versiones latina y griega. Dado que el texto se encuentra en la obra de un autor

quatre planches hors texte [par] A.-S. Marmardji, Beirut : Imprimerie Catholique, 1935, p. 272 (xxviii, 42-46); *cf.* *Ḍiyāṭasārūn alladī ḡama'ahu Ṭatyānūs min almubašširīn al'arbi'ah seu Tatiani Evangeliorum harmoniae arabice*. Nunc primum ex duplici codice editit et translatione latina donavit P. Agustinus Ciasca, Roma: S. C. De Propaganda Fide, 1888, pp. 109-110 (xxviii).

⁴² Fol. 103v.

⁴³ Fols. 19v-20r.

musulmán cordobés, lo más lógico es pensar que éste lo haya tomado de alguna de las versiones neotestamentarias que corrieron por Alandalus. Sin embargo, ya hemos visto más arriba que no coincide con la cita que contienen los *Fiṣal* de Ibn Ḥazm; asimismo, también hemos visto que tampoco es total y exactamente igual a la que incluye *Al'i'lām* de Al'imām Alqurṭubī; y como podemos apreciar, tampoco se corresponde ni con el texto escurialense (*Ar. 1626*), ni con la versión contenida en el *Codex Monachensis Aumer 234* que acabamos de transcribir.

En cuanto a las versiones orientales que hemos escogido para su cotejo, todas ellas demuestran pertenecer a una tradición textual completamente distinta a la que representa el fragmento de Alḥazraġī.

Las notas esbozadas confirman, por lo tanto, la dificultad con la que tropezamos, en la mayoría de las ocasiones, para poder determinar con total fiabilidad la procedencia exacta de un texto o de un fragmento en cuestión. Por ello, la certeza absoluta con la que se ha venido sosteniendo que el origen de los textos cristianos árabes andalusíes es siempre un texto latino plantea no pocos inconvenientes que se nos antojan difíciles de resolver si antes no contamos con una edición crítica completa de estos textos sobre los que podamos trabajar con una visión y métodos integrales.

Así, el fragmento de *Almaqāmi' Aṣṣulbān* que acabamos de ver, tanto puede ser el resultado de haber traducido un texto latino, como uno griego. Es más, cuando hemos podido extraer algún elemento discriminador en la versión árabe, éste siempre se inclina a favor de la procedencia de un texto griego, lo cual contradice aquellas teorías generalistas que derivan del latín las traducciones vertidas al árabe por los “cristianos arabizados andalusíes”.

Por otro lado, como ya hemos dicho, el texto que figura en los *Fiṣal* de Ibn Ḥazm, además de representar no una cita literal sino una cita amputada, apunta a características redaccionales distintas de las que presenta el texto de Alḥazraġī, lo cual no es de poca monta, pues nos confirma en la idea de que nos encontramos ante versiones distintas

y, consecuentemente, ante una realidad desatendida⁴⁴: a saber, que en el siglo XII (y desde atrás) se hallan en uso en Alandalus versiones neotestamentarias distintas.

El de Al'imām Alqurṭubī, en cambio, aun cuando existen unas mínimas diferencias redaccionales ya enumeradas más arriba, sí que responde a la misma tradición textual. Aun cuando las cuatro variantes que presenta el texto de éste con respecto al de Alḥazraġī pudiera hacer pensar en dos textos de tradición textual distinta, aunque con semejanzas, hay que tener en consideración un elemento referencial de importancia: en la enumeración de los mandamientos (que son una reescritura de Ex 20,12-16 o de Dt 5,16-20) la coincidencia entre Alḥazraġī y Al'imām Alqurṭubī es total; en cambio, en las restantes versiones (latina, griega, siríaca y árabes) sigue un orden distinto. Nos hallamos, así pues, ante una versión que circuló por Alandalus que pertenece a la misma tradición textual que el texto empleado por Al'imām Alqurṭubī, pero distinta de la que empleó el cordobés Ibn Ḥazm. Pero hay un elemento más a considerar: se trata de la forma *Marqus* que emplea Alḥazraġī frente a *Mārkuš* que recoge Al'imām Alqurṭubī; mientras esta segunda parece ser la forma antropónimica habitual que adopta este nombre en las versiones andalusíes⁴⁵, la primera responde a la forma normal que documentan las versiones orientales⁴⁶. Y a todo ello hay que unir, como ya hemos señalado más arriba, la independencia redaccional que tiene el fragmento de Alḥazraġī con respecto a las versiones contenidas en el *Ar. 1626* y el *Codex Monacensis Aumer 234*, cuyos respectivos textos evidencian diferencias textuales notables con respecto al de Alḥazraġī.

A todo ello cabe sumar, además, que no conviene perder de vista, en ningún momento, que el producto de una traducción bíblica árabe

⁴⁴ J. P. MONFERRER SALA, "A Gospel Quotation of Syriac Origin in the *Fīṣal* by Ibn Ḥazm", *Journal of Middle Eastern and North African Intellectual and Cultural Studies* 1/1 (2002), pp. 127-146.

⁴⁵ Ph. ROISSE, "Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Ishāq b. Balašq al-Qurṭubī en 946 d.C.", en: C. CASTILLO, I. CORTÉS y J. P. MONFERRER (eds.), *Estudios árabes. Dedicados a D. Luis Seco de Lucena*, p. 153.

⁴⁶ J. P. MONFERRER SALA, "Fragmento sináptico en 'árabe medio' con listado de perícopas pertenecientes a los 'tiempos' de 'septuagésima', 'sexagésima' y 'ayuno', según el ciclo

realizada a partir de un texto latino puede ser la misma que la efectuada a partir de un texto griego, y ello por la sencilla razón de que, en no pocas ocasiones, el producto traductológico es único o, cuando menos, con variaciones inapreciables. Añádase, también, que las citas compiladas por un autor no tienen por qué proceder de un único texto, lo que complica aún más, si cabe, el problema. De ahí la acuciante necesidad de emprender un estudio sistemático de la mayor cantidad de material posible para, con ello, poder ir ofreciendo datos y pautas que nos señalicen, de forma progresiva, el terreno que debemos recorrer y el modo en el que debemos hacerlo.

bizantino”, *Anaquel de Estudios Árabes* [= *Homenaje a la profesora Dña. Soledad Gibert Fenech II*] 12 (2001), p. 487.