UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

TESIS DOCTORAL

Entre la tierra y el cielo: proyecciones temáticas de la guerra en textos apocalípticos siríacos del siglo VII d. C.

D. Pablo Aznar Poveda

2024

UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

TESIS DOCTORAL

Entre la tierra y el cielo: proyecciones temáticas de la guerra en textos apocalípticos siríacos del siglo VII d. C.

Autor: **D. Pablo Aznar Poveda**

Director/es: D. Rafael González Fernández

D. Juan Pedro Monferrer Sala

UNIVERSIDAD DE MURCIA

DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19-10-2022

D./Dña. Pablo Aznar Poveda

doctorando del Programa de Doctorado en

Historia, Geografía e Historia del Arte: Sociedad, Territorio y Patrimonio (Plan 2013).

de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad Murcia, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada:

Entre la tierra y el cielo: proyecciones temáticas de la guerra en textos apocalípticos siríacos del siglo VII d. C.

y dirigida por,

D./Dña. D. Rafael González Fernández

D./Dña. D. Juan Pedro Monferrer Sala

D./Dña.

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Si la tesis hubiera sido autorizada como tesis por compendio de publicaciones o incluyese 1 o 2 publicaciones (como prevé el artículo 29.8 del reglamento), declarar que cuenta con:

- *La aceptación por escrito de los coautores de las publicaciones de que el doctorando las presente como parte de la tesis.*
- *En su caso, la renuncia por escrito de los coautores no doctores de dichos trabajos a presentarlos como parte de otras tesis doctorales en la Universidad de Murcia o en cualquier otra universidad.*

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Murcia, a 26 de Febrero de 2024

Fdo.: Firmado por 6e31ab0b-abfd-4ebb-aee2-********4*46 el día 29/02/2024 con un certificado

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados	
Responsable:	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación:	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad:	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios:	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos:	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia

A mi esposa Rocío.

A mis hijos Rocío, Pablo, Rafael, Esperanza, María, Santiago, Teresa, Inés, Ángela, Carmen y Manuel.

A mis padres y hermanos.

Agradecimientos

Este trabajo es ante todo fruto del apoyo, disponibilidad y compañía de personas concretas a las que, aún sin quedar aquí mencionadas con nombre y apellidos, debo mi sincero agradecimiento.

En primer lugar a mis padres por el don de la vida y de la fe. Y a mis hermanos, junto con los que pude crecer en una familia, en la cual lo primero ha sido el amor a Dios y al prójimo. A mi padre, que nos espera y ve desde el cielo, dedico especialmente este trabajo.

A mis profesores, en especial a D. Antonino González Blanco, D. Gonzalo Matilla Séiquer y D. Rafael González Fernández por transmitirme la "pasión" por la Antigüedad y ponerme en contacto con el mundo oriental y, casi por casualidad, con la lengua siríaca. Pasaron los años en la facultad, comenzó la vida laboral y familiar y Dios nos llevó a mí y a mi esposa a Alemania. La investigación se quedó a un lado. Hasta que un día mi mujer me animó a comenzar de nuevo. Y las puertas se volvieron a abrir...

Me gustaría agradecer de forma especial a todos aquellos que me han ayudado en esta tarea investigadora. A mis directores de tesis. A Rafa por no haberme olvidado, por mantener abiertas las puertas de esta Universidad y por su disponibilidad sin límites. Y a Juan Pedro por acogerme como alumno y por creer en mí. Sin su saber, sus consejos y palabras de ánimo no estaría aquí. Al profesor D. Harald Suermann por su dedicación, amabilidad y confianza, acompañándome de forma incansable en el aprendizaje de la lengua siríaca. Y a tantos otros: al padre Riad, al padre Francesco, a mis hermanos de comunidad…que quede dicho…que sería de nosotros sin ellos…

Los últimos años en Alemania han sido maravillosos. Solo hay que ver los frutos. Doy las gracias de forma especial a mis hijos, por ser lo que son: fruto del amor de Dios en nuestras vidas. Gracias por quererme como soy, por estar ahí siempre conmigo, por vuestra alegría y paciencia. En los últimos meses se oía en casa entre los pequeños de forma repetida la pregunta: ¿Cuándo terminas papá? Ahora llegó el momento.

Y sobre todo doy las gracias a mi esposa. ¿Qué decir? Podría escribir más de un libro para describir lo que ella es para mí: alegría sin fin, dulce y suave presencia de aquel Amor que no se acaba. Gracias por tu presencia diaria, por tu paciencia, por las noches sin dormir y por animarme a terminar lo comenzado con los ojos puestos en el cielo y los pies en la tierra. Sin ti este trabajo no habría llegado a su fin… Gracias por dejarme compartir la vida contigo.

Índice

Agradecimientos 7

Índice 8

Abstract 17

Vorwort 18

Introducción. 19

1.1 Presentación y punto de partida. 19

1.2 Objetivos. 21

1.2.1 Objetivo general (máximo): 21

1.2.2 Objetivo general (mínimo): 21

1.2.3 Objetivos parciales: 22

1.3 Obras analizadas. 22

1.4 Historia de la investigación e interés científico. 26

1.4.1 La literatura apocalíptica siríaca en la historia de la investigación. 27

1.4.2 Estado de la investigación e interés científico. 36

1.5 Presupuestos y procedimientos metodológicos. 37

1.5.1 Especificidad y características de la literatura de tipología apocalíptica. 37

1.5.2 Exégesis bíblica y creación literaria. 42

1.5.3 Métodos utilizados: 43

1.5.4 Procedimientos: 45

Primera parte: Notas sobre las fuentes utilizadas. 48

1.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan). 48

1.1.1 Presentación. 48

1.1.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 55

1.1.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación. 58

1.2 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan). 63

1.2.1 Presentación. 63

1.2.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 65
1.2.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación........... 66
1.3 Leyenda siríaca de Alejandro (LA). 70
1.3.1 Presentación. 70
1.3.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 72
1.3.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación........... 75
1.4 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL). 78
1.4.1 Presentación. 78
1.4.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 80
1.4.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación........... 82
1.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD).. 83
1.5.1 Presentación. 83
1.5.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 87
1.5.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación........... 89
1.6 Apocalipsis del Pseudo Efrén (PE)... 94
1.6.1 Presentación. 94
1.6.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 95
1.6.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación........... 96
1.7 Apocalipsis del Pseudo Metodio (PM).. 103
1.7.1 Presentación. 103
1.7.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 106
1.7.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación......... 109
1.8 Apocalipsis del Pseudo Metodio de Edessa (PME).. 115
1.8.1 Presentación. 115
1.8.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 120
1.8.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación......... 123
1.9 Apocalipsis del Pseudo Juan (PJ). 127
1.9.1 Presentación. 127

1.9.2 Estructura temática del Evangelio de los doce apóstoles (EvDocAp). 129

1.9.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación......... 135

1.10 Apocalipsis del Pseudo Esdras (PsEsdr). 141

1.10.1 Presentación. 141

1.10.2 Carácter literario del texto y estructura temática. 145

1.10.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación......... 147

Segunda parte: Análisis temático. 153

Capítulo primero: 153

Proceso de escatologización de la guerra: El anuncio de la/s guerra/s y del final de los tiempos. 153

1.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan). 154

1.1.1 Los tiempos de la profecía: “Cuando hayáis visto que se cumplen estas cosas”.154

1.1.2 El anuncio de la guerra. 156

1.1.3 El gran combate escatológico. 159

1.2 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan). 162

1.2.1 Guerra, tiempos y signos. 162

1.2.2 Los cuatro vientos del cielo y el día del Señor. 167

1.2.3 El vocabulario del final de los tiempos. 168

1.3 Leyenda siríaca de Alejandro (LA). 169

1.3.1 “Y si el Mesías viene…” 169

1.4 Poema siríaco de Alejandro (AL). 171

1.4.1 “Y al final del tiempo se abrirá esta puerta …” 171

1.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD). 175

1.6 Pseudo Efrén (PE). 179

1.6.1 El anuncio de la guerra y la “corrupción”. 179

1.6.2 Guerras en el tiempo final. 185

1.7 Pseudo Metodio (PM). 194

1.7.1 Conquistas de los madianitas-ismaelitas (PM 5, 2). 196

1.7.2 Segunda conquista ismaelita-árabe (PM 10-11).. 199
1.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME). 201
1.9 Pseudo Juan (PJ)... 204
1.9.1 La visión de Juan.. 204
1.9.2 Las guerras futuras. 206
1.10 Pseudo Esdras (PsEsdr). 208
1.10.1 ¿El final de los ismaelitas o el final de los tiempos?....................................... 208
1.10.2 Creando el contexto temporal escatológico. 210
Capítulo segundo:.. 212
Ideación "historiológica" del concepto "guerra": Conquista, invasión y sucesión de los reinos.. 212
2.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan)................................... 212
2.1.1 El rey del este... 214
2.1.2 La rebelión de los pueblos del norte... 216
2.1.3 El toro y el macho cabrío. 218
2.1.4 El cachorro del león y los ejércitos del norte. 222
2.1.5 De nuevo el rey del este y el cuerno del oeste. 223
2.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA). 226
2.2.1 Oración del rey y victoria en la batalla. 226
2.2.2 Guerra de Dios. 228
2.2.3 Invasiones de los hunos.. 230
2.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL).. 232
2.3.1 La batalla contra los persas. 232
2.3.2 Las conquistas de Gog y Magog. 234
2.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan). 235
2.4.1 Experiencias bélicas (bíblicas) como narraciones "histórico-tipológicas". 235
2.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD)... 243
2.6 Pseudo Efrén (PE). 246

2.6.1 La imagen del Nilo. 246

2.6.2 “Saldrá un pueblo del desierto”. 251

2.6.3 La invasión de los hunos y la salida de los pueblos escatológicos de Gog y Magog. 254

2.7 Pseudo Metodio (PM). 258

2.7.1 Yōnṭōn, Nimrod y el origen “divino” de la monarquía. 259

2.7.2 El ”primer rey” y la “primera guerra”. 261

2.7.3 Conquistas madianitas-ismaelitas-árabes. 264

2.7.4 Plenitud de los tiempos y universalidad de las conquistas. 268

2.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME). 271

2.8.1 “Armenia será devastada”. 271

2.8.2 “Y entonces saldrá el rey de los griegos”. 273

2.9 Pseudo Juan (PJ). 274

2.9.1 Romanos, persas y medos. 274

2.9.2 Un fuerte viento del sur. 276

2.10 Pseudo Esdras (PsEsdr). 283

2.10.1 La serpiente y el águila. 283

2.10.2 La víbora y los cuervos. 288

2.10.3 Los cuatro reyes. 290

2.10.4 El cachorro de león, el leopardo y el toro. 296

Capítulo tercero: 300

Guerra e injusticia: Pecado y “voluntad” divina. 300

3.1 Pecado e impureza como causas de la guerra. 300

3.1.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan). 300

3.1.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA). 305

3.1.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL). 307

3.1.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan). 308

3.1.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD). 314

3.1.6 Pseudo Efrén (PE). 319
3.1.7 Pseudo Metodio (PM). 329
3.1.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME). 338
3.1.9 Pseudo Juan (PJ). 347
3.1.10 Pseudo Esdras (PsEsdr). 355
3.2 Consecuencias de la guerra y “castigo” divino: Cautiverio, opresión y tributo. 359
3.2.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan). 359
3.2.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA). 364
3.2.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL). 366
3.2.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan). 368
3.2.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD). 372
3.2.6 Pseudo Efrén (PE). 373
3.2.7 Pseudo Metodio (PM). 383
3.2.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME). 396
3.2.9 Pseudo Juan (PJ). 397
3.2.10 Pseudo Esdras (PsEsdr). 407
Capítulo cuarto: 411
Reconquista, invencibilidad y paz escatológica. 411
4.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan). 411
4.1.1 Alegría, paz y tranquilidad. 411
4.1.2 Reconquista y reino mesiánico. 414
4.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA). 416
4.2.1 La corona y el trono imperiales. 416
4.2.2 La invencibilidad del reino de los griegos (romanos). 417
4.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL). 420
4.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan). 421
4.4.1 La paz intermedia. 421
4.4.2 El día del Señor. 423

4.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD). 426
4.6 Pseudo Efrén (PE). 427
4.6.1 Justicia y reconquista. 427
4.6.2 El papel del Imperio Romano en PE. 433
4.7 Pseudo Metodio (PM). 437
4.7.1 La invencibilidad del Imperio Romano. 437
4.7.2 Redención por parte de Gedeón (PM 5, 7). 450
4.7.3 Redención por parte del rey de los griegos (PM 5, 9; PM 13, 11). 451
4.7.4 Blasfemia y “dolores de parto”. 453
4.7.5 Reconquista y retorno. 454
4.7.6 Pacificación y reconstrucción. 457
4.7.7 La escena de la abdicación del “último rey” en PM. 459
4.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME). 465
4.8.1 La invencibilidad del Imperio Romano. 465
4.8.2 Pacificación y reconstrucción. 466
4.8.3 La escena de la abdicación del “último rey” en PME. 468
4.9 Pseudo Juan (PJ). 472
4.9.1 El “signo” del Imperio Romano. 472
4.9.2 Guerra civil y reconquista. 473
4.9.3 Retorno y desolación. 475
4.10 Pseudo Esdras (PsEsdr). 476
4.10.1 Los aliados del cachorro de león. 476
4.10.2 El contraataque del cachorro de león. 478
4.10.3 El hombre del sur. 480
4.10.4 El final de los ismaelitas y los “apóstatas”. 482
Consideraciones finales 484
Resultados iniciales. 484

Realidad histórica y pensamiento escatológico. Líneas temáticas conformadoras de pensamiento. 490

Conclusions 509

Schlussworte 511

Abreviaturas 513

Abreviaturas adoptadas para las fuentes utilizadas 515

Abreviaturas de los libros bíblicos 516

Bibliografía y anexos 517

1.1 Fuentes. 517

1.2 Literatura secundaria. 523

1.3 Índice de citas bíblicas. 547

1.4 Índice de motivos. 553

ܬܐܬܐ ܡܠܟܘܬܟ ܢܗܘܐ ܨܒܝܢܟ ܐܝܟܢܐ ܕܒܫܡܝܐ ܐܦ ܒܐܪܥܐ

Venga tu reino, sea tu voluntad, como en el cielo también en la tierra.

Mt 6, 10

ܡܠܟܘܬܝ, ܕܝܠܝ ܠܐ ܗܘܬ ܡܢ ܗܢܐ ܥܠܡܐ ܐܠܘ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܗܘܬ ܡܠܟܘܬܝ,
ܡܬܟܬܫܝܢ ܗܘܘ ܡܫܡܫܢܝ ܕܠܐ ܐܫܬܠܡ ...ܕܝܢ ܡܠܟܘܬܝ, ܕܝܠܝ ܠܐ ܗܘܬ ܡܟܐ

Pero mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuera entregado... pero mi reino no es de aquí.

Jn 18, 36

ܛܘܒܝܗܘܢ ܕܐܠܗܐ ܕܒܢܘܗܝ, ܫܠܡܐ ܠܥܒܕܝ, ܢܬܩܪܘܢ

Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios.

Mt 5, 9

Abstract

The main objective of this thesis is to know and understand the basic outlines of the apocalyptic dialogue and eschatological thought of the Syriac-Christian authors of the 7th century A.D. based on the analysis of the literary motifs related to war, as well as to establish a network of linguistic and thematic relationships between the different works treated.

This work presents a comparative analysis of a selection of literary motifs related to the phenomenon of war contained in works of apocalyptic typology composed and/or (re)written in Syriac in the region of northern Mesopotamia before, during and after the first Arab conquests and invasions.

The detailed study of these texts is of great importance for understanding the formation of identity in medieval society, not only in the Middle East but also in the West. These texts form the first attempt within Christian literary creation which, in reaction to the recent 'war' experiences of the century, and reflecting on the confrontation with the new political and religious hegemony of the Muslims, was forced to rethink, rework and rewrite the concept of history inherited from the earlier Christian tradition and its theological schema.

In this study we explore the linguistic and thematic background that at the time of the (re-)appearance and writing of these works may have been the basis for the creation and transmission of concepts related to the phenomenon of war, not only theological, but above all, social or political.

Vorwort

Das Hauptziel dieser Dissertation ist es, ausgehend von der Analyse der thematischen Projektionen des Krieges, die grundlegenden Schemata des apokalyptischen Dialogs der syrisch-christlichen Autoren des 7. Jahrhunderts n. Chr. sowie ihre zugrundeliegenden eschatologischen Gedankengänge kennen und verstehen zu lernen. Gegenstand dieser Untersuchung sind die in der Region Nordmesopotamiens vor, während und nach den ersten arabischen Eroberungen in syrischer Sprache geschriebenen und / oder (neu-)verfassten Werke apokalyptischer Typologie.

Die detaillierte Untersuchung dieser Texte ist für das Verständnis der Identitätsbildung der mittelalterlichen Gesellschaft nicht nur im Nahen Osten, sondern auch im Westen von größter Bedeutung. Denn diese Texte apokalyptischer Typologie stellen innerhalb der christlichen Literatur den ersten Versuch dar, eine Reaktion auf die jüngsten Kriegserfahrungen des Jahrhunderts zu zeigen und mit Blick auf die Konfrontation mit der neuen politischen und religiösen Hegemonie der Muslime das aus früheren christlichen Generationen übernommene Geschichtskonzept sowie sein theologisches Schema neu zu überdenken, auszuarbeiten und neu zu schreiben.

Wir präsentieren die vergleichende Analyse einer Auswahl an literarischen Motiven, die sich auf das Phänomen des Krieges beziehen und in mehreren Werken der apokalyptischen Typologie gesammelt sind. Indem wir die in diesen Texten enthaltenen Informationen analysieren, wird der sprachliche und thematische Kern des apokalyptischen Denkens aufgedeckt, der möglicherweise die Grundlage für die Herausbildung und Weitergabe von Konzepten im Zusammenhang mit dem Phänomen Krieg bildete, die nicht nur theologischer, sondern vor allem auch sozialer oder politischer Natur waren.

Introducción.

1.1 Presentación y punto de partida.

El propósito fundamental de esta tesis doctoral es conocer las líneas y esquemas de pensamiento y diálogo escatológico de los autores cristianos siríacos del siglo VII d. C., a partir del análisis de las proyecciones temáticas de la guerra y de su interpretación recogidas y transmitidas en las obras de tipología apocalíptica escritas o (re)compuestas en lengua siríaca en la región del norte de Mesopotamia en vísperas, durante y tras las primeras conquistas e invasiones de los árabes[1].

Desde comienzos y a lo largo de todo el siglo VII d. C., pero sobre todo a finales del mismo, surgen entre las comunidades cristianas de lengua siríaca una serie de obras de marcado carácter, tipología y temática apocalíptica que reutilizando todo un elenco de tradiciones heredadas de las generaciones anteriores y reinterpretando una extensa variedad de motivos bíblicos y no bíblicos, y adaptándolos a la realidad presente del momento de la redacción o de la (re-) composición, intentan dar un significado y una finalidad teológica a dichos acontecimientos contemporáneos o pertenecientes al pasado reciente. Parte de esta tradición apocalíptica había sufrido el mismo proceso de actualización y readaptación en la primera mitad del siglo, tras los conflictos bélicos entre oriente y occidente, entre el Imperio Sasánida y el Imperio Romano (Bizantino), con sus imponentes despliegues de tropas y esfuerzo económico y militar por ambas partes, con sus dramáticos episodios, como el asedio y conquista de Jerusalén por parte de los persas, la pérdida de la reliquia de la Santa Cruz, el contraataque y reconquista llevadas a cabo por el emperador bizantino Heraclio algunos años después tras unas campañas bélicas de nefastas consecuencias que involucraron prácticamente a todos los ejércitos presentes en el Oriente Próximo y en el Mediterráneo oriental[2]. El orden político, social y religioso conocido y vivido en prácticamente todo el mundo conocido hasta este momento en el mundo antiguo a inicios del siglo VII d. C., desde el Mediterráneo oriental

[1] Véase la lista de las obras analizadas en el apartado "1.3 Obras analizadas" al igual que en la primera parte de esta tesis doctoral dedicado a presentar de forma detenida cada una de ellas.

[2] Una buena presentación sobre la importancia, los cambios ideológicos y la evolución del pensamiento escatológico causados por las guerras romano-sasánidas a inicios y durante el primer tercio del siglo VII d. C. puede encontrarse en STOYANOV, Y., "Apocalypticizing Warfare: From Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh- to Early Eighth-Century Bizantium", en LA PORTA, S. Y BARDAKJIAN, K. B., *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 25., Leiden / Boston: Brill, 2014, pp. 379-433. Véase además GREISIGER, L., *Messias-Endkaiser-Antichrist: Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung*, Orientalia Biblica et Christiana 21, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. En castellano véanse los estudios de José Soto Chica: SOTO CHICA, J., *Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes: 565-642*, Granada, 2012. *Id*., *Imperios y bárbaros. La guerra en la Edad Oscura*, Madrid, 2019.

y occidental hasta el Cercano Oriente, Anatolia, Armenia, Mesopotamia, Egipto, Arabia y hasta los confines del devastado Imperio Sasánida, se tambaleó solo unos años después con el avance de los árabes y se transformó en un breve período de tiempo de tal forma, que ya no volverá a ser el mismo. No es de extrañar, que el recuerdo de ciertos enfrentamientos y episodios bélicos, o por lo menos la idealización y espiritualización de algunos momentos o personajes protagonistas, permaneciera vivo a lo largo de todo el siglo, transmitido, filtrado y fundido junto con imágenes y motivos heredados de la tradición literaria anterior y, sobre todo, provenientes de las Sagradas Escrituras. La literatura apocalíptica se convertirá en un importante medio de expresión de las comunidades cristianas de lengua siríaca para intentar comprender el nuevo panorama de la economía divina de la salvación (*mḏabrānūṯā*)[3], es decir, el nuevo orden político y social, que desde su perspectiva teológica, había sido no solo permitido, sino también querido por Dios. Por diferentes causas coyunturales, políticas, sociales o eclesiales, y con distintos objetivos o intenciones, estos motivos literarios reaparecerán en la literatura de este siglo, acogiendo una nueva forma y significado.

El estudio detallado de estos textos y estas obras nos parece de suma importancia para la comprensión de la formación identitaria de la sociedad medieval, no solo en oriente, sino también en occidente, ya que esta literatura de tipología apocalíptica conforma el primer intento dentro de la creación literaria cristiana que, como reacción a las recientes experiencias "bélicas" del siglo, y reflexionando sobre la confrontación con la nueva hegemonía política y religiosa de los musulmanes, se vio obligado a repensar, reelaborar y reescribir el concepto de historia heredado de la tradición cristiana anterior y su esquema teológico. El resultado de este proceso no supuso el fin de este esquema escatológico, sino su adaptación. Con el surgimiento de nuevas narraciones, situaciones y personajes, y con ello de renovadas afirmaciones o "revelaciones", aparecen a lo largo del siglo VII d. C. ciertos esquemas de pensamiento escatológico sobre todo universal, a partir de interpretaciones, relaciones o imágenes sobre el propio destino, el de la propia comunidad o el del "enemigo", que han configurado en alguna forma las sociedades medievales e impregnado la historia del pensamiento de los siglos posteriores alcanzado incluso nuestras sociedades contemporáneas. Nos interesan en este trabajo los temas y motivos relacionados con la guerra, manifestación extrema del sufrimiento experimentado e injusticia materializada por los seres humanos a lo largo de toda su historia y

[3] Véase la importancia de esta palabra y concepto en la tradición escatológica siríaca para entender el origen, sentido y fin de la literatura apocalíptica, como "revelación" del plan de Dios para los creyentes. Véase WITAKOWSKI, W., "Syriac Eschatology in Antiquity," en MARLOW, H., POLLMANN, K. Y VAN NOORDEN, H. (Eds.), *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions, Rewriting Antiquity*, London, 2021, pp. 499-514. De nuevo GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, pp. 4-6.

en todas las generaciones. Las consecuencias de la guerra permanecen en el tiempo. Su recuerdo es, lamentablemente, fácilmente manipulable. Todo esfuerzo por intentar “iluminar” el origen contextual de algunas de estas “afirmaciones” o “imágenes” ideológicas, de intención más política que religiosa, quedará más que justificado, si con ello pretendemos conocer y comprender mejor a aquello que llamamos ser humano, es decir, a nosotros mismos y la situación existencial en la que nuestros antepasados vivieron y nosotros vivimos, origen de todo conflicto e injusticia.

1.2 Objetivos.

Presentamos el análisis comparativo de una selección de motivos literarios relacionados con el fenómeno de la guerra y recogidos en varias obras de tipología apocalíptica. En base a su tipología, estos textos han surgido en un contexto histórico, reflexionado y relacionado con la fe cristiana. Por tanto, son la expresión narrativa y lingüística de presupuestos y pensamientos teológicos, puestos por escrito por ser y para ser creídos.

Explorando la información contenida en estos textos tratamos de desenterrar el sustrato lingüístico y temático de tipología apocalíptica que, siendo el resultado del pensamiento o líneas de pensamiento del momento (o momentos) de concepción, (re-)aparición y puesta por escrito de estas obras, hayan podido ser el fundamento de creación y transmisión de conceptos relacionados con el fenómeno de la guerra, no solo teológicos, sino sobre todo, sociales o políticos. Tal labor, si bien parece sencilla, requiere gran cantidad de trabajo, esmero y tiempo. Para que las propuestas de definición, identificación y contextualización no resulten meras especulaciones sin fundamento, el trabajo del investigador requerirá el cumplimiento minucioso y sucesivo de los diferentes objetivos parciales que planteamos a continuación. Estos objetivos parciales están planteados para ser alcanzados de forma ordenada y paulatina hasta como mínimo cumplir el objetivo general mínimo de establecer una red de relaciones temáticas y lingüísticas entre las diferentes obras analizadas, con el fin de que nosotros mismos o la comunidad científica pueda ir avanzando en la tarea de reconocimiento y contextualización histórica en futuras investigaciones.

1.2.1 Objetivo general (máximo):

Definir líneas de cambio, continuidad o desarrollo en el pensamiento escatológico (apocalíptico) de las obras analizadas, a partir del análisis de las proyecciones temáticas sobre la guerra.

1.2.2 Objetivo general (mínimo):

Establecer una red de relaciones lingüísticas y temáticas entre las diferentes obras tratadas, a partir del análisis de los motivos literarios sobre la guerra, con el fin de delimitar

semejanzas y diferencias, así como identificar recursos comunes, cambios, omisiones y/o líneas de pensamiento.

1.2.3 Objetivos parciales:

Identificar la terminología, los motivos literarios o pasajes temáticos relacionados con el fenómeno de la guerra, con sus causas y sus consecuencias, así como sus proyecciones o esperanzas futuras. En este proceso de identificación tiene ya lugar un primer acto selectivo y, si se quiere aceptar, también clasificatorio en función de la temática identificada.

Analizar de manera pormenorizada cada uno de los motivos seleccionados tanto en sus aspectos formales y estructurales, como de contenido temático y relativos al lenguaje utilizado (vocabulario y sintaxis), como en sus relaciones externas con el resto de la obra a la que pertenecen.

Describir el trasfondo bíblico y no bíblico del lenguaje y temática de estos motivos, con el fin de **reconocer** posibles procesos o trabajos de exégesis bíblica, creación literaria o reutilización de otras fuentes no canónicas.

Diferenciar el contenido auténticamente "apocalíptico", es decir, no sucedido o "profético" del texto, de aquel que pueda ser "histórico", es decir, presentado como *vaticinium ex eventu* y que sea conocido e identificable por medio de la cotejación con otras fuentes de información.

Comparar el contenido que creamos "histórico" con acontecimientos, situaciones, aspectos o fenómenos sociales, etc., conocidos que nos permitan **revisar** la contextualización y datación de los textos**,** sin perder de vista la intencionalidad del mismo.

Determinar la intención inherente a cada obra con el fin de **esclarecer** el posible origen de la misma, es decir, la comunidad eclesial o confesión que produjo el texto.

Objetivo general

1.3 Obras analizadas.

En la siguiente tabla presentamos de forma esquemática, ordenadas cronológicamente en base a las dataciones aceptadas por la mayor parte de los estudiosos que ha trabajado con ellas, las obras de tipología apocalíptica en lengua siríaca que son objeto de nuestro estudio y que en el siguiente capítulo presentaremos de forma individual, antes de pasar al análisis temático y lingüístico de los motivos literarios seleccionados.

No incluimos en nuestro análisis la obra conocida como Leyenda de Baḥīra, por ser de una época más tardía y queda por ello fuera del marco temporal que nos hemos propuesta para este trabajo.

Tampoco hemos incluido la obra titulada "Revelations and Testimonies about our Lord´s Dispensation", por no haber sido ni editada ni publicada hasta el momento. En la clasificación de las diferentes obras apocalípticas siríacas, Witakowski incluye esta obra en el grupo de aquellas obras que hacen referencia a las conquistas árabes[4]. En la presentación individual de las obras, el mismo, hace referencia a una publicación de Debié del año 2006[5], donde esta hacía público el descubrimiento de esta obra y resumía su contenido. Sin embargo, la misma Debié, no la incluye, por motivos que desconocemos, en su propia publicación actualizada sobre los apocalipsis siríacos[6]. De la misma manera hemos excluido de nuestro estudio la Crónica de Yūhanan bar Penkāyē[7], datada ca. 686/687 d. C. Esta obra, si bien contiene elementos y vocabulario de tipología apocalíptica, no es un apocalipsis sino claramente una crónica histórica, en la que la intención del autor es una muy diferente a la de los textos apocalípticos.

[4] WITAKOWSKI, W., "Syriac Apocalyptic Literature", en LA PORTA, S. Y BARDAKJIAN, K.B. (Eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday*, SVTP 25, Leiden / Boston, 2014, pp. 667-687.

[5] DEBIÉ, M., "Muslim-Christian Controversy in an Unedited Syriac Text: Revelations and Testimonies about Our Lord's Dispensation", en GRYPEOU, E., SWANSON, M. Y THOMAS, D. (Eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, The History of Christian-Muslim Relations 5, Leiden / Boston, 2006, pp. 225-235.

[6] DEBIE, M., "Les apocalypses syriaques", en ALI AMIR-MOEZZI, M. Y DYE, G. (Eds.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, 2019, pp. 541-586.

[7] MINGANA, A., *Sources Syriaques I, Teil II: Bar Penkayé*, Mosul, 1908; BROCK., S., "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye´s Ris Melle", *Studies in Syriac Christianity; History, Literature and Theology*, Aldershot, 1992.

TÍTULO Y PRINCIPALES EDICIONES DE LAS OBRAS	DATACIÓN
APOCALIPSIS SIRÍACO DEL PEQUEÑO (JOVEN) DANIEL (SYRDAN)	**Anterior al 628 d. C.**
• SCHMOLDT, H., *Die Schrift "Vom jungen Daniel" und "Daniels letzte Vision": Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte,* Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde der Evang.-Theologischen Fakultät, Universität Hamburg, 1972. • BALZARETTI, C., "L'Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)", *Rivista di storia e letteratura religiosa 42:1*, 2006, p. 109-129. • BROCK, S. P., "The Small/Young Daniel Re-Edited", en DITOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W., *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone,* SVTP 26, Leiden, 2018, pp. 250-284.	
LEYENDA SIRÍACA DE ALEJANDRO (LA)	**Antes de 629-630 d.C.**[8]
• BUDGE, E. A. W., *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version, Edited from Five Manuscripts, of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge, 1889 (reed. en Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2003), pp. 255-275 (Texto), pp. 144-158 (Traducción).	
POEMA SIRÍACO DE ALEJANDRO	**Entre 628 y 637 d.C.**
• REININK, G. J., *Das syrische Alexanderlied: Die drei Rezensionen,* CSCO Vol. 454, Scriptores Syri Tom. 195 (Texto), Vol. 455, Scriptores Syri Tom. 196 (Traducción), Lovaina, 1983.	
APOCALIPSIS SIRÍACO DE DANIEL (APSYRDAN)	**Entre 629 y 690 d.C.**[9]
• SLABCZYK, M. (Ed.), *Apokalipso de Danielo profeto en la lando Persio kaj Elamo. Arkado eldonejo 1*, Viena, 2000. • HENZE, M. (Ed.), *The Syriac Apocalypse of Daniel: Introduction, Text and Commentary,* Studies and Texts in Antiquity and Christianity 11, Tubinga, 2001. • HENZE, M. (Ed.), *Syrische Danielapokalypse,* Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Neue Folge; Band 1: Apokalypsen und Testamente 4, Gütersloh, 2006. • RAMOS, M. V. (Ed.), *O Apocalipse siríaco de Daniel,* Apocrypha, São Paulo, 2017.	
APOCALIPSIS DEL PSEUDO EFRÉN (PE)	**Entre 639 y 683 d.C.**[10]
• BECK, E. (Ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III,* CSCO Vol. 320, Scriptores Syri Tom. 138 (Texto), Vol. 321, Scriptores Syri Tom. 139 (Traducción), Lovaina, 1993. • SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 12-33.	
TESTAMENTO DE NUESTRO SEÑOR (TD)	**Siglo III/IV d. C.**[11]
• LAGARDE, P. A. (Ed.), *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae. Graece et syriace*, Leipzig, 1856 (Reimpresión 1967). • RAHMANI, I. E. (Ed.), *Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum editur, latine reddidit et illustravit*, Mainz 1899 (reimpresión Hildesheim, 1968). • NAU, F., "Fragment inédit d´une traduction syriaque jusqu´ici inconnue du Testamentum D.N. Jesu Christi", *JA 9e série, 17*, 1901, pp. 233-256.	

[8] Véase REININK, G. J., "Pseudo-Ephraems "Rede über das Ende" und die syrische eschatologische Literatur des Siebenten Jahrhunderts", *ARAM 5*, 1993, pp. 452.
[9] Véase HENZE, M. (Ed.), *The Syriac Apocalypse of Daniel: Introduction, Text and Commentary,* Studies and Texts in Antiquity and Christianity 11, Tubinga, 2001, p. 14.
[10] Véase REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Ephraems", 1993, pp. 460-462.
[11] Original en griego. Traducción al siríaco en 687 d. C.

• Arendzen, J. P., “A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the `Testament of the Lord´”, *JThS 2*, 1901, pp. 401-416. • Vööbus, A. (Ed.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, vol. I, CSCO Vol. 367, Scriptores Syri Tom. 161, (Texto), Vol. 368, Scriptores Syri Tom. 162, (Traducción), Lovaina, 1975/1976,. pp. 27-64.	
Apocalipsis del Pseudo Metodio (PM)	**ca. 690 d.C.[12]**
• Martínez, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, Washington, 1985, pp. 2-205. • Suermann, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, pp. 34-85. • Reinink, G. J. (Ed.), *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius,* CSCO Vol. 540, Scriptores Syri Tom. 220 (Texto), Vol. 541, Scriptores Syri Tom. 221 (Traducción), Lovaina, 1993.	
Pseudo Metodio de Edesa o Fragmento edeseno (PME)	**ca. 695 d.C. [13]**
• Nau, F., “Révélations et légendes. Méthodius. – Clément. – Andronicus”, *JA XI, 9*, 1917, pp. 415-452 (Introducción y texto siríaco en las pp. 415-434. Traducción en las pp. 434-446. Comentario en las pp. 446-452). • Martínez, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, pp. 206-246. • Suermann, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, pp. 86-97.	
Apocalipsis del Pseudo Juan (PJ) – Testamento de los doce apóstoles	**entre 692 y 705 d.C.[14]**
• Harris, J. R., *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them,* Cambridge, 1900. • Suermann, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, pp. 98-109. • Markschies, C., “Das Evagelium der zwölf Apostel (ed. Harris)/Das Evangelium der zwölf Apostle (ed. Revillout)”, en Markschies, C. y Schröter, J. (Eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1*, Tübingen, 2012, pp. 444-446.	
Apocalipsis del Pseudo Esdras (PsEsdr)	**entre 668-669/715-717 d.C.[15]**
• Baethgen, F., “Beschreibung der syrischen Handschrift „Sachau 131“ auf der königlichen Bibliothek zu Berlin”, *ZAW 6*, 1886 pp. 199-211. • Hall, I. H., “The Vision of Ezra the Scribe Concerning the Latter Times of the Ishmaelites”, *Presbyterian Review 7,* 1886, pp. 537-541. • Chabot, J. B., “L’Apocalypse d’Esdras touchant le royaume des Árabes”, *RSEHA 2,* 1894, pp. 242-250, 333-346. • Locke Estes, L., *The Apocalypse of Pseudo-Ezra: Syriac Edition, English Translation, and Introduction*, M. A. Thesis, Abilene Christian University, 2016.	

[12] Véase Reinink, G. J., *op. cit.* “Pseudo-Ephraems”, 1993, pp. 437-463.
[13] Posterior a “Pseudo-Metodio” según Reinink, G. J., *op. cit.* “Pseudo-Ephraems”, 1993, pp. 437-438.
[14] Véase Debié, M., “Les apocalypses apocryphes syriaques: des textes pseudépigraphiques de l’Ancien et du Nouveau Testament”, en Debie, M., Jullien, Ch., Jullien, F. y Desreumaux, A. (Eds.), *Les apocryphes syriaques*, ÉS 2, París, 2005, pp. 111-146.
[15] *Ibid*. pp. 111-146.

1.4 Historia de la investigación e interés científico.

La investigación y la literatura científica sobre la literatura apocalíptica judeo-cristiana de la época del Segundo Templo es prolija y abundante. Lo mismo sucede si realizamos una búsqueda bibliográfica acerca de la realidad y/o concepto de la guerra en las civilizaciones antiguas del Próximo Oriente, ya hablemos del Imperio Asirio, de Babilonia, de la historia de Egipto, por no hablar del Imperio Persa o de los avances técnicos militares aportados por la civilización greco-romana. Lo mismo ocurre, si ceñimos la búsqueda a la investigación sobre la guerra en la historia del pueblo de Israel o su aparición y tratamiento en los textos bíblicos, sobre todo del Antiguo Testamento[16]. El interés en el estudio de los textos bíblicos se centra claramente en la actitud ética de carácter religioso que se esconde en los diversos escritos canónicos. La discusión científica se ha centrado durante años en esclarecer y delimitar la existencia y la definición de una "guerra santa", "guerra de Dios" o "guerra de Yahveh".[17]

Si nos trasladamos al siglo VII d. C. encontraremos una multitud estudios que se han dedicado a reconstruir las "guerras" romano-sasánidas así como aquellas entre los árabes y bizantinos[18]. Estas últimas han sido objeto de numerosos e importantes estudios que se han centrado en analizar, o bien la realidad militar de Bizancio en el momento de las conquistas árabes[19], o bien el estudio de la escatología imperial[20]. Sin embargo, ninguno de estos estudios tuvo en cuenta las fuentes en lengua siríaca.

---

[16] Véase al respecto a modo orientativo las entradas con bibliografía sobre el término "guerra" en los diferentes diccionarios bíblicos e históricos de importancia: OBERMAYER, B., "Krieg", en *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wibilex.de), 2011. También NOETHLICHS, K. L., "Krieg", en *RAC 22* (Lfg. 170/177), 2008, pp. 1-75.

[17] Una introducción o resumen con bibliografía sobre el concepto de "guerra santa" o "guerra de Yahveh" véase SCHWALLY, F., *Semitische Kriegsaltertümer: Der heilige Krieg im Alten Israel*, Leipzig 1901; VON RAD, G., *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich 1951; MÜLLER, H.-P., "Krieg und Gewalt im antiken Israel", en KHOURY, A.T., GRUNDMANN, E. Y MÜLLER, H.-P. (Eds.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen: Fakten und Hintergründe*, Freiburg 2003, pp. 11-23; KUNZ-LÜBCKE, A., *Eschatologisierung von Krieg und Frieden in der späten Überlieferung der Hebräischen Bibel*, en SCHWEITZER, F. (Ed.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh, 2006, pp. 267-289; SCHREINER, K. (Ed.), *Heilige Kriege: Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 78, München, 2008; MÜLLER, R., "Jahwekrieg und Heilsgeschichte", *ZTK 106, No. 3*, September 2009, pp. 265-283; SCHMITT, R., *Der "Heilige Krieg" im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament, AOAT 381, Münster, 2011.

[18] Veánse los estudios de Kaegi, Halton y Kennedy: KAEGI, W. E., "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquets", *CH 38*, 1969, pp. 139-149; HALTON, J. F., *The Byzantine Wars: Battles and Campaigns of the Byzantine Era*, Londres, 2001; *Id., The Byzantine Wars*, The History Press, Gloucestershire, 2008; KAEGI, W. E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, 1995; KENNEDY, H. N., *The Armies of the Caliphs: military and society in the early Islamic State*, Londres, 2001; Kennedy, H. N., The Byzantine and Early Islamic Near East, Aldershot, 2006; *Id., The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, Londres, 2007.

[19] HALTON, J. F., *Warfare, State, and Society in the Byzantine World, 565-1204*, Londres, 1999; *Id., State, Army, and Society in Byzantium: Approaches to Military, Social, and Administrative History, 6th-12th Centuries*,

1.4.1 La literatura apocalíptica siríaca en la historia de la investigación.

Pero centrémonos en los avances en el estudio de la literatura siríaca y su aportación al conocimiento de la historia política, cultural y religiosa del siglo VII d. C. Atrás en el tiempo quedan el ingente esfuerzo que autores del talante de Jean-Baptiste Chabot, Ernst Sackur, Carl Brockelmann, Wilhelm Bousset, James Rendel Harris, Anton Baumstark, Carl Brockelmann, François Nau o Michael Kmosko entre otros hicieron por sacar a la luz, editar y traducir a las lenguas modernas europeas una gran cantidad del material manuscrito en lengua siríaca que permanecía inédito en las bibliotecas de las grandes universidades europeas y americanas, pero también y sobre todo en los monasterios siríacos del Próximo Oriente[21]. Sobre su labor de edición y traducción descansan los conocimientos adquiridos por las generaciones posteriores, sin la cual no se conocerían muchas de las obras de la literatura siríaca. Sin quitar la debida importancia a la *Geschichte der syrischen Literatur* de Baumstark, que sigue siendo una obra de referencia en todo inicio en la materia y para todo trabajo que se dedique a estudiar cualquiera de las obras aquí tratadas[22], siguen siendo en la materia escatológica y apocalíptica punto de partida e indicadores del camino a seguir las aportaciones que Bousset hizo en su obra acerca de las apariciones literarias de la figura del anticristo, entre otras, en las obras literarias siríacas[23].

Los años setenta marcarán un cambio de era en la historia de la investigación. De la edición aislada de obras y manuscritos, trabajo que lógicamente seguirá realizándose sin pausa[24], pasamos e encontrar los primeros intentos de sistematización de los temas tratados en estas obras. El primer ejemplo destacado lo suponen las obras de Paul Julius Alexander, que comenzando por las preguntas acerca del valor de las obras apocalípticas como fuentes históricas[25] continuó su labor sobre el estudio del surgimiento de la “Leyenda del último

---

Brookfield, 1995; HALTON, J. F., *Byzantium at War*, Londres, 2002; HALTON, J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640-740*, Harvard, 2016.

[20] PODSKALSKY, G., *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, Münchener Universitätsschriften, 9, München, 1972.

[21] Véase en el apartado bibliográfico y en el dedicado a las fuentes primarias las obras, artículos y traducciones publicadas por alguno de estos autores.

[22] BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922.

[23] BOUSSET, W., *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche : ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, 1895.

[24] Véase todo el trabajo realizado en aquella década por Edmund Beck, que dedicó prácticamente toda su vida a la edición y traducción de las obras de San Efrén el Sirio.

[25] ALEXANDER, P. J., “Medieval Apocalypses as Historical Sources”, *AHR 73:4*, 1968, pp. 997-1018.

emperador”[26] hasta su fallecimiento en 1977. En 1985 se publicaba de forma póstuma su traducción del Apocalipsis del Pseudo Metodio basada en el manuscrito Vat. Syr 58[27].

Mucho ha cambiado desde que a finales de los años setenta Sebastian Brock comenzara a publicar artículos sobre los más diferentes aspectos de la literatura siríaca del siglo VII d. C. Sin duda, su artículo acerca de las fuentes siríacas para estudio del siglo VII d. C. marcó un nuevo inicio en la historia de la investigación sentando las bases acerca del trabajo que quedaba por realizar[28] y convirtiéndose también prácticamente en la primera referencia donde podía encontrarse una lista de las obras apocalípticas de lengua siríacas datadas en torno al siglo VII d. C.[29] Desde entonces, el trabajo realizado ha sido mucho y los avances alcanzados fructíferos. Sobre todo en lo relacionado a la edición de textos, pero también en el análisis de motivos individuales o aspectos aislados. La edición crítica del Apocalipsis del Pseudo Metodio así como de la literatura en siríaco relacionada con el personaje de Alejandro Magno van a impulsar los estudios sobre la literatura apocalíptica. A inicios de la década de los ochenta comienzan su labor investigadora estudiosos como Reinink o Suermann, que después junto con Martínez publicarán sus respectivas ediciones del Apocalipsis del Pseudo Metodio, dieron un impulso irreversible al interés por la investigación de esta literatura como reflejo de los acontecimientos y formas de pensar de los cristianos sirios coetáneos a la expansión del islam[30]. Reinink, que en 1983 había publicado la edición crítica del Romance de Alejandro[31], se centró en diferentes aspectos configuradores del Pseudo Metodio[32] tales como su relación con otras obras, la caracterización de los musulmanes o la leyenda del último emperador.

---

[26] *Id.*, “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor”, *Medievalia et Humanistica 2*, 1971, pp. 47-68; *Id.*, “The Syriac Original of Pseudo-Methodius’ Apocalypse”, en SINOR, D. (Ed.), *Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists, Ann Arbor, Michigan, 13th-19th August 1967*, Wiesbaden, 1971.

[27] ALEXANDER, P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley / Los Angeles, 1985.

[28] BROCK, S. , “Syriac Sources for Seventh-Century History”, *BMGS 2*, 1976, pp. 17-36 (para los textos apocalípticos véanse las pp. 33-36).

[29] *Id.*, “Syriac Views of Emergent Islam”, en JUYNBOLL, G. H. A. (Eds.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Papers on Islamic History 5, Illinois University Press, 1982, pp. 9-21, 199-203; *Id.*, *Syriac perspectives on late antiquity*, CSS 12, Londres, 1984. Además PALMER, A., BROCK, S. P. Y HOYLAND, R. G., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles. Translated Texts for Historians 15*, Liverpool: Liverpool University Press, 1993.

[30] REININK, G. J., “Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios”, *BZ 75:2*, 1982, pp. 336-344; *Id.*, “Der Verfassername “Modios” der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodius”, *OC 67*, 1983, pp. 46-64; *Id.*, “Die syrischen Wurzeln der mittelalterischen Legende vom römischen Endkaiser”, en GOSMAN, M. Y VAN OS, J. (Eds.), *Non nova sed nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*, Mediaevalia Groningana 5, Groningen: Bouma’s Boekhuis, 1984, pp. 195-209; SUERMANN, H., “Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632-750”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67*, 1983, pp. 120-136.

[31] REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Das syrische Alexanderlied*, 1983.

[32] *Id.*, “Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios Kirchenpolitik”, en LAGA, C., MUNITIZ, J.A. Y VAN ROMPAY, L. (Eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology*

Un hito en el estudio de la literatura siríaca fue IV Simposium Syriacum celebrado en Roma en el año 1984, cuyas comunicaciones y aportaciones fueron publicadas más tarde en 1987[33]. Antes, en 1985 atendemos a la publicación de dos ediciones simultáneas del Pseudo Metodio. Suermann lo edita y publica con traducción al alemán[34]. Martínez hace lo mismo con traducción al inglés[35]. Los puntos de focalización de ambos estudios fueron diferentes. Suermann realizó un estudio donde indagó acerca de la reacción de los cristianos de las comunidades eclesiales siríacas del norte de Mesopotamia a las conquistas árabes, en base al mensaje y naturaleza de las obras apocalípticas. No solo editó el texto siríaco del Pseudo Metodio conservado en el manuscrito Vat. Syr 58, sino que analizó su contenido temático referente a las conquistas árabes, identificó tendencias e influencias de la literatura anterior en este apocalipsis y lo puso en relación con el resto de apocalipsis siríacos del siglo VII d. C. que también trataban el tema de la confrontación con los nuevos dominadores políticos árabes. Martínez abrió el horizonte temporal y lingüístico, y, a la vez que editó y tradujo el Pseudo Metodio y el Fragmento Edeseno, investigó las influencias de estas obras sobre el Apocalipsis del Pseudo Atanasio, obra árabo-copta algo más tardía, compuesta seguramente en la primera mitad del siglo VIII d. C. durante el período omeya, surgida con toda probabilidad en círculos monásticos coptos de Egipto y que Martínez también editó y tradujo.

En el artículo previo a la publicación de su tesis doctoral[36], Suermann destaca la necesidad de interpretación que experimentaron las comunidades cristianas del norte de Mesopotamia en los decenios posteriores a la *Niederlage* frente a los árabes y la posterior conquista por parte de estos de casi todo el Oriente Próximo y el Mediterráneo meridional, desde Argelia hasta los confines orientales del entonces Imperio Sasánida. Para Suermann juegan un papel muy importante las relaciones de los cristianos con el pueblo judío y argumenta, que por parte de las comunidades judías de Palestina, Siria, Egipto y

---

and Church History offered to A. van Roey, Lovaina, 1985, pp. 263-281; *Id*., "Tyrannen und Muslime: Die Gestaltung einer symbolischen Metaphor bei Pseudo-Methodios", en VANSTIPHOUT, H.L.J., JONGELING, K., LEEMHUIS, F. Y REININK, G. J. (Eds.), *Scripta Signa Vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, Presented to J.H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends*, Groningen, 1986, pp. 163-175.

[33] MARTINEZ, F. J., "The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius", en DRIJVERS, H.J.W., LAVENANT, R., MOLENBERG, C. Y REININK, G. J. (Eds.), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September),* Orientalia Christiana Analecta 229, Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1987, pp. 337-352.

SUERMANN, H., "Einige Bemerkungen zu syrischen Apokalypsen des 7. Jhds", en DRIJVERS, H. J.W., LAVENANT, R., MOLENBERG, C. Y REININK, G. J., *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September), Orientalia Christiana Analecta 229, Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium*, 1987, pp. 327-335

[34] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, pp. 34-85;

[35] MARTINEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, pp. 2-205.

[36] SUERMANN, H., *op. cit.* "Einige Bemerkungen ", 1987, p. 329-330.

Mesopotamia, las conquistas árabes pudieron ser interpretadas como el fin del enemigo “eterno” de Dios, es decir, del Imperio Romano. Esto significaba para los judíos, que con ello, la tesis de los cristianos que los situaba como el nuevo pueblo de Dios, después de haber rechazado al pueblo de Israel, habría llegado también a su fin. Siempre según Suermann, esta interpretación tenía que ser rechazada, o al menos discutida o contradicha por los cristianos, lo cual pudo haber sido hecho por medio de textos apocalípticos que eran capaces de reinterpretar el pasado en función del futuro esperado. Como vemos, en el centro de la literatura apocalíptica no se encuentra tanto el futuro, sino que era más bien el presente, el que tenía que ser interpretado de forma plausible para demostrar que los acontecimientos sucedidos, es decir, la derrota militar y sus consecuencias, ya habían sido preanunciados, profetizados desde antiguo, y por tanto irremediables, al tiempo que respetasen el papel privilegiado del Imperio Romano, por cristiano, en la historia universal. Suermann repasaba brevemente la visión que tenían diferentes autores u obras siríacas anteriores a las conquistas árabes[37] sobre el papel del Imperio Romano en la historia de la humanidad, que en resumen predecía que Roma era el imperio cristiano amado por Dios que duraría hasta el final del mundo. De esta forma, Suermann concluyó que los apocalipsis de la segunda mitad del siglo VII d. C. surgieron en la *Auseinandersetzung* con la interpretación judías de los mismo acontecimientos que cuestionaba el papel del Imperio Romano en la historia.

Un año después, en 1985, Suermann publicaba su obra *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts* que era la publicación resultada de su tesis doctoral. Con ella Suermann ha sido uno de los primeros investigadores, sino el único, que hasta la fecha ha realizado un estudio comparativo de todas las obras apocalípticas en siríaco hasta el momento conocidas, intentando reunir y sistematizar de entre ellas algunas características formales, temáticas e intencionales, para poniéndolas en relación, hallar respuestas acerca de la posición tomada por los cristianas siríacos jacobitas frente a las conquistas árabes.

Martínez por su parte, ya en su artículo también publicado en 1984, realizaba un recorrido por todas las obras conocidas[38] para hacer algunos comentarios sobre algunos

[37] Como Afraates, Efrén, Jacobo de Serug, Romance de Juliano, Leyenda de Ciriaco o la Leyenda de Alejandro. Véase SUERMANN, H., *op. cit.* “Einige Bemerkungen”, 1987, p. 330-332.

[38] Véase MARTINEZ, F. J., *op. cit.* “The Apocalyptic Genre in Syriac”, 1987, p. 338-339. En la nota 5 a pie de página, Martínez enumera los títulos y las ediciones de todas las obras de tipología apocalíptica conocidas en lengua siríaca. La lista se compone de exactamente las mismas que analizamos en nuestro estudio, a excepción del Apocalipsis siríaco de Daniel que en aquel entonces no había sido descubierto, y de la Leyenda del monje Baḥīra, que nosotros excluimos de nuestro estudio por sobrepasar claramente el marco temporal que nos hemos propuesto para nuestra investigación.

aspectos comunes que las caracterizan, con el fin de demostrar, que sí es posible hablar de una "apocalíptica siríaca". Una de estas características, destaca Martínez, es el interés por la historia, de forma que el tipo más extendido es el "apocalipsis histórico" de tipo Ia según la clasificación de Collins, y que a su vez es el menos común entre la clasificación dada por Adela Yabro Collins sobre los apocalipsis cristianos de época temprana[39]. Otros aspectos que Martínez destacó fueron por ejemplo la influencia del helenismo en la literatura siríaca, sobre todo debido al importante papel que recibe la figura de Alejandro Magno así como la centralidad de las conquistas árabes.

Por último, Martínez se centró en resaltar las características propias de la apocalíptica siríaca tomando como ejemplo las particularidades del Pseudo Metodio, con la intención de refutar los puntos de vista de Paul J. Alexander, que años antes habría contribuido, a entender de Martínez, a perpetuar la idea de que los apocalipsis siríacos dependiendo en demasía de la escatología imperial y del mesianismo judío, no representaban una rama distintiva del apocalipticismo dentro del cristianismo[40]. La posición defendida por Martínez marcaba un antes y un después en el estudio de las fuentes apocalípticas siríacas, ya que a partir de ahí, los orientalistas que las estudiaron centraron su punto de mira en las peculiaridades originales y comunes dentro de la cultura siríaca, y no tanto en las influencias externas, sin dejar de ser estas, claro está, de suma importancia. El trabajo o las intenciones de Suermann y Martínez, que de alguna forma contemplaban las obras apocalípticas siríacas como un conjunto no fue continuado, por los estudiosos posteriores que en los siguientes treinta años llevarán a cabo importantes aportaciones en el estudio de estas obras, pero de manera separada.

Tres momentos más va a ser cruciales en la historia de la investigación de los textos que estudiamos. El primero tuvo lugar con la excelente edición crítica del Pseudo Metodio presentada y publicada en 1993 por Gerrit Reinink basada en todos los manuscritos conocidos[41] y que aportó un instrumento necesario y de gran valor para que numerosos estudiosos de la literatura e historia, no solo siríacas u orientales, sino también bizantinas, eslavas, occidentales, etc., hayan podido realizar numerosos trabajos de investigación sobre esta obra o sobre alguno de los principales temas que se encuentran en ella[42], ya que, como

---

[39] COLLINS, A. Y., "Early Christian Apocalypses", Semeia 14, 1979, pp. 61-121.
[40] MARTINEZ, F. J., *op. cit.* "The Apocalyptic Genre in Syriac", 1987, p. 340.
[41] REININK, G. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, 1993.
[42] Véase más abajo en la presentación individual de la obra parte de la literatura más importante que se ha producido sobre este apocalipsis. Aquí de forma ejemplar baste recordar algunas aportaciones aportaciones. Sobre la "leyenda del último emperador" véase ALEXANDER, P. J., *op. cit.* "Byzantium and the Migration", 1971, pp. 47-68; *Id.*, "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin", *JWCI 41*, 1978, pp. 1-15; REININK, G. J., *op. cit.* "Die syrischen Wurzeln", 1984, pp. 195-209; SUERMANN, H., "Der

afirmaba Sackur en su edición de la versión latina, el Apocalipsis del Pseudo Metodio “ha tenido una influencia tan universal como ninguna otra obra de la edad Media, con la excepción de la Escritura y los Padres”[43].

El segundo momento afectó al estudio de la literatura apocalíptica solo de forma indirecta en su enfoque, pero de forma directa en los presupuestos realizados, por ser esta literatura parte integrante de aquel intento compilador de fuentes históricas en torno al surgimiento del islam. Hablamos de la excelente obra de Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. En esta obra, Hoyland realiza un intenta de recopilar todas aquellas fuentes escritas producidas desde el cristianismo (en griego, latín, siríaco, copto o armenio), desde el judaísmo así como escritos provenientes del mundo persa e incluso chino, que deliberadamente o de forma involuntaria hagan mención a las conquistas árabes. La obra de Hoyland se centra en el período de surgimiento del islam, pero su impulso no se limita a una mera descripción de las fuentes. Una de las aportaciones que queremos destacar aquí es su propuestas de estudio y acercamiento inclusivo a las fuentes que nos informan de ese período, que a pesar de las ingente producción científica, permanece mal conocido y entendido, debido principalmente a los trabajos unilateral o unidireccional llevados a cabo por las separadas formas de investigación de las diferentes disciplinas científicas[44]. Hoyland apela a la necesidad de estudiar las formas de transmisión de la información atendiendo a los factores comunes de la literatura, a la permeabilidad religiosa constatada en la mayoría de los escritos y a la obligación de realizar un análisis redaccional de los textos[45], dada la importancia de la tradición y de la oralidad como medio de transmisión, que hacen que a menudo no existe un curso lineal de redacción, sino que se compone de varios estadios o momentos, así como de varias unidades narrativas menores, que pueden ser utilizadas o reutilizadas, reformuladas o

---

byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios”, *OC 71*, 1987, pp. 140-155; REININK, G. J., “Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser”, en VERBEKE, W., VERHELST, D. y WELKENHUYSEN, A. (Eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages: Proceedings of an International Colloquium Organized by the Instituut voor Middeleeuwse Studies of the Katholieke Universiteit Leuven, May 14-16 1984*, Medievalia Lovaniensia I.15, Leuven, 1988, pp. 82-111; MÖHRING, H., *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Mittelalter-Forschungen 3. Stuttgart, 2000; UBIERNA, P., “Recherches sur l’apocalyptique syriaque et byzantine au VIIe siècle: La place de l’Empire romain dans une histoire du salut”, *BUCEMA, hors série 2*, 2008, pp. 2-17; KRAFT, A., “The Last Roman Emperor Topos in the Byzantine Apocalyptic Tradition”, *Byzantion 82*, 2012, pp. 213-257; GREISIGER, L., o*p. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014; WOLF, K. B., “Back to the Future: Constantine and the Last Roman Emperor”, en BJORNLIE, M. S. (Ed.), *The Life and Legacy of Constantine: Traditions through the Ages*, New York, 2017, pp. 115-132.

[43] SACKUR, E., *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle an der Salle, 1898, p. 6 (nota 14).

[44] HOYLAND, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, SLAEI 13, Princeton, 1997, p. 2.

[45] *Ibid.* pp. 34-35.

remodeladas en función de los intereses de la producción literaria posterior[46]. Entre las fuentes que tratan de forma deliberada el surgimiento del islam, Hoyland dedica el capítulo octavo a los "Apocalypses and Visions", entre los que presenta un resumen de seis obras en siríaco, de las cuales cinco son objeto de nuestro estudio: Pseudo Efrén, Pseudo Metodio, Pseudo Metodio de Edesa, Pseudo Juan, la leyenda de Baḥīra y el Pseudo Esdras.

El tercer momento de gran importancia va a ser el descubrimiento allá por el año 2000 de un nuevo apocalipsis en siríaco. Se trata del Apocalipsis Siríaco de Daniel (ApSyrDan) obra hasta entonces desconocida que se conservaba en un solo manuscrito. Como veremos más adelante, fue editada por dos autores casi de forma simultánea. Miron Slabczyk lo hizo en el año 2000 ofreciendo una traducción al esperanto, mientras que Matthias Henze lo hacía en 2001, con una traducción al inglés[47]. La edición de este texto provocó un nuevo auge en la producción científica relacionada, por un lado, con el apocalipsis ya editado, pero hasta la fecha olvidado por los estudiosos, conocido como Visión del Joven Daniel[48] por estar este estrechamente relacionado con el nuevo descubrimiento y compartir con él partes comunes[49], y por otro lado, con la literatura apócrifa y apocalíptica en general relacionada con la figura del profeta Daniel[50].

En los últimos decenios encontramos varios intentos de sintetizar o resumir los avances de la investigación en este campo, con el fin de divulgar y dar acceso de forma clasificada a lo conocido hasta ahora. Es el caso de las dos aportaciones de Muriel Debié en 2005[51] y la última, actualizada, en 2019[52], así como de los artículos de Witakowski sobre la literatura apocalíptica siríaca en general[53], así como la evolución pensamiento escatológico siríaco en

---

[46] *Ibid.* pp. 38-49.
[47] SLABCZYK, M. (Ed.), *op. cit. Apokalipso de Danielo*, 2000; HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001; HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse*, 2006; RAMOS, M. V. (Ed.), *op. cit. O Apocalipse siríaco de Daniel*, 2017.
[48] Sobre el título de la obra véase más abajo la presentación individual de la obra.
[49] SCHMOLDT, H., *op. cit. Die Schrift "Vom jungen Daniel"*, Hamburg, 1972; BALZARETTI, C., *op. cit.* "L'Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)", 2006, p. 109-129. Véase además la producción científica de Sebastian Brock al respecto: BROCK, S. P., "The Young Daniel": A Little Known Syriac Apocalyptic Text. Introduction and Translation", en ASHTON, J. (Ed.), Revealed Wisdom: Studies in Apocalyptic in Honour of Christopher Rowland, Ancient Judaism and Early Christianity 88, Leiden, 2014, pp. 267-285; *Id., op. cit.* "The Small/Young Daniel Re-Edited", 2018, pp. 250-284.
[50] Destaca la excelente labor de DiTommaso a lo largo de todos estos años: DITOMMASO, L., "The Four Kingdoms of Daniel in the Early Mediaeval Apocalyptic Tradition," en PERRIN, A. B. Y STUCKENBRUCK, L.T. (Eds.), *Four Kingdom Motifs: Before and Beyond the Book of Daniel*, Themes in Biblical Narrative 28, Leiden: Brill, 2021, pp. 205-250; *Id.*, "The Apocryphal Daniel Apocalypses: Works, Manuscripts, and Overview," *Ephemerides Theologicae Lovanienses 94:2*, 2018, pp. 275-316; DITOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W. (Eds), *op. cit. The Embroidered Bible*, 2018.
[51] DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses apocryphes syriaques", 2005, pp. 111-146.
[52] DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses syriaques", 2019, pp. 541-586.
[53] WITAKOWSKI, W., *op. cit.* "Syriac Apocalyptic Literature", 2014, pp. 667-687.

particular[54]. En el primero de las aportaciones Debié dedicaba un artículo a recopilar los textos pseudoepigráficos del Antiguo y Nuevo Testamento en siríaco que también hayan sido considerados como apocalipsis. Es decir, este artículo se dedica, como su título bien indica, a los "apocalypses apocryphes syriaques". En un texto, con una estructura algo desordenada, Debié expone los apocalipsis clasificados como del tipo I y II, según la clasificación de Collins. En el primer grupo, que es el que nos interesa, Debié incluye el Apocalipisis Siríaco de Baruc (2Bar), el Cuarto Libro de Esdras (4Esdr), la Visión del Joven Daniel (SyrDan) y el Apocalipsis Siríaco de Daniel (ApSyrDan). Después realiza otra agrupación con los apocalipsis apócrifos históricos del siglo VII d. C., dividiéndolos entre aquellos que se consideran apócrifos del Antiguo Testamento, en este caso ApSyrDan y el Apocalipsis del Pseudo Esdras sobre el reino de los árabes (PsEsdr), y aquellos que lo hacen con respecto al Nuevo Testamento, en su caso, el apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD) y el Evangelio de los Doce Apóstoles (EvDocAp) donde queda incluido en Apocalipsis del Pseudo Juan (PJ). De forma aparente, la obligada inclusión en este artículo de solo aquellos textos considerados como "apócrifos" provoca que los resultados sean algo confusos e incompletos, si lo que se busca es una presentación de la literatura apocalíptica siríaca del siglo VII d. C. Precisamente este es el cambio y la mejora en el reciente artículo publicado en 2019 en la obra de conjunto *Les Coran des historiens*, dedicada al estudio de los orígenes del Corán, donde Debié, liberada de la restricción del atributo "apócrifo" expone de forma más ordenada y completa una presentación actualizada de toda la literatura de tipología apocalíptica que circulaba en siríaco en el siglo VII d. C. En este trabajo incluye Apocalipsis Siríaco de Baruc (2Bar), el Cuarto Libro de Esdras (4Esdr), el Libro canónico de Daniel, la Visión del Joven Daniel (SyrDan) y el Apocalipsis Siríaco de Daniel (ApSyrDan), la literatura apocalíptica sobre Alejandro Magno, es decir, la Leyenda y el Romance, el Pseudo Efrén, el Pseudo Metodio, El Evangelio de los Doce Apóstoles (EvDocAp), el Apocalipsis de Sergio Baḥīra y el Pseudo Esdras. Si nos ceñimos a las obras del siglo VII d. C., Debié presenta la misma lista que ya Martínez había recopilado en 1984.

Witold Witakowski por su parte ordenó y completó en 2014 las clasificaciones realizadas por Martínez y Debié[55]. La lista se extiende hasta los quince apocalipsis. Interesante es la agrupación que propone en tres grupos: los apocalipsis apócrifos o pseudoapócrifos, entre los que se encontraría el apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri, que nosotros estudiamos; los apocalipsis que evocan las guerras contra los persas, que

[54] *Id., op. cit.* "Syriac Eschatology", 2021.
[55] WITAKOWSKI, W., *op. cit.* "Syriac Apocalyptic Literature", 2014, p. 667-687.

yo llamaría preislámicos, donde coloca tanto la literatura sobre Alejandro Magno como aquella pesudónima de Daniel; y por último, el grupo de las obras que hacen mención a las conquistas de los musulmanes. En su último artículo sobre la escatología siríaca en la antigüedad se centra en mostrar algunos ejemplos de unos pocos pensadores o autores siríacos y sus opiniones o líneas de pensamiento acerca de la escatología individual y universal. Después de resumir de forma orientativa los aspectos más importante de la historia, iglesias y cultura siríaca, hace un recorrido por los autores más importantes y las obras más significativas. En lo referente a la escatología universal, Witakowski destaca tres aspectos o líneas de evolución que pueden reconocerse en la lectura o análisis de estas obras y que nos interesan especialmente, por ser también reconocibles en las obras objeto de nuestra investigación. El primero de ellos es el intento de interpretar las profecías contenidas, sobre todo, en el Antiguo Testamento, pero en lo referente al final, sobre todo también en el o los discursos escatológicos de Jesús en los evangelios. Los autores siríacos recurrirán frecuentemente a las Sagradas Escrituras en busca de la profecía que predijo los acontecimientos actuales o del pasado reciente objeto del intento de comprensión o interpretación que realizan los autores en sus obras. Una segunda línea de trabajo interpretativo mencionada por Witakowski es el trabajo de exégesis tipológica de los libros sagrados, un procedimiento que "se basa en la suposición de que los eventos o figuras del Antiguo Testamento encuentran sus contrapartes en eventos de figuras del Nuevo"[56]. La tercera forma de intentar entender "what had already happened, and particularly to predict what would happen"[57] fueron los intentos de especular los cálculos sobre del fin y las señales de su llegada. Estas especulaciones fueron heredadas de la apocalíptica judía y otra literatura de la época del Segundo Templo. Como bien indica Witakowski, este intento interpretativo del tiempo y de la historia parte del presupuesto expuesto en el Salmo 90, 4, donde se viene afirma que mil años para el hombre son un día para Dios. Aplicada esta idea a los siete días de la creación da lugar al concepto de la *septimana mundo*, que no es otra cosa, que la creencia de que el mundo existirá unos 7000 años desde la creación hasta el juicio final[58].

[56] WITAKOWSKI, W., *op. cit.* "Syriac Eschatology", 2021, p. 505.
[57] *Ibid*. p. 505.
[58] Esta concepción se encuentra en Afraates, Efrén, Jacobo de Serug así como en el Romance de Alejandro o en algunas cartas de Severo de Antioquía. La Cueva de los Tesoros y el Apocalipisis del Pseudo Metodio hacen de ella el esquema temporal que hila, estructura u ordena la narración. Véase WITAKOWSKI, W., *op. cit.* "Syriac Eschatology", 2021, p. 506.

1.4.2 Estado de la investigación e interés científico.

Aún hoy en día, buscar estudios temáticos trasversales que tengan como base la literatura apocalíptica en general no es fácil tarea, problemática que se acentúa si se añade la restricción de ceñirnos a la literatura apocalíptica en lengua siríaca. Lo mismo sucede si se buscan en sus índices trabajos comparativos entre lenguas diferentes[59]. En lo referente a la apocalíptica siríaca, y de forma particular a la creada en el siglo VII d. C., ya se lamentaba Francisco Javier Martínez en 1984[60] sobre la ausencia de perspectivas de estudio sobre la literatura apocalíptica siríaca, tanto en los trabajos llevados a cabo por el Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature (SBL) en Atlanta publicados en el conocido cuaderno de *Semeia 14* editado por John Joseph Collins en 1979 bajo el título de *Apocalypse: The Morphology of a Genre*[61], como en las conclusiones finales del Uppsala Colloquium en agosto del mismo año recogidas en el volumen publicado en 1983[62], trabajos considerados como hitos en la investigación apocalíptica, que sin embargo, no hacen mención ni en una sola ocasión a la literatura siríaca. Si además limitamos la búsqueda a la temática del estudio de los motivos relacionados con el fenómeno de la "guerra", la tarea se convierte en una empresa remota y vana.

Un estudio analítico-comparativo de conjunto que exponga una presentación exhaustiva de la literatura apocalíptica siríaca del siglo VII d. C. misma siendo inexistente[63]. Witakowski comenzaba su artículo "Syriac Apocalyptic Literature" con las palabras: "Studies dealing with Syriac apocalyptic literatura are not well developed. There is no thorough general study or monograph, analytical or comparative, devoted to it". Más adelante, afirmaba que "such a monograph remains a desideratum", para concluir diciendo que a pesar de los avances que se han hecho en lo referente a la edición de textos o al estudio de aspectos particulares "gaps remain in our knowledge an understandig of the apocalyptic literatura in Syriac"[64]. El motivo de este vacío puede encontrarse seguramente, al igual que afirma Greisiger en lo referente a su estudio comparativo de la literaturas apocalípticas judías y cristianas del siglo VII d. C., en el hecho de que se trata de una materia de estudio situada por varios motivos "en tierra de nadie" entre épocas históricas, áreas culturales y lingüísticas y en consecuencia, entre

59 GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, p. 9.
60 MARTINEZ, F. J., *op. cit.* "The Apocalyptic Genre in Syriac", 1987, p. 337.
61 COLLINS, J. J., *op. cit.* "Apocalypse", 1979.
62 Véase HELLHOLM, D. (Ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tubinga, 1983.
63 GREISIGER, L., "Ein nubischer Erlöser-König: Kūš in syrischen Apokalypsen des 7. Jahrhunderts", en VASHALOMIDZE, G. S. Y GREISIGER, L. (Eds.), *Der christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anläßlich seines 60. Geburtstages*, StOR 56, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, p. 189.
64 WITAKOWSKI, W., *op. cit.* "Syriac Apocalyptic Literature", 2014, p. 667.

disciplinas científicas, siendo este último seguramente el motivo principal que impida los avances en el saber sobre esta materia[65].

Ciertamente, en nuestro trabajo nos movemos entre disciplinas. Siendo un trabajo de historia, o mejor dicho de historia de las ideas y del pensamiento, nos servimos de la metodología e instrumentos de diversas ciencias auxiliares como la filología, teología y sobre todo de la historia de la literatura. Y nos movemos entre épocas, porque como ya dijimos al inicio, tenemos como materia de estudio textos producidos durante un auténtico “cambio de época”, debido sobre todo a los rápidos “cambios” sociales, políticos, económicos o religiosos que fueron provocados por la rápida expansión del islam y el establecimiento de nuevas estructuras administrativas y de poder.

El tema central de esta tesis doctoral es vislumbrar la comprensión de la “guerra” que emana de los textos apocalípticos. Son varias las posibilidades de enfoque para alcanzar un grado satisfactorio de investigación: un enfoque histórico, teológico, filosófico o filológico. Nuestro trabajo va a servirse de varios de estos enfoques de forma simultánea para intentar comprender la reacción que se oculta tras el proceso de creación y desarrollo del pensamiento escatológico de estas comunidades cristianas siríacas en el tiempo ya mencionado. En efecto, este pensamiento escatológico se intensifica durante el siglo y se convierte en expectativa apocalíptica. Los cristianos vivieron la guerra y el islam como un “desafío existencial”, es decir, como acontecimientos y realidades nuevas que pusieron en peligro su existencia, su integridad o su identidad. Este ambiente de “peligro” o “riesgo” provocó que los pensadores cristianos comenzarán a ver en estos acontecimientos la hora escatológica, el inicio de los “dolores de parto”.

Con este trabajo nos proponemos ofrecer a la comunidad científica un intento de “prospección del terreno” que ayude a cartografiar la extensa superficie que queda por ser investigada, cubriendo una parte del vacío existente en lo que respecta al estudio de la literatura apocalíptica siríaca como expresión de una forma de pensar, de un modo de interpretar la realidad, en nuestro estudio, la cruda realidad de la guerra, o al menos, del “recuerdo” de la guerra.

1.5 Presupuestos y procedimientos metodológicos.

1.5.1 Especificidad y características de la literatura de tipología apocalíptica.

La literatura apocalíptica[66], portadora de un mensaje escatológico determinista, mayoritariamente fijo y cerrado en sus presupuestos teológicos, sobre todo en lo referente a su

---

[65] GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, p. 8.

visión de la historia de la humanidad como historia de salvación, pero abierto y flexible en su forma de expresión, debido principalmente al uso de motivos y recursos literarios, conocidos e identificables pero susceptibles a modificación y adaptación, se manifestó como una literatura apropiada para la transmisión de mensajes no solo religiosos y espirituales, sino también, y sobre todo, políticos y propagandísticos.

1.5.1.1 "Apocalypse" y "apocalypticism".

Sigue siendo actual y válida la distinción que ya hace algún tiempo hizo John J. Collins en cuanto a la tipología de los escritos apocalípticos. Este definía el término "apocalipsis" como escrito o primera expresión literaria de las cosmovisiones o visiones del mundo que contienen características propias del, por él también definido, "apocalypticism", es decir que tienen como trasfondo el pensamiento "apocalíptico". Según Collins, la principal característica del "apocalypticism" sería el hecho de que la vida humana aparece "formada" o "dirigida" por la actividad de agentes sobrenaturales, ángeles o demonios, y de que el destino de la humanidad está definitivamente decidido por el juicio final de los muertos, que asigna la bendición o la condenación[67]. Collins diferenciaba entre dos tipos de "apocalipsis". El primero se centra en el devenir del tiempo y provee una visión general de la historia. El segundo está más bien orientado al espacio. Para nuestros escritos del siglo VII d. C. nos interesa el primer tipo de "apocalipsis" definido por Collins, es decir, el "histórico" [68].

Una de las características de estos apocalipsis es la dimensión "futura" y por tanto, desconocida del devenir mundo. De ahí que exista la necesidad de una "revelación" y se asuma que solo algunos humanos "elegidos" comiencen a tener o hayan tenido acceso a este mundo escondido y sobrenatural a través de la "revelación" del designio divino[69]. Por tanto, la propiedad central de la literatura apocalíptica es su carácter revelador. El redactor pone por escrito, lo que él, de forma intencionadamente manipulada o por él creída, considera como revelaciones de carácter divino acerca del devenir de la historia o de las características del más allá. Es quizás por ello, que su mensaje se transmite intencionadamente por medio de una literatura abstracta y difusa y un lenguaje vago en cuanto a referencias geográficas e históricas

---

[66] Un buen resumen acerca de las diferentes definiciones del término "apocalíptico" como "género literario" puede encontrarse en MONFERRER SALA, J. P., "Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana", *Revista de Ciencias de las religiones*, Anejos 2001, pp. 51-74 (en especial las pp. 53-62).

[67] COLLINS, J. J., "Where should we look for the roots of jewish apocalypticism?", en SCHRÖTER, J., NICKLAS, T. Y PUIG I TÀRRECH, A. (Eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, BZNW 247, Berlin/Boston, 2021, p. 5-25.

[68] COLLINS, J. J., "Apocalypse: the Morphology of a Genre", *Semeia 14*, 1979, pp. 13-14.

[69] *Ibid.* pp. 9-10.

susceptibles de identificación. Este carácter inconcreto hace que el texto sea flexible y adaptable, pero también por ello susceptible de manipulación y uso abusivo.

1.5.1.2 Visión "totalizante" de la historia.

Otra de las características más peculiares de los escritos apocalípticos, que enlaza con lo dicho hasta ahora, es su específica *totalizing view of history*, es decir, el intento de entender la historia en su totalidad, o de forma "totalizante", basada en "el conocimiento de un reino superior, divino y el mundo venidero"[70]. La historia es entendida como historia de salvación (o de condenación) y presentada en su "totalidad", que transcurre según el plan de Dios desde la creación del mundo hacia una meta u objetivo, presentado de forma diferente según la perspectiva e intención de los diferentes autores o corrientes. En estos escritos la historia es "vista desde una perspectiva o retrospectiva celeste"[71], es decir, revelada desde un mundo superior conocedor del destino o final de todo ser o pueblo, narrada desde ese supuesto tiempo final y puesta de manifiesto o comunicada de forma sobrenatural a algún visionario o intermediario entre el mundo humano y el mundo del más allá o de Dios.

Aunque el devenir del tiempo aparece a menudo dividido en períodos o unidades temporales, cada uno de ellos tiene su propia totalidad, es decir que tienen un principio y un fin bien delimitados y estos se encuentran en relación con el período anterior y con el posterior y cada período es dependiente de ambos y, con ello, de la totalidad de la historia desde su inicio y hasta su fin. Desde el punto de vista de la redacción, el presente es el tiempo en el que se tiene, urge o se descubre (o incluso se crea de forma intencionada por diferentes motivos de naturaleza política o religiosa) la necesidad de hallar una interpretación teológica a los acontecimientos actuales o recientemente pasados. Estos fenómenos naturales, sociales o políticos (incluyendo la experiencia de la "guerra"), vividos, observados y, reflexionados por el autor o redactor de estos escritos, deben pertenecer también a algún momento de este transcurrir de la historia, por lo que han de ser definidos, interpretados y ordenados en el citado esquema.

Los apocalipsis históricos ofrecen una descripción del final, a menudo, asociada a la imagen del juicio final con la separación entre "justos" y "pecadores". Las obras afirman esta descripción y la presentan como objetivo a cumplir (o a evitar). Por tanto, según este esquema, el presente solo puede encontrar un lugar en el plan divino, es decir recibir un

---

[70] SCHRÖTER, J., NICKLAS, T. Y PUIG I TÀRRECH, A. (Eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, BZNW 247, Berlin/Boston, 2021, p. 1.
[71] *Ibid.* p. 1.

sentido o finalidad, si a través de la interpretación teológica, ese presente conduce al final deseado (o indeseado).

1.5.1.3 Función e intencionalidad.

Es así, que de forma general las obras apocalípticas o partes de ellas cumplen una función catequética, apelativa moral o por decirlo de otra manera, educativa. Persiguen alentar y reavivar la búsqueda de la fe y de la "última" esperanza en un "último" salvador, así como en la "última" o definitiva victoria sobre el "último" enemigo al "final" del tiempo. Con ello surge una "adaptada" normativa moral y de comportamiento proyectada desde el presente y reflejada a modo de espejo desde el futuro descrito, que puede hacer cambiar la forma de entender el presente y con ello de reflexionar sobre el ejercicio del poder, sobre la puesta en práctica de la propia fe y/o de las propias prácticas sociales. Esta reflexión sobre la propia existencia tiene por supuesto, un efecto interno personal religioso en la dimensión existencial de la relación del individuo con respecto a Dios y a su plan final de "salvación" o "condenación". Pero también acelera o pone en marcha un efecto claramente definitorio de la propia identidad (individual y por tanto comunitaria), en tanto en cuanto se acentúa la diferencia entre el "yo" o el "nosotros", que permanecen o deben permanecer en la "verdad" teológica propuesta y afirmada, y el "ellos", los "traidores", "infieles", "negadores" o "enemigos", que viven fuera de esa "verdad".

En el trasfondo de cada obra o por decirlo así, en un estrato más profundo de la unidad de significado de la composición literaria en cuestión, se deja entrever una cierta intencionalidad política, dependiente de la visión confesional del autor y de los receptores. En todo caso se mantiene el mismo esquema escatológico-moral, variando claramente los motivos, temas y recursos utilizados. Es precisamente la flexibilidad lingüística y literaria de los discursos de tipología apocalíptica, la que los hace perceptibles de ser manipulables o "reutilizables" en su función apelativa moral con fines concretos claramente políticos. Greisiger habla por ello en su obra ya citada de una "apocalíptica política"[72].

1.5.1.4 Dificultad de contextualización y datación.

En su concepción peculiar del devenir del tiempo y en sus presupuestos teológicos, las obras apocalípticas muestran, como decíamos más arriba, un esquema histórico y político cerrado y determinista, presentado, sin embargo, al mismo tiempo de una forma tremendamente flexible en el uso del lenguaje, composición y estructura. Debido a esta flexibilidad temática y de significado, estos textos cumplen una labor irrenunciable en la

[72] GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, pp. 4-6.

interpretación de la realidad vivida por el autor y redactor. Por ello son para nosotros de enorme valor a la hora de realizar un sondeo histórico y conocer de cerca los esquemas de pensamiento y los instrumentos de expresión de los mismos, sobre todo cuando hablamos de épocas o regiones, de las que disponemos pocas fuentes o material histórico de otro talante.

El problema principal que nos encontramos cuando tratamos de estudiar el surgimiento y desarrollo literario de tales obras es el de la correcta identificación del contexto histórico en el que adquirieron la forma definitiva en la que las encontramos, es decir, la cuestión de su correcta contextualización histórica. La datación de las mismas suele presentar bastantes dificultades, ya que no suelen ofrecer ningún tipo de dato o muy escasos indicios, claros y fiables, que reflejen hechos históricos, teniendo el estudioso que limitarse a intentar contextualizar referencias temáticas que reflejen algún tipo hecho histórico, geográfico o político. Este trabajo pretende realizar un estudio exhaustivo del trasfondo literario, para a través del análisis y comparación de los temas tratados, y del lenguaje y vocabulario utilizados, sugerir el momento histórico en el cual estas "palabras" fueron utilizadas o introducidas en el conjunto de la obra. Para llevar a cabo esta labor, es irrenunciable realizar análisis temáticos y lingüisticos comparativos que pongan en relación la ingente información obtenida de una lectura atenta de cada escrito con el resto de las obras, sin dejar de realizar una continua reflexión sobre la posible intencionalidad de cada autor o redactor.

Sobre la cantidad y/o la calidad o fiabilidad de este tipo de indicios o huellas que permitan la ordenación histórica del surgimiento de estas obras en su forma final conservada hasta nosotros, encontramos en la historia de la investigación de cada obra opiniones entre los investigadores que se oponen y se enfrentan drásticamente en sus supuestos, debido al carácter meramente especulativo de sus propuestas. A pesar de ello, no hay duda de que toda una serie de personajes y acontecimientos históricos precedentes a la redacción y/o recomposición han dejado sus huellas en las numerosas obras apocalípticas del siglo VII d.C. Estos restos de la realidad histórica aparecen en la literatura apocalíptica, siguiendo las características propias de esta literatura, no como narraciones sobre el pasado, sino como profecías sobre el futuro. Paul J. Alexander hablaba de "chronicles written in the future tense" para defender el uso o la posibilidad de usar las fuentes literarias apocalípticas como fuentes históricas[73]. Claramente se trata de *vaticinia ex eventu*, es decir, profecías sobre acontecimientos ya pasados desde la perspectiva del autor o redactor real de la obra, pero formulados como hechos futuros, es decir aún por suceder, revelados, previstos y puestos en

[73] ALEXANDER, P. J., *op. cit.* "Medieval Apocalypses", 1968, pp. 997-1018. Alexander concluye su artículo con la afirmación citada más arriba en la página 1018.

boca de una autoridad o figura religiosa del pasado (profeta, obispo, etc.), que gozara de una cierta importancia y autoridad en la comunidad religiosa destinataria del escrito, siguiendo una práctica seudónima, con el fin de dotar a la "profecía" anunciada de la mayor credibilidad alcanzable. En algunos casos, la identificación de estos *vaticina ex eventu* permite una rápida y segura datación de la obra. En otros casos, como veremos más adelante, este proceder prepara más que un problema.

1.5.2 Exégesis bíblica y creación literaria.

La fuente principal de recursos interpretativos y creación literaria que los redactores de estas obras realizaron de forma continua en función de sus necesidades, va a ser el trabajo de exégesis bíblica. Nuestra investigación es por tanto un trabajo de historia de la literatura, o mejor dicho, de historia de las formas, medios y resultados exegéticos que llevaron a cabo los autores o compiladores de las obras analizadas que dieron lugar a la producción textual de las mismas. El nuestro es, por tanto, un trabajo de historia de las formas, métodos, imágenes y temas objetos de ese trabajo exegético, con el fin de perfilar líneas de pensamiento, imaginería, tendencias, continuidades o rupturas de significado. Van Peursen, en su artículo dedicado al motivo de los cuatro reinos de Daniel en la tradición siríaca, observa acertadamente en este tipo de literatura una intensa interacción constante entre la interpretación bíblica por un lado, en su caso, de las profecías y esquemas teológicos de la historia contenidos y transmitidos por el libro de Daniel, y las circunstancias históricas del intérprete o redactor por otro[74]. El presente del autor juega un papel central. La necesidad de interpretación histórica llevará a los autores a buscar profecías pasadas susceptibles de haber sido cumplidas por el pasado reciente o presente, o creíbles de ser cumplidas en un futuro próximo. Además, a falta de referencias claras en los textos bíblicos, los autores van a buscar otro tipo de pasajes que ofrezcan circunstancias, temáticas, personajes o figuras adecuadas para ser proyectadas de forma tipológica hacia el futuro, y por tanto, ser capaces de ser identificadas con el pasado o presente conocido por el autor y sus oyentes o lectores. El resultado son por un lado obras o pasajes que muestran tensas expectativas apocalípticas e interpretan los acontecimientos históricos a la luz de las profecías sobre el fin, que el redactor encuentra en las Sagradas Escrituras, delineando y fijando una nueva concepción histórica. Pero por otro lado, también encontraremos otras obras, que debido a la relajación de las expectativas apocalípticas, hecho condicionado seguramente, por la estabilización de las

[74] VAN PEURSEN, W., "Daniel´s four Kingdoms in the Syriac Tradition", en VAN PEURSEN, W. Y DYK, J., *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation*, Studies Presented to Professor Eep Talstra on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Studia Semitica Neerlandica 57, Leiden, 2011, pp. 189-207.

circunstancias históricas que vive el redactor, modifican esa interpretación "fatalista" y "radical", para reformular el pasado y reescribirlo de una forma más flexible y relajada, cuando el fin definitivo no ha llegado.

La exploración y estudio de los pensamientos, ideas, conceptos, nociones, visiones o representaciones ancladas y transmitidas en estos textos, su trasfondo religioso, cultural, social y político, así como su relación entre ellos y con la realidad histórica que los concibió, solo es posible a través de la constatación y análisis del lenguaje, es decir, de los fenómenos y medios lingüísticos utilizados por los autores como medio de expresión, que ha permitido la incorporación de tales motivos al texto.

1.5.3 Métodos utilizados:

1.5.3.1 Método histórico-crítico y hermenéutica teológico-bíblica.

En este trabajo de investigación hemos puesto en práctica de forma integrativa todos los presupuestos del método histórico-crítico y de la hermenéutica textual (teológica y bíblica), es decir, del espectro de etapas y procesos analíticos, o algunos de ellos, que nos han permitido acercarnos, de una forma neutral, libre de prejuicios, ideas o lecturas preconcebidas, al "sentido" o "significado" histórico del mensaje de los textos objetos de análisis, teniendo en cuenta la (posible) intención del autor y la plausible recepción de los primeros o contemporáneos lectores[75]. Y decimos "histórico" porque hemos pretendido llegar, o por lo menos ofrecer propuestas de comprensión del mensaje original de cada palabra, frase, pasaje o unidad textual. La investigación hermenéutica o metodología exegética intenta comprender el sentido de cada texto o pasaje, es decir, su *intentio operis*, desde la perspectiva de su tiempo de composición, redacción o compilación y, desde la situación concreta, ya sea personal, social, política, económica o religiosa, que ha provocado su aparición. Diferenciando las posibles lecturas de textos, imágenes, motivos o figuras anteriores utilizadas por los redactores de los textos analizados, hemos intentado vislumbrar las posibles lecturas en interpretaciones que emanaron de la composición del mismo[76].

---

[75] GILLMAYR-BUCHER, S., MEURER, T., RAHNER, J., SÖDING, T. Y WEIHS, A. (Eds.), *Schriftverständnis und Schriftauslegung*, Bibelverstehen. Theologische Module, Freiburg, 2008, pp. 133-136.

[76] Para una orientación sobre la metodología de la exégesis bíblica véanse algunas de las siguientes obras introductorias en la materia: WEIHS, A., "Methoden der Schriftauslegung", en GILLMAYR-BUCHER, S., MEURER, T., RAHNER, J., SÖDING, T. Y WEIHS, A. (Eds.), *op. cit. Schriftverständnis und Schriftauslegung*, 2008, pp. 133-166; SÖDING, T., *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, Friburgo, 1998; DOHMEN, C., *Die Bibel und ihre Auslengung*, Munich, 2003; SCHNELLE, U., *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, Gotinga, 2005.

1.5.3.2 Análisis de motivos literarios.

El procedimiento central del método histórico-crítico y de la hermenéutica textual (teológica y bíblica) que hemos puesto en práctica en este trabajo de investigación ha sido el análisis de motivos literarios. La literatura apocalíptica, en nuestro caso en lengua siríaca, es portadora, al igual que lo son los textos bíblicos, de palabras, comparaciones, imágenes, metáforas, patrones lingüísticos, expresiones, repeticiones y temas que se repiten de forma constante en su contenido, forma o intención fundamentales y expresando un significado teológico tradicional, o lo que es lo mismo, transmitido y heredado[77]. Ese filtro, lente o patrón de pensamiento teológico condicionó la interpretación de la realidad hecha por parte del redactor dando como resultado nuevos patrones de interpretación para los destinatarios del texto y para las generaciones posteriores que lo recibieron.

Hemos partido del presupuesto de que una unidad temática, motivo literario o profecía, no siempre deben o han debido formar parte de un texto concreto. Tales unidades narrativas, no se encuentran unidas a un medio textual concreto, sino que más bien se trata de discursos transmitidos con seguridad, a veces de forma oral, otras veces en forma de escritos versados o narrados en prosa, que en todo caso no pertenecen a ningún grupo social o comunidad religiosa concreta ni se limitan a un contexto temporal y geográfico concreto, sino que pueden aparecer en varias obras de diferentes épocas y lugares, puestas en escena persiguiendo diferentes objetivos, en función de los intereses del compilador o redactor. Se trata pues, de discursos a través de los cuales, el portador o portadores de los mismos (autor, redactor o compositor) construyen, comunican y mantienen viva su visión de la realidad y la identidad de su grupo o comunidad. Estas narraciones "flotantes", como las denomina Greisiger[78], pueden adaptarse libremente con relativa facilidad a los intereses del autor o redactor, sufriendo pequeños cambios en la forma o utilización discursiva, cambiando el orden de los acontecimientos, añadiendo u omitiendo pasajes en función de su importancia, modificando el orden de actuación de las figuras, grupos o personajes principales, o incluso invirtiendo sus papeles. De esta forma, una narración puede incluso defender o perseguir los intereses contrarios, adquiriendo la forma de una "contra-" narración, con el fin de superar o neutralizar el efecto de otras narraciones.

---

[77] GILLMAYR-BUCHER, S., MEURER, T., RAHNER, J., SÖDING, T. Y WEIHS, A. (Eds.), *op. cit. Schriftverständnis und Schriftauslegung*, , 2008, p. 156.
[78] GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, p. 6.

1.5.3.3 Análisis de forma y análisis terminológico.

De forma independiente, pero en nuestro caso como parte integrante del análisis de motivos, hemos llevado a cabo un análisis formal del texto o pasaje que abarca el análisis semántico, sintáctico y pragmático del mismo. De la totalidad y complejidad de la obra literaria, pasando de forma sucesiva por los diferentes capítulos o unidades narrativas, hasta los pasajes o motivos literarios concretos, hemos descendido hasta ciertos enunciados o términos, cuyo significado ha sido revisado de forma individual para después ser puesto en relación con su aparición en textos anteriores y bíblicos, y con ello plantear, volviendo al texto o pasaje del que ha sido tomado, nuevas posibilidades de traducción e interpretación. De igual forma, en algunos casos nos hemos hecho la pregunta acerca de la intención comunicativa que el redactor persigue con el texto así como efecto que quiere provocar en el lector u oyente.

1.5.3.4 Análisis contextual y redaccional.

Un último procedimiento metodológico ha sido el análisis contextual de cada pasaje dentro de la obra completa, tal y como la hemos recibido o dentro de una unidad temática más amplia. Este análisis ha sido realizado en dos pasos consecutivos con el fin de aclarar dos interrogantes. El primer paso ha intentado observar si existía continuidad o cambio en función de la coherencia tanto temática como lingüística, gramatical o semántica dentro de la estructura de la obra. El segundo paso ha consistido en describir el valor que el redactor le ha dado al pasaje en la estructura temática y narrativa de la obra. El objetivo de este análisis ha sido buscar información acerca de posibles interpolaciones, añadidos un omisiones y a su intencionalidad.

1.5.4 Procedimientos:

La metodología empleada para el desarrollo de la tesis doctoral ha conllevado las siguientes fases de trabajo:

1.5.4.1 Fase preparatoria:

Localización, sistematización y análisis bibliográfico. En la fase inicial del proceso de investigación se ha comenzado recopilar toda la bibliografía existente que contuviera referencias a la literatura apocalíptica siríaca en general, y a la misma procedente o datada en el siglo VII d. C. en particular. Lógicamente, este trabajo de búsqueda, lectura, análisis y valoración de la literatura secundaria ha sido un proceso que ha sido actualizado y ha acompañado el resto del trabajo desde el inicio hasta el momento final de redacción y corrección de la tesis doctoral.

Selección de fuentes escritas. En un segundo paso previo al trabajo de análisis, hemos llevado a cabo una primera valoración de las fuentes escritas y seleccionado aquellas que debían ser objeto de nuestro trabajo, según su tipología, origen y relevancia.

Análisis historiográfico. Con toda la bibliografía recogida acerca de la edición de las fuentes primarias así como de los estudios realizados sobre temas o motivos literarios específicos, se ha realizado una puesta al día de la historia de la investigación, con el fin de marcar los objetivos a dilucidar con el desarrollo de nuestra tesis.

1.5.4.2 Fase clasificatoria:

Identificación y localización de los motivos temáticos. Una primera lectura, de una o varias de las ediciones de cada obra, tanto de las traducciones modernas como del texto siríaco, ha tenido el fin de identificar los motivos temáticos según su contenido y formas de aparición, además de localizarlos en su lugar dentro del conjunto de cada obra.

Clasificación. Una vez ganada una primera impresión sobre las posibilidades que cada texto ofrece, hemos llevado a cabo una segunda (a veces también tercera, cuarta, etc.) lectura del texto siríaco y su traducción con el fin de establecer la documentación digital de los motivos y así poder realizar una primera clasificación temática. El resultado de esta segunda lectura ha sido la clasificación de más de mil pasajes de los textos estudiados, ordenados por temas. Para ello hemos extraído y traducido el texto siríaco de cada pasaje en cuestión, lo hemos titulado según su contenido temático, lo hemos identificado por capítulo, página, verso o línea según su localización en la edición utilizada y, por último, hemos reseñado el vocabulario siríaco más relevante.

Puesta en relación. A continuación hemos procedido a realizar, con ayuda de los medios informáticos necesarios, un primer cruce temático. Esto nos ha llevado a poder establecer un catálogo de conjuntos temáticos presentados de forma anacrónica en los que cada motivo ha quedado numerado y ordenado de menor a mayor en orden a la datación estimada de la obra a la que pertenece y dentro de cada obra según la estructura narrativa de la misma. Un motivo del segundo capítulo del Apocalipsis siríaco de Daniel, aparece en el catálogo antes que un motivo de la misma temática extraído del tercer capítulo de la misma obra y también antes que un motivo de la misma temática perteneciente al capítulo primera del Apocalipsis del Pseudo Esdras, por ser ésta de una datación posterior.

1.5.4.3 Fase analítica y redaccional:

Valoración y agrupación temática. Una vez en posesión del catálogo de motivos, hemos efectuado una primera valoración acerca de la repetición y asiduidad de aparición de

cada motivo, lo que nos ha permitido agrupar los motivos en temas generales y aspectos más específicos o subtemas relacionados con la guerra.

Traducción, análisis lingüístico y comentario. En esta fase hemos traducido el texto siríaco de cada motivo de forma individual, al tiempo que elaborábamos las tablas que contienen ambos textos, el siríaco y nuestra traducción. Siempre que nos ha sido posible hemos cotejado el texto siríaco editado con los manuscritos originales. De forma paralela hemos procedido a realizar el análisis terminológico de algunos vocablos o expresiones. Este ha tenido lugar cuando han aparecido ciertos vocablos que puedan resultar ser de difícil compresión o clasificación, pero sobre todo cuando hemos observado la aparición o repetición de ciertos términos que parecían resultar de relevancia para la composición del motivo literario, y por tanto, para su comprensión. Hemos prestado atención sobre todo a la repetición de estos términos en la misma obra, a sus apariciones en el resto de obras apocalípticas analizadas así como a sus manifestaciones bíblicas y en la literatura apócrifa relacionada

Análisis contextual y redaccional. Al finalizar el análisis lingüístico de cada motivo hemos revisado las formas de aparición de cada uno de los motivos, para determinar aparecen de forma aislada o reagrupada (junto a otros motivos y cuáles), de forma completa según los patrones conocidos o de forma parcial debido a la aparición de solo algunos de sus elementos, o reelaborados a través de añadidos u omisiones que se hayan llevado a cabo posibles reelaboraciones literarias de motivos temáticos completos.

Comentario. Finalizados los diversos procesos analíticos llevados a cabo, hemos pasado a redactar el comentario de cada uno de los pasajes, destacando sus peculiaridades temáticas y lingüísticas. Con posteridad hemos incluido en el comentario lo que podríamos llamar una labor de prolongación de la agrupación temática que habíamos realizado anteriormente, con el fin de corroborar nuestra valoración inicial, y debido el caso, modificarla si ha sido necesario.

1.5.4.4 Fase conclusiva.

Revisión y reflexión de los resultados anteriores y redacción de las conclusiones. A partir de la valoración de las evidencias encontradas en el análisis de los textos y de la terminología, de las semejanzas y diferencias encontradas así como de las influencias directas o indirectas vislumbradas, hemos dado paso al trazado de algunas líneas de pensamiento que se derivan de los resultados, a la formulación de algunas propuestas de identificación "histórica", sugerencias de datación y contextualización de las obras (o alguna de sus narraciones) y por último, a la puestas por escrito de las conclusiones.

Primera parte: Notas sobre las fuentes utilizadas.

1.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan).

1.1.1 Presentación.

El primer texto que presentamos en este trabajo es la obra conocida tradicionalmente como *Visión o Apocalipsis siríaco del "Joven" Daniel*. Este breve apocalipsis en lengua siríaca[79] porta el título "De nuevo, el pequeño (joven) Daniel sobre nuestro Señor y sobre el final", (*tūḇ ddānī'ēl z'ūrā 'al māran w'al ḥarṯā*). Seguimos aquí la traducción del título propuesta por Sebastian Brock tanto en los últimos artículos dedicados a esta obra[80] como en la introducción a su traducción inglesa publicada en 2014[81] o en la reedición del texto publicada por él en 2018[82]. Por motivos prácticos y para evitar confusiones en la identificación correcta de la obra, conservamos entre paréntesis el adjetivo "joven", tal y como el primer editor de la obra, Hans Schmoldt, tradujo el título de la misma. Como veremos más abajo en el apartado dedicado al título de la obra, y la traducción de la construcción *ddānī'ēl z'ūrā* en el título no está exenta de problemas o matices[83].

1.1.1.1 Manuscritos y ediciones.

Este apocalipsis se conserva en un solo manuscrito bíblico conservado en la *British Library (Add. 18715, fols. 239v-241v.),* que data del siglo XII d.C. El manuscrito contiene los libros de los profetas. Esta pequeña obra la encontramos situada inmediatamente después del libro del profeta Daniel, de forma más concreta, como continuación directa de la historia de Susana, por lo que, según Schmoldt[84] y otros autores que le siguen, podemos estar seguros de que en algún momento de la historia de la tradición literaria y configuración canónica de la Sagrada Escritura y/o en alguna comunidad de lengua siríaca era o pudo ser contado entre los libros bíblicos canónicos. Importante es remarcar que al manuscrito le falta un folio justo al final de nuestra obra. El folio siguiente contiene ya la obre conocida como *Carta de Jeremías*.

El primero en editar y traducir esta obra fue Hans Schmoldt en su disertación para la Universidad de Hamburg en el año 1972. La edición de Schmoldt nunca fue publicada, lo cual

---

[79] A partir de ahora SyrDan.

[80] Véase BROCK, S. P., "The Young Daniel: A Syriac Apocalyptic Text on the End, and the Problem of its Dating", en AMIRAV, H., GRYPEOU, E. Y STROUMSA, G. G. (Eds.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries. Late Antique History and Religion 17*, Lovaina, 2017, pp. 75-86.

[81] BROCK, S. P., *op. cit.* "The Young Daniel", 2014.

[82] *Id., op. cit.* "The Small/Young Daniel Re-Edited", 2018, pp. 250.

[83] Witakowski en 2014 o Muriel Debié en 2019 siguen nombrándolo "Apocalipsis del Joven Daniel". Véanse WITAKOWSKI, W., *op. cit.* "Syriac Apocalyptic Literature", 2014, pp. 667-687 y DEBIÉ, M., *op. cit.* "Les apocalypses syriaques", 2019, pp. 541-586.

[84] SCHMOLDT, H., *op. cit. Die Schrift "Vom jungen Daniel"*, Hamburg, 1972, p. 81.

provocó que esta obra permaneciera prácticamente olvidada en la discusión científica hasta inicios del siglo XXI. Schmoldt numeró los versos y dividió la obra en ocho capítulos, aspectos formales que han sido conservados y respetados por los estudiosos posteriores, y que también nosotros seguimos en nuestro estudio. Por otro lado, Schmoldt consideró la obra básicamente y en su mayor parte como una obra de origen judío de la época del segundo templo, si bien con varias interpolaciones cristianas posteriores, que se corresponderían, como veremos más adelante, con los capítulos primero, segundo y sexto. De esta forma, el núcleo de SyrDan estaría unido o relacionado a otras obras de tipología apocalíptica del mismo período también conservadas en siríaco como el Apocalipsis siríaco de Baruch (ApSyrBac) o el Apocalipsis de Esdras (Esdras IV).

Esta es la datación que siguieron los pocos estudiosos que durante decenios trataron o mencionaron esta obra. Hasta inicios del siglo XXI tan solo encontramos algunas referencias marginales a este apocalipsis en obras de tipo enciclopédico, como la del trabajo de Florentino García Martínez en 1992, *Qumran and Apocalyptic*[85], que la presenta en un capítulo dedicado a los *pseudoepigrapha* de Daniel como "el más importante, más antiguo pero menos conocido de todos los pseudoepígrafos de Daniel"[86]. Como veremos en el apartado dedicado a la datación de la obra, García Martínez, que presenta un índice de los contenidos de la obra, resumiendo y siguiendo muy de cerca los comentarios de Schmoldt[87], consideraba igualmente que los capítulos tercero a quinto, así como séptimo y el octavo son puramente de origen judío y concluye que estas partes datan efectivamente de los primeros siglos de la era cristiana.

En los años 2000 y dos 2001 se publicaban dos ediciones críticas de otro apocalipsis siríaco seudónimo del profeta Daniel inédito hasta la fecha. Se trataba del que ahora conocemos como Apocalipsis siríaco de Daniel[88], cuya introducción realizamos de forma separada en el capítulo siguiente. Debido a las secciones comunes de varios pasajes conservadas en ambas obras, la publicación de estas ediciones fue más que un motivo justificado para revisar aquella *editio prínceps* de Schmoldt.

---

[85] GARCIA MARTINEZ, F., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the aramaic texts from Qumran*, Leiden, 1992, pp. 158-160.

[86] GARCIA MARTINEZ, F., *op. cit. Qumran and Apocalyptic*, Leiden, 1992, p. 158.

[87] Otra referencia la encontramos en DENIS, A-M. Y HAELEWYCK, J-C., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, 2 vol., Turnhout, 2000. Denis la presenta como un fragmento de literatura judeo-rabínica escrito originalemte en arameo.

[88] A partir de ahora ApSyrDan.

En 2005, en su intensivo estudio dedicado a toda la literatura pseudónima bajo el nombre del profeta Daniel[89], DiTommaso presentaba brevemente la obra ofreciendo un resumen de lo dicho por Schmoldt y por García Martínez, y evaluaba de forma más extensa sobre todo las posibilidades o factores externos al texto, ya tratados por otros estudiosos del texto, que permitirían su datación. Los resumimos más adelante en el apartado dedicado al título de la obra y a los intentos de datación de la misma.

Un año después, es decir en 2006, Claudio Balzaretti[90] tradujo la obra al italiano con el fin de ofrecer a la comunidad científica una publicación del texto siríaco de SyrDan, hasta el momento inaccesible, y completar así el trabajo de edición y publicación de SyrDan y ApSyrDan, como futura base de posteriores trabajos comparativos entre ambas fuentes[91]. Balzaretti además de ofrecer una transliteración consonántica del texto, realiza un análisis comparativo de ambas obras en tanto a la forma textual y presenta en cursiva los pasajes de nuestra obra que coinciden con ApSyrDan.

Por último, Sebastian Brock, que ya en 2005 había publicado un primer artículo aproximativo acerca de la relación entre SyrDan y ApSyrDan y casi a modo de recensión de la edición realizada por Henze de este último[92], publicó su propia traducción al inglés en 2014[93]. En esta publicación Brock asume la comparación realizada por Balzaretti en 2006 y también presenta, al igual que este, en la forma cursiva del texto traducido, las secciones comunes en ambos apocalipsis. Las referencias a estos mismos pasajes comunes son además presentadas en la introducción en forma de tabla. El mismo Brock completó su trabajo en 2018, publicando una reedición más completa de la obra, en la que modifica su propia traducción en algunos pasajes e intenta elaborar teorías de reconstrucción para las partes del texto que en el manuscrito se han perdido o que son de difícil lectura. Además presenta el texto siríaco en estrangelo sin vocalizar, tarea por otro lado absolutamente necesaria, mejorando la calidad de aquel texto escrito a mano por Schmoldt en su tesis doctoral.

Utilizamos aquí en nuestro trabajo, tanto la antigua edición de Schmoldt, como la mejorada y actualizada de Brock en 2018, revisando y comparando en varios momentos, tanto su lecturas del texto como la traducciones del mismo.

---

[89] DiTommaso, L., *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, SVTP 26, Leiden - Boston, 2005, pp. 108-123.
[90] Balzaretti, C., *op. cit.* “L’Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)”, 2006, p. 109-129.
[91] *Ibid*. p. 110.
[92] Brock, S. P., “Two Editions of a New Syriac Apocalypse of Daniel: A Review Article”, *JAC 48-49*, 2005-2006, pp. 7-18.
[93] Brock, S. P., *op. cit.* “The Young Daniel”, 2014, pp. 267-285.

-SCHMOLDT, H., “*Die Schrift “Vom jungen Daniel” und “Daniels letzte Vision”: Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte". Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde der Evang.-Theologischen Fakultät*, Universität Hamburg, 1972.

-BROCK, S. P., “The Small/Young Daniel Re-Edited”, en DiTommaso, L., Henze, M. y Adler, W., *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone,* SVTP 26, Leiden, 2018, pp. 250-284.

De utilidad nos han sido también las fotos del manuscrito que Schmoldt adjuntó en el epílogo de su tesis, que hemos utilizado y consultado las partes del manuscrito en las que los diferentes editores de SyrDan y de ApSyrDan ofrecen diferentes variantes de lectura tanto en las partes comunes como en las no comunes. La división de los capítulos y la numeración de los versos son idénticas en Schmoldt y en Brock, ya que este asume la división hecha por aquel. Nosotros también asumimos esa división y también tendremos en cuenta la traducción de Balzaretti, que de forma predominante sigue aquella traducción de Schmoldt.

1.1.1.2 Título de la obra.

Aunque el adjetivo *zʿūrā* significa de forma usual pequeño o poco, en el título de esta obra, el término ha sido traducido tradicionalmente como “joven” tomando como referencia la historia de Susana, verso 45, donde realmente se pretende esa traducción. Sin embargo, Brock opta en su reedición de la obra por sustituir el título “joven Daniel” por el de “pequeño Daniel”. Debido a la posición de la obra en el manuscrito[94], colocado justo a continuación del libro de Daniel, Brock entiende que sería mejor optar por la traducción “pequeño Daniel”, entendida como referencia a un “pequeño (libro de) Daniel” en comparación con el libro estándar del profeta Daniel. Según Brock, esta opción sería la más razonable, ya que no se encuentra en el texto ninguna referencia que indique que el profeta Daniel fuera “joven” en el momento de tener la “visión” y recibir las “revelaciones” que pondrá por escrito.

También DiTommaso en su estudio ya mencionado más arriba, barajaba esta opción, cuando analiza la posible relación SyrDan con la referencia hecha por Ebedjesu[95] en su conocido catálogo de la literatura siríaca, cuando este último se refiere a un comentario de Hipólito que menciona una composición no identificada portadora del título *ddānīʼēl zʿūrā.*

---

[94] Como hemos dicho anteriormente, SyrDan fue considerado en algún momento de la historia como un libro bíblico y así aparece en el único manuscrito que lo ha conservado.

[95] ʿAbdīšā bar Brīkā o Ebedjesus († 1318), obispo de Nísibe en el siglo XIV d. C. Junto con varias obras jurídicas y dogmáticas Ebedjesus escribió también su conocido catálogo de obras escritas en siríaco, que ha sido una obra de gran importancia para reconstruir la historia de la literatura siríaca. Editado por ASSEMANUS, J. S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana,* Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719-1728: Tomus 3, 1*: De scriptoribus Syris Nestorianis, Catalogus Libror. Syror. Ebedjesu*, Roma, 1725.

DiTommaso[96] propone y acepta la traducción de "pequeño Daniel", pues este adjetivo en el título *might have reflected the status of the text, a "lesser" apocalypse compared to the "greater" ones in the Book of Daniel*[97].

Si bien, desde el punto de vista de la relación externa de nuestra obra con el libro estándar canónico del profeta Daniel, la traducción de Brock del adjetivo *z'ūrā* en el sentido de "pequeño (libro de) Daniel" parece la más razonable, sin embargo, nos gustaría subrayar algunas connotaciones del adjetivo *z'ūrā* [98], que nos pueden ayudar a comprender mejor el origen de la composición del título, los versos introductorios de SyrDan, su relación interna con el resto de la obra y con ello su "supuesta" puesta en relación con el libro canónico de Daniel.

En primer lugar, el adjetivo *z'ūrā* ciertamente viene a significar en la mayoría de los casos simplemente *pequeño*[99]o *poco,* sobre todo cuando se habla de objetos. Aunque en otros casos tiene un matiz temporal acompañando a la palabra *momento*, para expresar un *pequeño o breve momento*, o mejor dicho, un *instante*[100]. Interesante es observar que cuando en el AT se habla del *pueblo elegido*, este adjetivo se utiliza para designar la pequeñez, humildad o la ocupación del último lugar dentro de un rango político o militar, ya sea de forma positiva o con matices peyorativos, pero siempre en comparación con el resto de los pueblos[101]. En muchos de estos casos, este adjetivo viene puesto en contraste con algún adjetivo que indica *mucho* o *gran cantidad*[102]. Por otro lado, observamos que en los contextos en los que el sustantivo al que acompaña es una persona, parecen haberse asimilado los significados de pequeño y joven en un mismo adjetivo o vocablo, como sería el caso de la lengua castellana, donde a menudo se habla del menor, del más pequeño de una familia para referirse al más joven[103]. De igual modo, que en el caso del sustantivo pueblo, también en el caso de las

[96] DiTommaso evalúa detenidamente varias posibilidades de identificación de esta referencia de Ebedjesu y su supuesta relación con SyrDan. Véase más adelante el apartado dedicado a la datación de la obra.

[97] DiTommaso, L., *op. cit. The Book of Daniel*, Leiden - Boston, 2005, p. 111.

[98] Que nos parecen de gran interés, si nos fijamos en el uso del adjetivo que encontramos tanto en el NT como en los libros del AT de la Peshitta.

[99] Véase Is 11, 6; Is 22, 24; Is 60, 22; Am 6, 11.

[100] Véanse entre otros ejemplos Is 54, 7; Ez 11, 16; Dn 11, 24; Is 10, 25; Is 26, 20 o Is 29, 17. En el NT véanse Lc 4, 5 o Hch 5, 34.

[101] Jr 49, 15; Ab 1, 2; Am 7, 2.5. En el NT véase Lc 12, 32: "…pequeño rebaño".

[102] Es el caso de Is 60, 22 tratando la humildad y pequeñez del pueblo elegido: „…el más pequeño vendrá a ser un millar".

[103] Como en el caso del apóstol Santiago el menor (*yaqūb z'ūrā*). Cf. PsEsdr 8, 2 donde se habla del "pollito más joven" (*parūgā z'ūrā*).

personas, este adjetivo viene puesto en relación con su contrario, apareciendo en todos estos casos la relación *joven-menor / mayor*[104], es decir la relación *zʿūrā / qašīšā*.

Lo interesante es el significado o matiz que el NT adquiere este adjetivo cuando se trata de definir la posición o el estatus de una persona dentro de un orden con rango social o comunitario. Como en el AT era el caso del *pueblo elegido*, también en el NT encontramos este adjetivo para designar la pequeñez, humildad o la ocupación del último lugar de una determinada persona. Ya no se trata solo de definir a una persona como “pequeña” de tamaño o altura o como “joven” en lo referente a la edad, sino más bien como “pequeña” en el sentido de “humilde” o “última”, es decir, que ocupa los últimos lugares. Y también en estos casos, como en el AT, encontramos este adjetivo *zʿūrā* presentado en contraposición con su antónimo, apareciendo la relación *pequeño / grande* con un matiz más bien espiritual dentro de un rango jerárquico sobre la fe, *último / primero* *zʿūrā* / *raḇ*. Es el caso de la noticia sobre la persona de Juan el Bautista, que encontramos tanto en Mateo como en Lucas cuando se dice de él que a pesar de que “entre los nacidos de mujer no hay ninguno mayor que él, sin embargo el más pequeño en el reino de los cielos es más grande que él”[105]. Un ejemplo parecido encontramos en el Evangelio de Lucas (Lc 22, 24-27), cuando Jesús enseña e insta a sus discípulos a hacerse servidores de todos y a ocupar los últimos lugares. En cuanto al vocabulario parece que encontramos en estos versos ambos significados fusionados tanto en lo referente a la edad *joven / mayor* como en lo referente a la jerarquía comunitaria o espiritual, *último / primero*.

> Lc 22, 26
>
> ܐܝܢܐ ܕܪܒ ܒܟܘܢ ܢܗܘܐ ܐܝܟ ܠܙܥܘܪܐ ܘܐܝܢܐ ܕܪܫܐ ܗܘ ܐܝܟ ܡܫܡܫܢܐ
>
> Aquel que es mayor entre vosotros, será como el más joven; y el que es primero, como el que sirve.

Volviendo a nuestra obra, si ponemos la construcción *ddānī’ēl zʿūrā* que encontramos en el título, no solo en relación con el resto de palabras del título, sino también con las palabras introductorias a la obra que le siguen (que igualmente aparecen en prosa y que forman una unidad con el título, precediendo a la visión en poseía métrica que le sigue), nos damos cuenta que también aquí el redactor de SyrDan ha utilizado esta relación *zʿūrā* / *raḇ*

[104] En el AT encontramos algunos ejemplos en Jr 42, 1.8 o Ez 16, 61. En el NT Véase el ejemplo de la parabola del hijo pródigo en Lc 15, 12-13.25, para designar al hijo menor o más joven y al mayor.

[105] Véase Mt 11, 11: “Pero el más pequeño (*zʿūrā*) en el reino de los cielos es más grande (*raḇ*) que él. Cf. Lc 7, 28.

para referirse al profeta Daniel. En el título encontramos el mencionado adjetivo *z'ūrā* mientras que en las líneas introductorias de SyrDan el redactor utiliza, parafraseando la última frase del relato de Susana[106], no solo el adjetivo *raḇ* "grande" sino también el verbo *īreḇ*, "engrandecer"[107], conjugado en la de tercera persona del singular de perfecto de *afel* (*'awrbeh*), "engrandeció". La relación adquiere claramente un sentido jerárquico, en tanto en cuanto el "pequeño" Daniel[108] se muestra ante el pueblo[109] más *"grande"* que todos, ya que "Dios lo engrandeció".

SyrDan Título ܬܘܒ ܕܢܝܐܝܠ ܙܥܘܪܐ ܥܠ ܡܪܢ ܘܥܠ ܚܪܬܐ De nuevo, el joven (pequeño) Daniel sobre nuestro Señor y sobre el final.
SyrDan 1, 1-2 ܬܘܒ ܕܢܝܐܝܠ ܐܬܚܙܝ ܠܥܡܐ ܕܪܒ ܗܘ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܘܐܘܪܒܗ ܐܠܗܐ ܡܢ ܝܘܡܐ ܗܘ ܘܠܗܠ De nuevo, Daniel se apareció al pueblo siendo más grande que todos. Y Dios lo engrandeció (*'awrbeh*) a partir de aquel día.

El adjetivo *raḇ* de los versos introductorios a la obra parece haber sido puesto conscientemente en relación con el adjetivo *z'ūrā* del título de la obra, persiguiendo esta connotación de significado *pequeño-último / grande-primero*, como la encontramos en el testimonio de los sinópticos y la hemos presentado más arriba. Con ello el redactor o compositor de nuestra obra parece querer especificar que este *pequeño (libro de) Daniel*[110], debe ser considerado y tratado como continuación y de igual forma que el libro canónico de Daniel, en cuanto al contenido y la calidad de las visiones narradas en él, que si bien son encontradas en una posición posterior, son igual de importantes por provenir del "engrandecido" profeta Daniel.

En los primeros versos de la obra tendríamos ante nosotros una introducción con una función claramente estratégica, dirigida a apoyar y dar credibilidad al mensaje de la visión

---

106 Cf. SyrDan 1, 1-2 y Dn 13, 64.

107 Véase PAYNE SMITH, R., *Thesaurus Syriacus*, I-II, Oxford, 1879-1901, col. 3783.

108 Quizás pequeño entre los profetas o de pequeña apariencia o menor importancia.

109 Al igual que lo hacía Juan el Bautista, Lc 7, 28s.

110 Pequeño en lo referente al tamaño, cantidad del contenido o posición posterior en relación con el libro canónico de Daniel.

que el lector va a encontrar más adelante con lo conocido hasta ahora en el libro de Daniel. Si bien el adjetivo *zʿūrā* puede hacer referencia a la menor cantidad de contenido o posterior posición de SyrDan con respecto al libro canónico de Daniel y el término *tūḇ* cumple la función de enlazar o continuar con el mensaje del profeta, las primeras líneas de la obra se ocupan de preservar la dignidad y credibilidad del contenido posterior.

Queda abierta la pregunta sobre la autoría de estas primeras líneas en prosa. Si titnen un origen judío, no hay duda de que el autor ha intentado relacionar la "visión" de SyrDan con el relato de Susana para dar continuidad al mensaje transmitido.

Si pensamos en un autor cristiano, la similitud con el vocabulario y la simbología neotestamentaria, tanto en relación con la figura de Juan el Bautista como con la enseñanza de Jesús de Nazaret, nos hace pensar en una introducción, escrita en prosa, que está tratando igualmente de consolidar el fenómeno de la pseudonimia, enlazando e conciliando diferentes noticias y tradiciones de tipología apocalípticas. Desde el punto de vista de la estructura temática de la obra, las palabras introductorias podrían formar parte, junto con los capítulos primero, segundo y cuarto, de un conjunto de reelaboraciones o interpolaciones posteriores al núcleo judío de la obra y de tinte claramente cristiano.

1.1.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

La obra está compuesta casi en su totalidad en verso. Solo encontramos dos pasajes en prosa. Uno se encuentra al inicio de la obra (SyrDan 1, 1-4), en el prefacio, que ya hemos analizado más arriba. Está escrito en tercera persona, a modo de introducción a los dos primeros capítulos de la obra. El otro pasaje en prosa lo encontramos al inicio del capítulo tercero (SyrDan 3, 1-3), también a modo de introducción al resto de la obra, que está escrita en verso y que forman la sección propiamente apocalíptica.

En el capítulo primero, después del mencionado prólogo en prosa, el redactor se centra en un primer momento en el tema del juicio final. Los hombres serán juzgados y morirán a causa de sus pecados. Y verán las "vidas de Dios", *ḥayyē da'lāhā*, cuando el Hijo del hombre venga sobre la tierra[111]. Él vendrá y los suyos no le reconocerán. Él será la ley, luz, fundamento y médico para los pueblos[112]. El profeta Daniel termina este primer ciclo hablando en primera persona sobre la misión recibida de anunciar del Hijo del hombre, que salvará a aquellos hombres que están perdidos[113], pues "muchos pueblos, burlones y blasfemos, que siguen a los ídolos, se convertirán en herederos del reino de los cielos".

---

[111] Véase SyrDan 1, 1-9.
[112] Véase SyrDan 1, 10-26.
[113] *Ibid.*1, 27.

En el capítulo segundo el profeta continúa con su profecía. Comienza con una referencia a los ángeles y las potencias del cielo, y continúa con una llamada a la conversión, al amor y a la pureza, a los presbíteros que realizan ofrendas "de pan".

En el capítulo tercero comienza con el prólogo introductorio a la narración de la "visión" que Daniel tiene cuando se encuentra en las inmediaciones de Elam, en los años del rey Darío. Este prólogo está escrito, como hemos dicho anteriormente, en prosa. La visión le es revelada por el Espíritu Santo acerca de las cosas que sucederán el futuro. En primera persona, Daniel informa al lector, de que fue el mismo el que puso estas cosas por escrito para advertir a las generaciones futuras sobre los espantos y tribulaciones que están por venir[114].

El Señor (*mārayā*) apartará sus ojos de la tierra y enviará "confusión" (*šgūšyā*) sobre ella. Él irritará a los hombres y éstos se alzarán unos contra otros. Él golpeará este mundo con un cetro. Hará levantarse a muchos pueblos que saldrán de sus países y él los llevará a otros lugares. Serán como los cuatro vientos que soplan de los cuatro puntos cardinales[115]. Destruirán las murallas y los templos, no se apiadarán de los reyes sino que los decapitarán, matarán a jóvenes y ancianos, y con la sangre de las jóvenes rociarán los ídolos de oro. Torturarán a sus prisioneros y destruirán las ciudades, y de esta forma se cumplirá la voluntad del Señor[116]. Se levantará pueblo contra pueblo, las gentes llamarán a Dios, pero este no les responderá a causa de sus malas obras. El redactor termina el capítulo tercero enumerando las obras despiadadas que estos pueblos, enviados por Dios, llevarán a cabo como castigo por los pecados de esta generación[117].

En el capítulo cuarto se narra la aparición del rey del este, en el momento en el que "los pueblos combatan los unos contra los otros"[118]. Este rey será ahora el cetro con el cual el Señor castigará a los hombres de esta generación. Y "el pueblo de la ciudad de los ídolos será combatido a causa de sus malas obras"[119]. Espada, espanto, sangre, sufrimiento y confusión son algunos de los términos y conceptos que el redactor desarrolla a continuación[120]. Tras una breve referencia al rey del este[121], el redactor informa sobre la "rebelión" de "los pueblos del norte"[122]. El ruido de sus ejércitos será como el estruendo de la voz de los ángeles. Habrá un gran espanto. Los reyes combatirán entre sí y serán movidos lo ejércitos celestiales y los

[114] *Ibid*. 3, 1-3.
[115] *Ibid*. 3, 4-11.
[116] *Ibid*. 3, 12-24.
[117] *Ibid*. 3, 25-46.
[118] *Ibid*. 4, 2.
[119] *Ibid*. 4, 3-5.
[120] *Ibid*. 4, 5-16.
[121] *Ibid*. 4, 17-18.
[122] *Ibid*. 4, 19.

ejércitos de los cuatro puntos cardinales. Será vista la "vida de Dios" que vendrá a juzgar a los hombres, para que se cumpla la voluntad del Señor[123].

El capítulo quinto trata sobre el rey del este. Comparado con un toro que se enfrenta al oeste, representado como un cabrito y es vencido por él. Después de este combate entre el este y el oeste habrá un breve período de alegría y reconciliación. Pero de nuevo habrá guerra, esta vez iniciada por el joven león y sus tropas del norte, pero Dios no acabará con el mundo, porque aún existirá justicia en la tierra[124].

El sexto, es un breve capítulo, presentado como una oración o lamentación de Daniel sobre los acontecimientos venideros. Las gentes no atenderán a las palabras de los que hablan sobre el final y estos serán perseguidos. Solo los que escuchen estas palabras verán "lo que el ojo no vio ni el oído escuchó, ni se encuentra en el corazón de los hombres"[125].

El séptimo es sin embargo, el capítulo más largo de la obra. Coincide en casi su totalidad con ApSyrDan[126], en concreto y sobre todo con ApSyrDan 14. Presenta un escenario típicamente apocalíptico compuesto tanto por señales cósmicas y catástrofes naturales, como por guerras, destrucción, desolación y desorden social. Fuego arderá día y noche, el sol se oscurecerá y la luna se vestirá de sangre. La tierra se llenará de engaño y "se quedará embarazada de injusticia[127]. Los pueblos se enfrentarán unos a otros y los ángeles de la cólera saldrán desde los cuatro puntos cardinales para castigar a la tierra[128]. Tras un breve período de prosperidad y tranquilidad habrá de nuevo infidelidad y destrucción[129]. Dejará de llover y se apagarán las luces del cielo, de las estrellas y de la luna. Crecerá la maldad de la humanidad y la tierra dejará de dar fruto[130]. Se oirá un voz desde el cielo. Voces y truenos y tormentas. Y se verá a los ángeles del cielo sobre la tierra[131]. Durante tres días no brillará el sol, habrá terremotos y se secarán las fuentes y los ríos de la tierra. Muchos lugares serán inundados por el mar, muchas ciudades abandonadas por sus habitantes a causa de las epidemias y muchos pueblos arrasados por el fuego[132]. Crecerá el pecado y la maldad sobre la tierra, los espíritus inmundos y las serpientes reinarán sobre los hombres, habrá terremotos, la tierra se abrirá y

[123] *Ibid*. 4, 20-33.
[124] *Ibid*. 5, 1-26.
[125] *Ibid*. 6, 1-18.
[126] Véase más adelante la tabla sobre las partes comunes del texto en SyrDan y ApSyrDan.
[127] Véase SyrDan 7, 1-15.
[128] *Ibid*. 7, 16-20.
[129] *Ibid*. 7, 21-35.
[130] *Ibid*. 7, 36-40.
[131] *Ibid*. 7, 41-43.
[132] *Ibid*. 7, 44-49.

muchos hombres serán tragados por ella[133]. Entonces se verá fuego y llamas en el este. Rayos en el cielo y como carros de fuego y la llegada del rey del este. Este será derrotado por sus enemigos. El cuerno del oeste se hará fuerte y reinará hasta los confines de la tierra, lo que será el signo de que ha llegado el fin[134].

La última parte conservada de SyrDan es la agrupada en el capítulo octavo que trata sobre la llegada del anticristo, nacido de una mujer de la tribu de Levi. Tatuado con imágenes de armas de todo tipo, su piel será como un horno y sus ojos como brasas ardiendo. Se manifestará para llevar a los habitantes de este mundo al error, declarándose a sí mismo como el mesías.

1.1.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

En primer lugar hay que dejar claro que la obra en sí, como es el caso en la mayoría de las obras de tipología apocalíptica, no presenta ningún tipo de elementos o referencias a acontecimientos históricos que permitan fecharla con exactitud[135].

Según Schmoldt, SyrDan es una composición redactada en base a dos textos diferentes. La secciones más antiguas coincidirían con los capítulos tercero a quinto y séptimo y octavo y serían de origen judío y provendrían del siglo II d.C. o incluso de finales del siglo I d.C.

Como hemos indicado más arriba García Martínez, siguiendo a Schmoldt, concluye que se trata en cualquier caso de una obra proveniente de un período mucho más temprano a todas las otras obras pseudoepigráficas bajo el nombre del profeta Daniel, conservadas y conocidas no solo en siríaco sino también en las otras lenguas antiguas. García Martínez afirma, que la obra u obras judías en las que se basa, concuerdan perfectamente con los escritos apocalípticos de los primeros siglos.

Como igualmente hemos visto anteriormente, DiTommaso trata de situar y datar nuestra obra prestando atención a los factores externos. Se trata sobre todo de dos posibilidades: la referencia que encontramos en el catálogo de Ebedjesu y la posible datación externa de partes separadas de la obra en función a las expectativas escatológicas que transmitan.

En cuanto a la primera opción, ya hemos dicho que DiTommaso evalúa detenidamente algunas de las posibilidades de identificación partiendo de la referencia de Ebedjesu y su supuesta relación con nuestra obra. Según este obispo de Nísibe en el siglo XIV d.C., Hipólito escribió un comentario sobre *wšūšan ddānī'ēl z'ūrā*, es decir, sobre "Susana y el pequeño (o

---

[133] *Ibid*. 7, 50-56.
[134] *Ibid*. 7, 57-70.
[135] BALZARETTI, C., *op. cit.* "L'Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)", 2006, p. 112 y GARCIA MARTINEZ, F., *op. cit. Qumran and Apocalyptic*, Leiden, 1992, p. 160.

joven) Daniel"[136]. Y antes, en el primer capítulo de su catálogo, Ebedjesu también presenta una lista de los libros pertenecientes al Antiguo Testamento, en la que también menciona a un *ddānī'ēl z'ūrā*, "pequeño Daniel"[137].

DiTommaso presenta siete opciones de identificación, que nos gustaría repasar. En primer lugar, podría tratarse, siguiendo a García Martínez[138], simplemente de una referencia al conocido comentario de Hipólito sobre el libro canónico de Daniel y que Ebedjesu haya confundido ambos comentarios. Esta opción no nos parece plausible, ya que debemos tener en cuenta que Ebedjesu diferencia muy bien el libro canónico de Daniel y el "pequeño Daniel", cuando hace una relación de los libros pertenecientes al canon bíblico por él conocido en el capítulo primero de su catálogo. Cuando se refiere al comentario de Hipólito sobre el "pequeño Daniel", está claro que está pensado en el "pequeño Daniel" que ha citado dentro del canon bíblico unas páginas antes, bien diferenciado del libro clásico del profeta Daniel.

En segundo lugar, también podría tratarse de una alusión a las adiciones griegas en general. Aunque éstas solían incluirse bajo Daniel, Ebedjesu menciona explícitamente de forma separada a Susana y al "pequeño Daniel". Lo cual haría pensar que pudiera tratarse en este último caso de una referencia, no a nuestra obra, sino más bien a la parte del libro canónico de Daniel dedicado a Bel y el dragón. También sería posible que Ebedjesu se refiera a un comentario de Hipólito sobre el fragmento de Bel y el Dragón. Aunque es conocido un comentario de Hipólito sobre Susana en siríaco, no hay ningún rastro del mismo sobre el "pequeño Daniel".

Una tercera opción sería pensar que Ebedjesu se haya referido a algún fragmento del libro canónico de Daniel que en un cierto momento haya circulado de forma independiente aquel. Pero tampoco para ello contamos con la evidencia de los manuscritos.

Una cuarta alternativa supondría la relación con una obra directamente dependiente del libro de Daniel, que fuera compuesta o circulara a modo de resumen del mismo o incluso en forma de *midrash*[139].

---

[136] Véase ASSEMANUS, J. S., *op. cit. Bibliotheca orientalis*, Tomus 3, 1: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, 1725, p. 15 (consultado el 13.9.2023 en 'Assemani, Giuseppe Simone: Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 3,1: De scriptoribus Syris Nestorianis', Bild 57 von 750 | MDZ (digitale-sammlungen.de)

[137] Véase ASSEMANUS, J. S., *op. cit. Bibliotheca orientalis*, Tomus 3, 1: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, 1725, p. 6 (consultado el 13.9.2023 en 'Assemani, Giuseppe Simone: Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 3,1: De scriptoribus Syris Nestorianis', Bild 48 von 750 | MDZ (digitale-sammlungen.de)

[138] GARCIA MARTINEZ, F., *op. cit. Qumran and Apocalyptic*, Leiden, 1992, p. 160.

[139] DiTommaso cita la obra de HARTMAN, L. F., *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Eschatological Texts an the Eschatological Discourse of Mark 13 Par* en GNILKA, J. (Ed.), *Coniectanea Biblica*, NT Series 1, Lund 1966, pp. 145-177.

Una quinta tentativa de interpretación aceptaría que en el catálogo de Ebedjesu se trate de una referencia a SyrDan, es decir, de nuestro "pequeño Daniel". Esto supondría aceptar para nuestra obra una datación anterior a Hipólito y por tanto una composición no después del inicio del siglo III d.C. Si aceptamos que Ebedjesu se refiere a nuestra obra, esto implicaría efectivamente una datación muy temprana no solo de la misma, sino también de la fuente común a SyrDan y ApSyrDan.

Las dos últimas opciones que presenta DiTommaso, ofrecen la posibilidad de pensar en otro apocalipsis siríaco bajo la forma seudónima de Daniel, ya fuera ApSyrDan u otro apocalipsis independiente que no se haya conservado, que hubiera sido la fuente común a SyrDan y ApSyrDan.

DiTommaso llega a la conclusión de que no resulta posible confirmar categóricamente ninguna de las opciones a falta de otros datos externos que apoyen la elección. Y aboga por la búsqueda de otros factores externos que comparados con porciones del texto en base a sus expectativas teológico-escatológicas y contenido temático puedan potencialmente informar sobre la fecha de composición de SyrDan. Este sería el caso de la posible datación de los capítulos tercero, quinto y séptimo, que fundamentalmente, como veremos, tienen la guerra y la invasión de pueblos extranjeros, como tema central.

Ya hemos comentado anteriormente que Schmoldt identificaba estos capítulos con la época de los buenos emperadores de Roma, durante el período de Vespasiano poco después de la destrucción del templo, en torno al final del siglo II. La publicación de ApSyrDan en el año 2000 y 2001 hizo necesaria una revisión y reevaluación de la datación de SyrDan propuesta por Schmoldt y aceptada por García Martínez. La existencia de pasajes comunes en ambas obras permitió hacer el intento de reubicar SyrDan a partir de la datación que Henze había hecho de forma plausible de ApSyrDan, a la que por ello debemos prestar aquí un momento de atención.

Henze enmarca ApSyrDan en el siglo VII d.C. y se basa para ello en el pasaje donde se narra la apertura de las "puertas del norte", que no tiene referentes bíblicos y se atestigua por primera vez en los escritos apocalípticos relacionados con la Leyenda de Alejandro. Pues bien, justo antes de la referencia a las "puertas del norte" encontramos un pasaje común idéntico en ambas obras (SyrDan y ApSyrDan) que describe la venida del anticristo, o mejor dicho del hijo de la perdición: "Su figura se alzará sobre las montañas y (alcanzará el) al nivel de las nubes. Y con él hay un ejército de serpientes…" El texto de SyrDan se ve interrumpido justo en este momento por la falta del folio que en el manuscrito que se ha perdido. ApSyrDan, que más adelante continua con otros diecinueve capítulos, terminando con la

segunda venida de Cristo continua aquí con las palabras “y campamentos de indios. Entonces serán abiertas las puertas del norte y el ejército de Mebagdel saldrá y muchos de los hijos de Agog y Magog…”. Brock se hace la pregunta si SyrDan continuaba con la misma referencia a los “campamentos de indios” y a las “puertas del norte” o si por el contrario continuaba con otra nueva fase, rompiendo con el pasaje tomado de la fuente común, en cuyo caso el folio perdido tampoco serviría para fijar una datación más o menos segura[140].

Al no contar con el ultimo folio de SyrDan resulta imposible demostrar una datación segura de SyrDan en el siglo VII d.C. tomando como argumento la referencia al motivo de las “puertas del norte” y hay que preguntarse, como lo hace Brock, si hay otras evidencias en el resto de la obra que se puedan datar en el siglo VII d.C. y que puedan pertenecer a la fuente común.

Brock trata varios temas al respecto. El primero es la descripción de la fisionomía del hijo de la perdición o anticristo que en SyrDan encontramos en el capítulo octavo. Las características físicas que el redactor nos ofrece las encontramos en el Apocalipsis de Elías, bien datado en el siglo V d.C. La influencia de este apocalipsis es por otro lado clara, no solo sobre SyrDan sino también por ejemplo en PE. Brock llama la atención sobre el atributo aplicado al hijo de la perdición, descrito como el “desalmado”, o mejor el *šmīṭ lebā*, literalmente el “sin corazón”. Esta expresión solo aparece en dos actas de mártires así como en una sección apocalíptica de una obra monástica del Šubhalmaran, metropolitano de Karka d-Beth Slok (actual Kirkuk), datado en el cambio del siglo VI al VII d.C.[141]

El peso de las evidencias parece estar a favor de una datación a partir de mediados del siglo VI o inicios del siglo VII d.C. para la fuente común, lo que implicaría una datación algo más tardía para ambos apocalipsis, por supuesto, sin descartar la opción de que se hayan incorporado elementos anteriores. Brock cita la plaga del año 540 d.C. y el gran terremoto del 551 d.C. como posibles puntos de referencia, sobre todo para algunas partes del capítulo séptimo.

Para poder llegar más adelante a alguna conclusión relevante, nos parece importante revisar el antemano el tipo de relación que puede haber existido entre ambas obras.

Slabczyk, que fue el primero en editar ApSyrDan y el primero en reflexionar sobre la relación entre ambas obras, defendía que existía una relación directa muy estrecha entre ambas obras. Henze, que sin tener conocimiento de la edición de Slabczyk, preparó su

140 BROCK, S. P., *op. cit.* “The Young Daniel: A Syriac Apocalyptic Text”, 2017, p. 81.
141 LANE, D., *Šubhalmaran, The Book of the Gifts,* CSCO Vol. 612, Scriptores Syri 236 (Texto), Vol. 613, Scriptores Syri 237 (Traducción), Lovaina, 2004.

primera edición con traducción al inglés casi de forma contemporánea a la edición de aquel, consideró que se trataba de dos variantes de una misma obra. DiLorenzo se muestra partidario de una independiente dependencia de una fuente común[142]. Brock por su parte, tomando como base la comparación de las partes comunes ya hecha por Balzaretti[143], llega a la conclusión de que la distribución del material común de las dos obras no sigue un esquema o secuencia clara, lo que hace muy improbable una dependencia directa de una obra de la obra. La distribución sugiere, según Brock, que ambas obras han tomado prestado de una fuente común. Todos los pasajes comunes están fuera de los dos primeros capítulos así como del capítulo sexto de SyrDan, que como bien hemos comentado son de origen claramente cristiano y posiblemente adiciones que se han hecho posteriormente al núcleo original judío. Reproducimos aquí la tabla ofrecida por S. Brock en su nueva edición del texto[144]:

SyrDan	**ApSyrDan**
3, 1	13, líneas 4-6
4, 19-22 a	14, líneas 1-7
7, 1-2	14, líneas 14-16
7, 3	14, líneas 18-19 y 20, líneas1-2
7, 4-45	14, línea 20 a 16, línea 11[145]
7, 46	18, líneas 1-2
7, 47-52	16, líneas 12-24
7, 54-58 a	20, líneas 9-17
7, 58 c	14, líneas 8-11
7, 69	14, líneas 12-13
8, 1-16	21 (completo) hasta 22, línea 24

Hay frases comunes que no se encuentran en las partes idénticas de ambas obras, lo que podría indicar que el redactor de ApSyrDan ha seguido tomando material de la fuente común de forma libre y colocándolo en un lugar diferente, según le convenía. También destaca la aparición de la atípica expresión "vidas de Dios", *ḥayyē da'lāhā,* en los capítulos primero y cuarto, lo que indicaría que ha sido el mismo redactor de los capítulos primero y segundo, el

[142] DiTommaso, L., *op. cit.*, *The Book of Daniel*, 2005, pp. 122-123.
[143] Este había contado más de 70 versos idénticos en ambas obras que forman sin lugar a dudas un bloque que podría indicar en efecto la existencia de esta fuente común.
[144] Véase Brock, S. P., *op. cit.* "The Small/Young Daniel Re-Edited", 2018, p. 254.
[145] Para 7, 36 véase ApSyrDan 23, línea 11. Para 7, 37 véase ApSyrDan 19, línea 4.

que los ha unido con la otra parte o conjunto de la obra, tomando esta frase de la primera parte e introduciéndola en la segunda[146].

1.2 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan).

1.2.1 Presentación.

Como hemos mencionado anteriormente, en los años 2000 y dos 2001 se publicaban dos ediciones críticas de otro apocalipsis siríaco seudónimo del profeta Daniel inédito hasta la fecha, ahora conocido como "Apocalipsis siríaco de Daniel"[147]. Miron Slabczyk[148] editó tal obra en el año 2000 ofreciendo una traducción al esperanto, mientras que Matthias Henze[149], sin tener conocimiento de la edición de Slabczyk, lo hacía en 2001, con una traducción al inglés.

1.2.1.1 Manuscritos y ediciones.

La obra se conserva en solo dos manuscritos. Hasta hace unos años solo se conocía el manuscrito de Cambridge identificado como *Cambridge MA, Harvard University Library, Syr. 42, fols. 117r-122v.* Se trata de uno de los manuscritos que provienen de la colección privada del profesor James Rendell Harris. Contiene 125 folios escritos en una escritura serto bastante legible. Cada folio se divide en dos columnas de entre 30 y 47 líneas. El manuscrito incluye un discurso sobre la vida monástica de Juan de Dalyatha, cincuenta y una cartas del mismo autor, varios discursos sobre el conocimiento y otras obras de Juan bar Penkaye, homilías de Evagrio, Gregorio el monje, Simón el monje, Basilio el Grande, Philoxeno y Juan Crisóstomo. ApSyrDan se encuentra al final del manuscrito entre los folios 117r a 122v. Henze data una procedencia del manuscrito en los siglo XII o XIII d. C.[150]

En 2018 Henze daba a conocer la existencia de un segundo manuscrito encontrado en la Iglesia de los Cuarenta Mártires en Deir al-Zafaran[151], identificado como *Mardin, Iglesia de los Cuarenta Mártires, 281 (Deir al-Zafaran 114), fols. 201r-218v*[152]. Henze informaba de que este segundo manuscrito varia de forma mínima con respecto al primero, pero que solo conserva la primera mitad del apocalipsis. Sabemos que los capítulos 22 a 24 narran la

[146] Véase SyrDan 1, 8 así como 4, 29 y 32.
[147] A partir de ahora ApSyrDan.
[148] SLABCZYK, M. (Ed.), *op. cit. Apokalipso de Danielo*, 2000.
[149] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001.
[150] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001, p. 2. Igualmente HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse*, 2006, p. 20. Brock corrige esta observación y propone una fecha posterior a lo largo del siglo XV d. C. Véase BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005-2006, p. 18.
[151] HENZE, M., "Seeing the End: The Vocabulary of the End Time in Syriac Apocalypse of Daniel 13", en DI TOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W. (Eds), *op. cit. The Embroidered Bible*, 2018, pp. 554-568. La noticia la da en la página 556.
[152] El manuscrito puede ser consultado de forma digital en el siguiente recurso: CFMM 00144 - Turkey - Mardin - Church of the Forty Martyrs - MS 144 - Reading Room - vHMML

aparición del anticristo. Pues bien, el manuscrito de Mardin queda interrumpido en el folio 218v justo a mitad de la descripción de sus actividades, poco antes del final del capítulo 23. Para las partes existentes tratadas en este trabajo hemos consultado ambos manuscritos con el fin de corroborar las lecturas.

Desde 2005, año en el que DiTommaso en su primera obra dedicada a la literatura apócrifa bajo el pseudónimo del profeta Daniel[153] y Brock en su primer artículo dedicado a ambas obras[154], recogían los datos más importantes conocidos hasta la fecha acerca de ApSyrDan y de su relación con SyrDan, los estudios sobre esta obra se han desarrollado, gracias a las ediciones publicadas, de forma bastante notoria. Henze fue el primero en asegurar, gracias a una serie de análisis lingüísticos, que la lengua original es el siríaco[155], lo que ha sido confirmado por el resto de estudiosos que han analizado esta obra[156]. Además de las ediciones mencionadas anteriormente, el mismo Henze tradujo ApSyrDan al alemán en 2006[157], mientras que Ramos publicaba en 2017 sus tesis doctoral defendida en 2014, que ofrecía una nueva edición del texto y su traducción al portugués[158].

Henze ofrece, tanto en 2001 en inglés como en 2006 en alemán, la edición del manuscrito de Harvard junto con una amplia introducción, comentario y aparato crítico a pie de página. Hemos utilizado en nuestro trabajo sobre todo la edición y traducción alemana de 2006, por recoger las mejoras de traducción propuestas por Brock en 2005:

-HENZE, M. (Ed.), *The Syriac Apocalypse of Daniel: Introduction, Text and Commentary*, Studies and Texts in Antiquity and Christianity 11, Tubinga, 2001.

Seguimos por tanto la división en capítulos de Henze, que divide la obra en cuarenta capítulos o parágrafos. Para la numeración de las líneas dentro de cada capítulo utilizamos el texto siríaco. Como Henze no lo numera en su edición, hemos decidido contar dentro de cada capítulo el número de líneas e indicar en los pasajes analizados el número de líneas en cuestión, según nuestro cómputo, de forma que el pasaje sea fácilmente identificable.

---

[153] Véase DITOMMASO, L., *op. cit. The Book of Daniel*, 2005, pp. 108-123. Para una visión más actualizada del estado de la investigación acerca de ApSyrDan véase DITOMMASO, L., *op. cit.* "The Apocryphal Daniel Apocalypses", 2018, pp. 275-316.
[154] BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005-2006, pp. 7-18.
[155] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001, pp. 8-9 .
[156] Véanse a modo de ejemplo las observaciones de DITOMMASO, L., *op. cit. The Book of Daniel*, 2005, pp. 113 o BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005-2006, p. 9.
[157] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse*, 2006.
[158] RAMOS, M. V. (Ed.), *op. cit. O Apocalipse siríaco de Daniel*, 2017.

1.2.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

Ya Henze en la introducción a su edición de ApSyrDan llamaba la atención sobre los diferentes comienzos de ApSyrDan y SyrDan. Recordemos que mientras que SyrDan comienza con una breve introducción en prosa y con toda una serie de versos entre los que las coincidencias con ApSyrDan son mínimas[159], en este último encontramos al inicio, antes de la narración del contenido de la "visión" en sí, un texto relativamente largo en prosa "histórica" (capítulos 1-13).

Efectivamente, como el libro bíblico de Daniel, ApSyrDan se divide en dos partes bien marcadas y diferenciadas una de la otra. La primera parte narrativa (Capítulos 1-13) cumple dos funciones fundamentales. Por un lado, crea el marco histórico para la parte apocalíptica posterior y al mismo tiempo enlaza este marco histórico con el libro bíblico de Daniel. La segunda parte, como ya hemos dicho, es la parte propiamente apocalíptica (capítulos 14-40), que ofrece forma detallada y extensa en verso, los contenidos de una única "visión" que Daniel tuvo en Persia y Elam[160].

En la primera parte, Daniel narra en primera persona acerca de su deportación bajo Nabucodonosor, de su viaje a Jerusalén con el rey medo Dario y de su vuelta a Elam y Persia, donde finalmente tiene su "visión" y pone por escrito lo que le ha sido "revelado". Esta transición narrativa tiene lugar en el capítulo trece. El redactor pasa a narrar que Daniel recibió muchas profecías y visiones mientras se encontraba en Persia y Elam, de lo que se deduce que lo que sigue a esta introducción es el contenido de las visiones. A excepción de este pasaje transitorio y de la última frase de la obra que indica el fin de la "maravillosa revelación, que le fue revelada al profeta Daniel en Elam y Persia", no existe ningún otro indicio que haga referencia a la forma y modo en la que haya tenido lugar la revelación. No se aparece ningún ser, ni joven vestido de blanco, ni ángel proveniente de un mundo superior, ni tampoco se dice que Daniel haya tenido un sueño, ni de qué forma ha tenido la visión o ha escuchado la revelación. De hecho, después de la introducción, la persona de Daniel desaparece por completo de la obra[161].

La sección narrativa comienza con una introducción histórica (capítulo 1), seguida de la narración de las experiencias de Daniel en la corte de Nabucodonosor (capítulos 2 a 4). A

[159] Recordemos que los capítulos 1, 2 y 6 parecen ser claramente interpolaciones cristianas añadidas en SyrDan de forma artificial al conjunto narrativo de la "visión" de Daniel en sí. Las conincidencias de ApSyrDan que encontramos en los capítulos 3, 4 y 5 de SyrDan son mínimas. Véase de nuevo la tabla de coincidencias ofrecida más arriba.
[160] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001, pp. 23-24.
[161] Véase DITOMMASO, L., *op. cit. The Book of Daniel*, 2005, pp. 114.

continuación se narra la victoria de Sanherib sobre los babilonios y la huida de Daniel con el rey Ciro (capítulo 5) así como la conquista de Babilonia por parte de Ciro y el depósito de los instrumentales del templo en el monte Zilai (capítulo 6 a 8), a lo que sigue la narración sobre el breve reinado de Gemath el mago (capítulo 9). Darío se hace con el poder, obliga a Daniel a contarle donde fueron depositados los tesoros del templo de Jerusalén (capítulo 10), a causa de su avaricia queda ciego tras lo que tiene una visión en la que se le dice que debe ir a Jerusalén. Darío parte a Jerusalén junto don Daniel, se lava en la piscina de Siloé, recobra la vista y vuelve triunfante a Persia y Elam (capítulos 11 y 12). El capítulo decimotercero hace referencia a la visión que tuvo Daniel en Persia y Elam y sirve de transición a la parte escatológica de la obra.

La sección perteneciente a la visión comienza con la revuelta de los pueblos del norte, un acontecimiento que parece haber desencadenado la llegada de toda una serie de aflicciones, penurias, plagas, guerras, etc. interpretadas como precursoras del fin[162]. La información se dada de forma muy general y se centra sobre todo en las señales de tipo cósmico así como en toda una serie de catástrofes naturales o geológicas que van a preparar la llegada del día del Señor, del día del juicio final. Después de este ciclo de aflicciones, aparece el anticristo[163], durante cuya actividad tendrá lugar la apertura de la puertas del norte y la salida de los pueblos impuros, hijos de Agog y Magog[164]. El anticristo será destruido por uno de los arcángeles del cielo. Tras la caída del anticristo, la humanidad comenzará a sufrir toda clase de males que va a preparar la teofanía y la venida de Dios[165]. Le sigue la venida de Cristo[166], la construcción de la nueva Jerusalén[167], la resurrección de los muertos[168], la peregrinación de las naciones[169] y el banquete pascual de la paz[170].

1.2.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

La característica más destacable de ApSyrDan es la ausencia total de *vaticinia ex evento* o de datos o informaciones históricas. DiTommaso señala citando la clasificación de Collins, que ApSyrDan es un apocalipsis “histórico” sin historia, tan solo cargado con acontecimientos apocalípticos que se repiten sin un aparente orden.

---

[162] Véanse capítulos 14 a 20.
[163] Véase ApSyrDan 21-24.
[164] *Ibid.* 22, 25-30.
[165] *Ibid.* 25-29.
[166] *Ibid.* 30-31.
[167] *Ibid.* 33.
[168] *Ibid.* 34-36.
[169] *Ibid.* 37-39.
[170] *Ibid.* 40.

Esta ausencia total de referencias históricas hace que la datación de la composición del apocalipsis sea, al igual que en otras ocasiones, extremadamente complicada y que solo se base en meras suposiciones. Slabczyk no parece poder asignar una datación a la obras, y argumenta que el autor podría, debido a algunas de las imágenes haber sido un bizantino griego asentado en las islas cercanas a Anatolia. Como bien indica DiTommaso, esta propuesta no está fundamentada, sobre todo porque todos estos elementos, es decir, todas las numerosas y repetitivas descripciones de las catástrofes naturales y señales cósmicas que encontramos en ApSyrDan no son sino parte de la descripción "ahistórica" de los tiempos finales, en la que encontramos materiales e imágenes comunes propiamente de tipología apocalíptica, si bien de carácter anónimo y general.

Henze sitúa el origen de la composición en Siria en círculos más bien calcedonianos o monofisitas que nestorianos, argumentando, que el libro canónico de Apocalipis de Juan, que, sobre todo al final de la obra, ofrece a ApSyrDan claros patrones literarios, no estaba muy difundido entre las comunidades siríacas del este[171].

Henze parte de la premisa, siguiendo a Reinink, de que la combinación de estos elementos provenientes de la Leyenda de Alejandro con textos apocalípticos donde se menciona a los pueblos del norte, de Gog y Magog, se atestigua por primera vez en una serie de textos apocalípticos cuya redacción final se puede datar de forma segura en una fecha posterior a la campaña victoriosa del emperador Heraclio contra los persas en los años 629/630 d.C.[172] Si aceptamos que la Leyenda de Alejandro introdujo en la literatura siríaca el motivo de las "puertas del norte", y que ApSyrDan ha tomado este motivo de aquella, llegamos a la conclusión, estaríamos de acuerdo con Henze, en que el *terminus post quem* de ApSyrDan serían los años 629/630 d.C. Y al no encontrar ningún tipo de referencia ni influencia ni similitud con el Pseudo Metodio, determina una datación o *terminus ante quem* en los años 691/692 d.C.

La datación o antigüedad de la fuente común a SyrDan y ApSyrDan, es decir, del material tradicional utilizado por ambas obras es un debate que queda abierto. Un primer punto a tener en cuenta es la relación de ApSyrDan con el resto de la literatura apocalíptica de origen judío o cristiano. El punto de partida sería la teoría de Henze que sitúa el origen de la mayor parte del material de ApSyrDan más cerca de las primeras centurias de la era cristiana que de los apocalipsis medievales. Partiendo de que ApSyrDan "*is shaped to a significant*

---

[171] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel,* 2001, pp. 16-17.
[172] BROCK, S. P., *op. cit.* "The Young Daniel", 2014, p. 268. Sobre este tema véase especialmente el artículo de REININK, G., *op. cit.* "Die Entstehung ", 1985, pp. 263-281.

degree out of material that is quite older"[173] y después de observar correctamente que ApSyrDan tiene poco en común con el resto de los apocalipsis "históricos" del siglo VII d. C. Henze busca e intenta encontrar semejanzas con el lenguaje, mensaje y género de los apocalipsis históricos judíos de la época del Segundo Templo y de los primeros siglos después de la era cristiana[174], sobre todo en la comparación con el lenguaje de 4Esdras y SyrBar. Henze argumenta esta relación a partir de ciertas semejanzas temáticas entre estas obras como por ejemplo la idea de la espera pero también de la preexistencia del Mesías, la temática de la corrupción de este mundo, la centralidad de la teofanía en el monte Sión, la descripción de la Jerusalén celeste y del retorno de Israel, así como gran parte de los motivos apocalípticos que describen el inicio del final del mundo[175]. DiTommaso refuta este intento argumentando que el retrato sobre la naturaleza y función del Mesías en ApSyrDan no está tan relacionado con 4Esdras sino que, al igual que en toda la obra, está más bien tomado o "dibujado" a partir de los salmos y del libro del profeta Isaías[176]. De forma general, DiTommaso, al igual que Brock, acepta las afirmaciones de Henze acerca de la "familiaridad" de ApSyrDan con los "temas generales" de la apocalíptica judía, que sin embargo, no justifican una estrecha relación o dependencia con ella, de forma que pudiera justificarse una datación u origen tan temprano. Además, DiTommaso especifica, no sin razón, que no es posible establecer esta diferenciación entre apocalipsis "antiguo" y "medievales", ya que no es posible identificar un tipo de escatología propiamente "antigua" común a la apocalíptica judía de la época del Segundo Templo que sirva de estándar para establecer de forma sistemática las diferencias entre los apocalipsis antiguos y medievales ni a partir de que parámetros se podría hablar de diferencias y semejanzas. El mismo vacío ocurre en relación al resto de obras apocalípticas bajo el pseudónimo de Daniel[177].

Más relevante, como hemos visto más arriba, es aclarar la relación de ApSyrDan con SyrDan, para de esta forma poder ofrecer la datación de cada obra. Tanto Slabczyk como Henze entendieron que existía una relación cerrada entre ambas obras. El primero trató ambos textos como si fueran el mismo documento[178], o más bien, como especifica DiTommaso, considerando a ApSyrDan como una recensión extendida de SyrDan[179]. Henze por su parte realizaba en la introducción a su edición de 2001 un análisis mucho más detallado, si bien, la

---

[173] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel,* 2001, p. 17.
[174] *Ibid*. pp. 17-22.
[175] *Ibid*. pp. 18-19. También HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse,* 2006, pp. 15-18.
[176176] DITOMMASO, L., *op. cit. The Book of Daniel,* 2005, p. 120.
[177] *Ibid*. pp. 119-120.
[178] Según indica Henze en HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001, p. 10, nota 20.
[179] DITOMMASO, L., *op. cit. The Book of Daniel*, 2005, p. 121, nota 126.

mayoría de sus argumentos no resultaban convincentes para explicar qué tipo de relación une a ambos textos[180], consideró que ambas obras estaban en estrecha relación entre sí, y que aunque no de forma idéntica, ambas preservaban dos variaciones diferentes del mismo apocalipsis[181].

Importante para continuar esclareciendo el tipo de relación de ambas obras fue poder determinar el conjunto de pasajes en los ambas obras no coincidían y en los que sí lo hacían. El primero en realizar tal comparación en detalle fue Sebastian Brock en su artículo publicado en 2005 dedicado a este objeto[182]. Le siguió Balzaretti en 2006 con las indicaciones hechas en su transcripción del texto siríaco y traducción al italiano[183]. Ya Henze había destacado en 2001 la existencia de toda una serie de paralelos verbales en pasajes completos, aunque solo ofrecía en su análisis la comparación entre ApSyrDAn 22, 14-24 y SyrDan 8, 14-17[184], dando la sensación de estar obviando los pasajes enteros, en los que ambas obras son prácticamente idénticas. Recordemos, que teniendo en cuenta que SyrDan acaba de forma abrupta debido a la pérdida de un folio en el único manuscrito en el que se ha conservado, justo en medio de la descripción del anticristo en SyrDan 8, 17 (ApSyrDan 22, 24), y si observamos de forma atenta la tabla de coincidencias entre ambas obras, nos damos cuenta de que entre las partes existentes, ambas obras coinciden principalmente sobre todo en el texto perteneciente al capítulo séptimo de SyrDan[185].

DiTommaso fue el primero en afirmar que ambas obras no estaban relacionadas directamente entre sí, si no que se trata más bien, de dos obras diferentes dependientes de una misma fuente común[186]. DiTommaso reconoce la acertada datación de Henze en la forma de aparición final de ApSyrDan, si bien propone para las partes más antiguas de la obra una datación en los siglos quinto o sexto. También Brock, en su mencionado artículo publicado en 2005 llega a la conclusión de que debido a la cantidad de material añadido que cada obra

[180] Para una relación de los argumentos aportados por Henze y la refutación de DiTommaso véase DITOMMASO, L., *op. cit. The Book of Daniel*, 2005, pp. 121-122.

[181] De nuevo HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001, pp. 9-11.

[182] BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005-2006, pp. 7-18.

[183] BALZARETTI, C., *op. cit.* "L'Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)", 2006, p. 109-129.

[184] Se trata del pasaje donde ambas obras describen la apariencia del anticristo. Ambas obras parecen servirse de una fuente común que a su vez se apoya en Hab 1, 7-9.

[185] Véase de nuevo la tabla de coincidencias ofrecida en el capítulo introductorio a SyrDan. Cf. BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005, pp. 14-15.

[186] De nuevo DITOMMASO, L., *op. cit. The Book of Daniel,* 2005, p. 122-123. DiTommaso concluye hablando de una relación de "independent dependence on sources".

contiene y que no se encuentra en la otra obra, se excluye la opción de una dependencia directa. Más bien, estaríamos ante el uso independiente de la misma fuente común[187].

Brock realiza en su artículo una serie de enmendaciones y correcciones lingüísticas a la edición de Henze que pueden resultar de gran ayuda a la hora de proponer una nueva datación, naturaleza y origen geográfico de ApSyrDan. En primer lugar, se trata de ciertos términos y expresiones de rara aparición en siríaco, que sin embargo sí se encuentran en el arameo judío o en la tradición targúmica palestina[188], por lo que Brock afirma que efectivamente sí que existe un cierto trasfondo judío o por lo menos una cierta tradición exegética común. Una postura en la que Brock difiere de Henze es acerca de la posibilidad de que el redactor de ApSyrDan conociera y utilizara el Apocalipsis de Juan. Esta obra no formaba parte del canon bíblico siríaco, aunque si era conocida y fue traducida, por lo menos, desde el siglo VI d.C. En base a su supuesto uso, Henze afirma que se puede descartar la teoría de un origen siríaco oriental de ApSyrDan en círculos nestorianos y aboga más bien por una autoría en círculos calcedonianos o melquitas[189]. Brock añade varios ejemplos, en los que Henze presupone y acepta el uso del Apocalipsis de Juan, mientras que él ve más bien el uso directo de pasajes del Antiguo Testamento de la versión Peshitta, sobre todo provenientes del libro del profeta Isaías. Lo interesante es que Brock concluye que "*it would seem far from certain that the author knew and made use of Revelation*". La posibilidad de un origen siríaco oriental quedaría por tanto de nuevo abierta a debate y como afirmó Brock "*it would be interesting to adduce parallels in appropiate Syriac literatura of the sixth and seventh century*", sobre todo debido a la existencia de tradiciones exegéticas no conocidas o existentes en otros documentos hasta ahora editados[190].

1.3 Leyenda siríaca de Alejandro (LA).

1.3.1 Presentación.

La figura de Alejandro, como veremos, ocupa un lugar central en la literatura apocalíptica del siglo VII d. C., seguramente, como propone Debié, a partir de aquel momento a inicios del siglo entre el 611 y 628 d. C., en el que como en la época histórica en la que vivió Alejandro Magno, las fronteras entre romanos y persas quedaron borradas a causa de la

[187] Para Brock, la ausencia en los capítulos 17 al 20 de ApSyrDan de toda coincidencia con SyrDan podría ser una expliación a la aparente duplicación de contenidos y motivos en estos capítulos. Cf. BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005, p. 10.
[188] De nuevo BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005, pp. 16-17.

[189] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001, p. 16-17. Henze concluye que "*an East Syrian provenance is improbable*".
[190] De nuevo BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005, pp. 17-18.

invasión sasánida, una situación de cambio y reestructuración geopolítica que se repetirá tras las conquistas árabes a partir de la década de los cuarenta[191]. Varios textos o pasajes de obras de contenido apocalíptico, compuestos en siríaco, tratan de Alejandro Magno[192] y lo asocian al episodios de la construcción de la puerta de hierro en las montañas septentrionales, para impedir la salida devastadora de los pueblos del norte, identificados con los pueblos de Gog y Magog del libro bíblico de Ezequiel. Alejandro se convierte así en una especie de héroe que encierra a estos pueblos bárbaros hasta el tiempo determinado por Dios, al final de los tiempos, cuando de nuevo salgan a devastar la tierra.

Dos de estos textos pertenecen al período de ocupación persa en el primer tercio del siglo VII d. C. Se trata de las obras conocidas como Leyenda de Alejandro (LA)[193], que presentamos a continuación, y el llamado Poema siríaco de Alejandro (AL-*Alexanderlied*), que introduciremos más adelante. Estos escritos se apoyan en las historias narradas en el Romance siríaco de Alejandro, versión de la obra conocida como Pseudo Calístenes (PC), escrita originalmente en griego y procedente de época helenística[194], que gozó de una fama extraordinaria en la Antigüedad[195].

El primero de los textos siríacos del siglo VII d. C. que trata sobre el personaje de Alejandro Magno, y que presentamos a continuación, es la obra en prosa portadora del título de "Victoria[196] de Alejandro" (*neṣḥānā ʼaleksandrūs bar Fīlīpāws maqeḏāwoniyaʼ*), conocida en la investigación actual, como hemos mencionado arriba, como Leyenda siríaca de Alejandro (LA). En esta breve narración, es una forma sustancialmente remodelada del romance de Alejandro, amplificada con el topos apocalíptico de Gog y Magog[197]. En ella, Alejandro es presentado como un rey piadoso que espera la llegada del Mesías, cuenta con el favor divino y recibe visiones y profecías. Generalmente se acepta que fue escrita en el norte de Mesopotamia, después de la victoria del emperador Heraclio sobre los persas en 628/629 d. C. con el objetivo de convertirse en una composición propagandística destinada a ganarse la

---

[191] DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses syriaques", 2019, pp. 541-586.
[192] REININK, G. J., "Alexander the Great in Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' Texts", *Byzantinorossica 2,* 2003, pp. 150-178.
[193] A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura LA.
[194] CZEGLÉDY, K., "The Syriac Legend concerning Alexander the Great", *AOASH 7*, 1957, pp. 231-232. Accesible en THE SYRIAC LEGEND CONCERNING ALEXANDER THE GREAT on JSTOR
[195] Para una estupenda introducción a la figura de Alejandro Magno en la tradición literaria siríaca, centrada sobre todo en el Romance siríaco de Alejandro, véase en MONFERRER SALA, J. P., "Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition", en DAVID ZUWIYYA, Z. (Ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Brill's Companions to the Christian Tradition A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1800, Vol. 29, Leiden / Boston, 2011, pp. 41-72.
[196] También "triunfo" o "hazaña".
[197] MONFERRER SALA, J. P., *op. cit.* "Alexander the Great", 2011, p. 55.

simpatía de la población de lengua siríaca anticalcedoniana para la causa del emperador bizantino[198].

1.3.1.1 Manuscritos y ediciones.

Esta obra ha llegado hasta nosotros transmitida seis manuscritos, en todos ellos a continuación del Romance siríaco de Alejandro (RSyrA)[199]. Los manuscritos son de datación bastante tardía y están escritos en escritura nestoriana. Budge, que editó LA bajo el título *A Christian Legend Concerning Alexander*, utilizó en su edición cinco de los seis manuscritos mencionados[200]. Su edición del texto siríaco se basa en el manuscrito más antiguo (A), indicando en el aparato crítico a pie de página las diferencias con respecto a los otros cuatro. El texto siríaco pertenece a la familia α de la tradición textual de PC. Se trata de una recensión, desaparecida en griego (recensión δ), que sin embargo no puede ser considerada como una traducción directa del griego. Como bien señala Monferrer Sala refiriéndose a las aportaciones realizadas recientemente por Ciancaglini[201], la relación de la versión siríaca con el texto griego, lejos de ser directa, se estableció a través de una versión persa, cuyo registro lingüístico, en lugar del persa medio como afirmaba Nöldeke, debe atribuirse al neopersa[202].

1.3.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

Este breve texto en prosa trata como bien hemos visto en su título sobre la "hazaña" de Alejandro cuando este fue hasta los confines del mundo, construyó una puerta de hierro y encerró tras ella a los pueblos del norte, es decir, a los hunos, para que no salieran más a saquear al resto de naciones[203]. La narración puede dividirse temáticamente en tres partes más la parte introductoria. Después de esta, en la que el rey Alejandro dialoga con sus nobles y generales sobre su deseo de llegar hasta los confines de la tierra conocida, encontramos una primera parte que trata de la llegada de Alejandro al mar "fétido". Una segunda parte tienen lugar en la región de las "montanas altas y terribles" y tiene por fin narrar la construcción por parte de Alejandro de la puerta del norte, para encerrar a los pueblos impuros que viven tras la

---

[198] REININK, G. J., *op. cit.* "Die Entstehung ", 1985, pp. 263-281.

[199] BUDGE, E. A. W., *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version, Edited from Five Manuscripts, of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge, 1889 (reed. en Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2003). En la edición de Budge encontramos el Romance siríaco de Alejandro bajo el título *History of Alexander*, pp. 1-254 (Texto), pp. 1-143 (Traducción). LA lo encontramos en la misma edición a continuación con el título *A Christian Legend Concerning Alexander*, pp. 255-275 (Texto), pp. 144-158 (Traducción).

[200] Véase la descripción de la tradición manuscrita del Romance y de LA en MONFERRER SALA, J. P., *op. cit.* "Alexander the Great", 2011, pp. 45-48.

[201] Ciancaglini, C. A., "Gli antecedenti del Romanzo siriaco di Alessandro", en Finazzi, R. B. y Valvo, A. (Eds.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Atti del Seminario internazionale di Studi, Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997, Alessandria 1998, 55-93.

[202] MONFERRER SALA, J. P., *op. cit.* "Alexander the Great", 2011, p. 47.

[203] Véase LA 255, 1-4.

gran montana así como informar sobre la profecía que Alejandro mandó inscribir sobre esta puerta acerca de la salida de estos pueblos al final de los tiempos. Y una tercera parte narra la batalla entre Alejandro y el rey persa Tubarlaq . Tras la victoria del primero, los hechiceros del segundo profetizarán la invencibilidad del reino de los romanos, que será el último reino antes de la llegada del fin del mundo.

Como veremos más adelante, el texto comienza con la escena en la que Alejandro se pone su "corona" (*tāgā*) sobre su cabeza y se viste con sus vestidos reales[204]. Después de esta escena que remarca su realeza, tiene lugar el diálogo entre el rey de los griegos (*malkā dyawnāyē*) y sus generales, que trata sobre el deseo y la intención del rey de conocer los confines de la tierra, lo que sostiene y rodea toda la tierra[205].

Los generales y nobles de Alejandro le advierten sobre la existencia de un mar "fétido" (*saryā*) que le impedirá alcanzar su objetivo, porque todo hombre o animal que intenta pasar por él muere, con tan solo acercarse[206].

Sin embargo, a pesar de las advertencias, Alejandro se decide por emprender el viaje, convencido de su invencibilidad[207]. Los nobles y generales aceptan las propuestas y deseos de Alejandro y preparan un ejército de trescientos veinte mil hombres[208]. Sin embargo, antes de salir, Alejandro se inclina y postrándose ora al Señor. El contenido de la oración es ciertamente interesante para comprender el resto de la narración. Alejandro da gracias al Señor, por los "cuernos" recibidos como prueba de su fuerza, para poder vencer a todos los pueblos de la tierra y glorificar el nombre de Dios[209]. Y a continuación hace mención del día de la llegada del Mesías, que es el "hijo de Dios". Si este viene en sus días, Alejandro lo adorará junto con sus tropas. Para el caso de que no venga en sus días, Alejandro dice que llevará su trono de plata a Jerusalén, para que el Mesías pueda sentarse en su trono, pues, dice Alejandro, "su reino dura por siempre". De igual forma, su corona y la de sus sucesores, serán puestas sobre el trono, después de que él y de cada vez que uno de estos reyes muera[210].

Después de su oración, Alejandro y sus tropas parten en dirección a Egipto, donde llegan después de pasar por el monte Sinaí. En Egipto, Alejandro recibe del rey el número de

---

[204] *Ibid*. 255, 5-7.
[205] *Ibid*. 255, 8-256, 5.
[206] *Ibid*. 256, 5-256, 19.
[207] *Ibid*. 256, 19-257, 7.
[208] *Ibid*. 257, 7-11.
[209] *Ibid*. 257, 11-18.
[210] Véase LA 257, 18-258, 9.

siete mil herreros, que trabajan el hierro y el bronce, para que vengan con él en su expedición[211].

Alejandro y sus tropas, junto con los herreros, continúan su viaje y llegan a la "tierra seca", más allá de los "once mares brillantes", que se encuentra justo antes del mar "fétido". En esta tierra, Alejandro recibe de su gobernador treinta y siete hombres condenados a muerte, con el fin de comprobar, si todo hombre que se acerca al mar fétido muere al instante. Cosa que efectivamente sucede una vez realizado el intento[212]. Al verlo, Alejandro tiene miedo y retira junto con sus tropas al lugar alto entre el mar fétido y el mar brillante, donde hay montañas altas y terribles[213]. El rey y sus tropas siguen su expedición a través de las montañas hasta acampar al pie de una gran montaña[214]. En esta región tiene lugar un diálogo entre el rey y los ancianos del lugar, que le informan de que esas tierras pertenecen a Tubarlaq , rey de los persas[215]. Alejandro les pregunta por las características de la gran montaña, a lo que los ancianos le informan acerca de la imposibilidad de pasar hacia el otro lado, "porque es el límite que Dios ha puesto entre nosotros y las naciones que viven dentro de él"[216]. A continuación la obra se extiende con una larga narración con la descripción de las características de estos pueblos, es decir, de los hunos, que viven tras las montañas[217]. Después de escuchar la descripción de estos pueblos y la belleza de la creación, Alejandro decide construir una puerta de bronce para cerrar la brecha que se abre entre las montañas. El redactor describe minuciosamente las medidas y el aspecto de la puerta[218]. El rey deja inscribir sobre la puerta una profecía. Al cabo de ochocientos veintiséis años, esta puerta se abrirá, cuando "Dios quiera eliminar a los hombre", y los hunos saldrán de detrás dela puerta. El Señor reunirá a todos sus reyes y ejércitos detrás de la puerta, y después de que estos invoquen al Señor, la puerta se abrirá y los ejércitos saldrán, destruirán la tierra y todos los pueblos temblarán. Los reinos caerán unos sobre otros y la tierra se llenará de sangre[219]. Y será entonces cuando surja el reino de los griegos, que vendrá con un martillo de hierro en la derecha y uno de bronce en la izquierda, y hará que el poder del resto de los reinos se derrita frente al poder del reino de los griegos, que es el de los romanos[220]. El redactor pone en boca

[211] *Ibid*. 258, 9-259, 3.
[212] *Ibid*. 259, 3-18.
[213] *Ibid*. 259, 18-260, 15.
[214] *Ibid*. 260, 15-261, 10.
[215] *Ibid*. 261, 10-262, 7.
[216] *Ibid*. 262, 7-263, 2.
[217] *Ibid*. 263, 2-266, 5.
[218] *Ibid*. 267, 1-268, 12.
[219] Véase LA 268, 12-270, 3.
[220] *Ibid*. 270, 3-14.

de Alejandro la alusión a la profecía del profeta Jeremías (Jr 1, 14), para dar credibilidad a la palabras de la profecía del rey, que es la misma que la del profeta[221].

En la última parte de narración encontramos, como decíamos anteriormente, la batalla entre Alejandro y Tubarlaq . Las gentes del lugar informan sobre la presencia de Alejandro a su rey y este decide atacar a Alejandro junto con los ejércitos de los reyes que le eran vasallos[222]. El Señor se le aparece a Alejandro y le pide que invoque su ayuda[223]. Así lo hace Alejandro al igual que todo su ejército por orden suya[224]. La oración del rey tienen lugar una vez que depone su corona y sus vestiduras delante del Señor[225]. La presencia del Señor en la batalla tiene como resultado la victoria de los griegos y la captura del rey de los persas[226]. Alejandro somete toda Persia pero le perdona la vida a su rey. A lo que este responde llamando a sus hechiceros que profetizan que el último reino de la tierra será el de los romanos después de devastar Persia[227]. Finalmente, Alejandro sube a Jerusalén para rezar, y de ahí vuelve a Alejandría. Después de su muerte, su trono real de plata es llevado a Jerusalén[228].

1.3.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

Uno de los primeros estudiosos que trató de datar la obra que presentamos fue Theodor Nöldeke cuando en 1890 publicaba sus *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*[229] en su intento de contextualizar y datar la obra métrica dependiente de LA que conocemos como Poema o Romance de Alejandro. A la hora de intentar datar la obra, Nöldeke tenía en cuenta las dos cifras de años que se mencionan en el texto, ambas pertenecientes a la era seleúcida. Se trata por un lado del año 826, que corresponde con el 514/515 d. C., por otro lado, del año 940, es decir, el 628/629 d. C. Ya que Nöldeke no dudaba de la autoría de Jacobo de Serug, muerto en 521 d. C., situó y dató la redacción de LA en algún lugar del norte de Mesopotamia entre los años 515 y 521 d. C. El punto débil de su datación fue el hecho de prácticamente ignorar la segunda cifra, es decir, el año 940 y considerarlo como una creación literaria del autor, sin la debida importancia, por pertenecer a la narración ficticia sobre el final de los tiempos concebida por aquel.

---

[221] *Ibid*. 270, 14-271, 12.
[222] *Ibid*. 271, 12-272, 9.
[223] *Ibid*. 272, 9-16.
[224] *Ibid*. 272, 16-273, 11.
[225] *Ibid*. 273, 11-14.
[226] *Ibid*. 273, 16-274, 10.
[227] *Ibid*. 274, 10-275-12.

[228] Véase LA, 275-12-18.
[229] NÖLDEKE, T., *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans,* Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse, XXXVIII, Abh. V, Wien, 1890.

Bousset[230], que coincidía en prácticamente todos los aspectos con Nöldeke, no aceptaba sin embargo, que se tratara de una cifra vacía, es decir, sin significado ni contenido, y pensó que se trataba de un añadido posterior a situar entre los años 628 y 629 d. C., tras las invasiones de los jázaros contra el Imperio Persa tras su alianza con Heraclio. Bousset no dudaba de la autoría de Jacobo, pero si que ponía en duda la dependencia directa entre el Poema (AL) y la Leyenda de Alejandro (LA), presuponiendo que ambas dependían de obra anteriores más antiguas. Kampers se mantuvo en la línea de Bousset pero fue más allá buscando el origen de LA y AL en la tradición judía[231].

Decisiva fue sin embargo la aportación de Carl Hunnius que databa LA por antes del año 940, es decir, del 628/629 d. C., más concretamente en 626 d. C., cuando los jázaros entran en combate contra Persia. Hunnius piensa de que ya han debido de tener lugar algunas de las primeras batallas en la que Heraclio salió vencedor, debido al optimismo que muestra el autor en favor de la victoria bizantina. Además, los combates entre Heraclio y Cosroes II en 623 y 624 d. C. en Armenia han debido ya de tener lugar, a causa del interés que el autor muestra por el territorio geográfico entre el Éufrates y la fuente del Tigris y la zona del Cáucaso. Asimismo, el autor espera la devastación de Asiria y Babilonia. Esto, según Hunnius, no hubiera sido posible, si el autor hubiera escrito después de la pasa firmada entre Heraclio y Persia en 628 d. C. Kmosko situaba el *terminus post quem* de LA en 628 d. C. convencido de que la narración reflejaba el triunfo de Heraclio sobre los persas. Como *terminus ante quem* indicaba una composición como muy tarde en torno al ano 775 d. C., ya que la Crónica del Pseudo Dionisio, compuesta en ese tiempo, contiene extractos de LA. Para explicar la cifra 940, Kmosko suma esa cifra al ano 514 obteniendo como resultado el año 1455, lo que lo hizo creer, que el pasaje que contiene la cifra 940 era realmente una interpolación realizada poco después de la caía de Constantinopla en 1453 d. C. [232] En 1957 publicaba Czeglédy una síntesis de lo hasta ahora opinado por Nöldeke, Bousset y Hunnius y añadía nuevos elementos. Al igual que Nöldeke, la cifra 826, es decir el año 515 d. C., habría sido introducida por el autor como un *vaticinium ex evento*, después de haber vivido la invasión de los hunos (sabir) del mismo año. Pero para Czeglédy, a diferencia de Nöldeke, la cifra 940 también sería una *vaticinatio ex evento* y une el correspondiente año 629 d. C. con

[230] BOUSSET, W., "Beiträge zur Geschichte der Eschatologie", *ZfK 20*, 1899, pp. 103-131, 261-290.

[231] KAMPERS, F., *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage,* Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, 1. Bd., 2. u. 3. Heft, Freiburg im Breisgau, 1901, pp. 70-85. Consultado en Alexander der Grosse und die idee des weltimperiums in prophetie und sage : Kampers, Franz, 1868-1929 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive

[232] CZEGLÉDY, K., "Monographs on Syriac and Muhammedan Sources in the Literary Remains of M. Kmosko", *AOASH 4*, 1954, pp. 31-36.

las invasiones de los hunos jázaros que durante ese año invadieron repetidamente grandes superficies de Armenia. La obra tuvo que ser compuesta antes de la conquista de Mesopotamia por los árabes en 636 d. C.[233] Al igual que Bousset, Czeglédy no cree que AL dependa directamente de LA, sino que ambas proceden de una fuente anterior y más antigua. Tanto AL como LA serían versiones posteriores al 628 d. C. de esa fuente común antigua.

Para Reinink, que en 1983 publicó la edición crítica de las tres recensiones conocidas de AL, la relación entre ambas obras, es decir, entre la Leyenda (LA) y el Poema (AL) es central para iluminar el contexto en el que ambas fueron puestas por escrito. Reinink cree que el pasaje en el que se menciona la cifra 940 puede ser realmente una interpolación posterior[234], ya que el texto se encuentra desordenado y su contenido no cuadra con la profecía de la salida de los hunos tras 826 años que el redactor acaba de realizar en las líneas anteriores. Además, como decíamos más arriba, el contenido de la mención de la cifra 940, que aparece junto con la mención de un rey, del cual no se dice el nombre, no cuadra con la relación de los pueblos del norte, es decir, de los hunos, de los cuales sí se menciona el nombre de quince reyes[235]. A nuestro entender, destaca el detalle de que desde el comienzo del contenido de la inscripción de la puerta mandada hacer por Alejandro[236], se repita en dos ocasiones la expresión "también he escrito" (*tūḇ keṯbeṯ*)[237], tras la cual se introduce la cifra de años correspondiente. De alguna forma, tanto la introducción de la cifra 940 en LA 269, 1-2 como la aparición del reino de los griegos, que luchará contra hunos, árabes y persas un poco más adelante[238] parecen haber sido reelaboraciones posteriores a un supuesto original. Tampoco la expresión acerca de los "veinticuatro reinos que están escritos en este libro" en LA 270, 1-2 encaja con el resto de la "profecía"-narración.

Reinink piensa que hay varios detalles que abogan por una creación del texto en su conjunto posterior al 628 d. C. En primer lugar menciona el carácter del texto que sin duda es de tipo propagandístico y se apoya en los éxitos militares de Heraclio-Alejandro sobre Cosroes II-Tubarlaq . El redactor transmite el mensaje de la victoria alcanzada en la guerra se debe a que el emperador bizantino se encuentra bajo la protección especial divina lo que hace que el reino de los griegos, que es el de los romanos, sea identificado con el reino de los cristianos, lo que le hace convertirse en el "último" reino en la tierra antes de la llegada del

[233] CZEGLÉDY, K., "The Syriac Legend concerning Alexander the Great", *AOASH 7*, 1957, pp. 231-249.
[234] Véase LA 269, 1-2. Véase Reinink, G. J. (Ed.), *op. cit. Das syrische Alexanderlied*, 1983, p. 10.
[235] *Ibid*. 268, 16.
[236] *Ibid*. 268, 12.
[237] Véase LA 268, 15 y 19.
[238] La aparición del reino de los griegos en LA 269, 17 se prolonga de forma ininterrumpida hasta la profecía de la invencibilidad del reino de los romanos en 270, 14.

final del mundo[239]. Por ello, Reinink no piensa que el texto en sí se apoya en una fuente anterior, aunque algunos motivos como la construcción de la puerta, los reinos de Gog y Magog, etc. sí que sean anteriores. La construcción o composición del texto tal cual lo hemos recibido tiene que ser posterior a la paz entre Heraclio y Persia en 628 d. C.[240]

Debié en su último artículo acerca de la influencia de las obras apocalípticas siríacas en la composición y configuración del Corán saca a colación la relación del motivo de la victoria escatológica del Imperio Romano, que, tal y como lo encontramos en LA, se manifestará en la historia futura no solo sobre persas sino también sobre todos los reinos de la tierra, con la aparición de la misma idea en el Corán (Sura 30, 1-4).

1.4 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL).

1.4.1 Presentación.

El segundo texto de tipología apocalíptica en siríaco datado en el siglo VII d. C. que tiene como figura central a Alejandro Magno, hijo de Filipo el Macedonia, es el ya mencionado Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied*-AL). Después de una primera parte narrativa, encontramos una segunda parte, que es una revelación hecha por un ángel a Alejandro acerca del final de los tiempos[241]. Por ello, Debié llama a esta obra “Apocalipsis de Alejandro”[242]. En el manuscrito más antiguo que se ha conservado[243], la obra lleva el título de “*Mi’mrā* sobre Alejandro, hijo de Filipo el Macedonio y sobre aquella puerta del norte frente a Gog y Magog”[244]. Como ya hemos mencionado anteriormente y su título indica, se trata de una obra en verso de una temática muy similar a LA, que igualmente representa a Alejandro como un rey sabio, con deseos de viajar hasta los confines del mundo.

1.4.1.1 Manuscritos y ediciones.

Una primera edición de AL basada en el manuscrito P (Paris Syr. 13) fue la realizada por Gustaf Knös en 1807[245]. Budge realizó una edición posterior, esta vez en base al

[239] Véase la misma idea en el apartado correspondiente al concepto de la “invencibilidad” del reino de los griegos en PM.
[240] Véase REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Das syrische Alexanderlied*, 1983, p. 11.
[241] Véase AL III, 339ss.
[242] Véase DEBIE, M., *op. cit.* “Les apocalypses syriaques”, 2019, pp. 570.
[243] Se trata del manuscrito *BM Add. 14, 624*. En la edición de Reinink es indentificado como manuscrito L. Sin fecha, pero según Wright escrito “*in a good, regular hand of the IX th cent*”. Véase WRIGHT, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838, vol. 2*, Londres, 1870-1872, pp. 781-782 acesible en Catalogue of Syriac manuscripts in the British museum acquired since the year 1838 : British Museum. Dept. of Oriental Printed Books and Manuscripts : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive.
[244] Véase el título de la recensión II, en la edición de REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Das syrische Alexanderlied*, 1983, Texto, p. 22.
[245] KNÖS, G., *Chrestomathia Syriaca*, Gotinga, 1807. Accesible en Chrestomathia syriaca, maximam partem e codicibus manuscriptis collecta : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive

manuscrito L junto con las variantes de P[246]. Una tercera edición, basada en las ediciones anteriores de Knös y Budge, es la de Henrico Gismondi del año 1900[247]. En 1906 vio la luz la más extensa, pero también defectuosa, edición de AL publicada por Carl Hunnius, que proporciona un texto ecléctico tomado de los manuscritos L, P y P1[248].

La labor de lectura, traducción y análisis de los pasajes más relevantes de AL en relación a la temática de la guerra la hemos llevado a cabo teniendo como base la mejor y más completa de todas las ediciones realizadas hasta el día de hoy, que es la edición publicada por Reinink en 1983:

-REININK, G. J., *Das syrische Alexanderlied: Die drei Rezensionen,* CSCO Vol. 454, Scriptores Syri Tom. 195 (Texto), Vol. 455, Scriptores Syri Tom. 196 (Traducción), Lovaina, 1983.

Ya Kmosko y Peters observaron que los manuscritos P^1, P y L usados por Hunnius en su edición, mostraban más o menos tres recensiones independientes de AL. Efectivamente, hoy en día, AL nos es conocido gracias a su conservación en cinco manuscritos que Reinink agrupó en su edición crítica de AL en tres recensiones. Los grupos de manuscritos ordenados por recensiones son los siguientes:

La recensión I se encuentra en los manuscritos P, B y M:

P = *Par. Syr. 13*: Paris syriaque 13, Bibliothèque nationale de France, Fols. 177r-187v, con una datación aproximada entre los siglo XVIII y XIX d. C.

B = *Berl. 169 (Sachau 192)*: Berlin Sachau, Fols. 65v–99v, procedente del monasterio de Ṭūr ʿAbdīn y datado en torno al siglo XVIII d. C.

M = *Min.syr. 88*: Mingana syr. 88, Mingana Collection at Selly Oak, Birmingham, Fols. 16r-24v, datado en el siglo XV d. C.

La recensión II se encuentra representada en el manuscrito L:

L = *BM Add. 14624*: British Library, Fols. 20v–34r, datado en el siglo IX d. C.

Por último, la recensión III la encontramos en el manuscrito P^1:

P^1 = *Par. Syr. 243*: Paris syriaque 243, Bibliothèque nationale de France, Fols. 299v.–318r. Se trata de un manuscrito maronita procedente de Roma y datado en el año 1610.

[246] BUDGE, E. A. W., "The Homily on Alexander the Great attributed to James, Bishop of Batnān", Zeitschrift für Assyriologie 6, 1891, pp. 357–404.
[247] GISMONDI, H., *Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia cum Glossario*, Beirut, 1900.
[248] HUNNIUS, C., *Das syrische Alexanderlied*, Gotinga, 1904.

Según Reinink, no es la recensión III, como Hunnius creía, la mejor de las tres, sino la recensión I. Sin embargo, el mismo Reinink también acepta que ninguna de las tres representa la versión original de AL, sino que cada una de ellas muestra sus características especiales[249].

1.4.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

La obra comienza con un prólogo bastante largo a modo de plegaria, himno y alabanza, en la que el redactor o narrador pide a Dios la gracia y el don de poder hablar sobre "Alejandro, el gran rey de los griegos"[250]. Alejandro informa a todos sus nobles, generales, poderosos y sabios de su reino, que quiere partir para ver los países y regiones de los confines de la tierra y, sobre todo, entrar en la "tierra de las tinieblas", en busca de la fuente de la vida[251]. Antes de iniciar su viaje, la narración nos cuenta que Alejandro "sometió a todos los pueblos" y se estableció en Egipto, donde se hizo grande y gobernó sobre todos los reyes[252]. Después tiene de nuevo lugar el diálogo de Alejandro con sus magnates, que le informan sobre el "mar fétido" y sus cualidades mortíferas[253], pero a pesar de ello, Alejandro se decide a iniciar el viaje. Sus tropas se preparan y Alejandro recluta más de trescientos mil hombres en armadura[254], para seguidamente hacer reunir a doce mil herreros, artesanos y trabajadores del metal[255], "porque el Señor le había dado instrucciones de hacer una puerta contra Magog"[256]. Acto seguido comienzan el viaje por el gran mar para después de cuatro meses de navío llegar a la India, territorio que sus tropas invaden y someten al llegar[257]. Después llegan al "mar fétido", pero Alejandro tiene miedo al verlo, se retira y se dirige a la región montañosa, con la intención de ascender a una gran montaña. Al subir y observar todos los países, decide ir hacia el norte[258]. Alejandro se reúne con los ancianos del país y les pide que le muestren como él puede llegar al "pozo de la oscuridad", al "país de las tinieblas". Uno de los ancianos le ofrece a Alejandro sus servicios para hacerle de guía y llevarlo hasta aquel lugar[259]. De camino, Alejandro le revela a este anciano su verdadera intención, que no es otra que encontrar en el país de las tinieblas la "fuente de la vida"[260]. Antes de entrar en el país de las tinieblas, el anciano le da a Alejandro dos consejos: por un lado, reunir animales,

[249] REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Das syrische Alexanderlied*, 1983: Introducción al texto, p. 13.
[250] Véase AL III, 9-10.
[251] *Ibid*. 27-42.
[252] *Ibid*. 43-46.
[253] *Ibid*. 47-62.
[254] *Ibid*. 63-76.
[255] *Ibid*. 77-88.
[256] *Ibid*. 80.
[257] *Ibid. 89-100.*
[258] Véase AL III, 101-107.
[259] *Ibid*. 108-144.
[260] *Ibid*. 145-164.

concretamente burras con sus pollinos, y por otro, encargar a su cocinero que traiga consigo un pez salado, para lavarlo en cada fuente de agua que encuentre, con el fin de comprobar si se trata de la fuente de la vida[261]. Cuando entran en el país de las tinieblas, su cocinero sumerge el pescado salado en todos los ríos y fuentes que encuentra, pero cuando el pescado finalmente vuelve a la vida y el cocinero llama a Alejandro, este no puede encontrar la fuente en la oscuridad y no obtiene la inmortalidad, porque esa no era la voluntad divina[262]. Después de este episodio, al abandonar la tierra de las tinieblas lleno de tristeza y recibir el consuelo de los ancianos que le acompañaban[263], Alejandro pregunta por el rey que reina en estas tierras y por la gente que vive más allá de las montañas. Los ancianos le informan de que se trata del rey persa Tubarlaq y que más allá de sus límites viven los reyes de los pueblos de Gog y Magog, y después lo llevan a las inmediaciones de la gran montaña[264]. Los ancianos instruyen a Alejandro sobre el aspecto y las características de los pueblos de Agog y Magog[265]. Cuando Alejandro escucha el informe de los ancianos acerca de estos pueblos decide construir una puerta grande que impida la salida que estos pueblos hacen para saquera y devastar[266]. El rey de los persas, Tubarlaq se entera de que Alejandro está en sus tierras y reúne tropas para atacarlo[267]. El rey de los griegos recibe en sueños la revelación de un ángel sobre la llegada del rey de Persia. El ángel le asegura la victoria, "porque la diestra el Señor está contigo"[268]. Alejandro ordena a sus tropas a rezar y a hacer ofrendas de incienso, al tiempo que les da un discurso para animar a sus tropas[269], lo que les lleva a alcanzar la victoria y tomar prisionero al rey persa[270]. A continuación se encuentra el pasaje donde se narra la construcción de la puerta contra Gog y Magog que culmina con un gran banquete[271].

La parte apocalíptica comienza con el discurso de un "vigilante" (*īrā*), es decir, un ángel de Dios a Alejandro, que en primer lugar le da indicaciones sobre la paz y sobre la fijación de las fronteras entre el reino de los griegos y de los persas[272]. Entonces, el ángel también profetiza sobre la apertura de la puerta al final de los tiempos y sobre la salida de los pueblos de Gog y Magog. La puerta se abrirá solo en el año 7000 AM, cuando los vicios, los pecados

[261] *Ibid*. 165-190.
[262] *Ibid*. 191-222.
[263] *Ibid*. 223-247.
[264] *Ibid*. 248-276.
[265] *Ibid*. 277-298.
[266] *Ibid*. 299-320.
[267] *Ibid*. 321-338.
[268] *Ibid*. 339-348.
[269] Véase AL III, 349-382.
[270] *Ibid*. 383-400.
[271] *Ibid*. 401-472.
[272] *Ibid*. 473-491.

y las calamidades habrán aumentado y se den todo tipo de signos apocalípticos, catástrofes naturales y señales cósmicas[273]. El mal crecerá y Dios enviará el mal sobre el mundo, así como sobre los pueblos de Gog y Magog, "la más feroz de todas las criaturas", quienes cubrirán la tierra como langostas[274]. Las desgracias y tribulaciones se describen en detalle. La puerta se romperá a causa de terremotos y por la voluntad de Dios, y los pueblos nombrados invadirán Persia, Siria, Cilicia y Capadocia, cuyos reyes y guerreros no podrán oponerse a ellos[275]. Luego el propio Alejandro recibe el don de profecía y pone por escrito sus revelaciones[276]. Sin embargo, los pueblos del otro lado de la puerta no podrán conquistar Jerusalén y serán destruidos en sus proximidades[277]. Habrá guerras en la creación y la tierra quedará despoblada y desierta[278]. Entonces el anticristo llegará, pero será destruido por Cristo[279], tras lo que llegará el fin del mundo[280].

Después de estas revelaciones, que anotó, Alejandro se emborrachó, incapaz de superar su decepción por no haber obtenido la inmortalidad. El texto vuelve en la recesión III al cocinero al que Alejandro intenta por todos los medios matar, pero sin éxito, porque había entrado en el río de la inmortalidad para pescar los peces que habían vuelto a la vida.

1.4.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

El autor de AL ha conocido LA en la forma tal y como la conocemos y la ha utilizado para su composición. La diferencias entre ambas obras se deben a la utilización libre del material, al uso de otras fuentes, que explica la introducción, por ejemplo, del episodio sobre la búsqueda de la fuente de la vida, y sobre todo, al objetivo completamente diferente que tienen ambos autores[281]. Durante mucho tiempo se creyó que la *mi'mrā* era una composición del prolífico poeta siríaco Jacobo de Sarug, fallecido en 521 d. C. Esta atribución fue aceptada por muchos estudiosos[282]. Sin embargo, la mejor edición del texto realizada por Gerrit Reinink que apareció en 1983 ha demostrado que esa atribución es errónea. La edición proporciona el texto siríaco según tres recensiones, una de las cuales afirma que la *mi'mrā* no fue escrita por Jacobo, sino simplemente utilizando el *Sarughschen Metrum*, es decir, el verso métrico largo dodecasílabo empleado por Jacobo de Sarug en la mayoría de sus escritos.

[273] *Ibid*. 497-524. Cf. LA 269, 3-7.
[274] *Ibid*. 525-538.
[275] *Ibid*. 539-634.
[276] *Ibid*. 635-716.
[277] *Ibid*. 717-722.
[278] *Ibid*. 723-738.
[279] *Ibid*. 739-747.
[280] *Ibid*. 750-768.
[281] REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Das syrische Alexanderlied*, 1983: Introducción a la traducción, p. 12.
[282] Véase la breve historia de la investigación redactada por Reinink en la introducción a su edición.

Según Witakowski, sería difícil explicar por qué, si Jacob lo escribió, algunos de los manuscritos omiten su nombre, mientras que el proceso inverso (inferir la autoría a partir del tipo de métrica) parece bastante más normal[283]. Según Reinink, AL fue compuesto entre 628 y 636 en dependencia directa con LA. El lugar de composición, al igual que LA, PE o PM se debe localizar en las regiones del norte de Mesopotamia, seguramente en alguna de las ciudades o localidades que por algún breve período de tiempo se encontraron bajo dominio persa entre la toma de Jerusalén en el 614 y la batalla de Níniva en el 627 d. C. cuando Heraclio vence a Cosroes II. El redactor de AL al igual que el de LA esperan de alguna forma la "devolución" por parte de Persia de los antiguos territorios romanos[284]. Sin embargo, en AL le es quitado a Roma el papel central que la convertía en el último reino de la tierra que debía "entregar" (*mašlem*) el poder a Dios al final del mundo. Todo lo contrario, en AL, también la gran Roma será superada por los pueblos de Gog y Magog, que caerán sobre Jerusalén antes de que aparezca el anticristo[285].

1.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD).

1.5.1 Presentación.

La obra conocida como "Testamentum Domini nostri Jesu Christi" o "Testamento de nuestro Señor"[286] es realmente la introducción a una compilación de normas canónicas y tratados eclesiásticos, el conocido "Octateuco Clementino" (OctClem), de la que constituye los dos primeros libros. Esta obra fue compuesta originalmente en griego[287], aunque no se conserva ningún testimonio completo del texto en esta lengua, sino tan solo algunos pequeños fragmentos[288]. Objeto de nuestro análisis es el apocalipsis que encontramos en la primera parte de esta introducción.

1.5.1.1 Manuscritos y ediciones.

La primera noticia que se tiene de TD la encontramos en la edición de los fragmentos conservados en el *Cod. Parisinus Bibl. Nat. syr 62*, que Paul A. Lagarde publicó en 1856[289].

---

[283] Witakowski, W., *op. cit*. "Syriac Apocalyptic Literature", 2014, p. 674.
[284] Véase LA 275, 4-7.
[285] Véase AL I, 628-652; II, 663-687 o III, 717-738.
[286] A partir de ahora utilizamos la abreviatura TD para referirnos a los dos primeros libros del OctClem.
[287] TAYLOR, D. G. K., "The Authorship of the Apocalypse of the Testament of Our Lord Reconsidered", en BRELAUD, S., DACCACHE, J., DEBIÉ, M., FARINA, M., RUANI, F. Y VILLEY, É. (Eds.), *Le calame et le ciseau: colophons syriaques offerts à Françoise Briquel Chatonnet (Cahiers d'études syriaques 8)*, Paris, 2021, p. 423.
[288] CORCORAN, S. Y SALWAY, B., "A Newly Identified Greek Fragment of the Testamentum Domini", *JThS 62*, pp. 118-135. También se conservan dos citas de TD en dos cartas del patriarca Severo de Antioquía, escritas durante su exilio (518-538 d. C.): Carta 53 a Cesaria y carta 9.3 a Tecla. Esta última lo menciona por su título. Véase TAYLOR, D. G. K., *op. cit.* "The Authorship", 2021, p. 423.
[289] LAGARDE, P. A. (Ed.), *op. cit. Reliquiae iuris*, 1856 (Reimpresión Osnabrück, 1967). Los libros I/II del Octateuco(=TD) se encuentran en las páginas 2-19 (texto siríaco paginado en siríaco) y 80-89 (griego).

Este había publicado dos años antes la "Didascalia de los apóstoles" a partir del texto completo de la misma conservado en el mismo manuscrito[290]. TD conforma aquí los dos primeros libros de OctClem y solo la parte introductoria del primero es un apocalipsis.

En 1899, Ignatius Ephraem Rahmani, patriarca siro-católico de Antioquía, publicaba una versión diferente del texto completo de TD en siríaco y una traducción al latín. Poco antes, había descubierto esta obra como parte introductoria del OctClem, más concretamente como sus dos primeros libros, en dos manuscritos más recientes. Se trata de un manuscrito del siglo XVII d. C. conservado en Mosul, identificado como *Cod. Kath. Metrop. Bibl. Mossul ff. 339v-348v (1651/1652)* y otro del siglo XVI d. C. procedente del Vaticano clasificado bajo las siglas *Cod. Borg. syr. 148 ff.61r-86r (1576).* Rahmani también utilizó para su edición el manuscrito conservado en París utilizado anteriormente por Lagarde.

En el colofón de los manuscritos de Mosul y del Vaticano se dice que el texto siríaco fue traducido en el año 998 de los griegos, es decir en 686/687 d. C., del griego original "a Jacobo paupere"[291], el cual ha sido identificado por la mayoría de autores modernos con Jacobo o Santiago de Edesa[292]. Debié siguiendo a Drijvers confirma la traducción a manos de Jacobo de Edesa, que también tradujo las obras de Cipriano. Ambos autores toman como ejemplo el motivo sobre los recién nacidos con apariencia de ancianos de pelo blanco que en el texto de TD aparece de igual forma a como Cipriano lo utiliza en la obra *Ad Demetrianum*, y que Jacobo también tradujo[293]. Si Jacobo tuvo en sus manos y tradujo del griego un OctClem completo o solo tradujo los dos primeros libros de aquel, que son los que abarcan como TD, es una pregunta que queda abierta y no puede ser contestada con seguridad[294].

A la edición del texto completo de TD siguió en 1901 la edición crítica de otros dos fragmentos que solo contienen el apocalipsis contenido en TD publicadas por François Nau[295] y por John Peter Arendzen[296]. Ambos textos siríacos son idénticos. Nau utiliza para esta edición dos manuscritos diferentes: Se trata del *Cod. Parisinus Bibl. Nat. syr 206, fol. 124*

---

290 LAGARDE, P. A., *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig, 1854.

291 Véase RAHMANI, I. E. (Ed.), *op. cit. Testamentum Domini*, 1899, pp. 148-149. O COOPER, J. Y MACLEAN, A. J. (Eds.), *The Testament of our Lord*, Edimburgo, 1902, p. 138.

292 Véase entre otros DEBIÉ, M., *op. cit.* "Les apocalypses apocryphes syriaques", 2005, pp. 138-139.

293 *Ibid.* p. 138 según DRIJVERS, H. J. W., "The Testament of Our Lord: Jacob´s of Edessa Response to Islam", *ARAM 6*, pp. 109.

294 Véanse las referencias bibliográficas a favor o en contra de una u otra opción aportadas por Bruno Steimer en STEIMER, B., *Vertex Traditionis: Das Testamentum Domini*, Berlin, 1992, p. 97 (nota 23) y p. 145 (nota 31).

295 NAU, F., *op. cit.* "Fragment inédit d´une traduction syriaque jusqu´ici inconnue du Testamentum D.N. Jesu Christi", *JA 9e série, 17*, 1901, pp. 233-256. Este artículo puede consultarse de forma electrónica en el siguiente recurso: Journal asiatique : Société asiatique (Paris, France), Centre national de la recherche scientifique (France) : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive.

296 ARENDZEN, J. P., *op. cit.* "A New Syriac Text", pp. 401-416.

(A)[297]y del *Cod. Parisinus Bibl. Nat. syr 207, fol. 240 (C)*[298], cuya traducción va comparando con el manuscrito latino de Tréveris a pie de página. Según el testimonio de estos fragmentos, se puede deducir, que el apocalipsis de TD circulaba efectivamente como extracto de un tal "Libro de Clemente sobre el fin"[299]. En el primer manuscrito utilizado por Nau, este apocalipsis forma parte de una homilía de Moisés Bar-Képha, autor del siglo IX d. C. que al parecer ya conocía esta obra bajo el título de Libro de Clemente[300].

Arendzen, por su parte, editó el apocalipsis de TD tras encontrar el mismo fragmento en el manuscrito Cod. Add. 2918 de la Cambridge University Library, datado en el siglo XIII d. C.[301] Como bien indica el mismo Arendzen en su introducción, se trata de un fragmento que contiene la primera parte de TD, es decir, la parte que corresponde con el apocalipsis[302]. Arendzen lo considera una traducción directa del griego, independiente de los fragmentos del manuscrito parisino utilizado por Lagarde y de los manuscritos del Vaticano y de Mosul utilizados por Rahmani. Si bien pudiera tratarse de una traducción más tardía que la de Jacobo de Edesa, Arendzen no excluye la posibilidad de que el original griego fuera de mejor calidad o incluso lo sea la propia traducción. Al final de su artículo, el autor ofrece una lista de sinónimos y construcciones lingüísticas que varían entre las dos traducciones. El valor principal del fragmento es sobre todo la existencia de unas cuantas palabras que encontramos añadidas por el redactor de este fragmento, u omitidas en las versión editada del texto de Rahmani, justo a mitad del capítulo cuarto del texto de este último[303]. Más adelante, en el capítulo dedicado al tema sobre la "Guerra e injusticia: Pecado, "voluntad" y "castigo" divinos" realizamos un análisis más detenido de este pasaje en el manuscrito de Cambridge editado por Arendzen y en los de Paris editados por Nau, y su comparación con los manuscritos de Rahmani y Vööbus.

---

[297] Véase el recurso electrónico de la Biblioteca Nacional de París: Syriaque 206 | Gallica (bnf.fr).

[298] De igual forma puede consultarse de forma electrónica: Syriaque 207 | Gallica (bnf.fr). Véanse también las descripciones del contenido de ambos manuscritos en ZOTENBERG, H., *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale*, Paris, Bibliothèque impériale, 1874, pp. 157 y 159.

[299] Véase TD 3, 1-12. Al respecto véase DEBIÉ, M., *op. cit.* "Les apocalypses apocryphes syriaques", 2005, p. 138. Véase También COQUIN, R. G., "Le Testamentum Domini: Problèmes de tradition textuelle", *ParOr 5*, 1974, p. 165-188.

[300] Esta homilía de Moisés Bar-Képha se encuentra en el mismo Cod. Parisinus Bibl. Nat. syr 206, fol. 120.

[301] Véase ARENDZEN, J. P., *op cit.* "A New Syriac Text", 1901, pp. 401-416.

[302] Comparando este texto con el procedente de los manuscritos del Vaticano y de Mosul editado por Rahmani, este fragmento coincide con el texto que va desde el primer capítulo hasta mitad del decimocuarto. Véase RAHMANI, I. E. (Ed.), *op. cit. Testamentum Domini*, 1899, p 16 (texto siríaco), p. 17 (traducción latina). Comparado con el texto del manuscrito de Damasco editado por Vööbus, este fragmento iría desde el inicio, con algunas variaciones en el título y en el comienzo de la narración, hasta TD 7, 5. Véase VÖÖBUS, A. (Ed.), *op. cit. The synodicon*, 1975, Vol. 368 (Texto), pp. 1-7.

[303] En el texto de Vööbus estas palabras se encontrarían justo como continuación de la línea TD 2, 16, después del término "oro".

En 1902 apareció la traducción al inglés de Cooper y Maclean[304], quienes añadieron la recensión editada por Arendzen a la edición de Rahmani y aportaron numerosas observaciones y notas a la edición. Entre 1907 y 1913, Nau publicó una nueva traducción francesa de todos los ocho libros del OctClem teniendo en cuenta también los manuscritos que Rahmani no había utilizado para su edición[305].

También contamos con la edición de Vööbus, a partir de un manuscrito de diferente al utilizado por los autores anteriores. Se trata del *Cod. Damas. Patr. 8/11 del Patriarcado ortodoxo siríaco en Damasco*[306], del año 1204 y publicado en 1975 por Arthur Vööbus. Este lleva el título "El Testamento, o palabras que nuestro Señor habló a los santos apóstoles, cuando resucitó de entre los muertos, y que fueron escritas por Clemente de Roma, el discípulo de Pedro, en ocho libros"[307]. Por último, Robert Beylot publicó en 1984 la primera edición crítica de la traducción del texto en etíope[308].

Hemos utilizado principalmente el texto de la edición de Rahmani, así como los fragmentos de Nau y Arendzen. Las diferencias y variaciones con el texto del resto de ediciones las indicamos en las notas a pie de página:

RAHMANI, I. E. (Ed.), *Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum editur, latine reddidit et illustravit*, Mainz, 1899, 148-149.

NAU, F., "Fragment inédit d´une traduction syriaque jusqu´ici inconnue du Testamentum D.N. Jesu Christi", *JA 9e série, 17*, 1901, pp. 233-256.

ARENDZEN, J. P., "A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the `Testament of the Lord´", *JTS 2*, 1901, pp. 401-416.

VÖÖBUS, A. (Ed.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, vol. I, CSCO Vol. 367, Scriptores Syri Tom. 161, (Texto, pp. 1-50), Vol. 368, Scriptores Syri Tom. 162, (Traducción al alemán pp. 27-64), Lovaina, 1975/1976.

Por motivos prácticos y de eficiencia en la búsqueda de las referencias ofrecemos en los pasajes de este trabajo el texto siríaco tomado de la edición de Vööbus. Ya que en esta edición el texto siríaco está numerado no de forma continuada sino por páginas, hemos decidido citar

---

[304] Véase COOPER, J. Y MACLEAN, A. J. (Eds.), *op. cit. The Testament*, 1902.

[305] Véase NAU, F. Y CIPROTTI, P., *La version syriaque de l´octateuque de Clément, traduite par F. Nau, rééditée par P. Ciprotti*, Milán, 1967. Para una introducción y resumen de la historia de la investigación sobre la obra competa del OctClem véase STEIMER, B., *op. cit. Vertex*, 1992, pp. 141-148.

[306] Cod. Damas. Patr. 8/11.

[307] Véase el texto siríaco en VÖÖBUS, A., *op. cit. The synodicon*, 1975, Vol. 368 (Texto).

[308] BEYLOT, R., *Testamentum Domini éthiopien*, Louvain, 1984. Sobre la existencia de otras versiones en copto o árabe, véase STEIMER, B., *op. cit. Vertex*, 1992, pp. 97-101.

los pasajes siguiendo la numeración de las páginas de la edición y de las líneas en cada página. De esta forma, a modo de ejemplo, cuando citamos TD 1, 2-10, nos referimos al pasaje entre las líneas dos a diez de la página 1 en la edición de Vööbus.

1.5.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

Con respecto al contenido de la obra, podemos decir que TD se divide en dos partes[309]. Un apocalipsis que sirve de introducción y contextualización del resto de la obra y una continuación de la obra conocida como Traditio Apostólica, que tradicionalmente ha sido considerada como un escrito de Hipólito de Roma. La conexión de ambas partes, tiene lugar, como veremos más adelante, solo de forma brusca y literariamente no cuidada. Por tanto, todo parece indicar que el apocalipsis, bien podría ser una obra anterior que ya circulaba de forma independiente y que fue unida de forma artificial a la colección de normas eclesiásticas, continuación de TA[310]. A favor de ello habla la existencia de este apocalipsis de forma separada en los diferentes fragmentos independientes mencionados más arriba[311].

La obra comienza con la presentación de una escena en la que Jesús se aparece a sus discípulos, que llenos de temor caen al suelo y postrados en tierra, se quedan en silencio. Jesús los anima a pedir al Padre el don del Espíritu Santo. Los discípulos piden a Jesús que les sea dado este Espíritu Santo, Jesús les infunde su Espíritu y los llama, a partir de aquí, hijos de la luz. Este contexto ficticio está situado cronológicamente entre la resurrección y la ascensión en forma de diálogo. En esta primera parte del diálogo, centrada en la escena de la aparición, los discípulos hablan en primera persona del plural. A continuación, el redactor pasará a mencionar a algunos de sus discípulos, que después de recibir el Espíritu Santo, se sienten movidos o impulsados a preguntar a Jesús y suplicarle para que les sea revelado el futuro. Para ello, el redactor comienza el diálogo entre ambas partes, utilizando la tercera persona del plural para introducir las palabras y preguntas de los discípulos y la tercera persona del singular, para las intervenciones de Jesús[312]. A continuación, Jesús les va a hablar sobre los signos del final de los tiempos y la venida del anticristo. A través de esta primera escena sobre la aparición, sobre la intervención del Espíritu Santo y el recurso literario acerca de las preguntas de los apóstoles y respuestas de Jesús, el redactor consigue situar el

---

[309] Se trata de dos partes muy desiguales en extensión. En la edición de Rahmani, el apocalipsis ocupa diez páginas, mientras la parte canónica abarca cuarenta y tres.

[310] STEIMER, B., *op. cit. Vertex*, 1992, pp. 98.

[311] Ya hemos mencionado los manuscritos siríacos utilizados por Nau y Arendzen, en los que solo encontramos el apocalipsis. Steimer menciona la existencia de una versión latina del apocalipsis en un manuscrito de Tréveris, el Cod. Treverensis 36, del siglo VIII d. C.

[312] Véase TD 1, 14-18.

contenido de la obra como contenido de estas explicaciones o revelaciones de Jesús, para con ello lograr y asegurar un máximo de autoridad y legitimación.

Jesús les va explicar a sus discípulos que el final del mundo estará precedido por la llegada del "hijo de la perdición"[313], y esta por calamidades, "hambrunas y epidemias, tumultos y desórdenes y enfrentamientos de naciones contra naciones"[314]. En las naciones habrá corrupción y guerras civiles. Habrá dirigentes ambiciosos, amantes del dinero, que odian la verdad, persiguen a los creyentes y matan a sus hermanos[315]. El rey del oeste, también amante del oro, a la cabeza de las naciones bárbaras y perseguidor de los creyentes hará derramar la sangre[316]. Aparecerán señales en el cielo. Un arco iris, luces, sonidos[317]. En la tierra también habrá señales del fin. Estas serán sobre todo el nacimiento de dragones, de bebés con apariencia de viejos, el nacimiento "de espíritus inmundos" y "otros signos horribles"[318]. En la iglesia, los pastores, también presentados como pecadores y llenos de injusticia, conducirán a su pueblo de forma errónea, creciendo así la impiedad de forma que incluso muchos renegarán de Cristo. Pero aquellos que guarden el nombre de Jesús prevalecerán hasta el final[319]. Jesús realiza una serie de exhortaciones o ejemplificaciones de lo que significa ser o vivir de forma justa, para a continuación hacer referencia a la persecución, porque de nuevo se agitarán los pueblos y todo el mundo experimentará "la aflicción y la necesidad"[320]. Se preferirá el oro a la plata y habrá escasez en el mundo[321]. Por eso serán dichosos lo muertos y solo aquellos, que sigan vivos y perseveren en la fe. Cuando sucedan estas cosas significará que comienzan "los dolores de parto, porque su tiempo se cumple"[322]. Entonces aparecerá el hijo de la perdición[323], que traerá consigo un tiempo de destrucción y desolación[324].

Es interesante observar, como el redactor prepara la conexión entre el prólogo de tipología apocalíptica con el resto del texto de carácter normativo. Jesús comienza hacer a los hijos de la luz, es decir, a los discípulos, una serie de advertencias sobre la forma de vida en justicia y en rectitud, de cara a la llegada del juicio final, ya que el que "el tiempo está cerca y

---

313 Véase TD 2, 9-10.
314 *Ibid*. 1, 25-26.
315 *Ibid*. 2, 12-19.
316 *Ibid*. 2, 20-26.
317 *Ibid*. 2, 27-3, 1.
318 *Ibid*. 3, 1-12.
319 *Ibid*. 3, 12-4, 8.
320 *Ibid*. 4, 24-5, 1.
321 *Ibid*. 5, 1-5.
322 *Ibid*. 5, 5-9.
323 *Ibid*. 5, 10-14 y 6, 6-12.
324 *Ibid*. 5, 15-6, 6.

la cosecha está madura"[325]. Esta conexión en forma de advertencia tiene lugar en el momento en el que Jesús afirma sobre la llegada del juicio final, que cuando este "esté cerca, se dará una señal a los elegidos, que guardan la ley de Mi Padre". Más adelante, encontramos el paso formal entre las dos partes del texto. Jesús afirma que "a partir de ahora, el principio del fin está comenzando, el misterio de la destrucción"[326]. Con esta frase finaliza el apocalipsis de TD. En la frase siguiente Jesús ordena a sus discípulos que "vuelvan a las iglesias para ordenar y disponer todas las cosas con rectitud y santidad". El punto de mira se distancia, como decíamos anteriormente, de la venida del final del mundo y vuelve a la realidad del presente. Las advertencias de Jesús sobre la llegada inminente del juicio final retroceden a la presentación paulatina de las diferentes normas y mandatos en cuanto al gobierno de la Iglesia. El redactor intenta en un primer momento conservar el marco narrativo ficticio, creado al inicio de la obra. Pedro, Juan, Tomás, Mateo, Andrés y Matías continúan la conversación haciendo referencia a las palabras anteriores de Jesús acerca del juicio final y le preguntan por el gobierno de la Iglesia y por las leyes y normas a cumplir, necesarias para poder alcanzar la salvación, a lo que Jesús responde ya de forma directa con las diferentes disposiciones legislativas. En la parte normativa del texto, el redactor abandonará este marco narrativo ficticio.

El apocalipsis de TD cumple, por tanto, la función de crear el marco narrativo y argumentativo necesario para justificar la, a ojos del redactor, imperiosa necesidad de observar las normas eclesiásticas. La exhortación a respetar estas reglas eclesiásticas, que serán enumeradas en el texto más adelante, encuentra en el tono apocalíptico del final de los tiempos el argumento necesario para contrarrestar la relajación de las comunidades eclesiásticas y los casos de apostasía, ya que solo los que perseveren hasta el final se salvarán de las devastaciones que están por venir.

1.5.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

La obra completa, es decir, la redacción conjunta del apocalipsis y las disposiciones eclesiásticas se puede fechar alrededor del siglo V d. C. aunque algunos autores han propuesto incluso una fecha a lo largo siglo IV d. C. La procedencia se considera Siria, aunque también Egipto o Asia Menor son posibles orígenes.

El primero en intentar datar el origen de TD fue Monseñor Rahmani, que creía haber encontrado la más antigua de las colecciones canónicas conocidas y dató la obra en el siglo II d. C., intento que pocos años después fue rechazado por numerosas publicaciones, como la de

[325] Véase TD 6, 14-15.
[326] *Ibid*. 7, 4-6.

Franz Xaver von Funk, que no creía que TD fuera anterior al año 350 d. C. y lo situaba en el siglo V d. C.[327]Nau trataba de ver en los acontecimientos narrados en el apocalipsis la situación política del Imperio Romano en torno al año 351 d. C. a raíz de las luchas entre los hermanos Constancio II, Constantino II y Constante I, así como tras la rebelión del usurpador Magnencio en Occidente. Por su parte, Arendzen veía en estas narraciones, apoyándose en la comparación de las mismas con la Historia Eclesiástica de Philostorgius[328], el ascenso del rey visigodo Alarico en Occidente y databa la obra tras el saqueo de Roma en el año 410 d. C.

Baumstark asume que TD fue escrito en Siria a finales del siglo V d. C. y después combinado con el OctClem, argumentando que el obispo Severo de Antioquia, muerto en 538 d. C. ya conocía la obra[329]. Baumstark había identificado dos pasajes en las obras de Severo, en los que este se refiere a contenidos de TD, lo que evidenciaría su conocimiento[330]. Sobre todo en la referencia a TD que aparece en la carta a Tecla, donde TD es citado por su título, Baumstark veía el *terminus ante quem* para el origen de TD, viendo demostrada su existencia en el tiempo de Severo. Además, Baumstark probaba de forma eficaz, partir de las referencias que el mismo Jacobo hace en otras obras suyas sobre el resto de los libros del OctClem, que Jacobo es el traductor y compilador, no solo de los dos primeros libros, sino de los ochos libros del OctClem[331].

Drijvers, sin embargo, en su conocido artículo "The Testament of Our Lord: Jacob´s of Edessa Response to Islam" publicado en 1994 rechaza la argumentación de Baumstark y con ello la existencia de TD antes del siglo VII d. C. en la forma compilada llegada hasta nosotros, para concluir que el mismo Jacobo de Edesa es, no solo el traductor, sino el autor del apocalipsis y compilador del OctClem.

En primer lugar, Drijvers acentúa en su posición la noticia del manuscrito de Nau, en la que se dice que el apocalipsis formaba parte del conocido Libro de Clemente, pero de ahí

---

327 FUNK, F. X., *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mainz, 1901.

328 ARENDZEN, J. P., *op. cit.* "A New Syriac Text", 1901, pp. 401-403. Joseph Bidez, que editó las obras de Philostorgius, sigue en parte la teoría de Arendzen, pero sitúa el origen de TD en el siglo V d. C. e identifica a los reyes del este con Constancio III y Teodosio II, mientras que el rey del oeste sería Ataulfo. Véase BIDEZ, J., *Philostorgius Kirchengeschichte*, Berlin: Akademie, 1981, pp. 115-119. Sobre la posición de Bidez véase STEWART, A. C., "The apocalyptic section of "Testamentum Domini": an attempt at dating", *JTS 62, 1*, 2011, pp. 136–143.

329 BAUMSTARK, A., "Überlieferung und Bezeugung der diatheke tou kyriou hemoon Iesou Xristou", *RQ 14*, 1900, pp. 1-45.

330 Se trata de una referencia al canon vigésimo primero de TD en una carta a Juan el escolástico de Bostra y de otra referencia en una carta de Severo a la condesa Tecla, donde aquel se refiere al permiso a los diáconos para bautizar citando un pasaje en "los mandamientos de los apóstoles, también llamados Testamento de nuestro Señor" Véanse las referencias y citas bibliográfica en DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Testament of Our Lord", 1994, p. 106.

331 BAUMSTARK, A., *op. cit. Geschichte*, 1922, p. 252.

entiende y afirma, que el apocalipsis nunca fue compuesto de forma separada, ni circuló de forma independiente, sino que fue compuesto con motivo de la compilación de OctClem, que en su opinión fue realizada por Jacobo.

En segundo lugar, argumenta en contra de las evidencias mostradas por Baumstark afirmando que la frase en la carta a Tecla es una adición posterior y por tanto no indicadora de la existencia de TD, al mismo tiempo que argumenta que Severo confunde TD con el contenido de la Traditio Apostolica. De esta forma, Drijvers concluye que Jacobo, que sí conocía bien las obras de Severo, no conocía el TD, ni tampoco el apocalipsis introductorio.

En cuanto a la información que aporta el texto en su relación con el contexto que supuestamente rodea su composición, Drijvers justifica su posición a partir de dos argumentos más. Por un lado, se refiere a la situación social y política en el año 687 d. C., en el que supuestamente hizo su traducción y compilación, en plena segunda guerra civil árabe (680-692 d. C.) y tras las duras epidemias y hambrunas de los años 686-687 d. C. Drijvers se refiere a la situación de la Iglesia de Antioquía en la época de Jacobo y a los enfrentamientos de este, todavía obispo de Edesa con el patriarca Juliano, con respecto al tema de las relaciones con el nuevo poder político árabe y el consecuente peligro de secularización o apostasía dentro de la Iglesia monofisita. Ante este conflicto Jacobo se habría dedicado a la traducción y compilación de tratados eclesiásticos. Un ejemplo del que podemos estar seguros de la autoría de esta actividad traductora, sería la traducción de los cánones Cipriano del concilio de Cartago del año 251 d. C. así como de la obra de Cipriano *Ad Demetrianum*, donde al igual que en el apocalipsis de TD se habla de "niños con pelo blanco". De igual forma, habría sucedido con la compilación del OctClem, al que, según Drijvers, Jacobo habría añadido la composición del apocalipsis.

La situación de la época habría sido interpretada por Jacobo de Edesa en clave apocalíptica, al igual que lo hicieron otros autores de su tiempo. La guerra entre el rey del oeste y los reyes del este, de los que hablan los fragmentos, sería la guerra civil entre el califa omeya del oeste, ʿAbd al-Malik e Ibn al-Zubair y sus aliados en el este. Cuando los fragmentos hablan de que algunos de estos últimos aún son "jóvenes", Drijvers cree ver en ellos a los hijos de Ali, es decir, a Hasan y Huseyn[332]. También esta es la posición seguida por Debié que relaciona el apocalipsis de TD con el de PJ, en el que también se habla de una guerra entre un rey del norte y el rey del sur. Debié identifica igualmente las referencias a la guerra que aparecen en ambas obras, con la guerra civil entre Abd al-Malik, califa del oeste, y

[332] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Testament of Our Lord", 1994, p. 113.

Ibn al-Zubair, su competidor venido del este, ya que a ambos se pueden aplicar los calificativos referentes al amor por el oro y las alusiones a la destrucción del comercio[333].

En las últimas dos décadas han continuado los intentos de datar el apocalipsis de TD. Ya hemos citado más arriba a Alistair Stewart, que sitúa el ambiente que pudo originar la redacción del apocalipsis en el siglo III d. C. y compara la descripción del anticristo con un sacerdote zoroástrico. Stewart sigue de cerca la propuesta de Bleckmann, que apoyándose en la noticia del manuscrito latino de Tréveris que identifica al anticristo con el emperador Decio, propone el siglo III d. C. como un período mucho más conveniente si se habla de emperadores como perseguidores del cristianismo[334]. Aunque la identificación de Decio como el anticristo pueda ser una adición posterior, Stewart sigue convencido de que el siglo III d. C. debido sobre todo a las guerras entre Roma y Persia ofrece un mejor ambiente para el origen de este apocalipsis.

La última aportación a la discusión sobre la datación de la composición del apocalipsis de TD y del mismo TD como parte o no del OctClem es la realizada por Taylor[335]. En este artículo, publicado en honor de Briquel Chatonnet, Taylor recupera el esquema de la tradición textual de TD publicado por Coquin en 1974[336] y rechaza toda la argumentación de Drijvers sobre la autoría de Jacobo de Edesa, partiendo sobre todo de la dificultad que suponen para la teoría de Drijvers la existencia de los testimonios de los fragmentos publicados por Nau y Arendzen, que se basan en un testimonio original griego presumiblemente anterior a Jacobo de Edesa, y que, como su título sugiere, ya conocía la compilación del "libro de Clemente", donde estaba incluido el apocalipsis. En primer lugar, como Taylor afirma, "sería difícil imaginar a un editor griego imitando el modelo siríaco del Octateuco", argumentando así la existencia anterior de estos fragmentos con respecto a la traducción de Jacobo, representada en la versión de Rahmani. Además, las versiones etíope y árabe de TD, que incluyen todas el apocalipsis, es seguro que tampoco fueron traducidas de la versión de Rahmani, sino de un testigo griego perdido. En segundo lugar, Taylor encuentra en la argumentación de Drijvers varios errores u omisiones, como por ejemplo, el hecho de argumentar a favor de la autoría de

---

[333] DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses apocryphes syriaques", 2005, p. 139. Sin embargo, como veremos más adelante, estas relaciones son difíciles de valorar. Lo que sí parece probable es que el autor de PJ ya conociera el apocalipsis de TD.

[334] Stewart cita a Bleckmann según BLECKMANN, B., "Apokalypse und kosmische Katastrophen: Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg", en BRANDES, W. Y SCHMIEDER, F. (Eds.), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin, 2008, pp. 13–40 (referencia en la p. 17).

[335] TAYLOR, D. G. K., *op. cit.* "The Authorship", 2021, pp. 421-440.

[336] COQUIN, R. G., *op. cit.* "Le Testamentum Domini", 1974, pp. 165-188. El esquema de Coquin puede consultarse de igual modo en el artículo de Taylor: TAYLOR, D. G. K., *op. cit.* "The Authorship", 2021, pp. 429.

Jacobo de Edesa a partir de la única frase que no se encuentra en la versión de Rahmani, donde se habla de los reyes del este, que Drijvers, como hemos visto, identificaba con los partidos contrincantes en la segunda guerra civil árabe[337]. En opinión de Taylor, parece mucho más probable que el apocalipsis ya fuera parte integrante del texto legal en el momento en el que Jacobo lo encontró, lo aceptó y lo tradujo de su fuente griega, a que él mismo arriesgara su credibilidad componiendo un apocalipsis y situándolo bajo el pseudónimo del mismo Señor[338]. Pero una pregunta es que texto concreto fue el que Jacobo tradujo y otra es la pregunta acerca de la tradición del OctClem en su conjunto tal y como nos ha llegado hasta hoy, la evolución y el crecimiento del texto desde su origen, a lo que se suma la pregunta de la existencia o no desde un principio del apocalipsis introductorio.

Interesantes son las observaciones que al respecto hace Bruno Steimer como canonista y estudioso de las características literarias de las colecciones normativas eclesiásticas. El mismo se realiza también la pregunta, si Jacobo de Edesa como traductor, tuvo en sus manos y realizó la traducción al siríaco de todo un OctClemG o solo del TDG. En su opinión, las diferentes versiones hablan de la existencia independiente del TD antes de su integración en el OctClem. Revisando la estructura temática dividida claramente en dos partes, el apocalipisis y el cuerpo canónico, continuación o extensión de la Traditio Apostolica (TA) y atendiendo al estilo literario de ambas partes, Steimer llega a la conclusión de que las conexiones del apocalipsis con el orden canónico son realmente artificiales y se han llevado a cabo sin ningún tipo de cuidado o esmero literario[339]. Mientras el prólogo y el apocalipsis parecen una unidad, en el capítulo decimocuarto, según la edición de Rahmani, se pasa bruscamente del apocalipsis a las ordenaciones eclesiales quedando al descubierto de forma clara la intención del compilador al incorporar un apocalipsis ya existente.

La fecha tardía de la compilación del OctClem y a su vez como *terminus ante quem* para la redacción del apocalipsis, en el caso de que haya que imaginarse el origen de ambas partes en momentos diferentes, se concentra en la mayoría de los estudiosos que han analizado esta obra, a lo largo del siglo V d. C.[340], mientras solo algunos indican a finales del siglo IV d. C.

---

[337] TAYLOR, D. G. K., *op. cit.* “The Authorship”, 2021, pp. 431-432.
[338] *Ibid*. p. 434.
[339] STEIMER, B., *op. cit. Vertex*, 1992, pp. 103-104. Igualemente COQUIN, R. G., *op. cit.* “Le Testamentum Domini”, 1974, p. 165.
[340] HARNACK, A., “Vorläufige Bemerkungen zu dem jüngst syrisch und lateinisch publicierten „Testamentum domini nostri Jesu Christi”, *SPAW 49*, 1899, pp. 878 (datación en la página 886).

1.6 Apocalipsis del Pseudo Efrén (PE).

1.6.1 Presentación.

Presentamos a continuación el que con total seguridad es el ejemplo más temprano de un texto surgido en una comunidad cristiana de lengua siríaca, en el que las invasiones árabes son interpretadas en clave apocalíptica. Se trata de un *mi'mrā* que lleva el título "Sobre el final y la plenitud, el juicio y la retribución y sobre Agog y Magog y sobre el falso Mesías", conocido más comúnmente como Apocalipsis del Pseudo Efrén.

Es importante remarcar que este breve texto, transmitido en la tradición manuscrita bajo la pseudonimia de San Efrén, es un texto versado y por tanto sujeto a ciertas normas métricas que lo condicionan en su redacción. Del mismo modo no podemos olvidar, que como texto versado tenemos ante nosotros una unidad flexible en su forma y extensión, no tan dependiente del argumento narrativo sino abierto a modificaciones, extensiones y/o reducciones.

1.6.1.1 Manuscritos y ediciones.

Este breve apocalipsis en forma de sermón o discurso lo encontramos en solo dos manuscritos bastante tardíos. Se trata del Cod. Vat. Sir 566 datado en el año 1472 d. C. y del Codex Dublinensis (Trinity College) B5.19 del año 1625 d. C. La edición de Beck (Vol. 320, 60-71) ofrece el texto siríaco de del manuscrito vaticano[341].

Seguiremos en nuestro trabajo la edición de Beck para la numeración de las líneas o versos y la compararemos continuamente con la edición de Suermann. Ambos, tanto Beck como Suermann mantuvieron la división en capítulos de la *editio prínceps* de Th. J. Lamy con escasas modificaciones.

-LAMY, TH. J. (Ed.), *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit*, Mechliniae: H. Dessain, 1882-1902.

-BECK, E. (Ed.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones, III*, CSCO, Vol. 320, Scriptores Syri, Tom. 138 (texto) , Vol. 321, Scriptores Syri, Tom. 139 (traducción), Lovaina, 1972, Sermo V, Vol. 320, 60-71, Vol. 321, 79-94.

-SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts,* Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 12-33.

[341] Cod. Vat. Sir 566, fol. 232r – 237r. Se puede consultar en Vat.sir.566 | DigiVatLib

1.6.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

Antes de comenzar con el estudio de la obra, es necesario resumir brevemente su estructura temática para poder entender y situar mejor en el conjunto de la obra el análisis particular de los pasajes que llevaremos a cabo más adelante.

El capítulo primero[342] presenta la temática la obra y lo hace como revelación divina, para realizar a continuación un breve resumen general de lo que va a ser narrado específicamente en los diferentes ciclos que le siguen. A continuación, en el capítulo segundo[343] el redactor habla de las invasiones asirias (persas) que "como el Nilo ascendente inunda partes del tierra, se armarán contra el pueblo de los romanos…y se apoderarán del territorio del país de los romanos"[344]. A partir de aquí, en los capítulos tercero y cuarto se habla de la invasión del "pueblo del desierto, los descendientes de Hagar, la esclava de Sara…" que son precursores de la venida del hijo de la perdición, y por tanto de la segunda venida de Cristo[345]. Se trata claramente de *vaticina ex eventu.* Solo a partir de la línea 169 se trata de profecías en sentido estricto haciendo uso de una gran parte de la tradición apocalíptica conocida por el autor o redactor.

El capítulo quinto[346] describe la invasión de los pueblos del norte, Agog y Magog, y los capítulos sexto[347] y séptimo[348] narran la invasión de los hunos y la profecía de Ezequiel que en ellos se cumple, identificándolos con Agog y Magog.

El capítulo octavo tematiza brevemente la restauración y el dominio escatológico del Imperio Romano[349] e introduce la venida del hijo de la perdición[350], cuyas obras y acciones se desarrollan en los capítulos noveno[351], décimo[352] y undécimo[353]. Por último, en el capítulo duodécimo[354], se narra la aparición de los arcángeles Miguel y Gabriel, que destruyen al "maldito" y a todos sus ejércitos. A continuación vienen los ángeles del cielo, y Cristo en su carro, en gloria y poder. En último lugar, se describe el juicio final.

---

342 Véase PE 1-14.
343 *Ibid*. 35-72.
344 *Ibid*. 49-52.
345 *Ibid*. 73-168.
346 *Ibid*. 169-228.
347 *Ibid*. 229-290.
348 *Ibid*. 291-348.
349 *Ibid*. 349-354.
350 *Ibid*. 355-404.
351 *Ibid*. 405-440.
352 *Ibid*. 441-476.
353 *Ibid*. 477-512.
354 *Ibid*. 513-558.

Llegados a este punto, nos parece importante resaltar aquí algunas de las observaciones hechas por Suermann en cuanto a la estructura temática de la obra en su conjunto y de cada capítulo en particular que nos parecen dignas de mención, ya que nos van a ofrecer un punto de partida para revisar el momento de la (re-)composición final de la obra y con ello la intención de la misma.

Al comparar la descripción de las invasiones de los árabes con la descripción de las invasiones de los otros pueblos, Suermann llega a la conclusión de que la construcción literaria de los diferentes capítulos sigue un mismo patrón y estructura, lo que a mi entender demuestra claramente la composición de toda la obra en el siglo VII d.C. utilizando, claro está, todo un conjunto de material de tipología apocalíptica más antiguo.

Según Suermann[355] el esquema literario formal de la obra sigue el esquema teológico del libro de los Jueces, que repite un orden fijo pero flexible y extensible por medio de diferentes motivos que concretizarían y actualizarían la narración de la "historia" de la invasión de cada pueblo "malvado". Este esquema literario podría repetirse sin fin y se mantiene flexible y abierto a ser modificado y actualizado en tanto al número de pueblos o ataques narrados como en el orden de los mismos.

En primer lugar, cada ciclo comienza mencionando la extensión de la impiedad, la injusticia y el pecado sobre la tierra, en contra del orden deseado por Dios.

A continuación, Dios o la Justicia interviene en la historia, "se alza" y envía el siguiente pueblo, dando comienzo a la siguiente "guerra" como castigo por el pecado de los "malvados".

En un tercer paso, el pueblo es identificado. Se describen las calamidades y horrores provocados por este nuevo pueblo.

En cuarto lugar, se hace mención de las Escrituras o a una profecía bíblica que se cumple con la irrupción de ese pueblo.

Y por último, se extiende el terror y la impiedad. El lamento de los pobres, los niños, las mujeres, los justos, etc por la injusticia asciende hasta Dios, que vuelve a intervenir en la historia.

1.6.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

Esta, la del carácter literario del texto, es precisamente la principal controversia que encontramos entre los estudiosos que han tratado este escrito, prácticamente desde la *editio príncеps* de Lamy en 1889, y la que ha condicionado en mayor parte la correcta

[355] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion,* 1985, pp. 118-123.

contextualización de nuestro texto. Se trataba sobre todo de esclarecer si este *mi'mrā* es en su totalidad una creación literaria del siglo VII d.C. o si existió más bien un sermón mucho más antiguo, que sirvió de base a una actualización del mismo que fue llevada a cabo durante el siglo VII d.C. por medio de varias interpolaciones e introducción de capítulos concretos cerrados en sí. Encontramos entre los estudiosos dos bandos u opiniones opuestas en cuanto a la integridad y unidad de la obra, que parten, como veremos más adelante, del intento de defender o refutar el supuesto origen temprano, en los círculos de San Efrén en el siglo IV d.C., de al menos las partes del *mi'mrā* que no tratan las invasiones árabes[356].

El punto de partida de esta discusión lo encontramos a finales del siglo XIX en las aportaciones de Nöldeke[357] y Sackur[358] por un lado y de Bousset[359] y Kampers[360] por el otro. Los primeros, seguidos por Kmosko[361], Czeglédy[362], Beck en su edición crítica[363] y por último Reinink[364] apostaban por una composición única y unitaria en el siglo VII d.C., mientras que Bousset, seguido por Kampers, Anderson[365] y Suermann[366] entre otros, se oponían a esta opinión y defendieron la teoría de las interpolaciones, es decir, de la existencia de un redactor del siglo VII d.C., que teniendo como base un texto, un *mi'mrā* más antiguo, posiblemente del siglo IV d.C., lo recompuso introduciendo en él las partes que tratan de las invasiones árabes (l. 73-168).

En sus "*Beiträge zur Geschichte der Eschatologie*" Bousset se postuló en contra de la opinión de Nöldeke y Sackur, que databan la composición de esta obra en torno al 640 d.C. Se apoyaba para ello en dos argumentos principales. En primer lugar, para Bousset, los capítulos tercero y cuarto (según la edición de Lamy) serían claras interpolaciones que en el conjunto de la obra se encuentran totalmente fuera de contexto. El *mi'mrā* o sermón, sin los capítulos mencionados, mostraría un carácter unitario y ofrecería sin añadir nada una narración breve sobre el final del mundo, perteneciente a la visión popular de la época, lo que Bousset llamaba una "leyenda del anticristo", que bien podría haber sido redactado en el siglo IV d.C., sin

---

356 Tomamos como referencia el resumen de la controversia ofrecido por REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Ephraems", 1993, pp. 437-463.
357 NÖLDEKE, T., *op. cit. Beiträge zur Geschichte,*1890, pp. 31-32.
358 SACKUR, E., *op. cit. Sibyllinische Texte*, 1898 (Reimpreso en Turin, 1976), p. 34.
359 BOUSSET, W., *op. cit.* "Beiträge zur Geschichte", 1899, pp. 103-131, 261-290.
360 KAMPERS, F., *op. cit. Alexander der Grosse*, 1901, pp. 74-75.
361 CZEGLÉDY, K., *op. cit.* "Monographs on Syriac", 1954, pp. 19-90.
362 *Id.*, "The Syriac Legend concerning Alexander the Great", *AOASH 7*, 1957, pp. 231-249.
363 BECK, E. (Ed.), *op. cit. Des heiligen Ephraem*, Vol. 321 (traducción), pp. 9-10.
364 REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Ephraems", 1993, pp. 437-463.
365 ANDERSON, A. R., *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations,* Monographs of the Medieval Academy of America 5, Cambridge, 1932, p. 18
366 SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, pp. 111-129.

ningún tipo de objeciones. Para fortalecer la teoría de la mayor antigüedad de la parte principal de nuestra obra, Bousset hacía depender el texto conocido como Leyenda siríaca de Alejandro[367] de aquellas partes de nuestra obra que coinciden con ella.

Suermann, en su obra ya citada, retomaba la teoría de las interpolaciones formulada por Bousset, o mejor dicho, no la criticó ni modificó, sino que la asumió con escasos matices, ya que no encontraba "nada en contra de que el redactor del siglo VII d.C. haya utilizado una *Vorlage* más antigua"[368] y sí "algunos aspectos que hablan a favor, de que el fundamento central del sermón provenga del tiempo de Efrén", aunque no los mencionaba ni exponía. Según Suermann, el redactor del siglo VII d.C., habría "encontrado un texto completo con una visión transmitida sobre el final del mundo e intenta introducir en ella su propia historia contemporánea para interpretarla"[369].

Sin embargo, el mismo Suermann ya advirtió de que los capítulos segundo (sobre las invasiones asirias) y sexto (sobre las invasiones de los hunos) no terminan de encajar en esta visión general, y también tendrían que ser considerados como partes añadidas que podrían reflejar o indicar hechos históricos anteriores o posteriores. También la lista de los pueblos que, según la leyenda, Alejandro encerró más allá de las puertas del norte (originariamente en número de 22) habría sufrido en nuestra obra una extensión hasta alcanzar el número de 30. Suermann hace estas observaciones y formula todas estas preguntas, pero las deja abiertas, ya que por el carácter de su estudio, se centra más adelante en el contenido de los capítulos que hablan sobre las invasiones árabes.

Reinink retomó en parte todas estas cuestiones y dedicó un artículo completo[370] para revisar y refutar la teoría de las interpolaciones, precisamente argumentado en contra de los dos argumentos que ofrecía Bousset. En primer lugar, Reinink toma como base una, según él, nueva y correcta interpretación de los fragmentos iniciales (l. 1-72). Estableciendo conexiones temáticas entre los capítulos primero y segundo, Reinink asegura, siguiendo a Beck[371], que en ambos capítulos se encuentran reflejados sin lugar a dudas los acontecimientos "históricos" de los primeros treinta años del siglo VII d.C., para con ello demostrar que los capítulos tercero y cuarto en cuestión no se encuentran de ninguna manera "fuera de contexto" sino que se encuentran en relación con los capítulos iniciales, que los introducen. En segundo lugar,

---

[367] BUDGE, E. A. W., *op. cit. The History of Alexander the Great*, 1889, pp. 255-275 (Texto), pp. 144-158 (Traducción).
[368] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 111.
[369] *Ibid.* p. 112
[370] REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Ephraems", 1993, pp. 437-463.
[371] BECK, E. (Ed.), *op. cit. Des heiligen Ephraem*, Vol. 321 (traducción), p. 9.

Reinink analiza y compara de forma extendida y detallada las listas de los pueblos escatológicos que aparecían en nuestra obra con la de la Leyenda siríaca de Alejandro para demostrar de forma convincente de que la lista transmitida por Pseudo Efrén es una continuación y depende de aquella y no a la inversa.

Efectivamente, parece seguro que el redactor final tomó sin lugar a dudas como punto de partida de nuestra obra las guerras entre persas y bizantinos de inicios del siglo VII d.C. como clara señal del inicio de los "dolores de parto" previos al fin del mundo, siguiendo la terminología bíblica que encontramos en el Evangelio San de Mateo. Como acontecimientos recientes, vivos en la memoria de los recipientes de nuestra obra, éstos, presentados como *vaticinia ex evento,* cumplen sobre todo la función de dar credibilidad a las "profecías" que les van a seguir. Si partimos de que una introducción siempre está orientada a presentar de forma resumida y estructurada el contenido de todo el conjunto de la obra y que por lo general suele ser redactada al final del proceso de composición o compilación de la misma, podemos leer en ella no solo las intenciones del redactor sino también intentar desvelar el contexto histórico que ha provocado su redacción, pudiendo de esta forma acercarnos a la fecha aproximada en la que la obra fue redactada.

Los temas centrales de esta introducción y de toda la obra son la guerra "injusta" y la reacción o intervención de la Justicia divina. Estos temas los encontramos a lo largo de toda la obra, siguiendo, como veremos, un orden cíclico. Pesamos que este esquema circular y repetitivo, propio de un texto versado, nos informa sobre los momentos en los que el redactor del siglo VII d.C. interviene activamente en la narración, modificando y enlazando todo el material apocalíptico del que dispone. Reinink identificaba a los "reyes justos" y a los "injustos" citados en el primer capítulos con los reyes bizantinos a los que llama así en función de la política de tolerancia o persecución ejercida con respecto a la comunidad religiosa del redactor, con total seguridad la iglesia jacobita, es decir monofisita, en la inmediaciones de Edesa. Reinink ofrece una posible identificación de estos reyes "injustos" con el emperador Mauricio, cuyo sobrino, Domiciano de Melitene, obispo de Edesa hasta poco antes de la conquista persa de la ciudad en 609 d. C., había perseguido sangrientamente a la comunidad monofisita. Volveremos a este intento de identificación más adelante. La expansión de los asirios en el capítulo segundo, no puede sino hacer referencia, en opinión de Reinink, a las conquistas persas de prácticamente todo Oriente Próximo llevadas a cabo por el rey persa Cosrau II entre los años 603 y 620 d. C.[372] En el retorno de los romanos a la "casa

[372] REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Ephraems", 1993, p. 442.

de sus padres”, narrado a continuación, podríamos identificar las campañas del emperador Heraclio, que entre 622 y 628 d. C. recuperaría el control de las provincias perdidas y prácticamente provocaría la desintegración total de la hegemonía persa. A partir de aquí, el redactor va a desarrollar toda su interpretación apocalíptica de los acontecimientos bélicos más recientes, a saber las invasiones árabes, que son sin lugar a dudas el *terminus post quem* a tener en cuenta para la datación de nuestra obra. Las conquistas árabes van a ser interpretadas como “reacción” divina a la inmoralidad y pecado de los gobernantes bizantinos (l. 65-68). A esto, el redactor añade el motivo de la “persecución” de la “santa alianza” y del grito de los “santos” (l. 71), lo que de nuevo habla a favor de la identificación de una autoría en círculos monofisitas, resentidos con la política imperial.

Una parte de los investigadores que han estudiado esta obra proponen una datación muy temprana para la redacción final de la misma entre los años 636 y 640 d.C.[373]Se apoyan para ello, sobre todo en las líneas 83-92, en las que ven un reflejo de la batalla de Yarmuk (636 d.C.) en la que fue destruido el gran ejército que había reunido Heraclio, que realmente abarcaba varios “pueblos y lenguas”.[374] Beck situaba la obra en la segunda mitad del siglo VII d. C. debido a la mención del impuesto islámico o *yizia*. Suermann por su parte, que como hemos visto, defendía la teoría de la interpolación de Bousset, databa compilación final entre 640 y 650 d. C. argumentando que la acentuación de la descripción del saqueo y de la toma de prisioneros da indicios de una redacción poco tiempo después de los hechos, en todo caso antes del primer califa omeya. Se debe aceptar de forma segura como *terminus post quem* la conquista de Siria (636 d.C.) o la caída de Edesa y la conquista de Mesopotamia (639-640 d.C.). Reinink refuta los argumentos de Suermann, va más allá y propone la derrota del imperio persa (642 d.C.) o la conquista de Egipto (639-642 d.C) como puntos más seguros.

El texto solo ofrece algunos indicios, que nos van a permitir hacer o revisar algunas propuestas de datación ya realizar con anterioridad. Se trata, sin embargo, solo de posibilidades de interpretación. PE 153 a 160 nos informa brevemente sobre las conquistas y el gobierno de los árabes[375]:

PE 153-160

Abrirán caminos en los montes
y sendas en los valles.
Saquearán los confines de la tierra
y gobernarán en sus ciudades.

[373] Es el caso de Nöldeke, Sackur o Kmosko (Véanse las obras de los mismos citadas más arriba).
[374] Véanse líneas 87 y 88
[375] El texto siríaco lo analizaremos más adelante.

Y los países serán arrasados
y numerosos serán los muertos sobre la tierra.
Y todos los pueblos serán humillados
delante del pueblo usurpador (*ʿamā šābāyā*).

La obra habla del saqueo y destrucción de países y ciudades "hasta los confines de la tierra", pero no menciona una lista de las islas[376] conquistadas por parte de los árabes, lo que podría indicar una composición anterior a la década de los 50, en la que tuvieron lugar las primeras conquistas árabes por mar.

Más complicado es aclarar si es posible establecer un *terminus ante quem*, ya que apenas encontramos datos seguros para ello. En las líneas 161 a 164 se habla de que a los pueblos conquistados, que tras la guerra ansían la paz, se les impondrá un tributo y "todos temerán ante ellos (los árabes)".

PE 161-164

Cuando hayan resistido en la tierra y hayan pensado
los pueblos que llega la paz
tomarán tributo (*mada'tā*)
y todos les temerán.

Reinink afirma que con este dato sobre la imposición de un tributo por parte de los árabes, el redactor de la obra está reconociendo la llegada y establecimiento de un nuevo poder político. Aunque no hay que perder de vista que la imposición de tributo al pueblo perdedor es un motivo bíblico, también conocido por la tradición apocalíptica anterior[377], parece probable que el redactor vive ya en un período, en el que los vencedores ha comenzado a establecer una nueva estructura y organización política y fiscal. Aunque en las líneas 157 y 158 se habla todavía de destrucción y numerosos "muertos", lo que hace pensar que la experiencia bélica es aún reciente, también es cierto, que en la línea 156 el redactor menciona que los árabes "gobiernan" en muchas ciudades.

Llama la atención la falta de una de una posible referencia a la primera *fitna* o guerra civil árabe, de la cual surgirá como vencedor el primer califa de la dinastía omeya, Mu'awiyah

[376] Al contrario que la Crónica de Jōḥannān bar Penkāyē o PM.

[377] En el Apocalipsis siríaco de Daniel, compuesto con seguridad, con anterioridad a las conquistas árabes, encontramos una referencia similar a la obligación de pagar tributo tras la derrota militar: Véase SyrDan 16 en HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse,* 2006, p. 44.

I[378]. Ya que la obra no hace ninguna alusión a este primer enfrentamiento entre los árabes, surge la pregunta, si el inicio de la guerra en 656 d. C. podría ser considerada como *terminus ante quem*. Pero quizás el redactor simplemente no muestra interés o no es capaz de ubicarla en su propuesta de interpretación o, aunque sea difícil de pensar, no consigue relacionarla con el propósito de la obra, que es presentar una interpretación apocalíptica de los acontecimientos. En relación con el resto de datos interpretativos que el redactor ofrece en relación a los árabes, parece que este está más bien interesado en presentar a los árabes como usurpadores y asesinos, que someten e imponen tributo, justo cuando parecía llegar la paz.

Después de la introducción del capítulo primero, el redactor, los desarrolla en los capítulos segundo, tercero y cuarto, para intentar darles una interpretación teológico-apocalíptica y enmarcarlos en el esquema escatológico tradicional, que sigue a partir del capítulo quinto, conocido por la comunidades cristianas de lengua siríaca contemporáneas al redactor[379]. Cada ciclo temático se presenta cerrado en sí y podría haber sido introducido o interpolado por uno o varios autores a lo largo de la historia del texto. Solo así se explica la aparición de tan diversos pueblos todos caracterizados como "impíos" sin una clara diferenciación u orden cronológico, como son los "asirios", los "ismaelitas" y los "hunos". Hemos presentado aquí el análisis comparado del lenguaje y técnicas literarias por los que el redactor lleva a cabo la *Eschatologisierung* literaria del fenómeno de la guerra. Interesante para acercarnos al momento de redacción más probable para nuestra obra, es atender a la narración sobre el "final" de los árabes, esperado y presentado por el redactor. Este no presenta un final concreto de la superioridad árabe que se apoye en referencias históricas ni en *vaticina ex eventu*. No se encuentran referencias a la segunda *fitna* de la década de los ochenta, ni parece, como hemos dicho más arriba, que el redactor esté pensando directamente en la esperanza de una restauración política de Bizancio, que fuese posible debido a la debilitación de las dinastías árabes con motivo de esta segunda guerra civil. El final de los árabes queda enmarcado en el esquema escatológico conocido y aceptado por la comunidad receptora del texto, seguido de la narración la irrupción de los pueblos escatológicos del norte que devastarán la tierra por mandato divino. Después quedará restaurado el Imperio Romano por un breve período de tiempo, antes de la llegada del hijo de la perdición.

---

[378] Reinink continua su exposición haciendo referencia a los *argumenta e silentio*. Véase REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Ephraems", 1993, pp. 460-463.

[379] En PE este esquema sigue el siguiente orden: Aparición de los pueblos escatológicos del norte (Gog y Magog, aquí junto con los hunos) - Restablecimiento del Imperio Romano - Salida del hijo de la perdición - Combate escatológico - juicio final.

Aunque en una primera lectura, no parece que el redactor se refiera aquí a la paz vivida con el comienzo de la dinastía omeya y del reinado de Muʻawiya I en el 661 d.C., ya que, como decimos, en el texto no encontramos ninguna referencia a la primera *fitna* árabe entre 656 y 661 d.C., la imposición del tributo en relación a esta explícita mención sobre la esperanza en un tiempo de paz (l. 161-164) hacen pensar en dos posibilidades de datación: O bien en un tiempo de redacción anterior a la primera *fitna*. O más probablemente durante los primeros años del primer califa omeya, cuando ya fuera visible la instauración de un nuevo poder político, con seguridad anterior a su muerte al final de su reinado en el año 680 d. C., ciertamente antes de la segunda *fitna* y con total seguridad anterior a las reformas fiscales de ʿAbd al-Malik (691 d. C.) que restauró el poder omeya.

Retomando las preguntas acerca del carácter literario de este sermón y de la datación de la redacción o composición final, podemos formular algunas propuestas que retomaremos más adelante, tras nuestro análisis temático, de forma concluyente. Si los dos primeros capítulos que introducen la temática de toda la obra y ofrecen el primer ejemplo de ciclo temático sobre las conquistas victorias de persas (asirios) sobre romanos, se refieren a acontecimientos históricos de la primera mitad del siglo VII d. C. y fueron redactados a mitad de siglo, entonces lo fueron junto con los capítulos III y IV d. C. que continúan narrando las conquistas árabes. Sin defender la teoría de las interpolaciones, que es incompleta y solo responde al problema de la contextualización histórica de los capítulos tercero y cuarto y deja sin tratar la composición del resto del texto, creemos que tenemos ante nosotros una obra compuesta en su totalidad por un "redactor" del siglo VII d.C. que ha utilizado o tomado como fundamento, no tanto un "texto completo" como decía Suermann, sino más bien varios textos o discursos muchos más antiguos[380] que ha unido y enlazado con otros más recientes[381] o de propia creación[382] para componer su obra[383].

1.7 Apocalipsis del Pseudo Metodio (PM).

1.7.1 Presentación.

El texto que presentamos a continuación es el sermón conocido más comúnmente como *Apocalipsis del Pseudo Metodio (PM).* Se trata de una breve obra de tipología apocalíptica, escrita en prosa de forma anónima en la Alta Mesopotamia seguramente durante el califato de

[380] Pensemos en la influencia del apocalipsis de Elías sobre nuestro texto.
[381] Sin lugar a dudas el redactor tiene ante sí y conoce muy bien la "Leyenda siríaca de Alejandro".
[382] Podría ser el caso de los capítulos III y IV.
[383] Solo así se puede explicar la disparidad de los temas tratados: asirios, árabes, pueblos del norte, hunos, anticristo, etc.

ʿAbd al-Malik (685-705 d.C.)[384] y firmada de forma seudónima bajo la figura de Metodio, obispo de Patara[385]. El Apocalipsis de Pseudo Metodio fue compuesta en Singar, no lejos de Mosul, en la última década del siglo VII d.C. con toda probabilidad en torno a los años 691/692 d.C. En todas las recensiones y manuscritos conocidos conserva el título de "Sermón sobre la sucesión de los reyes y el final de los tiempos".

Existe entre la comunidad científica un convencimiento casi total, no solo de que la obra haya surgido en un ambiente cristiano de la antigua Siria[386], sino también de que la lengua original fue el siríaco[387]. Por medio de una traducción al griego en época muy temprana, y de ésta al latín poco después[388] a inicios o a lo largo del siglo VIII d.C., llegó a convertirse en uno de los textos escatológicos más conocidos de la Edad Media, junto con la Sagrada Escritura y los escritos de los Padres. La influencia de PM no se limita al Medio Oriente[389], sino que se extiende al mundo bizantino y eslavo, pero también de una manera muy importante a la Europa occidental[390].

1.7.1.1 Manuscritos y ediciones.

El texto siríaco de la edición crítica publicada por Reinink en 1993 se basa en todos los manuscritos existentes conocidos hasta la fecha, superando las ediciones anteriores de Paul J. Alexander, Francisco Javier Martínez y Harald Suermann que solo ofrecían el texto conservado en la, ahora por Reinink denominada versión V, que se encuentra en el manuscrito Vat. Syr. 58. Se trata de cinco manuscritos.

El primero de ellos en ser descubierto fue el ya mencionado Vat. Syr. 58, un manuscrito oriental ya mencionado por Assemani en su Biblioteca Orientalis[391] y redescubierto por

---

[384] Martínez aboga por una una composición en los años 691/692 d.C. Véase más abajo en el apartado correspondiente: MARTÍNEZ, F. J., "La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en oriente", en ANES Y ÁLVAREZ DE CASTRILLÓN, G. (Ed.), *Europa y el Islam, Madrid: Real Academia de la Historia. Estudios 8*, 2003, pp. 143-222. Para la datación véase p. 8.
(Versión online en https://www.arzobispodegranada.es/pdfs/515.pdf).

[385] Véase apartado sobre la autoría anónima de la obra

[386] Como ya sugirió por primera vez Sackur a finales del siglo XIX a editar la versión latina de PM: SACKUR, E., *op. cit. Sibyllinische Texte*, 1898 (consultado el 13.9.2021 en Sibyllinische Texte und Forschungen : Pseudomethodius Adso und Die tiburtinische sibylle : Sackur, Ernst, 1862-1901. no 92018350 : Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive).

[387] REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Methodius und die Legende", 1988, p. 82.
También véanse las razones dadas por MARTINEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, pp. 25.

[388] Véanse notas 1 a 5 en REININK, G. J., *op. cit.* "Pseudo-Methodius und die Legende", 1988, p. 83.

[389] En MARTINEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, pp. 11-16 encontramos una muy buena introducción acerca de la influencia de PM en las regiones de Oriente Próximo, en la literatura siríaca producida posteriormente entre las poblaciones que vivieron bajo dominio musulmán.

[390] Para la influencia de PM en la tradición siríaca, en Medio Oriente, Bizancio y en el Occidente latino véanse notas 14, 15 y 16 con bastantes referencias bibliográficas en MARTÍNEZ, F. J., *op. cit.* "La literatura apocalíptica", 2003, pp. 143-222. Para las notas véase la introducción, pp. 8 y 9.

[391] ASSEMANUS, J.S., *op. cit. Bibliotheca orientalis*, Tomus 3, 1: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, 1725, pp. 27-28.

Kmosko casi doscientos años más tarde[392]. Reinink toma este texto como base de su edición y añade las variantes encontradas en los otros manuscritos en el aparato crítico a pie de página. En 1976 Vööbus daba la noticia del descubrimiento de tres manuscritos siríaco-orientales más conservados en la biblioteca episcopal de la iglesia siro-ortodoxa de Mardin. Se trata de los manuscritos Mardin Orth. 368 (M1)[393], Mardin Orth. 891 (M2) y Mardin Orth. A (M3)[394]. Por último, contamos con el manuscrito oriental Syriac 10 (B) conservado en la Beinecke Library (Yale University). El descubrimiento de este manuscrito fue muy importante, porque representa un ejemplar completa de la recensión M1 conservada de forma incompleta en el manuscrito Mardin 368. Si no se indica lo contrario, reproducimos en nuestro análisis el texto siríaco editado por Reinink perteneciente a la versión V. Cuando el texto ofrecido incluye las variaciones de BM1 o de M2 o M3 lo indicaciones en nota a pie de página. En cuanto a la división de capítulos y referencias a los distintos pasajes seguimos sin variaciones la edición de Reinink.

En nuestro trabajo hemos utilizado principalmente la edición de Reinink, que es la más actual y la mejor edición, realizada, como dcíamos, a partir del texto siríaco de los cinco manuscritos conocidos hasta el día de hoy. La citas de los pasajes se basa en la numeración y paginación de esta edición. También hemos tenido en cuenta dos ediciones anteriores que incluyen el texto siríaco completo según el manuscrito Vat. Syr. 58, que tanto F. J. Martínez como H. Suermann editaron y publicaron en 1985 con traducción inglesa y alemana respectivamente.

-REININK, G. J. (Ed.), *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, CSCO Vol. 540, Scriptores Syri, Tom. 220 (Texto), Vol. 541, Scriptores Syri, Tom. 221 (Traducción), Lovaina, 1993.

-MARTINEZ, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1985.

-SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256*, Frankfurt am Main / New York, 1985.

---

392 KMOSKO, M., “Das Rätsel des Pseudomethodius”, *Byzantion 6*, 1931, pp. 273-296.
393 Conservado de forma incompleta.
394 Estos dos últimos, es decir, M2 y M3 son un extracto de la obra y conservan solo la parte profética de la obra.

1.7.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

El texto de PM es un texto en prosa que ha sido dividido por Reinink en catorce capítulos. Conviene aquí revisar brevemente el contenido temático de la obra y su estructura con el fin de dar claridad al lector antes de avanzar hacia el análisis temático y lingüístico de los diferentes pasajes. El Apocalipsis del Pseudo Metodio contiene una profecía sobre los acontecimientos que sucederán al final de los tiempos, precedida de una parte "histórica" que junto con la profecía pretende ser un relato de la historia universal desde la creación del mundo y del ser humano, con adán y Eva, hasta, como decimos, el final del mundo con la segunda venida de Jesucristo. La obra sigue el esquema de la *septimana mundi*, es decir, la narración está estructura en siete milenios, que es el período de tiempo que debe existir la tierra desde su creación hasta su final. En los tres primeros capítulos, PM sigue de muy cerca la obra conocida como Cueva de los Tesoros.

En el capítulo primero se narra la historia de Adán, Eva, Caín y Abel que concluye con la separación en la tierra de las familias de estos dos últimos, después del asesinato cometido por Caín.

En los capítulos segundo y tercero, es decir, en el segundo y tercer milenio, se continua la historia de los hijos de Caín, de Noé, del diluvio universal y de Yōnṭōn, cuarto hijo de Noé, el cual recibirá revelaciones de sabiduría de parte de Dios y se servirá de los saberes de la astronomía. En la narración aparece la figura de Nimrod, que se convertirá en el "el primer rey en la tierra", después de haber sido instruido por Yōnṭōn en su sabiduría[395].

El capítulo cuarto narra las primeras guerras entre los reyes de la tierra, entre Nimrod, hijo de Sem y Papīnos, hijo de Ham, que tiene lugar en el cuarto milenio.

El capítulo quinto es de suma importancia en la construcción literaria y estructura narrativa porque narra, tras las conquistas del rey del este, sucesor de Nimrod, que ataca el desierto de Saba (sur de la península arábiga), la primera salida de los hijos de Ismael desde el desierto de Yathrib[396]. Esta salida y primera sucesión de conquistas de los madianitas-ismaelitas situada en el quinto milenio es presentada de forma tipológica como figura de aquella que sucederá en el séptimo milenio, llevada a cabo por los ismaelitas-árabes que el redactor presenta como "futura" pero que es un claro *vaticinium ex eventu* por hacer referencia a las conquistas árabes del siglo VII d. C., ya sucedidas en el momento de la redacción[397]. En este capítulo quinto el redactor comienza por tanto, como veremos, a

[395] Véase PM 3, 5.
[396] *Ibid*. 5, 2-7.
[397] *Ibid*. 5, 8.

configurar su concepto de la historia basado en la división de la misma en siete milenios, así como en el esquema que une pasado-presente-profecía a través de la presentación tipológica de lo que sucedió en el pasado en figura de lo que sucederá en el futuro. Ya al final de este capítulo quinto, el redactor preanuncia la invencibilidad del "reino de los romanos" porque "este (reino) ha superado (*ḥesnat*) a todos los reinos de los pueblos y no será superado (*metḥasnā*) por ninguno de ellos, porque este (reino) tiene el arma invencible (que no es vencida), que todo lo vence"[398].

Los capítulos sexto y séptimo forman una unidad y parecen cumplir dos funciones. Por un lado, el capítulo sexto presenta un resumen de todo lo narrado anteriormente, es decir de la historia de los reinos desde el "primer rey" Nimrod hasta el gobierno de Dario el medo y Ciro el persa. A la vez que recapitula, este capítulo sirve de transición para lo que podríamos llamar el intento de adaptación del motivo de los "cuatro reinos" heredado del libro del profeta Daniel. El objetivo del redactor es presentar el reino de los romanos como parte integrante y sin ruptura del reino de los griegos, con Alejandro Magno como tipo primordial de aquel emperador o monarca receptor de los favores divinos y portador de la justicia a todos los confines de la tierra. Para alcanzar su objetivo, el redactor elabora dos procesos consecutivos que explican sucesión de los reinos y justifican su teoría. El primero, en el cual se hace hincapié en cómo lo reinos de la tierra fueron "superados" los unos por los otros[399]. Y el segundo, según el cual, el redactor unifica el reino de cusitas, con el de los macedonios, este con el de los griegos, y este último con el de los romanos[400].

El capítulo octavo narra la vida de Alejandro resumida en tres acontecimientos: su nacimiento, sus conquistas y la construcción de la puerta irrompible del norte para "encerrar" tras ella a los veintidós "pueblos impuros", que son identificados con aquellos de Gog y Magog mencionados por el profeta Ezequiel[401].

En el capítulo noveno y en el décimo la historia se centra en desarrollar la genealogía de los descendientes de Alejandro, después de que este muera sin hijos. El redactor tiene ante sí otro objetivo a cumplir. Por medio de la elaboración de esta genealogía deben quedar unidos el reino de los griegos con el de los cusitas y romanos, para justificar la ascendencia común del emperador bizantino. La exégesis del salmo 68, 31 donde se dice que Cus "entregará el poder a Dios" es interpretado por el redactor en clave escatológica, de lo que se entiende que

398 Véase PM 5, 9.
399 *Ibid.* 7, 1.
400 *Ibid.* 8, 1.
401 *Ibid.* 8, 10.

Cus (o uno de sus descendientes) se convertirá en el último reino y rey de la tierra, que al final de los tiempos entregará el poder a Dios[402]. Además, este último rey será descendiente de Alejandro, tipo del primer emperador, que es por ello el representante del cuarto, y por tanto último reino de la profecía de Daniel. La narración no se queda ahí, sino que prosigue a finales del capítulo noveno y durante todo el décimo argumentando a favor de la teoría que hace invencible a este cuarto reino frente al resto de reinos de la tierra[403]. El origen de su invencibilidad lo encontramos en PM 9, 8-9, donde este reino queda identificado con el "reino de los cristianos" por estar en posesión de la cruz en la que fue crucificado Cristo.

Sin embargo, en el capítulo undécimo, que narra lo que, desde la perspectiva del autor, sucederá en el séptimo, y por tanto, último milenio, los hijos de Ismael, es decir, los árabes saldrán una segunda vez del desierto de Yathrib para derrotar al reino de los griegos[404]. Esta derrota es presentada como un castigo[405] enviado por Dios a causa de los pecados cometidos por los cristianos. Prácticamente todo el mundo conocido será devastado por estos "tiranos bárbaros"[406]. La opresión de los invasores, descrita en con un lenguaje e intensidad típicamente apocalípticos que describen un panorama más que desolador, se intensifica en el momento de mayor auge o apogeo de la soberanía árabe, cuando estos "se jactan" o "se glorían" de sus conquistas. Se apoderarán de todo tipo de riqueza e impondrán tributo.

La opresión, considerada como un castigo, se convierte en el capítulo duodécimo en una prueba para la fe de los cristianos. En PM 12, 3 el redactor advierte del peligro de la "apostasía" o "rebeldía" y arremete contra aquellos que abandonarán la fe cristiana "sin obligación ni tortura ni golpes".

En el capítulo decimotercero se narra otra vez una nueva intensificación del escenario desolador y opresor provocado por los árabes en el "décimo septenio" de su soberanía durante el cual los hombres sufrirán el "castigo de los hijos de Ismael" de tal manera que se convertirá en un doble castigo junto con las hambrunas y la peste para los cristianos[407]. Al final de este septenio, cuando parezca que todo hombre vaya a "perder toda esperanza", después de que los opresores "se gloríen" en su victoria y opresión, y blasfemen contra los cristianos diciendo "los cristianos no tienen salvador", entonces saldrá el rey de los griegos contra ellos, es decir,

[402] Véase PM 9, 7-8.
[403] *Ibid*. 10, 3.
[404] *Ibid*. 11, 1-3.
[405] *Ibid*. 11, 4.
[406] *Ibid*. 11, 9-14.
[407] *Ibid*. 13, 2.

contra los árabes[408]. Este rey vencerá a los árabes y los devolverá al desierto de Yathrib, de donde salieron. La opresión que los árabes vivirán será siete veces mayor a la que se vivió en la cautividad[409]. A continuación, sin entrar en todos los detalles de la narración, se menciona la existencia de un período de paz, que será la "última paz de la consumación del mundo". Durante ese período de paz se abrirán las puertas del norte y saldrán los ejércitos de estos pueblos, que fueron encerrados tras ellas por Alejandro. Su salida y su destrucción por un arcángel de Dios en la llanura de Joppe se narran brevemente, al tiempo que se incluye una caracterización de estos pueblos tomada de la Leyenda de Alejandro (LA)[410]. A continuación, el rey de los griegos descenderá y se instalará en Jerusalén.

En el capítulo decimocuarto se narra la salida del hijo de la perdición y la escena de la abdicación del "último" rey de los griegos. PM finaliza narrando la llegada de Cristo, que expulsará al hijo de la perdición a la "gehena de fuego"[411].

1.7.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

A pesar de la enorme influencia y difusión de esta obra, el texto siríaco solo fue identificado a principios del siglo XX y solo editado críticamente en los últimos decenios del mismo. Por lo tanto, nos encontramos prácticamente al inicio de la historia de la investigación de lo que podríamos llamar el contenido, no solo temático, sino sobre todo lingüístico y literario-conceptual de la obra. La historia de la investigación del texto ya ha sido escrita en varias ocasiones[412]. Sin embargo, en la mayoría de los estudios, desde el redescubrimiento del texto siríaco en 1931 por Kmosko hasta la edición crítica de todo el material manuscrito conocido hasta la fecha por Reinink en 1993, no encontramos otra cosa sino los primeros intentos, con diferentes enfoques, hipótesis y aportaciones, de contextualización histórica del texto (es decir, los debates e hipótesis sobre su origen, autor, datación, lengua original, lugar de composición, etc.). Como hemos dicho con anterioridad y veremos más adelante, cualquier intento de contextualización de una obra literaria es una tarea dinámica y expuesta a modificaciones, cambios y revisiones. Por ello vemos absolutamente necesario ofrecer aquí,

---

408 Véase PM 13, 6 y 13, 11.
409 *Ibid*. 13, 13.
410 Cf. LA 263, 4-265, 10. Véase BUDGE, E. A. W., *op. cit. The History of Alexander the Great*, 1889, p. 263-265 (Texto), p. 150-152. 154-155 (Traducción). Véase para ello el recurso electrónico ofrecido por Universidad de Sachsen-Anhalt Public Domain / The history of Alexander... [271] (uni-halle.de) y Public Domain / The history of Alexander... [662] (uni-halle.de). Cf. PE 229-252.
411 Véase PM 14, 13-14.
412 Para una buena introducción a la historia de la investigación del texto véanse las notas introductorias de Reinink en su edición: REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 540 (Texto), pp. 7-36 y Vol. 541 (Traducción), pp. 5-47. Para un resumen de la historia de la investigación hasta 1985 véase la introducción al texto de MARTINEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985.

como punto de partida para nuestro estudio, un breve resumen de los pasos más notorios dados y, aún no dados, por los investigadores que se han ocupado del texto siríaco de esta obra, así como del progreso alcanzado, desde los diversos enfoques y puntos de vista de los mismos.

El primer estudioso en identificar la existencia de un manuscrito que conservaba un texto en siríaco sobre las "revelaciones de Metodio" fue J. S. Assemanus al editar en 1725 un catálogo de literatura siríaca, escrito por ʿAbdīšōʿ bar Brīkā[413], obispo de Nísibe en el siglo XIV d. C.[414] Assemanus había relacionado en una nota a pie de página la noticia contenida en el mencionado catálogo, en la que ʿAbdīšōʿ menciona la existencia de una obra atribuida a un tal obispo Metodio sobre la "sucesión de las generaciones",[415] con la obra portadora del título "sobre la sucesión de los reinos" atribuida al obispo y mártir Metodio y conservada en el conocido más tarde como el manuscrito Vat. Syr. 58[416].

De gran importancia para el estudio de PM fue la edición de la versión latina publicada por E. Sackur a finales del siglo XIX, más concretamente en 1898[417]. Una aportación significativa de Sackur en lo referente a la contextualización histórica de la obra es su conclusión de que la obra pudo haber sido compuesta en la región del norte de Siria y sin lugar a dudas, por un sirio conocedor de la literatura y de ciertas tradiciones de origen siríaco. Sackur afirmaba que todo el contenido del pensamiento de PM así como las fuentes utilizadas, que hasta la fecha habían sido identificadas como tales o al menos, puestas en relación con nuestra obra, apuntaban a un origen sirio. De igual forma, Sackur resaltaba la influencia de todo este material y cita como de forma paralela y salteada una serie de obras, motivos literarios así como nombres de personas y lugares que solo eran conocidos y propios de la literarura siríaca, como prueba de que solo un autor conocedor de la literatura siríaca, es decir, un sirio, pudo componer esta obra. Es el caso de la influencia de la Cueva de los tesoros, la Leyenda de Alejandro o motivos literarios como la figura de Yōnṭōn, los nombres de Armillus o Germanicus, el motivo de la abdicación en Jerusalén, concretamente en el Gólgota, palabra

---

[413] O Ebedjesus († 1318). Junto con varias obras jurídicas y dogmáticas Ebedjesus escribió también el mencionado catálogo de obras escritas en siríaco, que ha sido una obra de gran importancia para reconstruir la historia de la literatura siríaca.
[414] ASSEMANUS, J.S., *op. cit. Bibliotheca orientalis*, Tomus 3, 1: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, 1725, pp. 27-28 (consultado el 11.9.2021 en 'Assemani, Giuseppe Simone: Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 3,1: De scriptoribus Syris Nestorianis', Bild 69 von 750 | MDZ (digitale-sammlungen.de))
[415] Junto con un gran número de cartas a numerosos destinatarios, que no se han conservado o no han sido identificadas.
[416] Según Assemanus el *Codice Syriaco 29. Ad calcem Tomi 2. Bibl. Orient. pag. 507.*
[417] SACKUR, E., *op. cit. Sibyllinische Texte*, 1898 (consultado el 13.9.2021 en Sibyllinische Texte und Forschungen : Pseudomethodius Adso und Die tiburtinische sibylle : Sackur, Ernst, 1862-1901. no 92018350 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive).

de origen siríaco[418], etc. También de importancia es el reconocimiento de la influencia de cierta tradición literaria persa, idea que como veremos más tarde, será retomada y desarrollada por autores más modernos, estudiosos del texto siríaco. Sin embargo, Sackur, se vio obligado a asumir que el texto original fue escrito en griego ya que "*no se conoce ni siquiera un manuscrito siríaco*" y añadía además como argumento, que Salomón de Basra, cuya obra será una de las más influenciadas por PM, llama a su autor "obispo de Roma"[419].

En 1922 encontramos una brevísima referencia al texto siríaco en la *Geschichte der syrischen Literatur*[420] de Baumstark, que prácticamente reproduce aquella noticia de ʿAbdīšā. A pesar de la brevedad y parquedad de la noticia, será fundamental para la transmisión del conocimiento de su existencia entre los estudiosos de la producción literaria siríaca y de esta forma mantener abierta la necesidad de estudiarlo de forma paralela a las ediciones griega y latina.

Poco antes de la noticia de Baumstark, el francés F. Nau publicaba un fragmento siríaco, tan cercano a nuestra obra en cuestión, que Nau creía haber encontrado el original del texto siríaco[421]. Continuando la línea marcada por Sackur en cuanto al origen y procedencia sirios de la obra, Nau fue el primero en creer que en su caso estaba editando el original siríaco, del cual habría sido traducido el texto de la versión griega y de este a su ver la latina. El texto de la versión griega habría sido traducido de nuevo al siríaco en una nueva versión, la cual sería la que habría sido utilizada por autores siríacos posteriores como Salomón de Basra o Miguel el Sirio. Lamentablemente Nau desconocía completamente la existencia de una texto siríaco completa en el Vat. Syr. 58.

El texto siríaco no fue redescubierto y de nuevo puesto en la escena de la investigación científica hasta el conocido artículo de Kmosko en 1931[422]. Sus aportaciones fueron importantes. En primer lugar, porque fue el primero en llamar la atención sobre la existencia de un texto siríaco completo conservado en el mencionado manuscrito vaticano. De hecho, Kmosko, no puede explicarse cómo "*hasta la fecha todos los investigadores del Metodio ha podido pasar por alto el Codex Vat. Syr. 58, incluso a pesar de la descripción de Assemani en su Bibl. Or., y a pesar de que el comienzo del texto ofrecido allí, no deja lugar a dudas de que*

---

[418] SACKUR, E., *op. cit. Sibyllinische Texte,* 1898, p. 53.
[419] *Ibid.,* p. 55.
[420] BAUMSTARK, A., *op. cit. Geschichte,* 1920, p. 77. Véase nota 6, donde encontramos la primera referencia al manuscrito Vat. Syr. 58 (consultado el 21.9.2021 en Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte : Baumstark, Anton, 1872-1948 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive)
[421] NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, pp. 415-452. Véase más abajo apartado dedicado a la historia de la investigación del fragmento de Edessa.
[422] KMOSKO, M., *op. cit.* "Das Rätsel ", 1931, pp. 273-296.

este Codex contiene el texto completo en siríaco, prácticamente idéntico al texto griego-latino, del apocalipsis"[423]. Kmosko reproduce de forma breve la estructura temática de la obra. Retoma de Sackur la idea y profundiza en la idea de la influencia persa en algunas de las ideas de PM. Probó que el original fue escrito en siríaco. Además propuso que el autor de PM fuera un melquita asentado en el monasterio del Sinaí.

El siguiente investigador que dedicó una seria de artículos al estudio de esta obra es Paul Julius Alexander, el cual sugirió que el autor fuera un monofisita residente en el norte de Mesopotamia y que escribió la obra entre en 644 y el 678 d.C., entre la creación de la armada naval árabe y el primer intento de asedio de Constantinopla. Alexander estudió el texto desde el punto de vista de la ideología imperial bizantina, lo cual oscureció la dependencia de la obra de las tradiciones e ideas siríacas. Según Martínez, sus aportaciones fueron a este respecto más bien un paso hacia atrás comparadas con aquellas de Sackur y Kmosko[424].

En 1976, Sebastian Brock incluía una pequeña referencia a PM su conocido artículo sobre las fuentes siríacas para el estudio de la historia y la literatura del siglo VII d.C.[425] Brock propuso una nueva fecha para la datación de la composición de la obra poco antes del 692 d.C. A. Vööbus anunciaba en 1977 la existencia de tres manuscritos siríacos que podrían contener una versión el texto de PM, los cuales fueron identificados por Reinink en su primer artículo dedicado a esta obra[426]. Reinink dedicará toda una serie de artículos antes y después de su edición crítica del texto siríaco basado en los cinco manuscritos conocidos hasta el día de hoy. Sus aportaciones abarcan distintos aspectos fundamentales para la contextualización de la obra[427].

1.7.3.1 Redactor: pseudónimo y redactor.

No hay duda de que ha sido el redactor del apocalipsis de finales del siglo VII d. C., y no un copista posterior, el que ha firmado su obra de forma seudónima bajo la autoridad del obispo Metodio. No solo las dos recensiones conocidas de tradición siríaca sino también las versiones griega y latina más antiguas, citan al obispo Metodio en el título como autor de la misma. La recensión M (según los manuscritos de la biblioteca de la iglesia siro-ortodoxa de Mardin) presenta a Metodio como obispo de Patara. La recensión V (según el manuscrito Vat. Syr. 58) lo cita como obispo y mártir, sin nombrar su silla apostólica. Solo en una nota

---

[423] KMOSKO, M., *op. cit.* "Das Rätsel ", 1931, p. 276.

[424] MARTINEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, p. 7.

[425] BROCK, S. , *op. cit.* "Syriac Sources", 1976, pp. 17-36, especialmente pp. 33-36.

[426] REININK, G. J., *op. cit.* "Ismael, der Wildesel", 1982, pp. 336-344.

[427] Véase en el apartado dedicado a la literatura secundaria de este trabajo todas las aportaciones realizadas por al estudio de PM entre 1982 y 1995, año en el que publicó la edición mencionada con su excelente introducción.

posterior, al margen del manuscrito, se hace referencia a la ciudad de Olimpo. Salomón de Basra lo presenta como obispo de Roma, sin quedar claro si se refiere de forma genérica a un obispo de un territorio entre los "romanos" o de forma más específica a la región de Asia Menor, conocida entre los escritores siríacos como el territorio de la "casa de los romanos"[428].

En la introducción a su edición crítica del texto, Reinink se hace la pregunta acerca del porqué de la elección del obispo Metodio como seudónimo para dar mayor fuerza y credibilidad a las profecías contenidas en la obra. Entre la importancia y autoridad de las obras del obispo Metodio, conocidas sin lugar a duda en los círculos monásticos siríacos, Reinink destaca sobre el resto dos motivos, a su entender determinantes: Por un lado, el milenarismo, es decir, la concepción y división de la historia en milenios, que el obispo Metodio defendía en sus obras. Por otro lado, el potencial ejemplo e influencia, que el nombre y la persona de Metodio, que murió de forma violenta como mártir, pudieran ejercer sobre sus lectores.

Sebastian Brock planteaba en unos de sus primeros artículos al respecto, una autoría para PM en círculos calcedonianos. Y continúa preguntándose si en realidad PM no podría haber sido transmitido, cuyo trabajo resultó haber sido transmitido en siríaco por escribas monofisitas[429]. También Martínez planteaba la posibilidad de que el redactor fuera una melquita[430], al igual que defendía Kmosko que argumentaba que el autor "parece ser un fanático seguidor de la idea imperial"[431]. A estos argumentos, podríamos añadir junto con Reinink, que la mayoría de las comunidades, iglesias y cristianos de oriente, fuera cual fuese de inicio su confesión o iglesia local, bien podrían culpar en algún momento a los emperadores bizantinos como causantes de la victoria de los árabes. Con el tiempo, conforme se estabilizara la soberanía árabe y los cristianos comenzaran a entender que el dominio árabe era más que un "castigo" temporal a causa de sus pecados, la situación de las comunidades melquitas puedo llegar a ser más que incómoda. Por ello, el autor se esfuerza en presentar al emperador bizantino como a un segundo Alejandro, Constantino o Joviano, tipos de buenos emperadores[432].

---

[428] BUDGE, E. A. W. (Ed.), *The Book of the Bee*. Salomo de Basra, (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Vol. I-Part II) Oxford, 1886.
[429] BROCK, S. P., *op. cit.* "Syriac Views", 1982, p. 19.
[430] Véase MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, pp. 28.
[431] Véase KMOSKO, M., *op. cit.* "Das Rätsel ", 1931, p. 291.
[432] REININK, G. J., "Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam", en CAMERON, A. Y CONRAD, L. I. (Eds), *The Byzantine and Early Islamic Near East. Vol. 1: Problems in the Literary Source Material, Studies in Late Antiquity and Early Islam*, Princeton, 1992, p. 157..

Los acontecimientos de los últimos decenios del siglo VII d. C., en particular, la segunda guerra civil árabe, tuvieron sus consecuencias en las distintas iglesias. Los temores despertados por el censo fiscal de ʻAbd al-Malik provocaron el auge de la literatura apocalíptica, porque obligaron a las comunidades cristianas a posicionarse. A finales del siglo VII d. C. la idea de un reino islámico duradero se había hecho realidad y encontramos a algunos autores que comienzan a adaptar el esquema tradicional de babilonios, medos, persas y griegos/romanos, para incluir a los ismaelitas. PM se esfuerza en realizar todo lo contrario, es decir, en afirmar a Roma/Bizancio parte integrante de la Grecia fundada por Alejandro, dejándola continuar ser el cuarto reino de Daniel así como el último imperio de la historia.

Reinink se centra en el problema de la apostasía voluntaria y se pregunta si el redactor está polemizando contra miembros de su propia comunidad, ya sea melkita o monofisita, o si lo está haciendo contra miembros de la comunidad opuesta, o se refiere a todos los cristianos en general. Por un lado, es difícil pensar en un autor melkita, intentando prevenir a sus correligionarios monofositas de la apostasía, con el argumento de la venida del emperador. Según el mismo Reinink, el argumento más importante a favor de una autoría monofisita es el mismo contenido. Es en efecto muy peculiar el papel de Cus, es decir, Etiopía en el hilo argumentativo y en el final de la historia. Alexander fue el primero en ver a un monofisita detrás de la exégesis del salmo 68, 31, uniendo a Cus con el reino de los griegos. Brock, que piensa seriamente en un origen calcedoniano, sostiene que PM refuta la interpretación de la exégesis del salmo mencionado que dice que la salvación provendrá de Cus, precisamente ofreciendo una elaborada genealogía del reino griego, hasta volver a Kūšyat, la madre de Alejandro.

Según Reinink la obra tuvo que ser compuesta al final de la décima semana de soberanía árabe, es decir, en 690 o 691 d. C. cuando los rumores de las reformas fiscales llegará a Mesopotamia. Punto de partida sería el 622 d. C. ya que en el momento de la redacción de PM ya se utilizaba el cómputo de la Hégira. El final de los setenta años tendría lugar en el año 692 d. C. La situación caótica tras la segunda guerra civil, y especialmente tras la revuelta del chiíta al-Mukhtār ibn Abī ʽUbayd al-Thaqafī in al-Kūfa (685-687 d. C.) junto con el estallido de una terrible peste y hambruna (686-687 d. C.) habrían dado lugar a fuertes sentimientos apocalípticos en la cristiandad de Mesopotamia, esperándose el colapso del imperio árabe. Sin embargo, el líder chiíta fue asesinado en 687 d. C., y el emperador Justiniano II firmó en 688 la paz con ʻAbd al-Malik, que en 691 d. C. introdujo la reforma fiscal. Según Reinink hay varios motivos que hablan a favor de una composición a finales de

ese año[433]. Por una lado el hecho de que Justiniano rompiera el tratado de paz, por otro lado, el comienzo de la construcción del templo de la Roca, pero sobre todo el temor a un período posterior en el que muchos de sus correligionarios se dejaran llevar por la apostasía. PM parece ser la reacción al surgimiento de este islam que se presenta como un poder religioso-político duradero, afirmando su deseo de convertirse en sucesor del cristianismo.

1.7.3.2 Concepción de la historia.

Pseudo Metodio contiene una breve teología de la historia en forma narrativa, basada en lo que era el esquema cronológico tradicional en la Iglesia siríaca. Francisco Javier Martínez resume de forma muy esclarecedora dos de los aspectos principales que hay que tener en cuenta a la hora de comprender la configuración de los apocalipsis compuestos por los cristianos orientales a raíz de las invasiones árabes[434]. En primer lugar, Martínez cita la cronología asumida y transmitida en las iglesias de tradición siríaca. En segundo lugar, la visión de la historia dividida en cuatro reinos, siguiendo la tradición del profeta Daniel. Se trata por tanto de la peculiar concepción del tiempo y del ejercicio del poder. Tiempo y política, enlazados entre sí en la concepción escatológica de la historia.

Los cristianos de Siria y Mesopotamia tenían desde los orígenes de la Iglesia 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. Por lo tanto, los signos del fin del mundo podían aparecer en cualquier momento a partir del siglo VI d.C. Este esquema se difundió sobre todo por medio del texto apócrifo conocido como *La cueva de los tesoros*, una de las fuentes principales utilizada por el redactor del Pseudo Metodio, sobre todo en sus primeros capítulos y en su concepción y división de la historia.

1.8 Apocalipsis del Pseudo Metodio de Edessa (PME).

1.8.1 Presentación.

En el año 1917 publicaba François Nau por primera vez el texto apocalíptico en lengua siríaca[435] que hoy, debido al origen de su composición, que con cierta certeza, como vemos más adelante, podemos situar en la ciudad de Edesa (o en la región circundante), y a su cercanía temática con PM, ha pasado a ser conocido en la historia de la investigación como *Apocalipsis del Pseudo Metodio de Edessa, Apocalipsis del Pseudo Metodio “el Edeseno”*

[433] REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse,* Vol. 541 (Introducción), p. 18.
[434] MARTÍNEZ, F. J., *op. cit.* “La literatura apocalíptica”, 2003, pp. 32-34.
[435] NAU, F., *op. cit.* “Révélations”, 1917, pp. 415-452.

(fragmento)[436], *The Edessene Ps.-Methodius* o *Ps.-Methodius (Edessan fragment)*[437] o *Edessene Apocalypse*[438].

1.8.1.1 Manuscritos y ediciones.

Este texto[439] se ha conservado en dos manuscritos siríacos orientales, el Paris Bibl. Nat. 350[440] y Cambridge Add. 2054. En el primero no se han conservado los folios iniciales y el segundo solo conserva algunos pasajes que no superan en contenido ni en novedades al primero[441].

Utilizamos aquí el texto de la antigua edición de Nau con su traducción al francés, que compararemos tanto con la traducción al alemán de Suermann como con la edición de Francisco Javier Martínez y su traducción al inglés. Ya que Nau no numeró las líneas en el texto siríaco utilizamos la numeración que Suermann ofrece en su traducción al alemán, que se puede cotejar de forma inmediata con el texto siríaco editado en paralelo.

-NAU, F., "Révélations et légendes. Méthodius. – Clément. – Andronicus", *JA XI, 9*, 1917, pp. 415-452 (Introducción y texto siríaco en las pp. 415-434. Traducción en las pp. 434-446. Comentario en las pp. 446-452).

-SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaūtion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts,* Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 86-97 (traducción y texto siríaco en paralelo. Comentario en las pp. 162-174).

-MARTÍNEZ, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius,* Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1985, pp. 206-246 (Introducción y notas en las pp. 206-221. Texto en las pp. 222-231. Traducción en las pp. 232-246).

---

[436] Así lo da a conocer Monferrer Sala lo llama en MONFERRER SALA, J. P. (Ed.), *Apocalipsis del Pseudo Atanasio [ApPsAt(ar)II]. Edición, traducción anotada y estudio,* Barcino. Monographica Otientalia 4, Barcelona, 2016, p. 18.

[437] Así lo encontramos en HOYLAND, R. G., *op. cit. Seeing Islam*, 1997, pp. 267-270. Hoyland ordena la bibliografía relacionada a PME bajo la rúbrica "Ps.-Methodius (Edessan fragment)", véase p. 743.

[438] Véase en otros GRYPEOU, E., "'A People Will Emerge from the Desert': Apocalyptic Perceptions of the Early Muslim Conquests in Contemporary Eastern Christian Literature", en AMIRAV, H., GRYPEOU, E. Y STROUMSA, G. G. (Eds.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, Late Antique History and Religion 17, Lovaina, 2017, p. 292.

[439] A partir de ahora, por motivos prácticos, nos referimos a este texto como PME. Lo seguimos llamando "Apocalipsis del Pseudo Metodio de Edesa", no tanto por querer referirnos a la autoría (o al seudónimo) del mismo, sino para dejar clara la relación temática con PM, el origen edeseno de este fragmento y facilitar la identificación del mismo a nuestros lectores. Sobre la denominación o definición del título de esta obra en la historia de la investigación véase más adelante en este apartado introductorio.

[440] Véase el manuscrito original en el recurso online de la Bibliothèque Nationale de France Syriaque 350 | Gallica (bnf.fr).

[441] REININK, G. J., "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", *BZ 83:1*, 1990, pp. 31-45.

Nau, al editar este fragmento, creyó haber encontrado el original del texto siríaco de PM. Como el texto del fragmento estaba incompleto, Nau introdujo la presentación de nuestra obra haciendo un resumen del contenido de PM en base a la edición latina de Ernst Sackur, que junto con las versiones latina y griega anteriores, ya le era conocida[442] y tuvo que buscar una explicación a todas las variantes y diferencias que este texto, como resumiremos más tarde, ofrece en comparación con PM. Nau propuso una composición original de PME en siríaco entre los años 650 y 676 d. C., que antes de 678 d. C. habría sido traducida al griego y después al latín a lo largo del siglo VIII d. C. La traducción griega habría sido la sirvió de base para la una nueva traducción al siríaco, no antes del siglo IX d. C., que sería la versión de PM conocida y utilizada por autores como Bar Bahlul, Miguel el Sirio o Salmón de Baṣra[443]. Cuando Kmosko en el año 1931 anunció y presentó en su publicación el redescubrimiento del texto en siríaco de PM en el manuscrito Vat. Syr. 58, que Nau nunca conoció, y demostró que las versiones griega y latina de PM presuponen formas siríacas que no se encuentran en PME y sí lo hacían en Vat. Syr. 58, dejó de de manifiesto que el texto publicado por Nau era claramente una reelaboración de PM y no el texto original[444] de este, que posiblemente sí se encontraba en el manuscrito vaticano. Reinink especificará más tarde, que PME no es una mera reelaboración o recensión que toma varios motivos de PM, sino más bien una creación completamente nueva que explica, reinterpreta, contextualiza y ordena de forma diferente para adaptarlos a otro público[445]. Él mismo llega a la conclusión, que debido a la fuerte tendencia interpretadora y explicativa de PME, surge la impresión de que este sería un comentario de PM dedicado a explicar a sus lectores los contenidos de PM.

A raíz de la primera hipótesis de Nau sobre la dependencia temática y posterior identificación de nuestra obra con PM[446], los primeros autores que estudiaron este texto dieron por hecho o simplemente aceptaron que PME era una obra atribuida al mártir Metodio, no tanto por tener evidencia de ello, sino más bien por haber creído que se trataba de un resumen o recensión directa de PM. Por ello conservaron también el nombre de este mártir seudónimo para identificar el título de obra[447], título que ha llegado hasta nosotros. Sin

[442] Véase NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, p. 419.
[443] *Ibid.* p. 452.
[444] KMOSKO, M., *op. cit.* "Das Rätsel ", 1931, p. 296.
[445] REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, p. 32.
[446] Véase NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, p. 415.
[447] Véase a modo de ejemplo KMOSKO, M., *op. cit.* "Das Rätsel", 1931, p. 296. Suermann que reconoce rápidamente las diferencias entre ambas obras y habla sobre PME como "einen wirklich neuen Text", no se cuestiona la atribución de la obra al seudónimo Metodio y continúa identificándola como "Pseudo-Methodios-Fragment": SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 86-96 y 162-174.

embargo, como bien destaca Möhring[448], ni siquiera sabemos, al no conocer el principio de la obra, si el redactor quiso realmente atribuir su escrito, como PM, a la persona del mártir Metodio[449]. De ahí que algunos autores se distancien del nombre "Pseudo-Metodio" en la identificación de la obra. Es el caso de Francisco Javier Martínez, que datando la obra en el siglo XIII d. C.[450], lo identifica en su tesis doctoral como "A Syriac Apocalyptic Fragment related to PM"[451] y en su comentario destaca el carácter secundario del mismo[452]. Reinink, por su parte, crea al respecto algo de confusión con su artículo titulado "Der edessenische "Pseudo-Methodius". Sin embargo, en el cuerpo del artículo, él mismo se distancia de la relación de ambas obras y nombra a PME como "Edessenische Apokalypse (EA)" para dieferenciarlo de PM[453]. Möhring, por su parte, presenta la obra como "Ein syrisches Weisagungsfragment"[454].

Sobre el redactor o autor real de la obra no se pueden hacer muchas afirmaciones. Lo que, como decíamos más arriba, sí podemos determinar con cierta certeza es el lugar de origen o región en la que pudo ser puesta por escrito este breve escrito. Dado que el redactor menciona de forma explícita que el anticristo "no entrará en la ciudad de Edesa, que Dios ha bendecido y protegido. Y no entrará en estos cuatro monasterios"[455], queda claro que el lugar de composición de la obra debe estar en la ciudad de Edesa o en su territorio circundante, y así lo aceptan todos los estudiosos de esta obra[456].

Según Möhring, que como veremos aboga por una datación tardía de la composición de la obra en el siglo XII d. C., no se puede afirmar con claridad, que la obra haya sido compuesta por un autor jacobita[457] aunque el lugar de composición sea territorio jacobita. Tampoco a raíz del hecho de que el "último emperador" provenga en la obra de la región de Etiopía, cuya iglesia era igualmente de confesión monofisita, ya que en este motivo literario se trata de un préstamo de PM, en el que como hemos visto, encontramos las mismas dificultades para determinar la confesión o posición cristológica del autor. Según su

---

[448] MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, p. 118.
[449] En el texto no se encuentra ningún dato al respecto.
[450] Véase apartado sobre la datación de la obra más adelante.
[451] Véase MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, pp. 206-246.
[452] *Ibid*. pp. 215.
[453] Véase REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, pp. 31-45.
[454] Véase MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, p. 107-119.
[455] Véase PME 95-97.
[456] Véase a modo de ejemplo SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 174 o REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, p. 33.
[457] Como afirmaba Nau a causa de la referencia que se encuentra en el texto a los cristianos de Etiopía, llamados Nubios. Véase NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, p. 450.

interpretación de PME, Möhring piensa que, al igual que del autor de PM, debe de tratarse de un autor melquita[458], debido a las esperanzas puestas en Bizancio.

A tener en cuenta para la identificación del origen del posible autor de la obra sería determinar la intención general de la misma, que sin duda, es similar pero no idéntica a la del redactor de PM. Semejante en ambas obras es que también PME quiere ganar a sus lectores para la causa de un "rey de los griegos" y anuncia por ello que el final de los árabes y la "reconquista" del territorio perdido tendrá lugar por la acción de este rey griego que unificará el "reino de los cristianos"[459]. Salvando las diferencias en la ilustración de la escena de la abdicación, en ambas obras es común el interés por acentuar que el reinado de los griegos será la última potestad en la tierra que entregará o devolverá su poder a Dios al final de los tiempos.

El anuncio del final de los árabes y un ataque del rey bizantino es sin lugar a dudas una profecía situada en la perspectiva futura proyectada o ideada por el autor. La pregunta central se debe orientar en determinar qué tipo de autor ha podido tener aún esperanza en una "reconquista" bizantina en la época de composición de la obra. Pero antes habrá que resolver el dilema, si el autor está pensando exclusivamente en el emperador bizantino de su época cuando habla del "rey de los griegos"[460] o si tras este rey está proyectando más bien la figura de un emperador cristiano ideal, a modo de Joviano[461], al frente del "reino de los cristianos". El primer lugar, como decíamos anteriormente, el autor también habla y espera un reino cristiano unido y sin divisiones, un reino cristiano idealizado "que tomará el reinado de toda la tierra de los hijos de Hagar y del resto"[462]. A continuación, aparece un "rey de los griegos" que viene del oeste y su hijo que viene del sur. Este rey consigue acabar con la hegemonía árabe y reina sobre toda la tierra. Su reinado es un reinado de paz y bien, descrito con características mesiánicas. Este reinado de los griegos debe durar doscientos ocho años y después aparecen los pueblos de Gog y Magog[463]. El redactor no vuele a hablar del "rey de los griegos" hasta después del final del tiempo del anticristo. Antes han reinado durante dos años y ocho meses los pueblos escatológicos del norte. De estas informaciones se deduce que el "rey de los griegos" del final de la obra, en la escena de la abdicación, no es el mismo lleva a cabo la "reconquista" e instituye un reinado que dura doscientos ocho años. Partiendo de la

---

[458] MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, p. 119.
[459] Véase PME 28.
[460] *Ibid*. 20. 30. 32. 36. 43. 106. 108.
[461] Al que cita en PME 112.
[462] Véase PME 29.
[463] *Ibid*. 43.

presentación y caracterización de ambos “reyes” griegos, llegamos a la conclusión de que las citas o menciones acerca del “rey de los griegos” en PME no nos permiten afirmar que el autor ponga su esperanza en un emperador bizantino y en él esté identificando a la persona concreta de un rey histórico. Más bien pensamos que se trata en todos estos casos de la proyección escatológica de la figura idealizada de un futuro “emperador cristiano”, cuya misión principal será acabar con la hegemonía árabe y, después de un tiempo[464], él o su sucesor, entregar el poder y la hegemonía a Dios al final del tiempo antes del juicio final. Los motivos por los cuales el redactor haya querido escribir una obra en la que anuncia el final de los árabes hay que buscarlos en otra dirección y no tanto en la confianza militar concreta que el redactor o su comunidad eclesial haya podido tener en Bizancio o Etiopía.

1.8.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

La narración comienza con la referencia a un hecho o situación que tiene lugar debido a la maldad y tiranía de los hijos de Hagar, es decir, de los árabes. Ese hecho, situación o estado nos es desconocido, ya que como hemos dicho anteriormente, el comienzo de la obra está perdido[465].

A continuación se anuncia la destrucción del este, de Armenia y de muchas ciudades del territorio romano a causa de muchas guerras entre pueblos y reinos, pero también entre bandos de un mismo pueblo[466].

Cuando queden diez años y medio del tiempo determinado a la soberanía árabe, tiempo que ha sido mencionado por el redactor anteriormente, pero que no conocemos por faltar el inicio de la obra, “crecerá su tiranía”, es decir, la tiranía de los árabes y se intensificará la opresión causada por ellos[467].

A causa de su infidelidad desaparecerá el bien de la tierra y aparecerán señales del mal en la naturaleza, como la sequía y la hambruna[468].

Sin embargo, al final de los diez años y medio, al final del año 694 saldrá el rey de los griegos portador de un signo[469]. Este signo es un caballo al que nadie anteriormente ha montado, destinado para el emperador, que llevará puesto un mordedor y unas bridas hechas con el hierro fundido procedente los clavos de Cristo, producido en tiempos pasados y

[464] Después de los acontecimientos que pertenecen al esquema escatológico fijo en la tradición cristiana, que elaboran la narración del mundo y sin los cuales, toda interpretación o profecía histórica perderían su credibilidad y valor.
[465] Véase PME 1.
[466] *Ibid*. 2-6.
[467] *Ibid*.7-11.
[468] *Ibid*. 12-18.
[469] *Ibid*. 19-20.

conservado a las puertas de una iglesia. Este será el signo para los romanos de que un ataque contra los árabes les será favorable[470].

Por ello, el rey de los griegos atacará desde el oeste y su hijo desde el sur y juntos vencerán a los árabes, que huirán primero a Babilonia y luego a Meca, donde acabará su reinado[471].

Con el rey de los griegos volverá el bien y el bienestar a la tierra. El reinado de los griegos durará doscientos ocho años y después crecerá de nuevo el pecado y la impudicia en el mundo[472].

Entonces se abrirán las montañas de Armenia y saldrán los veinticuatro pueblos de Gog y Magog que ensuciarán la tierra con su pecado e impureza y reinarán durante dos años y ocho meses sobre ella[473].

Pasado este tiempo, Dios tendrá misericordia de los hombres y reunirá a estos pueblos en Meca, donde tuvo fin el tiempo de los ismaelitas, para dar fin al reinado de estos pueblos impuros. Dios ordenará a sus ángeles apedrearlos con granizo y de esta forma no quedará ni uno de ellos[474].

En este tiempo aparecerá el hijo de la perdición, el falso mesías, que reinará sobre toda la tierra sin necesidad de conflictos bélicos, sino solo con la ayuda de la mentira y el engaño[475]. Satanás se hará uno con él como Dios se hizo uno con Cristo[476]. Nacerá en Corazín y Betsaida y permancerá en Cafarnaúm y desde allí gobernará la tierra sin necesidad de guerras. Los judíos serán los primeros que le sigan. Sin embargo, no entrará en la ciudad de Edesa ni en los cuatro monasterios circundantes, porque Dios la ha bendecido y protegido. Al final de su tiempo, entra en Jerusalén y en el templo y en el lugar santo. Pero vienen Henoch y Elías y con solo una mirada, desaparece como la sal y es castigado como el primero entre muchos que le ha seguido[477].

Entonces viene el rey de los griegos a Jerusalén y sube, con la cruz en la mano y la corona imperial en la punta de la cruz, al Golgota donde tiene lugar la escena de la abdicación y de la devolución de la corona imperial[478]. El arcángel Gabriel desciende desde el cielo y

[470] Véase PME 21-31.
[471] *Ibid*. 32-35.
[472] *Ibid*. 36-46.
[473] *Ibid*. 47-68.
[474] *Ibid*. 69-76.
[475] *Ibid*. 76-81.
[476] *Ibid*. 81-84.
[477] *Ibid*. 84-105.
[478] *Ibid*. 106-113.

toma la cruz y la corona y las lleva hasta el cielo. A continuación muere el rey y no queda nada vivo[479].

Entonces llega la hora de la resurrección de los muertos y del juicio final, para los cuales viene Jesucristo como un rayo, como una luz desde el este[480]. El redactor finaliza la obra afirmando que los buenos subirán al cielo y los malos permanecerán en la tierra, donde será el infierno para ellos, ya que el fuego arderá en ellos, en su interior, según la afirmó San Efrén[481].

Como bien destacan todos los autores[482], aun existiendo un grupo e motivos literarios comunes[483], son más las diferencias entre PME y PM, lo que hace pensar que en PME no se trata de una mera recensión o resumen de PM, sino que se trata de una nueva creación literaria.

En PME solo aparecen los nombres propios de Efrén, Henoch, Elías así como de los lugares Edesa, Meca y Babilonia. A los habitantes de Etiopía se les llama nubios y no cusitas como en PM. Los pueblos de Gog y Magog suman veinticuatro y no veintidós como en PM. Después del reinado de los griegos se abren las montañas de Armenia y no las puertas el norte como en PM. Los ismaelitas encuentran su final en Meca y no en la explanada de Joppa. El hijo de la perdición nace no en Corazín y Betsaida, sino en Tiro y Sidón. Y por último, en PM se habla de la destrucción de Egipto y Hebrón, mientras que en PME solo se menciona la destrucción del este, de Armenia y de muchas ciudades romanas, sin mencionar su nombre.

En PM no se nombra directamente al emperador Joviano. El redactor de PME lo convierte, sin embargo, en el personaje central de la argumentación de la obra. El el primer rey de los griegos, el que recibió la corona imperial directamente del cielo y que es tomado como ejemplo central y modelo de todos los emperadores futuros y, sobre todo, como modelo del último emperador que vendrá en el futuro para abdicar al final de los tiempos y entregar la corona a Dios, es Joviano y no Alejandro como en PM. Toda la historia acerca de la genealogía y ascendencia de Alejandro, del que solo se menciona que expulsó a los pueblos impuros tras las montañas de Armenia y los encerró tras ellas construyendo una puerta irrompible entre ellas, ha sido prácticamente oprimida en PME. Tan solo al final, justo antes

---

[479] Véase PME 114-117.
[480] *Ibid*. 117-139.
[481] *Ibid*. 140-146.
[482] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 162; [482] REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, p. 32 o MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, p. 110-112.
[483] Eliminación de los árabes por un rey griego; abdicación en Jerusalén; procedencia etiópica de este rey; sufrimiento de los cristianos en los últimos años de la hegemonía árabe.

de la escena de la abdicación, cuando el rey de los griegos de nuevo entra en acción y llega a Jerusalén, se dice que este rey de los griegos es de la descendencia de Kūšyat, la hija del rey de Cus, que en PME se llama también Kūšyat, y no Pīl como en PM. Tras la abdicación del último rey griego comienza la escena de la resurrección de los muertos del juicio final. La pregunta de cómo se debe entender la duración del reinado de los griegos, que es otra de las diferencias más importantes entre ambas obras, la aclaramos más adelante en el apartado dedicado a la datación de la obra.

1.8.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

El único dato que encontramos en el contenido de la obra que podemos utilizar para determinar el *terminus ante quem* de la composición de la misma, es el año 694 que el autor cita para introducir la llegada del rey de los griegos y anunciar el final de la hegemonía árabe[484]. Queda por aclarar a qué era o cómputo cronológico utilizado por el redactor debe pertenecer este año.

Nau aceptaba que se trataba del cómputo cristiano y, basándose en la información dada por el redactor de que a los árabes les quedan diez años y medio en el poder, data la obra en torno al año 650 d. C. y como muy tarde en 683 d. C. Para ello, Nau da por hecho que el período de dominación de los árabes durará siete septenios, es decir cuarenta y nueve años, e intenta demostrar, partiendo de un manuscrito griego de PM editado por él mismo, que ese período comenzaría con la entrada de los árabes en Jerusalén en el año 637 d. C. y finalizaría por tanto en el 686 d. C. Este último año coincidiría más o menos con el declive árabe lo que explicaría el dato sobre el año 694 d. C. que se encuentra en el texto[485]. Martínez criticará en este punto a Nau con el argumento de que solo se conozca un manuscrito que testimonie que el punto inicial del cómputo deba ser la conquista de Jerusalén por los árabes, así como por el hecho de que tampoco se pueda asegurar si al año 683 d. C. hay que añadir los diez años y medio finales o si éstos ya están incluidos en los siete septenios totales[486].

También Suermann dio por hecho de que se trataba de un año de la era cristiana y propone una composición entre los años 680 y 690 d. C., en todo caso posterior a PM, por él datado en entre 644 y 674 d. C., pero anterior al 694 d. C.[487] La propuesta de Suermann se complica en tanto en cuanto la datación de PM se retrasará en algunos años hasta el inicio de

---

[484] Véase PME 19.
[485] Véase NAU, F., *op. cit.* “Révélations”, 1917, p. 435-436. 446.
[486] Véase MARTINEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, p. 221 (nota 11).
[487] Véase SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 162.

la década de los noventa del siglo VII d. C., tras la nueva datación propuesta por los trabajos de Reinink[488].

Martínez por su parte proponía una datación a finales del siglo XIII d. C., concretamente poco antes del año 1284 d. C., al situar el año 694 en la era islámica según el cómputo de la Hégira, llegando así al año 1294 y restándole el último septenio indicado del período de soberanía árabe. Como un argumento a su favor, tomaba como referencia el pensamiento, ciertamente extendido en las comunidades de lengua siríaca, acerca de la *septimana mundi*, es decir, de la idea de una duración total de 7000 años de la historia universal. El nacimiento de Cristo estaría situado en el año 5500, por lo que el final del mundo se esperaba para el año 1500 d. C. Si al 1294 le sumamos los doscientos ocho años del reinado de los griegos, contados como anos lunares islámicos, llegamos al año 1496 d. C., quedando algunos pocos años para el resto de acontecimientos narrados en PME, es decir, la llegada de los pueblos del norte y del anticristo, antes del final del mundo en el año 1500 d. C.[489]

Reinink, por su parte como Nau y Suerman, consideraba el año 694 como perteneciente a la era cristiana[490]. En su artículo dedicado a este fragmento, Reinink critica la posición de Martínez exponiendo principalmente dos argumentos:

El primer argumento acerca de la pregunta sobre la influencia o el grado de conocimiento que otros autores siríacos posteriores hayan podido tener de PME. A este respecto, Reinink aducía, en contra de lo defendido por Martínez, que PME tuvo que ser compuesto antes del siglo X d. C., ya que solo en PME se encuentra una referencia a la huida de los ismaelitas hasta Babilonia y, en el siglo X d. C., el autor Bar Bahlul explica en su conocido diccionario, bajo la rúbrica "Ciudad de los gigantes", que él mismo había encontrado en la profecía de Metodio la afirmación de que "los hijos de Ismael serán perseguidos hasta Babilonia, la ciudad de los gigantes"[491]. De esto, Reinink deduce que el conocimiento de este motivo o noticia literaria acerca de la huida de los ismaelitas por parte de Bar Bahlul, solo habría sido posible por haber conocido el texto de PME.

El segundo argumento es de naturaleza histórica. Dada la dificultad de contextualizar históricamente en el siglo XIII d. C. el mensaje e intención de PME, Reinink se pregunta si ciertamente un autor sirio del norte de Mesopotamia podría haber esperado a finales del siglo

[488] REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse,* Vol. 541 (Introducción), p. 18.
[489] Véase MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian,* 1985, p. 218-219.
[490] REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, p. 38.
[491] *Ibid.* p. 34 así como DUVAL, R. (Ed.), *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule, Tom. I-III,* Parisiis, 1888-1901, col. 1011, 20-24: ܡܕܝܢܬܐ ܓܢܒܪ̈ܐ.

XIII d. C. un ataque del emperador bizantino contra los árabes, o si más bien, en todo caso, los cristianos sirios habrían puesto su esperanza en las conquistas de los mongoles[492].

Además Reinink intenta probar, en contra de lo que proponía Martínez, que los cristianos siríacos sí contaban los años, junto con la era seleúcida, también según la era cristiana. Para ello se refiere a una cita de la obra conocida como "El romance de Juliano", en la que se habla del año 367 d. C. y al mismo tiempo se equipara con el año 673 de la era seleúcida[493]. Según este cómputo del romance de Juliano, el año 694 d. C. coincidiría con el año 1000 de la era seleúcida[494]. Al igual que Möhring, quedaría preguntarse si el redactor pudo utilizar el cómputo de la era cristiana, en un tiempo ya bajo soberanía árabe, en el que posiblemente el calendario islámico fue introducido junto con el tradicional calendario seleúcida y si sus lectores eran capaces de entenderlo. En realidad, también podríamos preguntarnos justamente lo contrario. Es decir, si precisamente y de forma consciente, el redactor quiso elaborar su profecía basada en el calendario cristiano, precisamente, porque este no era entendido por todos y solo por unos pocos.

Como él mismo data la composición de PM en los años 690 o 691 d. C. y considera a PME como posterior y directamente dependiente de PM, a Reinink solo le quedaba la opción de datar la composición del primero antes de la finalización del año 692 d. C.[495] Como argumentación para ello, Reinink relaciona las primeras frases del fragmento, que hacen referencia a la destrucción del este "por la espada y por muchas guerras", a causa de que "la espada caerá sobre ellos, de entre ellos contra ellos", con la segunda guerra civil árabe que tuvo lugar entre los años 683 y 692 d. C., de forma que pudiera darse la posibilidad de que el redactor viera en esta guerra la posible causa del final del poder árabe y una oportunidad de contraataque para el emperador bizantino[496].

Por último, Möhring, que como veremos más adelante propone una datación mucho más tardía en el siglo XIII d. C., mantiene que los datos que ofrece PME son escasos y contradictorios, y no acepta que las primeras líneas de PME tengan que tener relación de forma obligada con la segunda guerra civil árabe, como defendía Reinink. Su argumento es,

---

[492] REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, p. 34-35.
[493] *Ibid.* p. 36.
[494] 694-367=327. Si a 673 le sumamos esta diferencia de años, es decir, 327, el resultado es 1000. A este respecto, Möhring destaca acertadamente, que en el cómputo cristiano actual, introducido por Dionisio el Exiguo, el año de la era que corresponde con el 673 de la era seleúcida, no es el 367 sino el 362 d. C. lo cual crearía un desfase de cinco años. Si esto fuera así, podría hablarse de una composición anterior a 689 d. C. pero en todo caso posterior a 685 d. C. Véase MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, p. 114.
[495] REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, p. 40.
[496] Möhring recuerda al respecto las campañas militares de Justiniano II en Armenia en los años 686-687 y 688-689 que apoyarían la hipótesis de Reinink: Véase MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, p. 114.

que en estas primeras líneas no se dice que la destrucción anunciada vaya a ser ocasionada "sólo" por las guerras entre los árabes que lucharán entre ellos, sino porque tendrán lugar "muchas guerras" entre varios reinos. Como argumento, toma como referencia la frase donde se dice que "un pueblo se alzará contra otro y reino contra reino"[497]. Partiendo de esta argumentación y, dadas las dudas sobre todas las propuestas de datación, Möhring se pregunta si no sería posible proponer una datación más tardía al siglo VII d. C., en todo caso posterior al siglo X d. C.[498] y realiza dos propuestas de datación.

En primer lugar, propone identificar el año 694 con el año 6694 de la era bizantina, que sería el 1185 de nuestra era y argumenta que para un autor melquita tendría más sentido utilizar la era bizantina. Además, Möhring busca argumentos históricos cercanos al año 1185 d. C. que pudieran haber servido como motivo para la redacción de este fragmento o profecía[499]. Sin embargo, quedaría abierta la pregunta sobre el autor de PME, ya que no de forma obligada podemos hablar de una autor melquita.

En la segunda propuesta Möhring relaciona el año 694 con la duración del reinado de Joviano, personaje central que en PME es presentado como el "primer rey". Tomando como referencia el inicio de su reinado, el año 694 coincidiría con el año 1057 d. C., que Möhring toma como *terminus ante quem* para la composición de la obra. Partiendo de la premisa de que en las "guerras civiles" de las primeras líneas del texto y en la referencia a la destrucción de Armenia se pueden identificar los enfrentamientos entre Bizancio y Armenia al final de la dinastía bagrátida, Möhring trata de demostrar su propuesta de datación refiriéndose a los enfrentamientos entre ambos reinos antes del año 1045 d. C. en el que los bizantinos pusieron fin a esta dinastía con la toma de la capital Ani[500]. A favor de esta argumentación podríamos contar la centralidad de la figura de Joviano en la obra. Se trata del primer rey cristiano después del tiempo del "malvado" Juliano y que recibió la "corona imperial" de la punta de la cruz del Señor sobre su cabeza. La centralidad de Joviano se incrementa si relacionamos su persona con la de Nimrod, que según la tradición de la Cueva de los Tesoros, fue "el primer rey de la tierra" y según una tradición judía recogida por san Efrén, fue el fundador de la

---

[497] Véase PME 2-3.
[498] MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, p. 114-115.
[499] *Ibid.* p. 116.
[500] *Ibid.* p. 117. También BOURNOUTIAN, G. A., *A Concise History of the Armenian People: From Ancient Times to the Present*, Costa Mesa, 2003, p. 87 consultado el 31.7.2023 en https://archive.org/details/concisehistoryof00geor/page/88/mode/2up.

ciudad de Edesa[501]. Este dato no tiene poca importancia, si tenemos en cuenta que con casi total seguridad el origen de PME hay que situarlo en la ciudad de Edesa

Como vemos, en la argumentación de la mayoría de los estudiosos que han intentado datar la composición de este apocalipsis, uno de los puntos centrales de discusión es intentar encontrar una respuesta a la pregunta de porqué el redactor ha elegido el dato del ano 694 y a qué era pertenece este dato. La única forma de intentar hallar esa respuesta es buscar otros argumentos que favorezcan o refuten cada una de las propuestas. Las especulaciones que puedan hacerse al respecto deben de ser comparadas y corroboradas con otros datos tanto internos como externos al texto. En ese intento se trata de localizar qué pasajes de la obra hacen referencia de forma directa o indirecta a fenómenos, problemas o situaciones políticas o sociales que pueden ser identificados con los datos históricos que conozcamos de cada una de las épocas que puedan proponerse. Uno de estos temas será el de las "guerras civiles" de las que hablan las primeras líneas del texto y la pregunta acerca de si éstas puedan ser identificadas históricamente o no. Un segundo aspecto a investigar va a ser el de la aclaración e identificación del papel del "rey de los griegos" en esta obra y, de si se trata de un personaje "histórico" narrado en tiempo futuro, es decir, de un *vaticinium ex evento* reformulado como profecía o si el redactor está utilizando material de la tradición anterior para formular una profecía desde su momento de narración. Se trata de aclarar si el redactor, cuando habla de las acciones de este rey, está vinculado su figura a la historia pasada por el conocida o si simplemente está caracterizando un personaje nuevo, cuyas acciones forman parte de la profecía ficticia intencionada por la obra. A lo largo del análisis temático que realizamos en las siguientes páginas, intentaremos esclarecer algunas informaciones que nos ayuden a intentar comprender esta y otras preguntas relacionadas al respecto.

1.9 Apocalipsis del Pseudo Juan (PJ).

1.9.1 Presentación.

El conocido por la comunidad científica y aquí presentado como "Apocalipsis del Pseudo Juan (PJ)" es la última parte de una obra más extensa conocida como el "Evangelio de los doce apóstoles junto con los apocalipsis de cada uno de ellos (EvDocAp)"[502].

---

[501] Citado por GONZÁLEZ NÚÑEZ, J., *La Enseñanza del apóstol Addai*, Madrid, 1995, p. 26 (nota 7).

[502] Como breve introducciones informativas sobre la obra véanse los siguientes trabajos:
-BROCK, S., "Gospel of the Twelve Apostles", en BROCK, S., BUTTS, A. M., KIRAZ, A., VAN ROMPAY, L. (Eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, 2011. Edición digital de MICHELSON, D., POSSEKEL, U. Y SCHWARTZ, D. L., *Beth Mardutho*, 2018 consultado por última vez el 15 de noviembre de 2022: Gospel of the Twelve Apostles (bethmardutho.org)
-HOYLAND, R. G., *op. cit. Seeing Islam*, 1997, pp. 267-270.

1.9.1.1 Manuscritos y ediciones.

Esta breve obra apocalíptica, conocida sólo en siríaco pero que afirma engañosamente haber sido traducida del hebreo al griego y de allí al siríaco, se conserva en un único manuscrito procedente de la colección privada de James Rendell Harris clasificado con el número 85 (Cod. Syr. Harris 85)[503], conservado ahora en la Harvard College Library, como Harvard MS Syr 93.

El manuscrito está dañado y muy incompleto. El Evangelio de los doce Apóstoles se encuentra entre los folios 47r y 58r (seq. 94 a seq. 116) en un conjunto de hojas que se encuentra en un estado intacto. La parte del Apocalipsis del Pseudo Juan la encontramos a partir del folio 54v hasta el final de la obra en el folio 58r (seq. 108 a seq. 116) [504]. Después del f. 58r hay numerosas lagunas. A pesar de ello, algunas informaciones pueden ser afirmadas con seguridad. El Evangelio y los apocalipsis que lo acompañan, preceden y van seguidos por material de tipología canónica, cartas de Jacob de Edesa y material legislativo y canónicos procedente de diferentes sínodos eclesiales. La inclusión de un pasaje de la Doctrina de Addai localizado en Edesa, hace pensar que el origen del manuscrito es la misma Edesa y que este procede de círculos monofisitas. En escritura de tipo estrangelo, el mismo Harris lo data por motivos paleográficos e internos de contenido dentro del siglo VIII d.C[505]. Teniendo en cuenta la puesta por escrito y copia del manuscrito, Harris piensa sin embargo en una composición de la obra que se adelantaría a finales del siglo VII d.C o inicios del VIII d.C.

Para el análisis de los fragmentos de la obra utilizamos el texto editado por Harris, pero hacemos referencia a la numeración de las líneas introducidas por Suermann en su traducción, ya que en la primera edición de Harris no están numeradas ni las líneas del texto ni las de la

-GREISIGER, L., "The Gospel of the Twelve Apostles", en THOMAS, D. R. Y ROGGEMA, B. H. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 222-225.
-PENN, M. P., *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland, California: University of California Press, 2015, pp. 146-155.
-TOMA, J., "Gospel of the Twelve Apostles." e-Clavis: Christian Apocrypha. http://www.nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/gospel-of-the-twelve-apostles/.

[503] https://syri.ac/harvard-ms-syr-93. Para una descripción completa del manuscrito véase HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, pp. 7-11 y DRIJVERS, H. J. W., "The Gospel of the Twelve Apostles. A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period", en CAMERON, A. Y LAWRENCE, I. C. (Eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, Vol. 1: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992, pp. 189-213 (pp. 189-191).

[504] Una selección de páginas del manuscrito (Fol. 47r a 51v) puede ser consultada online a color en la página de la Harvard Library: Harvard Mirador Viewer.
La obra completa puede consultarse escaneada en blanco y negro en el siguiente enlace de la misma página de la Harvard Library Harvard Mirador Viewer.

[505] HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, p. 7.

traducción. Como la edición de Suermann ofrece el texto siríaco y la traducción alemana en páginas paralelas, las líneas de la traducción con las que identificamos los pasajes aquí estudiados y analizados son de fácil y rápida localización.

HARRIS, J. R., *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each of them*, Cambridge, 1900.

SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts,* Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 98-109.

1.9.2 Estructura temática del Evangelio de los doce apóstoles (EvDocAp).

EvDocAp comienza con introducción narrativa que describe la vida de Cristo, desde la Anunciación hasta la Ascensión. Después de la Ascensión, los Apóstoles se reúnen en el Cenáculo y oran por una revelación "sobre el Fin". Simón Pedro, Santiago y Juan "el menor", hermano de Santiago, describen la revelación que han recibido. Como hemos visto, el título completo de la obra es "El Evangelio de los doce Apóstoles con los apocalipsis de cada uno de ellos". El Evangelio mismo parece ser una introducción a los apocalipsis.

El arcángel Gabriel en su anuncio a la Virgen María dice: "Aquellos que no confiesen al Salvador perecerán, porque su autoridad está en las alturas elevadas y su reino no pasa". Según Drijvers se trata por tanto una seria llamada a la conversión y a la fe[506]que deja entender el complejo entramado apocalíptico del tercer apocalipsis dedicado a las conquistas y al papel histórico de los árabes.

Un aspecto a tener en cuenta también a la hora de analizar la tercera parte de la obra dedicada al final de la hegemonía árabe, es el énfasis que el Evangelio hace ya desde el inicio de la elección de los doce apóstoles pertenecientes a las doce tribus de Israel, "a los que se Él prometió doce tronos para juzgar a Israel" (Luc. 22, 30). Lo veremos más adelante.

Después de su muerte y resurrección, Jesús se le aparece a sus discípulos y les manda ir a los cuatro puntos cardinales de la tierra a anunciar el Evangelio y bautizar diciendo: "El Reino de los Cielos está cerca". Pero esta conocida cita de los evangelios se extiende en nuestra obra con la adición de tipo apocalíptico que clama la inminencia del Reino. Jesús asciende al cielo. Los discípulos predican arrepentimiento y anuncian el Reino de Dios. Después se reúnen en el piso superior del cenáculo y piden a Dios que les revele lo concerniente al fin y al adversario que lidiará con la verdad. Cuando los discípulos finalizan

[506] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles", 1992, p. 191.

de rezar aparece una gran luz y una voz que les dice, que deben ir al monte de la transfiguración, sobre el que les será hablado sobre el fin de los tiempos.

De forma clara EvDocAp resume la historia en torno a Pentecostés y la Ascensión narrada en los evangelios y la completa dándole una proyección apocalíptica, para servir de introducción de los tres apocalipsis que le siguen, con el fin de aumentar la credibilidad de éstos[507]. No hay duda de que el Evangelio y los tres apocalipsis que le siguen forman una unidad, construida de forma artificial con la aspiración de convertirse, ser leídos o creídos como escritos de origen apostólico. Además, no hay que perder de vista que la composición y puesta por escrito de esta obra intentan cumplir una función específica en una situación histórica particular: se trata de una llamada a la conversión y la unidad de las diferentes iglesias siríacas, introduciendo el material canónico reunido por las comunidades de la joven iglesia jacobita en un período de crisis de fe en un marco político nuevo, a saber, bajo la autoridad de gobernantes no cristianos, es decir, musulmanes.

1.9.2.1 Apocalipsis de Simón Cefas.

El primero de los apocalipsis es atribuido a Simón Cefas, es decir, a Pedro. Describe el estado miserable de la iglesia y de la verdadera fe. Es por tanto un lamento literario caracterizado por la decadencia de la fe, lleno de alusiones a la persecución y al martirio de los verdaderos creyentes a manos de jueces incorruptos. El texto es claramente monofisita, o mejor dicho miafisita. A ojos del autor, la ortodoxia se ha convertido en una minoría y la fe está a punto de desaparecer de la tierra. Los “no creyentes” que “pisotearán” la fe son los que “dividen a nuestro Señor”. “El Espíritu Santo no estarán en ellos y ellos dividirán a nuestro Señor”. Los calcedonianos son presentados como diofisitas que “dividen a nuestro Señor” y por tanto son malvados y causantes de toda miseria, de forma que ninguno pueda encontrar la fe.

Según este apocalipsis de Simón Cefas, los calcedonianos son deliberadamente malvados, miserables, saqueadores y recaudadores de impuestos hasta el punto de tener que preguntarse por la propia muerte cuando ya no se encuentra Salvador. Es una clara referencia a las miserias sufridas por la población monofisita a manos de los bizantinos, y en particular de las tropas bizantinas cuando estas estaban en guerra contra los persas sasánidas. Son

[507] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* “The Gospel of the Twelve Apostles”, 1992, p. 193.

amantes del dinero y perturbadores del orden. Llamarán al Señor y no habrá nadie que les conteste y no habrá salvador para ellos[508].

Pero al final de los tiempos habrá un encuentro. La iglesia no ortodoxa volverá a la antigua fe y creerá en el Hijo según la tradición primitiva. Solo cuando los calcedonianos retornen a la verdadera fe habrá un período verdadero de paz y gracias en el que los cristianos podrán ser salvados. La descripción del estado miserable de la iglesia recuerda a la descripción de los males que sobrevienen a los cristianos como resultado de las conquistas árabes hecha por PM. También en PJ encontramos la misma descripción en el capítulo IV. (Comparar apocalipsis de Pedro con apocalipsis de Juan).[509].

1.9.2.2 Apocalipsis de Santiago.

Este segundo apocalipsis atribuido al apóstol Santiago, hijo de Zebedeo, se centra en el judaísmo y en Jerusalén. Harris apunta que parece existir en la obra una identificación entre el Santiago, hermano de Juan e hijo del Zebedeo y Santiago, hermano del Señor y primer obispo de Jerusalén, precisamente debido a la centralidad de Jerusalén en la narración.

Esta revelación es de marcado carácter antijudío, ya que la destrucción de Jerusalén por parte de los romanos es explicada debido a la crucifixión de Jesucristo. Santiago describe la destrucción del templo de Jerusalén. El redactor narra toda una serie de acontecimientos presentados como apocalípticos. Aparece un opresor, que mata y destruye hasta no encontrarse en la ciudad ninguno que no se lamente y llore. Harris pensaba en las guerras y persecuciones bajo el emperador Adriano. Después es presentado un opresor que muere en la guerra contra sus enemigos, quizás Licinio. Y después y por último surge otro gobernante que reconstruye la ciudad con magníficos edificios y al que se le aparece un signo en el cielo, que debemos identificar con el emperador Constantino. La parte histórica a contextualizar no va por tanto más allá de la mitad del siglo IV d.C.

Las últimas frases del apocalipsis de Santiago son enigmáticas. "Y uno cargará a los hombres principales con muchos males; y tendrá un gobierno grande y vigoroso, y la tierra será gobernada en su día en gran paz. Porque de Dios se ha hablado así acerca de su pueblo por boca del profeta Daniel: Y acontecerá que cualquiera que invoque el nombre del Señor, salvará".

---

[508] Cf. este aspecto con PM, con PJ 4, 115 y con SyrDan 3, 25-26. También en el apocalipisis de Cefas encontramos la referencia a la cautividad de la descendencia a manos de los enemigos, motivo utilizado por el redactor para expresar el punto culminante de una crisis religiosa, social e identitaria. Cf. con PJ 3, 87-89.

[509] En el apocalipsis de Juan los responsables de tales miserias no serán directamente los calcedonianos, sino el pueblo del sur, enviado por Dios como castigo a causa de las obras injustas de aquellos.
Las mismas imágenes las encontramos en Jōḥannān bar Penkāyē en el capítulo XV de su obra Ktābā d-rīš mellē, en el resumen que hace sobre la corrupción dentro de su iglesia oriental.

Harris remarca que esta frase es idéntica a la última frase del apocalipsis de Simón Cefas, el cual predice un futuro de paz después de la conversión de los calcedonianos y la unificación de las iglesias. Según Drijvers este pasaje, con la referencia a un descendiente de la casa de Constantino, no hace alusión a un emperador histórico sino más bien a la idea de un último emperador para el que Constantino habría servido de modelo. La profecía de Daniel anunciando un último emperador puede ser relacionada con Daniel 7, 27: "Y la soberanía, el poder y la grandeza de todos los reinos del mundo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Su reino es un reino Eterno y todos los poderes le servirán y obedecerán".

1.9.2.3 Apocalipsis de Juan (PJ).

1.9.2.3.1 Presentación.

Como hemos visto, los dos primeros apocalipsis ponen su punto de atención, en primer lugar, en la unidad de la cristiandad como condición necesaria para restaurar la fe y la paz. Y a continuación, en la venida de un último emperador de la estirpe de Constantino que reinará sobre la tierra en una gran paz. El tercer Apocalipsis nos lleva al tiempo del islam. Se trata de la revelación a Juan el menor (PJ), hermano de Santiago, hijo del Zebedeo, que es identificado con Juan el evangelista y autor del Evangelio del mismo nombre y del libro bíblico del Apocalipsis, como queda claro en las frases iniciales de nuestra obra. Es la más elaborada de las tres partes e intenta, como veremos, hacer una revisión del drama del profeta Daniel sobre la sucesión de los cuatro imperios mundiales, que en la obra van a ser resumidos en Roma, Persia, Media y Arabia. La obra narra de forma paulatina la sucesión de estos reinos, presenta la figura de un "rey del norte" y la llegada de un "viento del sur" (es decir, el dominio árabe) así como la sucesión de doce reyes de este pueblo. Después de una "semana y media" de tiempo, el ángel de la ira descenderá y "el Señor devolverá el viento del sur a su lugar" provocando el final de su hegemonía.

1.9.2.3.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

Como veremos más adelante en el análisis particular de los diferentes motivos de esta obra relacionados con el concepto de la "guerra", la obra comienza con una introducción llena de motivos apocalípticos tomados de la Sagrada Escritura que presentan el origen del contenido de la obra como parte de la "Visión" que el apóstol Juan tienen cuando recibe la visita de un hombre vestido de blanco que le revela su elección para hablar e interpretar los acontecimientos futuros y más tarde, de un ángel que le entrega los rollos escritos, donde se encuentran escritos todos los "tiempos, combates, maldades y pecados de los hombres y todo el mal futuro de la tierra".

Interesante en esta introducción a la “profecía” posterior es la relación que el autor hace entre “las maldades que están preparadas (futuras)” (*bīšāṯā da‘ṯīdān*), “los pecados de los hombres” y las “guerras” o “combates”[510], que están por suceder. A partir de la línea 36 el redactor comienza a narrar los acontecimientos “futuros” con los que pretende desarrollar su concepción “histórico-escatológica” de la historia de la humanidad.

El redactor ha intentado desarrollar un drama compuesto por tres actos principales: el ascenso y caída de Roma, siendo la figura central Constantino; el ascenso y caída de Persia, siendo la figura central Cosroes II; el ascenso y caída de Arabia, siendo su figura central Mahoma el profeta.

La primera figura es descrita como la de un rey del norte, "un hombre que somete a todos los pueblos por la maravillosa señal que se le apareció en el cielo". De nuevo se trata sin duda de una referencia a Constantino el Grande, como imagen del emperador ideal romano. Roma había florecido, pero después de él habrá una enorme decadencia moral. Los reyes que le suceden en el trono son "insolentes, malvados, adoradores de ídolos, ateos" y "los romanos caen en fornicación y adulterio". Para castigarlos, Dios hace crecer a Persia, que "expulsará a este reino (a los romanos) de la tierra".

Es entonces, cuando el redactor se centra en la segunda figura central de la obra. La línea de reyes persas culmina en un rey codicioso, bajo el cual la economía y el comercio estarán a punto de desaparecer. Él mismo será asesinado por su hijo. Es una clara referencia a Cosroes II (591-628 d.C.), también llamado el Victorioso, emperador sasánida, hijo de Hormizd IV (579-590) y nieto de Cosroes I (531-579), que utilizó toda su fuerza militar para extorsionar a los emperadores bizantinos y conseguir mayores concesiones de ellos. Persia dominará solo por un breve espacio de tiempo y después es entregada a Media "a causa de sus malos pecados". Dios anulará su hegemonía y Persia “dejará de existir". Los gobernantes medos son presentados brevemente como impíos que no conocen la verdad e impuros que provocan a Dios. Por ello, este enviará “un viento poderoso del sur”, y “de él saldrá un pueblo de aspecto deforme y su apariencia y modales como los de las mujeres”. “Y se levantará de entre ellos un guerrero y uno a quien llaman profeta, y todos serán entregados a sus manos...”. Se trata de la alusión a la tercera figura que estructura la obra: el profeta Mahoma, un guerrero, en torno al cual son presentados los árabes, identificados con los hijos de Ismael.

510 Tanto en la línea 19 como en la línea 36 el redactor utiliza el término ܕܪܳܐ (darā’) o ܕܪ̈ܳܐ (darē’) en plural, que significa “combate” o “lucha”. Al final de la obra en las líneas 146 y 147, el redactor utilizará el término común para referirse al fenómeno de la guerra, es decir ܩܪܒܐ (*qrbā*).

Como bien ha indicado Penn, PJ es una de las obras cristianas más tempranas que hacen alusión a Mohamed, presentándolo como "un guerrero, al que los suyos llaman profeta"[511].

El redactor ha intentado conservar y actualizar el esquema de los cuatro reinos del libro canónico del profeta Daniel. Como en PM el autor de PJ está interesado en mantener esta estructura, pero de forma adaptada: Roma, Persia, Media y Arabia, después de la cual, habrá un imperio cristiano, unificado y sin divisiones eclesiales, bajo el mando de un último emperador cristiano ideal, una especie de Constantino *redivivus*. El estado ideal del Imperio Romano "que una vez existió bajo Constantino"[512] se formará de nuevo después del final de los árabes, cuando estos sean devueltos al país del que salieron y sea destruidos por sus luchas internas.

"El Sur prosperará, y con las herraduras de los caballos de sus ejércitos pisoteará y someterá a Persia y devastará Roma". Ya Harris indicó en su breve introducción a la obra, que el lenguaje de estos pasajes muestra bastantes semejanzas con el libro de Daniel. Los puntos de referencia históricos desaparecen. La mayoría de detalles y alusiones son puramente apocalípticas y están influenciadas o por el libro canónico de Daniel o por la literatura apocalíptica siríaca anterior a PJ. También Drijvers destacó que la aparición en escena del "viento del sur" y del profeta Mahoma es presentada como el cumplimiento de las profecías contenidas en el libro canónico de Daniel, sobre todo en Daniel 7, 2 sobre los "cuatro vientos" y en Daniel 11, 5 sobre "un rey del sur que se hará fuerte"[513], en el marco del conflicto entre el norte y el sur narrado en ese capítulo.

Cada rey que surge entre ellos es más fuerte que su predecesor. Mientras Harris se atrevió a hacer la sugerencia de que la referencia que encontramos en PJ sobre los "doce príncipes" del "pueblo del sur" era una alusión a doce califas, y que llevaba por tanto la datación de la composición de la obra a la segunda mitad del siglo VIII d.C. por creer que se trataría de una alusión a la lucha por el poder entre omeyas y abasidas entre el 746 y 750 d.C., Drijvers sin embargo, consideró esta referencia a Génesis 15, 16, a causa de tono y estilo literario, más bien como una alusión simbólica, que intenta crear una similitud entre las doce tribus de Israel, los doce apóstoles y los doce príncipes de entre el nuevo pueblo árabe. Como bien dice Drijvers, la aparición de grupos de personas o cosas en relación con el número doce tiene el significado de que Dios actúa entre ellos y está envuelto en la historia de los mismos,

[511] PENN, M. P., *op. cit. When Christians*, 2015, p. 147.
[512] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles", 1992, p. 201.
[513] *Ibid*. p. 202.

lo que estaría relacionado con el argumento narrativo de PJ en torno a la “alianza” de Dios con el “pueblo del sur”.

La narración se vuelve apocalíptica. Como en PM se describe una escalación o intensificación del mal provocado o realizado por los árabes, cuando éstos se dan cuenta de que Dios ha anulado su alianza con ellos. “Al final de sus tiempos realizarán el mal a toda carne que esté bajo su poder y oprimirán, esclavizarán, saquearán y provocarán tribulación y necesidad”. Y "tanto más afligirán a los que confiesan a nuestro Señor Cristo, porque odiarán hasta el final el nombre del Señor".

A continuación, el redactor comienza a calcular el tiempo en el que Dios juzgará a los árabes. PJ sigue el mismo esquema temporal del libro canónico de Daniel, así como de PM, según el cual la hegemonía del cuarto imperio ¿ árabe durará un septenio y medio, es decir, diez años y medio. Tras este período de tiempo, los árabes, motivados por la acción del ángel enviado por Dios, se dividirán en dos partidos y se guerrearán mutuamente, porque “odian el nombre de Dios” y “aman el pecado”. Entonces aparecerá de nuevo “el más grande del norte", un rey a imagen de Constantino, que “convocará a todos los pueblos de la tierra y saldrá contra él (el pueblo del sur)” y “el Señor hará que el viento del sur regrese al lugar de donde se hizo fuerte”. El retorno del pueblo del sur al lugar del que salió está basado en Daniel 11, 9. El apocalipsis de PJ termina su exposición sin elaborar los temas típicos de la literatura apocalíptica como la salida de los pueblos escatológicos, la paz escatológica, la llegada del anticristo o el juicio final, contentándose simplemente con señalar que los árabes a partir de entonces estarán plagados de desastres naturales y nunca volverán provocar la guerra.

1.9.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

El Evangelio de los doce Apóstoles es una unidad literaria consistente en un prólogo y tres apocalipsis, de los cuales los dos primeros son una preparación al tercero. Anticalcedoniano y antijudío, esta unidad literaria ve en Constantino al emperador cristiano ideal y proclama a un Constantino *redivivus* como último emperador que someterá a los musulmanes, al igual que Constantino sometió a todos los pueblos gracias al singo de la cruz que se le apareció.

Harris menciona la existencia de un Evangelio de los Doce Apóstoles conocido en la tradición (en griego) a partir de las noticias de Orígenes y Epifanio. El redactor de nuestro Evangelio siríaco parece haber intentado levantar la expectativa de que la obra que presenta es de origen apostólico y de cierta antigüedad, ya que afirma de que se trata de un original en hebreo, traducido al griego y del griego al siríaco. Sin embargo, según el mismo Harris, tras la comparación de algunas de las noticias transmitidas por Epifanio queda claro que ambas obras

no tienen nada que ver la una con la otra. Por ejemplo, Juan el Bautista no aparece en la obra siríaca y no hay nada en nuestra obra que haga pensar en una participación de los doce apóstoles en la autoría o transmisión de la obra, como sí sucede en las citas de Epifanio[514]. Aunque el documento es breve, sí que se mencionan los nombres de los doce. Y no solo los nombres, sino también las tribus. Se trata claramente de un intento de asignar una tribu a cada apóstol. La motivación queda clara, cuando el mismo redactor afirma que éstos son los doce apóstoles a los que Jesús ha prometido sentarse en doce tronos "para juzgar a Israel". Esta mención sería suficiente, en opinión de Harris, para explicar el título de la obra y su artificiosidad. El título de nuestra obra persigue simplemente la intención de poner varias composiciones del siglo VIII d.C. bajo la autoridad de una supuesta autoría o tradición apostólica. Además el Evangelio, es decir la primera parte de la obra, cumple definitivamente el encargo de ser una especie de prólogo para las partes posteriores de la obra, a saber los tres apocalipsis, que son obras del siglo VIII d.C., escritos que desde diferentes puntos de vista se refieren y están motivados por la situación de las comunidades cristianas de lengua siríaca de la región de Edesa tras la invasión árabe. En el análisis del Evangelio, es decir, del prólogo y en su comparación con el contenido de las partes posteriores, podemos realizar algunas afirmaciones acerca del momento y el lugar de la puesta por escrito de esta unidad literaria.

Según Harris, no hay razones conclusivas para afirmar si nuestra obra es un fragmento o adaptación de una obra anterior, pero tampoco para negarlo[515]. Pero al igual que primero hizo Harris, y después confirmó Drijvers, sí que podemos indicar un grupo de obras o escritos siríacos que tienen muchos aspectos en común con nuestra obra.

El autor utiliza varias fuentes literarias en la composición de la obra. El prólogo muestra una clara influencia de la obra llamada o conocida como Testamento de Nuestro Señor, un escrito apocalíptico, supuestamente proveniente del siglo V d.C., utilizado como prólogo de una colección de leyes y constituciones y cánones apostólicos. Su mensaje es que solo los creyentes que guardan de forma estricta los mandamientos de Dios y de la Iglesia serán salvados al final de los tiempos, cuando aparezca el hijo de la perdición, el anticristo. Jesucristo mismo es el que enseña e instruye a sus discípulos sobre los signos del final, siendo de notar que los signos descritos son los mismos que aparecen en el Evangelio de los Doce Apóstoles. El Testamento urge a sus lectores a volver a la verdadera Iglesia, el Evangelio a la verdadera fe. Varios documentos enfatizan la ayuda del Espíritu Santo necesaria para

---

[514] HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, pp. 11-12.
[515] *Ibid*. p. 14.

comprender estos signos y coinciden en un exigente cumplimiento de los mandamientos. De acuerdo con el colofón del único manuscrito que conserva el Testamento, la obra fue traducida del griego por el monje Jacob, que ha sido identificado como el famoso Jacob de Edesa, en el año 687 d.C.

Este es también el año en el que escribe Jōḥannān bar Penkāyē su obra Ktābā d-rīš mellē, en cuyo capítulo XV describe los sufrimientos vividos en el norte de Mesopotamia, afligida por el hambre, la peste y una pesada carga fiscal, dando a los árabes un papel apocalíptico en la interpretación de la historia. Drijvers supone que estas fueron las mismas motivaciones que llevaron a Jacob de Edessa a traducir el Testamento al siríaco. Sabemos que este era un observante estricto de los cánones eclesiásticos contra la presión del islam, lo que en conflicto con sus clérigos le obligó a dejar su puesto de obispo en 688 d.C. Si el prólogo apocalíptico del Testamento ya existía (del cual no se ha encontrado ningún resto del texto griego), Jacob lo habría incorporado a su obra de traducción adaptándolo a las circunstancias existentes, cuando la situación política y social adquirió un marcado carácter apocalíptico. La composición del manuscrito del cual el Evangelio forma parte muestra la misma tendencia. El Evangelio cumple la función de un sermón apocalíptico que apremia a los lectores a mantenerse firmes en la observancia de los cánones eclesiásticos, añadiendo para los posibles apóstatas, por ejemplo, aquellos que se han convertido y han abrazado al islam, un tratado adicional sobre las consecuencias y el final de los mismos.

La datación del nacimiento de Cristo en el año 309 de la era seléucida es una tradición edesena constatada en las actas del martirio de Barsamyā, obispo de Edesa, y en la conocida Doctrina de los Apóstoles, en sí también un escrito edeseno, así como en las obras de Jacob de Edesa, entre las cuales una de ellas trata y explica precisamente esta cronología.

Para justificar un origen común edeseno, encontramos paralelos literarios mucho más cercanos, si comparamos el Evangelio con la obra conocida como el Testamento de Nuestro Señor. En esta obra los apóstoles comienzan a preguntar por los signos del final de los tiempos. El Señor promete revelarles estos signos y de igual modo desvelarles quién es el hijo de la perdición que ha de venir, es decir el adversario y enemigo. Amantes del dinero, que odian la verdad, miserias en el mundo y en la iglesia. Además se encuentra descripciones específicas como en la obra de la Sibila acerca del mal que vendrá en particular en las regiones de Capadocia, Licia y Laconia. De esta obra del Testamento de Nuestro Señor sabemos que se considera a sí misma como un apocalipsis utilizado o puesto en el año 687 d.C. de nuestra era, seguramente por Jacob de Edesa, como prólogo de una colección de

cánones o colecciones de leyes. La misma función es la que cumple El Evangelio de los Doce Apóstoles[516].

Debido al hecho de que los folios finales y las hojas iniciales se hayan perdido, y de que esto ocurra de forma frecuente en los escritos atribuidos a Jacob de Edessa y a su amigo Juan el Estilita, como también en los extractos tomados de la Doctrina Edessena de Addai, Harris piensa de que se trata de un volumen producido en las cercanías de Edessa. Estos argumentos permiten afirmar que el origen de la obra está en la ciudad de Edesa.

1.9.3.1 Datación.

Según Harris, estamos ante un texto muy cercano, sino procedente de la misma mano del autor y data la composición del Evangelio y de los apocalipsis que le siguen en todo caso antes de 750 d.C. La evidencia paleográfica y el contenido del manuscrito confirmarían esta fecha de igual forma. También a causa de los extractos de los trabajos de Jacob de Edessa, que se conservan en el mismo manuscrito, que no podrían haber estado en circulación hasta un tiempo después de su muerte (en 708 d.C.), el mismo Harris se decide, como hemos dicho arriba, por una datación tardía en torno a la mitad del siglo VIII d.C. Harris también indica que el mismo manuscrito podría ser, no solo contemporáneo al redactor, sino incluso autógrafo, es decir, escrito o copiado por el mismo redactor[517].

Drijvers, sin embargo, argumenta a favor de una datación más temprana, a muy tardar en los últimos anos del gobierno de ‘Abd al-Malik (fallecido en 705 d.C.), partiendo de la contextualización del contenido de la obra, comparándolo con el contenido de otras obras de lengua siríaca que podrían preceder a PJ o ser contemporáneas a ella.

Está claro, que el momento de la puesta por escrito de una obra apocalíptica siempre coincide con el último “vaticinium ex eventu” introducido por el autor, es decir, con el último dato que podamos considerar como “histórico”, pero que es presentado como profecía. En nuestra obra, queda claro pues que el autor o compositor de esta obra en la forma en la que la hemos recibido, ha vivido ya una serie de años bajo el dominio o soberanía del “pueblo del sur”, es decir, de los árabes. Si bien los datos históricos son escasos, y las noticias sobre las conquistas o sucesión de los reinos siguen un esquema propiamente escatológico-apocalíptico con el fin de enmarcar el esperado fin de los árabes, y por tanto no ofrecen ningún tipo de información fiable que sirva para datar la puesta por escrito de la obra, sí que podemos observar algunos datos aparentemente secundarios que nos pueden dar alguna orientación. De

---

[516] HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles,* 1900, p. 17.
[517] *Ibid*. p. 22.

forma resumida, se trata sobre todo de la información que encontramos en PJ acerca de tres aspectos. En primer lugar acerca de las conquistas árabes. A continuación, acerca de la imposición de un tributo y unido a este hecho, las noticias o indicios sobre las posibles conversiones de una parte de la élite cristiana al islam, o del peligro inminente de que éstas se produzcan. Y, por último, en relación a la esperanza en la llegada de un emperador cristiano, un rey del norte, que sea capaz de vencer al pueblo árabe dividido por conflictos internos. Veamos cada una de estos aspectos de forma detenida.

El autor conoce un avance de las conquistas militares del pueblo árabe que alcanza hasta los "confines de la tierra"[518] y que ningún pueblo o reino ha sido capaz de frenar y "muchos poderes" se le han sometido[519]. En PJ 3, 69 se dice que este "pueblo del sur" pisotea Persia y devasta Roma. Conocido es que Persia fue vencida definitivamente en 651. En el caso de Roma, parece que el redactor se refiere más bien al territorio bizantino en general, más que a la ciudad de Roma o a Constantinopla, que tanto en 674 como 717 fue asediada pero no devastada[520]. Otros datos o personajes "históricos" no son mencionados. El redactor se limita a seguir el esquema característico de la apocalíptica política, según el cual la guerra entre los pueblos de la tierra, con sus respectivas victorias y derrotas y la consecuente conquista de territorios se presenta de forma intensificada desde una perspectiva o interpretación teológica. Esto queda claro en PJ 71 cuando el autor afirma que "no se encuentra a nadie, que pueda resistir ante ellos, porque esto les ha sido encomendado por el Santo del Cielo". Cuando el autor describe que el "pueblo del sur" "toma muchos prisioneros procedentes de todos los pueblos de la tierra", que "saquea mucho" y que "todos los confines de la tierra le sirven"[521] no se trata de datos históricos identificables, sino más bien de una interpretación teológica con un lenguaje típicamente apocalíptico, del que podemos deducir la intención del autor de acentuar la magnitud de las conquistas de los árabes.

En segundo lugar, encontramos el dato acerca de la imposición de un tributo o impuesto tan gravoso "como nunca se ha oído"[522], lo que apunta a que el mismo autor ha vivido u observado una cierta estabilización y organización administrativa del nuevo poder político hasta el punto de que se ha introducido una nueva tasa. Del mismo modo, parece que el autor, y ese parece ser uno de los motivos por el cual se preocupa tanto en redactar este escrito, ya ha observado una cierta tendencia en algunos de los fieles cristianos, que huyendo de la

---

[518] PJ 80; 84.
[519] *Ibid.* 71; 81.
[520] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion,* 1985, p. 179.
[521] PJ 80-81.
[522] *Ibid.* 85.

opresión y de la penuria ocasionada por el saqueo y el tributo de los conquistadores, han decidido "buscar refugio en ellos" y "han tenido éxito", es decir, que se han convertido a la nueva religión, para librarse del impuesto (especificar el tema del impuesto)[523].

Por último, por motivos no solo religiosos, sino más bien de orden político, el autor espera y desea una recuperación del "rey del norte", es decir, del emperador bizantino. Drijvers pone en relación el motivo del "rey del norte" de PJ con el del "último emperador" de PM[524], obra escrita con casi total certeza en 692 d.C. como reacción a la reforma fiscal de ʻAbd al-Malik y las consecuentes conversiones masivas al islam.

Veamos los motivos de tal esperanza. El mismo autor describe el inicio de guerras y conflictos internos dentro del "pueblo del sur". Más concretamente habla de la división del mismo en dos partidos opuestos con dos líderes que ambicionan ser llamados "rey"[525]. En el momento de la composición, el autor espera el final de los árabes en el período de tiempo de diez años y medio. Al final de este período de tiempo, el autor habla de una batalla sangrienta en la cercanía de una fuente[526]. Podría tratarse del sangriento conflicto entre ʻAbd al-Malik y su rival Ibn al-Zubayr, en el otoño del año 73/692, en el que el último fue derrotado en Meca, en el lugar cercano a la fuente de Zamzam, que posteriormente jugará un papel muy importante en la religión islámica. Esta batalla, presentada como batalla final, entre los árabes, trae de nuevo en la redacción al emperador bizantino a escena, el cual no tambaleará y junto con "todos los pueblos de la tierra" saldrán en contra de los árabes, obligándolos a volver a la tierra de donde vinieron. Drijvers señala que después de la muerte del Ibn al-Zubayr en Meca en 692 d.C. los enfrentamientos entre los dos partidos no habrían terminado, y que en el norte de Mesopotamia continuarían los enfrentamiento entre los Yamanīs y los Qaysīs, que representaban los intereses de estas dos facciones[527]. El Evangelio por tanto habría sido escrito en los años posteriores al 692 d.C. cuando aún estuviera vivo el recuerdo y la carga de la reforma fiscal de ʻAbd al-Malik se hubiera vuelto tan pesada que comenzara a convertirse en una tentación para convertirse al islam[528].

En la diferente concepción que PM y PJ muestran sobre el cuarto y último imperio según el esquema del profeta Daniel, ve Drijvers el motivo para justificar una composición de este último al final del reinado de ʻAbd al-Malik, fallecido en 705 d.C., cuando este y su

---

[523] *Ibid.* 95.
[524] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles", 1992, p. 210ss.
[525] PJ 128-130.
[526] *Ibid.* 127-132.
[527] Drijvers cita a Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates…
[528] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles", 1992, p. 211.

soberanía su hubieran asentado y consolidado y ya no existiera la esperanza inminente acerca de la venida de un emperador bizantino que aniquilara a los árabes y reconquistara sus territorios. El rey del norte de PJ es para Drijvers una figura más bien sombría, que efectivamente solo puede ser entendida como descendencia de Constantino, si combinamos las informaciones de PJ con aquellas del segundo apocalipsis de Santiago. En este aspecto, Drijvers encuentra una diferencia fundamental con PM. Este último ha escrito en un momento de grave crisis, cuando el peligro de la apostasía ha sido extremo. Al mismo tiempo, la segunda guerra civil entre los árabes habría despertado la expectativa de una posible reconquista a manos del emperador bizantino. Sin embargo, el autor de PJ no vive más bajo las mismas condiciones. Los árabes se han establecido y el foco de atención se traslada a la configuración de la identidad de la propia comunidad monofisita de frente a calcedonianos y judíos. Sus expectativas apocalípticas se han desvanecido en algo y ya no se centran en el emperador bizantino como último emperador.

Quizás también debido a la visión del autor como miembro de la comunidad monofisita, el imperio romano no conserva el papel histórico escatológico como último imperio sino que se los cede a los árabes, ya establecidos como reino. La posesión de la Santa Cruz como medio indispensable para alcanzar la victoria pierde su papel central. El redactor se limita a presentar la figura del rey del norte del libro de Daniel, que junto con el resto de pueblos de la tierra, expulsarán a las debilitadas facciones árabes al lugar del que salieron, para que Dios, por medio de su arcángel Gabriel y a causa de hambrunas y epidemias, ponga fin a su existencia. Siguiendo la argumentación de Drijvers, PJ habría sido escrito al final del reinado de ‘Abd al-Malik, cuando la hegemonía árabe, si bien dividida, ya establecida y consolidada en el poder político, diera esperanzas a la población de la comunidad monofisita de que en algún momento en el futuro llegaría a su fin, durante la existencia de un reino cristiano unificado bajo la figura de un emperador bizantino, redefinido al estilo de Constantino.

1.10 Apocalipsis del Pseudo Esdras (PsEsdr).

1.10.1 Presentación.

Como venimos diciendo a lo largo de este estudio, las primeras respuestas literarias de los cristianos a las conquistas árabes intentaron dar sentido a la derrota militar y posterior ocupación árabe e incorporar estos acontecimientos a su concepción de la historia a través del género literario del Apocalipsis histórico. La última obra que analizamos en el presente trabajo, poco conocida entre los estudiosos y que nos disponemos a presentar aquí es la conocida como “Apocalipsis del Pseudo Esdras sobre el devenir de los árabes y el final de los

tiempos”[529]. Este breve texto sirio oriental es anónimo y no da ninguna información clara sobre su época de composición. Recurriendo, como es habitual en este tipo de obras, al fenómeno de la autoría pseudónima, el redactor intenta garantizar a sus lectores u oyentes, haciendo uso de la reputación y autoridad profética de la figura bíblica de Esdras, que la soberanía árabe no durará indefinidamente, sino que su fin está ya definido por una serie de acontecimientos, que pueden ser observados desde la perspectiva contemporánea del redactor-lector, pero que ya fueron revelados en el pasado a través de la persona de Esdras.

La obra lleva el título “La pregunta que Esdras hizo cuando estaba en el desierto con su discípulo” que sin embargo varía de forma mínima, según el manuscrito estudiado[530]. Efectivamente el contenido de PsEsdr se presenta como la respuesta de un ángel a la pregunta planteada por Esdras a Dios sobre el devenir de los árabes y el fin de los tiempos[531].

1.10.1.1 Manuscritos y ediciones.

Aunque Muriel Debié en 2005 y todavía en 2009 solo conocía e informa sobre cuatro manuscritos que contienen PsEsdr[532], en la edición más reciente de Laura Locke Estes, ésta asegura haber encontrado noticias de hasta quince manuscritos en los que encontraríamos este apocalipsis, si bien ella solo utiliza cinco de ellos para el aparato crítico de su edición a partir del texto de solo uno de ellos[533]. A continuación enumeramos estos cinco manuscritos utilizados por Locke, entre los que se encuentran los que fueron utilizados en las ediciones anteriores por Baethgen (Sachau 131) y Chabot (BnF 326) y que también nosotros hemos consultado para nuestra traducción[534].

---

[529] A partir de ahora PsEsdr.

[530] Sachau 131 y Mingana 11 añaden “De nuevo escribo con ayuda de Dios” antes de introducir el título. En algunos manuscritos se añade que Esdras es “el escriba” o se ofrece el nombre de su discípulo Carpos. Véanse BnF 326 o Sachau 131.

[531] Además de las introducciones de las ediciones que mencionamos más adelante, para algunos estudios introductorios o resúmenes acerca de este Apocalipsis véanse: BOUSSET, W., *op. cit. Der Antichrist,* 1895, pp. 47-49; HOYLAND, R. G., *op. cit. Seeing Islam*, 1997, pp. 276-278; HAELEWYCK, J. C., *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, 1998, p. 186; DEBIÉ, M., *op. cit*. “Les apocalypses apocryphes syriaques”, 2005, pp. 135-137; DEBIÉ, M., “The Apocalypse of Pseudo-Ezra”, en *op. cit.* THOMAS, D. Y RICHARD AND ROGGEMA, B. H. (Eds.), *op. cit. Christian-Muslim Relations 11*, 2009, pp. 239-241. Richard Gottheil tradujo del árabe al inglés una recensión bastante abreviada de este Apocalipsis en GOTTHEIL, R., “An Arabic Version of the 'Revelation of Ezra'”, *Hebraica 4*, 1887, pp. 14–17.

[532] Véase DEBIÉ, M., *op. cit.* “Les apocalypses apocryphes syriaques”, 2005, p. 135 y DEBIÉ, M., *op. cit*. “The Apocalypse of Pseudo-Ezra”, 2009, p. 241. Los cuatro manuscritos son MS BL – Add 25 875, folios 54r-57v (1709); MS Vat Syr. 164, folios 69v-73v (1702); MS Berlín, Staatsbibliothek - Sachau 131, folios 142r-146r (1862) y MS BNF Syr. 326, folios 1v-5v (siglo XIX).

[533] MS Mingana 11. Véase LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, p. 38.

[534] Para la consulta del resto de los manuscritos informados por Locke véase LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra,* 2016, pp. 23-28 o también el estupendo resumen introductorio de DiTommaso en DITOMMASO, L., *op. cit.* “The Apocryphal Daniel Apocalypses”, 2018, pp. 302-303 (Nota 126).

-MS Mingana Syriac 11 (Mingana 11), datado en el año 1702, de procedencia desconocida y escritura siríaca oriental[535].

-MS British Library Add. 25 875 (MS Wright 922) 37 (BL 25 875), datado en 1709, procedente de Alqosh, Irak y también en escritura oriental[536].

-MS Sachau 131 (MS Berlin Staatsbibliothek 73) (Sachau 131), datado en 1862, procedente de Tel Keppe, Irak e igualmente en escritura oriental[537].

-MS Union Theological Seminary Syriac 23 (MS Clemons 307) (UTS 23) datado en 1884, procedente de Alqosh, Irak e igualmente en escritura oriental[538].

-MS Bibliothèque nationale de France - Paris 326 (BnF 326), datado con certeza en el siglo XIX, de procedencia desconocida y de escritura siríaca oriental[539]. En este manuscrito nuestra obra aparece bajo el título de Carta de Baruch.

Locke realiza en primer lugar un intento de localizar geográficamente y situar y comprender la historia de la transmisión de este texto, analizando y comparando los diferentes testimonios manuscritos a la búsqueda de semejanzas y coincidencias. En primer lugar, destaca el hecho de que todos los testimonios manuscritos conocidos son copias de una fecha relativamente tardía, que van desde finales del siglo XVII hasta finales del siglo XIX d. C., lo que supone, que independientemente de que se acepte una datación temprana en el siglo VIII o una más bien tardía en los siglos XI o XII d. C., la separación temporal entre el autógrafo y las copias encontradas abarca varios siglos[540].

Otra semejanza es que todos los manuscritos han sido copiados en escritura siríaca oriental, y que aquellos, en los que se ha registrado su procedencia, se localizan dentro del tramo geográfico de 60 km que une Mosul con Zawita, pasando por Tel Keppe y Alqosh, en el norte de Irak. Además, al menos diez de los quince manuscritos identificados tienen una relación con el Monasterio Rabban Hormizd, un centro de actividad de escribas, primero de la Iglesia Asiria del Oriente, a partir de 1830, de la Iglesia Caldea Católica. Locke propone que las copias surgidas a mediados y finales del siglo XIX podrían estar vinculadas a la

---

535 MINGANA, A., *Syriac and Garshuni Manuscripts, vol. 1, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge, 1933, pp. 43–45. Para consultar el catálogo véase Catalogue pages Syriac 11.pdf (bham.ac.uk). El manuscrito puede consultarse en Syriac 11 - ePapers Repository (bham.ac.uk)

536 WRIGHT, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838, vol. 3*, Londres, 1870-1872, pp. 1064–69.

537 SACHAU, E., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23. Band: Verzeichniss der syrischen Handschriften, vol. 1*, Berlin, 1899, pp. 277–81.

538 GOSHEN-GOTTSTEIN, M., *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*, Missoula, 197, p. 137.

539 CHABOT, J. B., "Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale acquis depuis 1874", *JA IX, 8*, 1896, pp. 234-290.

540 LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, pp. 28-29.

construcción del monasterio de Notre Dame des Semences en Alqosh, completada en 1858 a petición del patriarca caldeo Joseph VI Audo (1847-1878), que necesitaba un lugar para trasladar a los monjes del antiguo monasterio de Rabban Hormizd, a un lugar más apropiado, y a la posterior transferencia de manuscritos a este sitio más nuevo y más seguro[541]. Según Locke, este hecho sugiere que PsEsdr fue copiado y preservado (si no también compuesto) en un contexto sirio oriental.

En cuanto al contenido de los manuscritos, destaca el hecho, como bien ha remarcado Locke[542], de que en casi todos los manuscritos PsEsdr se transmite junto a la Cueva de los Tesoros[543]. Debido a que esta última obra pretende tener el carácter de historia mundial de la humanidad, se podría pensar, que PsEsdr fue incluido en todos estos manuscritos, como continuación o epílogo de esta crónica mundial que esboza la Cueva de los Tesoros.

Hemos utilizado en primer lugar la edición de Laura Locke Estes comparándola con las ediciones de Baethgen y Chabot.

-BAETHGEN, F. W. A., "Beschreibung der syrischen Handschrift "Sachau 131" aus der Königlichen Bibliothek zu Berlin", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 6*, 1886, p. 193-211[544].

-CHABOT, J. B., "L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Árabes", *RSEHA 2*, 1894, pp. 242-250 (Texto), 333-346 (Traducción)[545].

---

[541] El Monasterio Rabban Hormizd encarnaba las rivalidades entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Asiria de Oriente. Esas rivalidades llevaron en el siglo XVI a la creación de la Iglesia Caldea Católica. La población de Alqosh se convirtió poco a poco en católica y las iglesias de la ciudad pasaron a estar por motivos prácticas bajo la administración de la Iglesia Caldea Católica. Esto fue lo que le sucedió en realidad al Monasterio Rabban Hormizd, originalmente uno de los monasterios más famosos de la Iglesia del Este. La construcción del monasterio de Notre Dame des Semences en Alqosh podría verse como el intento de otorgar y avivar la identidad caldea de la ciudad Alqosh con un lugar espiritual importante y nuevo, claramente caldeo desde su fundación.
Para más informaciones acerca del monasterio de Rabban Hormizd véase MURRE-VAN DEN BERG, H. L., "Hormizd, Monastery of Rabban," en BROCK, S. P., BUTTS, A. M., KIRAZ, G. A. Y VAN ROMPAY, L. (Eds.) *Hormizd, Monastery of Rabban*, Gorgias Press, 2011; online ed. Beth Mardutho, 2018, https://gedsh.bethmardutho.org/Hormizd-Monastery-of-Rabban.
Para el monasterio de Notre Dame des Semences véase FIEY, J. M., *Assyrie Chrétienne. Contribution à l´Étude de l´Histoire et de la Géographie Ecclesiastiques et Monastiques du Nord de l´Iraq, Volume II*, Beyrouth, 1965, p. 549 en Assyrie Chretienne [Vol. II] : J. M. Fiey : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive
[542] LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, p. 30.
[543] UTS 23 contiene sólo PsEsdr, sin embargo, sabemos por I. Hall que el manuscrito es una copia tardía de 1884, realizada a partir de un manuscrito adquirido en aquel entonces por un misionero del Union Theological Seminary, de escritura nestoriana, fechado en 1756 procedente del monasterio Rabban Hormizd cerca de Alqosh, Irak y que el ejemplar del que fue copiado contenía la Cueva de Tesoros. Véase HALL, I. H., *op. cit.* "The Vision of Ezra", 1886, pp. 537-538.
[544] Accesible en Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft : Deutsche Morgenländische Gesellschaft (: Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive
[545] Se trata de una edición basada en el MS BNF - Syr. 326, cotejada con la edición de Baethgen.

-Locke Estes, L., *The Apocalypse of Pseudo-Ezra: Syriac Edition, English Translation, and Introduction*, M.A. Thesis, Abilene Christian University, 2016[546].

Baethgen dividió el texto de su traducción en dieciséis pequeños capítulos o mejor dicho, unidades temáticas. Chabot, a pesar de las pequeñas diferencias en el texto siríaco, debido a la utilización de otro manuscrito, conserva la división en dieciséis unidades que coinciden en gran medida con las de Baethgen. Chabot, además, divide el texto en setenta y seis renglones o líneas. Locke también conserva la división en dieciséis unidades temáticas, pero ella comienza a enumerar a partir del título, por lo que la primera unidad temática de Baethgen y Chabot, es la segunda en la edición de Locke. En el resto de capítulos la división de Locke varía mínimamente de la de Baethgen y Chabot. Dado que ni Baethgen ni Chabot enumeran el texto siríaco, seguiremos en nuestras traducciones las referencias al texto siríaco editado por Locke, el cual si está numerado y es fácilmente identificable.

1.10.2 Carácter literario del texto y estructura temática.

Muriel Debié clasificaba al PsEsdr como perteneciente al "género de apocalipsis históricos que fueron escritos en siríaco en el comienzo mismo de la era árabe". Sin duda, este texto busca dar a los cristianos de habla siríaca respuestas sobre la fin del imperio musulmán, aunque de forma muy oscura y encubierta, lo que hace muy difícil poder formular una interpretación, aunque solo se trata de especulaciones.

Basándose en gran medida en el libro bíblico de Daniel, en los evangelios y en el Apocalipsis de Juan, la obra trata en términos encriptados los acontecimientos de los primeros siglos del islam, utilizando animales para representar los poderes políticos.

La primera visión es la de una serpiente con doce cuernos en la cabeza y nueve pequeños en la cola, que surge del desierto luchando contra toda la creación y oprimiendo al pueblo de Dios. De la cola de la serpiente surge un gran cuerno y luego dos más pequeños de su cabeza. Después aparece un águila del sur, que rompe el gran cuerno y devora a los dos pequeños, pero a la que le son arrancadas las garras[547].

Luego surge una víbora del este. Y a continuación son puestos en libertad los cuatro reyes encadenados a orillas del Éufrates[548].

La narración continúa con la salida de cuervos del oriente, que surgen de la oscuridad y atacan a la víbora que huye a Egipto junto con sus dos polluelos o crías. El polluelo más joven

[546] Accesible en: The Apocalypse of Pseudo-Ezra: Syriac Edition, English Translation, and Introduction (core.ac.uk)

[547] Véase PsEsdr 3, 1-5, 4.

[548] *Ibid*. 6, 1-5.

(*parūgā zʿūrā*) convencerá al cachorro de león para que venga en su ayuda en contra de los cuervos[549].

Entonces el cachorro de león pide ayuda al leopardo del sur y estalla una guerra entre el cachorro de león y el toro, rey de los cuervos. En la cabeza del toro hay tres cuernos. A partir de ahí comienza la profecía propiamente dicha, redactada por el autor en tiempo futuro, sin duda una profecía *ex eventu* como suele ser el caso en este tipo de textos. Uno de los cuernos del todo "irá y hará la guerra contra el cachorro de león" hasta el punto de que "lucharán entre sí y se devastarán mutuamente". A continuación hay una clara alusión a un complot y un asedio sin éxito contra Constantinopla por parte del toro[550].

En el capítulo octavo parece que entran en acción dos figuras emparentadas con la víbora. El polluelo de la víbora ataca desde el norte con un gran ejército de Tracia. El padre del polluelo más joven hará lo mismo desde el sur, con un gran ejército de cusitas y asolará Egipto. El polluelo descenderá de la Tierra Prometida y devastará Damasco[551].

A continuación viene el capítulo noveno, que es la unidad temática más extensa de la obra. El cachorro de león, lleno de furor, perseguirá a los cuervos. Un leopardo saldrá del norte acompañado de un pueblo tan numeroso como langostas y acudirá en ayuda del cachorro de león y ambos descenderán a Persia. El cachorro de león pasará entre los cuernos del toro y romperá sus tres cuernos; destruirá a los cuervos con la espada y tomará cautivos y saqueará su tierra. Luego vendrán hambrunas, pestilencias y terremotos. El cachorro de león subirá con un gran ejército a la Tierra Prometida y la someterá a tributo "y habrá una gran tribulación como nunca la ha habido". Construirá los muros que rodean Fenicia, destruirá Damasco y luego subirá a Jerusalén[552].

Después de tres semanas y media, saldrá del sur un guerrero con un pueblo numeroso, que traerá gran paz durante tres años y siete meses. Se levantarán los cuatro vientos del cielo y los hombres se levantarán unos contra otros[553]. Los capítulos undécimo y duodécimo son una oración de Esdras, que llora y se lamenta por el porvenir de los habitantes de la tierra en aquel tiempo[554]. Sus gritos y gemidos subirán hasta Dios y Él enviará a un ángel para destruir

[549] Véase PsEsdr 7, 1-5.
[550] *Ibid*. 7, 8-15.
[551] *Ibid*. 8, 1-6.
[552] *Ibid*. 9, 1-18.
[553] *Ibid*. 10, 1-5.
[554] *Ibid*. 11, 1-7.

con la espada a los rebeldes, infieles o apóstatas. El redactor se lamenta en este momento por las mujeres en cinta, debido a la tribulación que tendrán que sufrir[555].

Entonces surgirán los pueblos de Gog y Magog de detrás de las montañas del norte. Dos pueblos descendientes de Ismael junto con "los que quedaron en el sur" y sobrevivieron se reunirán con ellos y juntos subirán a Jerusalén. Entonces Dios enviará al ángel Miguel que los destruirá sin piedad. La tribulación será tan grande, que estos días tendrán que ser acortados[556].

Entonces vendrá el "falso mesías" que pondrá a Enoc y Elías sobre el altar y derramará su sangre. Los ángeles lo arrojarán a la Gehena de fuego y este será entonces el final[557].

1.10.3 Contextualización histórica de la obra en la historia de la investigación.

En la historia de la investigación de PsEsdr ha habido poco consenso acerca de la fecha o sobre el posible contexto histórico en el que esta obra pudo ser compuesta y las opiniones son muy dispares, debido a que el contenido de la obra no ofrece prácticamente ninguna referencia histórica. El tratamiento de esta cuestión a partir de aspectos internos o de contenido va a depender de cómo sean identificados e interpretados los datos que podamos considerar como "reflejos" históricos o *vaticinia ex eventu*. La dificultad añadida en esta obra, es que las pocas referencias, acontecimientos o protagonistas históricos que pudiésemos encontrar, se encuentran escondidas detrás de la presentación simbólica y encriptada en la figura de diferentes animales. De forma general, se ha aceptado que la alusión a los ataques a Constantinopla[558] debe sugerir una fecha posterior a uno de los asedios fallidos de los árabes a la ciudad, bien en 668-669 d. C. o más probablemente, al ocurrido entre 715 y 717 d. C. Este hecho colocaría el *terminus post quem* de la obra en el año 674 d. C.

La primera mención acerca de la existencia de PsEsdr la encontramos en la Biblioteca de Orientalis Clementino-Vaticana de Assemani[559], que la agrupa con otras obras pseudónimas como los apocalipsis de Pedro y Pablo y los evangelios de Tomás y Bartolomé. Assemanus situaba la composición de la obra en un momento posterior a la caída de la ciudad

---

[555] Véase PsEsdr 12, 1-7.
[556] *Ibid*. 13, 1-7.
[557] *Ibid*. 14, 1-4. 15, 1-3. 16, 1-2.
[558] *Ibid*. 7, 13-15.
[559] ASSEMANUS, J. S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana,* Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719-1728: Tomus 2: *De scriptoribus Syris monophysitis*, 1721, p. 498 (consultado el 19.9.2023 en 'Assemani, Giuseppe Simone: Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 2: De scriptoribus Syris monophysitis', Bild 676 von 734 | MDZ (digitale-sammlungen.de)) y Tomus 3: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, 1725, p. 282 (consultado el 19.9.2023 en 'Assemani, Giuseppe Simone: Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 3,1: De scriptoribus Syris Nestorianis', Bild 324 von 750 | MDZ (digitale-sammlungen.de)).

en manos de los turcos otomanos en 1453[560], ya que interpretaba la noticia acerca de los asedios a Constantinopla, como una referencia a la caída de la ciudad.

El erudito estadounidense Isaac Hall parece que fue el primero en traducir PsEsdr a una lengua europea moderna, cuando en 1886 publicó su traducción al inglés[561], a partir de un manuscrito adquirido en aquel entonces por un misionero del Union Theological Seminary. Hall describe el manuscrito como una copia realizada en 1884 de un manuscrito de escritura nestoriana más antiguo fechado en 1756 en el monasterio Rabban Hormizd cerca de Alqosh, Irak. La visión de Esdras comenzaría en el folio 145, peor lamentablemente, este manuscrito, base de la copia de 1884, se encuentra perdido en la actualidad. La traducción de Hall parece haber pasado desapercibida por la mayoría de los estudiosos europeos[562].

Friedrich Baethgen publicó en el mismo año la edición del manuscrito Sachau 131, en la que describe, no solo los aspectos formales del mencionado manuscrito, sino que además resume de forma completa pero escueta todo el contenido del mismo. Para ello numera del uno al ocho las diferentes obras que se encuentran en el mismo y, presenta y comenta brevemente el contenido de cada una de ellas. Solo se detiene en el Apocalipsis del Pseudo Esdras, presentado en séptimo lugar y cuyo texto siríaco y traducción al alemán publicó de forma completa[563].

En 1887, Ludwig Iselin realizó y publicó un estudio de PsEsdr en el que proponía que la obra era una revisión cristiana de un apocalipsis judío anterior[564]. Para ello, Iselin se concentraba en intentar destacar el carácter "predominantemente judío", sobre todo por el énfasis realizado en figuras y lugares como Moisés, Daniel, la Tierra Prometida y Jerusalén. Tanto es así, que Iselin pensó que se trataba de claras evidencias acerca del uso de Esdras IV y de otras fuentes apocalípticas judías para la composición de PsEsdras. De igual forma intentaba demostrar la influencia del Apocalipsis de Juan, para demostrar que este fue un apocalipsis judío reelaborado, pero originalmente compuesto en arameo. En particular, nos interesa la interpretación que Iselin le dio a la descripción que PsEsdr hace sobre el motivo de los cuatro reyes, que habían sido atados en el río Éufrates, cuando afirma que se trataba de

---

[560] Véase de nuevo ASSEMANUS, J. S., *op. cit. Bibliotheca orientalis*, 1725, Tomus 3, 1: *De scriptoribus Syris Nestorianis*, p. 282 (consultado el 19.9.2023 en 'Assemani, Giuseppe Simone: Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 3,1: De scriptoribus Syris Nestorianis', Bild 324 von 750 | MDZ (digitale-sammlungen.de)).

[561] HALL, I. H., *op. cit.* "The Vision of Ezra", 1886, pp. 537-541 en Item Details | Theological Commons (ptsem.edu)

[562] El único que menciona la traducción de Hall es Richard Gottheil en la traducción del Apocalipsis árabe muy semejante a Ps-Esdr., proponiendo incluso que el último representa incluso una recensión árabe del primero. GOTTHEIL, R., *op. cit.* "An Arabic", *Hebraica 4*, 1887, p. 14.

[563] BAETHGEN, F. W. A., *op. cit.* "Beschreibung", 1886, p. 193-211.

[564] ISELIN, L. E., "Apocalyptische Studien (Die Apocalypse des Esra in syrischer Sprache von Prof. Baethgen veröffentlicht)", *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1887, pp. 60-64.

una lectura de una fuente judía anterior y que el autor del Apocalipsis interpretó erróneamente como cuatro ángeles, y no reyes[565], debido a que tal confusión entre los dos términos sería imposible en griego, pero fácil de cometer en siríaco.

Algunos años después, en 1894, Jean-Baptiste Chabot editó su propia traducción al francés a partir del manuscrito BnF 326, comparándolo con el texto del manuscrito utilizado por Baethgen. Chabot dedica la parte de su comentario al texto, principalmente a rechazar las afirmaciones de Iselin sobre los orígenes judíos de la obra así como el apoyo que ésta podría hacer al argumento favorable a la existencia de una versión aramea del Apocalipsis de Juan[566]. Sobre todo, con respecto a la propuesta de Iselin acerca del motivo de los cuatro reyes-ángeles, Chabot afirma con certeza que es más probable que el redactor de PsEsdr simplemente reinterpretara esta referencia a los cuatro ángeles de la versión siríaca de Apocalipsis y los haya sustituido con cuatro reyes, en lugar de que tanto PsEsdr como el Apocalipsis de Juan dependan conjuntamente de un apocalipsis judío anterior escrito en arameo que hablase de ángeles. Chabot propone al final de su comentario que PsEsdr es, más bien, la obra de un autor cristiano que la compuso en el ambiente del primer siglo del islam, reinterpretando con bastante libertad y escaso conocimiento las imágenes apocalípticas bíblicas comunes a su época. En relación a la noticia sobre la ciudad de Constantinopla, Jean-Baptiste Chabot, asegura que esta noticia hace más bien alusión a los asedios de la ciudad en los siglo VII u VII d. C., indicados anteriormente, ya que en ningún momento se habla de la toma de la ciudad, sino tan solo un ataque a la misma[567].

Pocos han sido los intentos realizados para identificar las figuras y hechos históricos del Apocalipsis. El esquema más completo es el ofrecido por Wilhelm Bousset, en su estudio de la figura del anticristo en la literatura judía[568], quien creía reconocer las dinastías islámicas simbolizadas por los distintos animales e identifica a la serpiente con la dinastía de los omeyas, al águila con los abasíes, a la víbora como los fatimíes, a los cuatro reyes en el Éufrates y a los cuervos con los turcos y al cachorro del león con algún rey cristiano del tiempo de los cruzados.

---

565 Cf. PsEsdr 6, 2-5 y Ap. 9, 14.

566 CHABOT, J. B., *op. cit.* "L'Apocalypse d'Esdras", 1894, p. 341-346.

567 *Ibid.* p. 345.

568 Locke se refiere de forma errónea a Bousset citando la traducción inglesa publicada en 1896 pero las páginas correspondientes al original en alemán, lo cual indica que ni uno ni otro han sido consultados. Para el esquema o interpretación de Bousset véase BOUSSET, W., *op. cit. Der Antichrist*, 1895, pp. 47-49 (consultado el 21.9.2023 en Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche : ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse : Bousset, Wilhelm, 1865-1920 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive

Hoyland, en su conocida obra dedicada a la compilación de las fuentes literarias sobre el islam primitivo de carácter no islámico, sugiere que PsEsdr es una fusión de elementos procedentes de dos apocalipsis distintos y se centra para ello en la interpretación de la segunda parte de la obra, y más concretamente, del episodio de la guerra entre el cachorro del león y el toro, que a su parecer tendría sus raíces en un apocalipsis anterior del siglo VII d. C[569]. En este relato, Hoyland cree ver con seguridad un intento de "retratar" en la figura del toro al rey persa Cosroes II y en el cachorro de león al emperador Heraclio. Un redactor posterior habría incluido estos motivos literarios en su relato, pudiendo así representar diferentes enfrentamientos entre ejércitos de Oriente y Occidente contemporáneos a él, muy probablemente entre fatimíes y turcos selchucos o mamelucos, a finales del siglo XI o finales del XII d. C. respectivamente. Las menciones que el texto hace de Egipto y Cus, y la descripción negativa de la entrada del rey romano en Palestina, le hacen pensar a Hoyland que pueda tratarse de una obra de autoría jacobita[570].

Muriel Debié por su parte no ofrece ninguna interpretación de las figuras del apocalipsis, pero describe PsEsdr como perteneciente al "género de apocalipsis históricos que fueron escritos en siríaco en el comienzo mismo de la era árabe" y propone una fecha entre el siglo VII y el siglo XII d. C.[571] Por su parte, Lutz Greisiger, siguiendo a Hoyland y Bousset, presenta PsEsdr de forma breve como una obra compuesta en período islámico, en su forma final, seguramente en los siglos XI o XII d. C., pero a partir de materiales tomados de fuentes más antiguas[572].

1.10.3.1 Fuentes del PsEsdr y otros textos relacionados.

Otro método para intentar determinar la fecha o el contexto de composición de PsEsdr sería examinar las fuentes que le han servido al redactor de punto de partida para componer su propia obra. La influencia de PM es claramente reconocible en PsEsdr, o al menos, como argumenta Locke, por otras obras apocalípticas que a su vez se basaron en PM[573]. Además, Locke encuentra similitudes con otro Apocalipsis cristiano, conocido como Apocalipsis árabe de Pedro (ApArPedro) o también como Kitāb al-majāll o Libro de los Rollos[574]. Locke

---

569 Véase HOYLAND, R. G., *op. cit. Seeing Islam*, 1997, pp. 276-278.
570 *Ibid*. p. 277.
571 DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses apocryphes syriaques", 2005, pp. 111-146. También DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses syriaques", 2019, pp. 541-586.

572 GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, pp. 227-231.
573 LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, p. 32.
574 Véase GRYPEOU, E., "Kitāb al-majāll", en THOMAS, D. T. Y MALLETT, A. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5 (1350–1500)*, The History of Christian-Muslim Relations 20, Leiden / Boston, 2013, pp. 632-637.

descubre al menos tres semejanzas principales con PsEsdr encontradas dentro de un solo folio del Libro de los Rollos[575]: La predicción del surgimiento de un emperador romano mesiánico llamado "el cachorro del león"[576], la mención del surgimiento de "doce reyes de Abus", seguidos por nueve reyes más pequeños[577] y la profecía concerniente a la reconstrucción de los muros de Fenicia[578]. En el Libro de los Rollos también se menciona a un toro con tres cuernos[579], aparece la imagen de cuatro figuras atadas en el límite del río Éufrates[580] y la conversión de un "joven vástago de los poderosos reyes de los hijos de Ismael" al cristianismo para ayudar al cachorro de león[581].

Por un lado, aunque ApArPedro solo ha sobrevivido en manuscritos o en recensiones garshuni/árabe y etíope,[582] por lo menos parece probable, que el redactor ha utilizado fuentes siríacas para componer sus secciones apocalípticas. Por tanto, sería posible que una de estas fuentes haya sido directamente PsEsdr o que ambas obras hayan utilizado material común. Si esta relación pudiera esclarecerse, podríamos ofrecer un *terminus ante quem* para PsEsdr. La recensión más antigua de ApArPedro que contiene la sección apocalíptica la encontramos en el manuscrito Paris Ar. 76, que está fechado en 1336/37 d. C., pero que se remonta a una *Vorlage* fechada en 1176/77 d. C.[583] Por lo tanto, si ApArPedro utilizó en esta parte a PsEsdr como fuente, la composición de este último deberá de fijarse como muy tarde a finales de los años setenta del siglo XII d. C. Pero la naturaleza exacta de la relación entre PsEsdr y el ApArPedro no quedará clara hasta que no se haya llevado a cabo estudio exhaustivo de este último, para lo que sería de gran ayuda si se incluyera en este deseado estudio el análisis, la comparación y la contextualización histórica de las recensiones árabes de PsEsdr.

---

575 Véase aquí el resumen ofrecido por la misma LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, pp. 35-36 y las referencias ofrecidas por ella con respecto a la edición del Libro de los Rollos publicada por MINGANA, A. (Ed), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. Vol. 3: Vision of Theophilus; Apocalypse of Peter*, Cambridge, 1933, pp. 93-450 accesible en Woodbrooke studies; Christian documents in Syriac, Arabic, and Garshuni; : Theodore, Bishop of Mopsuestia, ca. 350-428 or 9 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive

576 Véase PsEsdr 7-9. Cf. MINGANA, A., *op. cit. Apocalypse of Peter*, 1933, pp. 222; 230–31.

577 *Ibid.* 3. Cf. MINGANA, A., *op. cit. Apocalypse of Peter*, 1933, p. 231.

578 *Ibid.* 9. Cf. MINGANA, A., *op. cit. Apocalypse of Peter*, 1933, p. 233.

579 *Ibid.* 7. Cf. MINGANA, A., *op. cit. Apocalypse of Peter*, 1933, p. 227.

580 *Ibid.* 6. Cf. MINGANA, A., *op. cit. Apocalypse of Peter*, 1933, p. 143.

581 *Ibid.* 8. El equivalente al "joven vástago" sería el "joven pollito"(*parūgā zʿūrā*) de PsEsdr 8, 2.

582 Un reciente estudio de Barbara Roggema sugiere que el texto podría haber sido compuesto en un contexto sirio: Véase ROGGEMA, B., "Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic Apocalypse of Peter-The Book of the Rolls", en THOMAS, D. R. (Ed), *The Bible in Arab Christianity*, The History of Christian-Muslim Relations 6, Leiden / Boston, 2007.

583 Para un resumen de los manuscritos conocidos véase BRATKE, E., "Handschriftliche Überlieferung des Petrus Apokalypse", *Zeitschrift für WissenschaftlicheTheologie 36*, 1893, pp. 454-93.

También Debié informa que en dos de los manuscritos donde se conserva PsEsdr también se encuentra la obra conocida como los "Testimonios sobre la dispensación de nuestro Señor"[584].

[584] DEBIÉ, M., *op. cit.* "The Apocalypse of Pseudo-Ezra", 2009, p. 241 y DEBIÉ, M., "Testimonies of the prophets about the dispensation of Christ", en THOMAS, D. y ROGGEMA, B. H. (Eds.), *op. cit. Christian-Muslim Relations 11*, 2009, pp. 241-244.

Segunda parte: Análisis temático.

Capítulo primero:

Proceso de escatologización de la guerra: El anuncio de la/s guerra/s y del final de los tiempos.

En todas las obras aquí tratadas encontramos una estrecha relación entre el anuncio del concepto de la "guerra" o "guerras", la descripción o presentación del tiempo futuro o del final de los tiempos o del mundo y la definición de la voluntad, plan o designio de Dios para este futuro. El redactor, en la mayoría de los casos bajo la autoridad de un pseudónimo, tomando la palabra de un profeta o personaje eclesiástico con autoridad para la comunidad receptora de la obra, compila, une y pone por escrito toda una serie de relatos narrados en tiempo futuro en gran parte a modo de profecía *ex evento*. A menudo los enmarca en una narración en la cual el supuesto autor, profeta o visionario acaba de tener la experiencia de una revelación en forma de visión o audición.

La guerra, guerras o todo tipo de enfrentamientos entre hombres, hermanos, pueblos, ciudades, reinos, naciones, etc. son anunciadas como causa de los "horrores" y "espantos" que sucederán en el tiempo que está por venir, y son presentadas como el inicio o preaviso del fin, es decir, como el momento en el tiempo o devenir de la historia en el cual comenzarán a suceder los acontecimientos propios del tiempo escatológico.

El anuncio de la guerra, por tanto, forma parte del esquema descriptivo profético-escatológico propio de las obras (o de parte de ellas) de tipología apocalíptica. La irrupción de la misma es considerada como la prueba del cumplimiento de dicha profecía o anuncio escatológico. Llama la atención la centralidad del fenómeno de la guerra en este esquema, frente a otros tipos de señales escatológicas o catástrofes propiamente apocalípticas como pueden ser las epidemias, terremotos, volcanes, desastres cósmicos, sequías, plagas, etc. La centralidad de un tema político-bélico en una obra de carácter teológico-escatológico, hace pensar, que efectivamente el fenómeno de la guerra fue una de las preocupaciones centrales de estos autores cristianos que les llevó a replantearse sus esquemas teológicos de la historia por poner de manifiesto el problema de la supremacía política o religiosa de frente a la reliada vivida.

Dos son los aspectos que nos interesan en este primer apartado para entender mejor de qué manera y con qué medios literarios y lingüísticos el redactor ha llevado a cabo la

proyección escatológica del fenómeno de la guerra. Uno es temático y atiende a la forma de presentar, introducir o "anunciar" la guerra por parte del redactor o del hilo narrativo interno de cada capítulo. El segundo es lingüístico y atenderá al vocabulario y construcciones o complementos circunstanciales de tiempo que el redactor haya utilizado para proyectar o situar el acontecimiento de la guerra en el futuro, o mejor dicho, al final de los tiempos.

1.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan).

1.1.1 Los tiempos de la profecía: "Cuando hayáis visto que se cumplen estas cosas".

Cargadas de descripciones ricas en vocabulario sobre guerras presentadas en clave escatológica encontramos dos obras apocalípticas siríacas atribuidas o enmarcadas en la tradición del profeta Daniel: El llamado "Apocalipsis o visión del del pequeño (joven) Daniel" así como el "Apocalipsis siríaco de Daniel". Como ya hemos visto en el apartado de la presentación de las fuentes, ambas obras coinciden en varios pasajes compartiendo una misma fuente conjunta, el mismo material o tratándose de la misma obra, recensionada por diferentes redactores en momentos y con propósitos diversos[585]. La ordenación que ambos redactores hacen del material común es muy diferente y en cada caso se ve complementada de forma recurrente. El resultado en cuanto a la variación del mensaje o del significado de los distintos pasajes es por tanto individual y es por ello que las analizamos de forma separada. A pesar de ello, por motivos obvios iremos mostrando en el análisis temático de cada capítulo las partes coincidentes de forma conjunta. Si fuera necesario recurrir de nuevo al análisis pormenorizado de un pasaje, lo haremos por medio de referencias al mismo a pie de página para evitar repeticiones.

Tras una breve presentación del profeta Daniel, el redactor explica el motivo de esta obra en tercera persona, a saber, dar a conocer la actividad profética del profeta "en aquel tiempo" (*bzabnā haw*), con el fin de narrar o informar sobre los "misterios" (*rāzē*) y sobre el "Juicio" (*dīnā*).

SyrDan 1, 3-4

ܒܗ ܒܙܒܢܐ ܗܘ ܐܠܦ
ܘܚܘܝ ܥܠ ܟܠܗܘܢ ܪ̈ܐܙܐ
ܘܦܫܩ ܥܠ ܕܝܢܐ
ܘܚܘܝ ܥܠ ܚܪ̈ܒܐ
ܘܥܠ ܫܘܠܡܬܐ ܠܐ ܟܡܐ

[585] Sebastian Brock presenta en uno de sus últimos artículos dedicados a la obra del "Joven Daniel" una tabla con las correspondencias entre ambos apocalipsis: BROCK, S. P., *op. cit.* "The Young Daniel", 2014, pp. 267-285. Véase también BROCK, S. P., "The Small/Young Daniel Re-Edited", en DITOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W. (Eds.), *op. cit. The Embroidered Bible*, 2018, p. 254.

En aquel tiempo enseñó (*’alef*) él (Daniel)
y anunció (*ḥawī*)[586] sobre todos los misterios (*rāzē*)
y explicó el Juicio (*dīnā*).
Y él anunció (*ḥawī*) la vida,
y sobre la muerte (*mawtā*) no escondió (*kasī*) nada.

Después de la presentación de las intenciones o motivos de la obra, el redactor pone la palabra en boca del mismo profeta Daniel que a partir de SyrDan 1, 5 comienza a hablar en primera persona. Los capítulos primero y segundo cumplen la función de introducción[587] y tratan los temas del Juicio de Dios, la venida y futura acción redentora del Hijo del hombre o el tema del culto verdadero y de las ofrendas presentadas por los sacerdotes. Tras la transición del capítulo segundo, donde el redactor vuelve a recordar que Daniel “profetizó” (*ʿetnabī*), “respondió” (*ʿnā*) y “habló” (*’emar*), comienza en el capítulo tercero la narración de la visión que el profeta Daniel tuvo cuando se encontraba en las inmediaciones de Persia y Elam, en los años del rey Darío. Como veremos, esta parte está narrada en primera persona. Es el mismo Daniel, el que, tras la experiencia de la visión, pone por escrito lo que le ha sido revelado en la visión acerca “de lo que está por suceder en los últimos días” (*byawmāṯā ’ḥrāyē*), para que sea conocido por las generaciones posteriores.

SyrDan 3, 1-2

ܘܡܢ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܟܕ ܗܘܝܬ ܐܢܐ ܕܢܝܐܝܠ ܒܐܬܪܐ ܕܦܪܣ ܘܥܝܠܡ ܒܫܢ̈ܝ ܕܪܝܘܫ ܡܠܟܐ
ܐܬܓܠܝ ܠܝ ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܡܕܡ ܕܥܬܝܕ ܕܢܗܘܐ ܒܝܘܡܬܐ ܐܚܪ̈ܝܐ
ܘܟܬܒܬ ܐܢܘܢ ܠܬܫܥܝܬܐ ܘܚܬܡܬ ܐܢܘܢ܀

Y después de esto, cuando estaba yo, Daniel, en el país de Persia y Elam en los años del rey Darío, me fue revelado (*’eṯgly*) por el Espíritu Santo lo que iba a suceder en los últimos días (*byawmāṯā ’ḥrāyē*).
Y yo escribí la historia y la sellé…

A lo largo de la obra, como veremos más abajo, se van a ir repitiendo la alusiones a los conflictos entre pueblos, reyes y hombres. Junto con las intervenciones del redactor y el uso del pseudónimo del profeta Daniel destaca los recursos lingüísticos que sitúan las acciones narradas en un momento en el futuro cercano al final de los “últimos días”. Se trata de lo que sucederá “en aquel tiempo” (*bzaḇnā haw*)[588] o “en este tiempo” (*bhānā zaḇnā*)[589]. Junto con

[586] También “mostrar”, “hacer ver”, “manifestar”, “informar” o “narrar”.
[587] Con ciertas reminiscencias cristianas provenientes de los evangelios.
[588] Véase SyrDan 4, 19 y 5, 19.

estos recursos lingüísticos destaca el recurso temático acerca de la “voluntad de Dios”, que analizaremos más adelante, donde el redactor desarrolla la idea de que lo profetizado por él “será revelado” (*ne<u>t</u>glē*) y “sucederá” por corresponderse con la “voluntad del Señor” (*ṣebyāneh dmāryā*).

<table><tr><td>
SyrDan 4, 33

ܡܛܝܒ ܗܘ ܓܝܪ ܨܒܝܢܗ ܕܡܪܝܐ
ܡܛܝܒ ܗܘ ܓܝܪ ܨܒܝܢܗ ܕܡܪܝܐ ܕܢܬܓܡܪ

Pues preparada está la voluntad del Señor (*ṣebyāneh dmāryā*),
preparada está la voluntad del Señor para que sea cumplida (*ne<u>t</u>gmar*).
</td></tr></table>

Las pruebas de que lo escrito y profetizado en esta obra es “voluntad” de Dios son para el redactor, los momentos en los que estas cosas anunciadas comiencen a cumplirse y puedan verse. De ahí que el redactor, siempre en boca del profeta Daniel, apele repetidamente a sus lectores a saber que las profecías se están cumpliendo “cuando hayáis visto que se cumplen estas cosas” (*mā ḥzaytūn dēn dšlemy hālēn*)[590] y que a la tierra “le ha llegado el fin” (*dmṭā<u>t</u> lāh ḥar<u>t</u>ā*)[591].

1.1.2 El anuncio de la guerra.

Cuando el redactor habla de la “voluntad del Señor” se refiere a los “horrores y angustias” (*zaw'ē / ’ūlṣānē*)[592] que sucederán en la tierra en el tiempo que está por venir, en los últimos días[593], porque el “Señor apartará sus ojos de la tierra” y habrá “confusión” (*šgūšyā*).

<table><tr><td>
SyrDan 3, 2-4

ܡܛܠ ܕܢܗܘܘܢ ܐܘܠܨ̈ܢܐ ܘܙܘ̈ܥܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܫܘܠܡ ܨܒܝܢܗ ܕܡܪܝܐ
ܘܢܦܢ ܡܪܝܐ ܥܝܢ̈ܘܗܝ ܡܢ ܐܪܥܐ ܘܢܪܡܐ ܒܗ̇ ܫܓܘܫܝܐ

...porque habrá horrores (*zaw‘ē)* y angustias (*’ūlṣanē*) sobre la tierra y el cumplimiento de la voluntad (*ṣebyānā*) del Señor.
Y el Señor apartará sus ojos de la tierra y lanzará sobre (en) ella confusión (*šgūšyā*).
</td></tr></table>

[589] *Ibid*. 4, 1; 4, 13; 4, 26; 4, 30 y 5, 15.
[590] Véase SyrDan 4, 26-32; 4, 32; 5, 10-11; 5, 15-16 y 7, 70.
[591] *Ibid*. 7, 70.
[592] Véase más abajo en SyrDan 4, 10 la misma unión de los términos “horror” y “espanto”. Cf. PE 2, 40.
[593] SyrDan habla aquí del tiempo futuro que está por acontecer, y se refiere de forma concreta a los “últimos días” (*byawmā<u>t</u>ā ’ḥrāyē*), relacionando así el contenido de la visión, claramente con el final de los tiempos.

Es importante remarcar que, sobre todo durante toda esta primera parte de la visión, se anuncia de forma repetida la irrupción de la guerra[594] y el redactor la presenta junto con todas las atrocidades provocadas por ella, o mejor dicho, por los pueblos enviados o incitados por Dios como designio o voluntad divinas. El análisis del lenguaje y motivos literarios utilizados por el redactor para generar esta visión de la historia e ilustrar los medios e instrumentos que Dios va a utilizar parar manifestar su poder lo realizamos más adelante en el capítulo correspondiente[595].

Las referencias a la maldad de la generación futura anunciada en la visión del profeta se repiten constantemente[596]. De esta forma el redactor refuerza el pensamiento o concepto de "guerra como voluntad de Dios*"* uniéndolo con el concepto de "castigo" a causa de las malas obras. Esta unión conceptual se encuentra de forma compacta y resumida en los versos que siguen (SyrDan 3, 25-27) que anuncian de nuevo el fenómeno de la "guerra" y son una introducción a un nuevo ciclo. De igual forma parecen una intervención del redactor para anunciar y remarcar la centralidad de la guerra, la crueldad de los pueblos enemigos entre sí que "no tendrán piedad*"*[597] y los motivos de tal castigo, que Dios envía o permite, ya que Dios "no responderá*"* a los hombres "por la maldad de sus obras".

SyrDan 3, 25-27

ܘܢܩܘܡܘܢ ܥܡܐ ܥܠ ܥܡܐ
ܘܚܪܒܐ ܥܠ ܚܪܒܐ
ܘܠܐ ܢܚܘܣܘܢ
ܘܣܘܓܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܢܩܪܘܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ
ܘܠܐ ܢܥܢܐ ܐܢܘܢ
ܡܛܠ ܒܝܫܘܬ ܥܒܕܝܗܘܢ

Se alzará (*nqūmūn*) pueblo contra pueblo
y espada contra espada (*wḥarbā ʿal ḥarbā*).
Y ellos no se apiadarán (*lā neḥūsūn*).
Y la multitud (*sūgāʾ*) de los hombres llamará (*neqrūn*) a Dios
y Él no les responderá (*neʿnē*)
por la maldad de sus obras (*ʿḇāḏayhūn*).

[594] Véanse SyrDan 3, 25; 4, 4; 4, 8-9; 4, 13; 4, 23-24; 4, 25; 5, 12-14; 5, 16-17; 5, 19…

[595] Véase capítulo dedicado a la "Guerra e injusticia: Pecado y "voluntad" divina.

[596] Al principio de forma genérica aplicadas a la generación futura: Véase SyrDan 1, 6; 1, 25. Más adelante aplicadas a los pueblos guerreros o invasores, véanse SyrDan 3, 20; 3, 24; 3, 27; al pueblo de las ciudad de los ídolos, véase SyrDan 4, 5; o a los reyes malvados, véase SyrDan 5, 16.

[597] La expresión "no tendrán piedad*"* o "no se apiadarán*"* (*wlā neḥūsūn)* aparece de forma repetida en esta primera parte de la obra en las secciones en las que son descritas las atrocidades de los enemigos: SyrDan 3, 15. 17. 22. 26. En 3, 28 se especifica: "…y de los vivos no se apiadarán" (*wʿal ḥyē lā neḥūsūn).*

Los versos inmediatamente posteriores en SyrDan 3, 28-35 son, de nuevo, como en SyrDan 3, 7-23, una detenida descripción de la maldad y la crueldad destructora de estos pueblos en guerra. Y de nuevo en SyrDan 3, 35, el redactor enfatiza que todo esto sucede para que se cumpla la voluntad del Señor. El capítulo tercero se cierra con la expresión "crecerá la impiedad*"*[598] y una descripción del desorden social visible a casusa de la inversión de valores y posiciones provocado por la guerra y el crecimiento de la maldad[599], tema al que también volveremos más tarde.

El capítulo cuarto es de nuevo una presentación de la "tribulación" (*'ūlṣānā*) y el "espanto" o "terror" (*zaw'ā*) provocados[600] por las guerras entre los pueblos que alcanzarán "las almas de los hombres*"* que vivan en aquel tiempo.

SyrDan 4, 8-11

ܘܥܡ̈ܡܐ ܣܓ̈ܝܐܐ ܢܘܕܥܘܢ ܠܚܕ ܚܕ
ܕܐܬܥܠܝܬ ܚܪܒܐ ܡܢ ܐܪܥܐ
ܘܢܗܘܐ ܫܠܝܐ ܠܒܢ̈ܝܢܫܐ
ܘܠܐ ܝܕܥܝܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ
ܕܢܛܝܪܐ ܚܪܒܐ ܥܠ ܐܦ̈ܝܗ̇ ܕܐܪܥܐ
ܘܢܗܘܐ ܐܘܠܨܢܐ ܘܙܘܥܐ
ܕܚܛܦܝܢ ܢܦܫ̈ܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ
ܘܢܫܦܘܟ ܡܪܝܐ ܕܡܐ
ܥܠ ܐܦ̈ܝܗ̇ ܕܐܪܥܐ

Y muchos pueblos se darán a conocer (*nawd'ūn*) uno a otro,
que la espada ha sido levantada (*'et'alayt*) de la tierra
y que habrá tranquilidad (*šelyā*) para los hombres.
Pero no conocerán los hombres
que guardada está la espada sobre la faz de la tierra.
Y habrá terror (*'ūlṣānā*) y agitación (*zaw'ā*)
que arrebatarán las almas de los hombres.
Y el Señor derramará (*nešfa'*) sangre
sobre la faz de la tierra.

Junto con los pueblos que se hacen la guerra mutuamente, aparecen en este capítulo los motivos acerca de "los ejércitos del cielo"[601], de la figura del "rey del este"[602] o sobre "la

[598] Véase SyrDan 3, 38: "Crecerá la impiedad" (*nesgē 'awlā*). Cf. PE 9. 65. 165. 355.
[599] SyrDan 3, 39-46. Cf. PE 94-128 en relación a la maldad de los invasores árabes o PE 373-380. 447-460 en relación a la acción del "hijo de la perdición".
[600] Estos dos términos, aquí en 4, 10, aparecen también relacionados en el capítulo 3, 2 y en el primer capítulo de PE 40. Véanse notas más abajo en el apartado de este capítulo dedicado a PE. Viendo las semejanzas en las expresiones y vocabulario podemos pensar que ambas obras PE y SyrDan se conocen mutuamente.
[601] Véanse SyrDan 4, 1; 4, 23 y 5, 17.

rebelión o alzamiento de los pueblos/ejércitos del norte”[603], aspectos que tratamos de forma detenida más adelante. El capítulo cuarto finaliza con una imagen de lo que sería el juicio final, que a su vez incluye la presentación de varios motivos relacionados con él, como las puertas que se abren y una voz que se oye, la manifestación de lo oculto o la separación de los pueblos a causa de la justicia para terminar de nuevo con la idea de la voluntad de Dios[604].

1.1.3 El gran combate escatológico.

El proceso de escatologización de la guerra alcanza en SyrDan su apogeo con el tratamiento del tema de la profecía de Ezequiel acerca del “gran combate” para el que se reúnen todos los pueblos de la tierra[605]. Tanto en SyrDan como en ApSyrDan, esta temática aparece relacionada a “movimiento” de los “cuatro vientos” del cielo, de los ejércitos celestiales y terrenales, así como a la salida de los pueblos escatológicos del norte y en general, al día del Señor, al día de la venganza.

En los versos SyrDan 4, 23-25 y en ApSyrDan 14, 8-11, ambas obras desarrollan el motivo de un gran combate escatológico entre los reyes y ejércitos combatientes provenientes de los cuatro puntos cardinales, si bien con un lenguaje y vocabulario diferentes, con una estructura e intención similares. Ambas obras conservan la misma idea conceptual de una guerra sin límites: la magnitud del combate y de la guerra será tal que abarcará toda la existencia, alcanzará a todo reino con su ejército, tanto de la tierra conocida, desde sus cuatro puntos cardinales, como desde el cielo.

SyrDan 4, 23-25
ܒܫܘܠܡ ܗܠܝܢ ܓܝܪ ܢܙܘܥܘܢ ܚܝ̈ܠܝ ܫܡܝܐ ܘܡܠܟ̈ܝܗ̇ ܕܐܪܥܐ ܥܡ ܚ̈ܕܕܐ ܢܩܪܒܘܢ ܘܢܙܘܥܘܢ ܚܝ̈ܠܝ ܡܕܢܚܐ ܘܡܥܪܒܐ ܘܬܝܡܢܐ ܘܓܪܒܝܐ ܥܡܗܘܢ Pues en la plenitud (*bšūlām*) de estas (cosas) serán movidos (*nzūʿūn*) los ejércitos del cielo y los reyes de la Tierra combatirán (*naqrḇūn*) unos contra otros. Serán movidos (*nzūʿūn*) los ejércitos del este, y los del oeste y del sur y del norte con ellos.
ApSyrDan 14, 8-11

[602] *Ibid.* 4, 2; 4, 17; 4, 25; 5, 1; 5, 5-9 y 7, 57-69. Al personaje del rey del este dedicaremos más tarde un apartado propio.
[603] *Ibid.* 4, 19 o 5, 15. Igualmente dedicamos a este motivo un apartado propio más adelante.
[604] Véase SyrDan 4, 32-33.
[605] Sobre el motivo del “gran combate” entre todos los pueblos véase PE 89-90 o PM 11, 1-2.

ܗܝܕܝܢ ܢܬܟܢ̈ܫܢ ܐܪ̈ܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ
ܚܕܐ ܠܘܬ ܚܕܐ
ܘܩܐܪܣܐ ܪܒܐ ܘܬܩܝܦܐ ܢܗܘܐ
ܐܦ ܫ̈ܠܕܐ ܕܩ̈ܛܝܠܐ ܐܝܟ ܬܠܐ ܢܬܟܢ̈ܫܢ

Entonces serán reunidos (*netkanšān*) los cuatro vientos del cielo,
uno hacia al otro,
y habrá una grande y violenta batalla (*qi'rsā*)
y también los cadáveres de los caídos
serán reunidos (*netkanšān*) como en un montículo (*telā*)[606].

El mismo motivo vuelve a repetirse al final del capítulo séptimo de SyrDan. Sebastian Brock intentó reconstruir en su reedición de SyrDan el pasaje SyrDan 7, 58c partiendo de las semejanzas encontradas con ApSyrDan 14, 8-11[607].

SyrDan 7, 58c

ܗܝܕܝܢ ܢܬܟܢ̈ܫܢ] ܟܠ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ
ܚܕܐ ܠܘܬ ܚܕ]ܐ ܘܩ[ܐ]ܪܣܐ ܪܒܐ ܘܬܩܝܦܐ
ܫ[̈ܠܕܐ ܕܩ̈ܛܝܠܐ ܐܝܟ ܬܠ]ܐ ܢܬܟܢ̈ܫܢ

[Y entonces serán reunidos o movidos?] todos los vientos del cielo
[el uno contra el otro] y [habrá] una gran y fuerte batalla (*qi'rsā*)
y los c[uerpos de los muertos serán reunidos en monton]es.

De forma semejante a como hemos visto arriba en SyrDan 4, 23-25, también aquí el redactor vuelve a introducir el motivo del "gran combate" universal entre todos los ejércitos de la tierra. La estructura de estos pasajes en ambas obras es similar: los ejércitos o vientos del cielo son movidos o reunidos y después tiene lugar un gran combate. En SyrDan 4, 23-25 se repite al inicio y al final del conjunto el verbo "mover" o "ser movido o agitado" (*zā'*), en SyrDan 7, 58c y ApSyrDan 14, 8-11 se repite el verbo "reunir" o "ser reunido" (*knaš*). En SyrDan se mencionan "los ejércitos del cielo", en ApSyrDan (y SyrDan 7, 58c) son "los cuatro vientos del cielo". En SyrDan se concretiza que se trata de los reyes y sus ejércitos, mientras que en ApSyrDan (y SyrDan 7, 58c) se especifica la idea de guerra sin límites haciendo mención a un gran combate y a la enorme cantidad de caídos en él.

En resumen, la idea de la magnitud del combate que abarca a todo el mundo conocido aparece de forma indirecta en SyrDan con la mención tanto de los ejércitos del cielo como de

606 Cf. PsEsdr 8, 6.
607 BROCK, S. P., *op. cit.* "The Small/Young Daniel Re-Edited", 2018, pp. 282-283.

los ejércitos provenientes del este, oeste, norte y sur[608], mientras que en ApSyrDan esta idea viene expresada de forma explícita con la frase “los cuatros vientos del cielo” (*’arba‘ rūḥī šmayā*), reforzada también de forma explícita con la mención del gran combate.

Como veremos más adelante, este motivo acerca del “gran combate” va a ser ampliado, continuado o concretizado en el capítulo quinto cuando haga su aparición el rey del este, “y vaya de batalla en batalla” (*wneʽbar qi’rsā lqi’rsā*)[609] se enfrente al rey del oeste, representado por la imagen de un cuerno o por la figura del cachorro de león. Cuando todos los reyes se hayan reunido en un mismo lugar, entonces es que ha llegado “la gran ira y el día de la venganza” (*rūgzā rabā wyawmā dtḇaʽṯā*)[610] y el “final de la espera de este mundo” (*ḥarṯā sūkāyāh dʽālmā*)[611] pues habrá guerra tras guerra y los hombres perecerán.

SyrDan 5, 19-20

ܒܗ ܒܙܒܢܐ ܗܘ ܢܗܘܐ ܩܪܒܐ ܥܠ ܩܪܒܐ
ܘܫܒܝܐ ܥܠ ܫܒܝܐ
ܘܢܫܬܠܡܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܠܦܘܡܐ ܕܣܝܦܐ

En aquel tiempo (*bzaḇnā haw*),) habrá guerra tras guerra (*qrāḇā ʽal qrāḇā*)
y cautiverio tras cautiverio (*šeḇyā ʽal šeḇyā*),
y los hombres serán entregados al filo de la espada (*lfūmā dsaypā*).

En el capítulo sexto, que está redactado a modo de plegaria personal sobre la actividad del mismo profeta y de sus compañeros profetas que son perseguidos por hablar sobre el final del mundo[612], aparece de nuevo la temática del combate escatológico, si bien desde otro punto de vista o, mejor dicho, expresado en otro estilo literario. Es interesante la contraposición que el joven Daniel hace en su oración[613], en la que compara a aquellos que escuchan y acogen y permanecen fieles a las palabras (de los profetas), con los reyes y ejércitos que se han reunido para verlo y *“no lo han visto”*. Estos no lo verán, sin embargo aquellos verán y recibirán la gloria de Dios[614].

SyrDan 6, 6-8

ܡܠܟ̈ܐ ܕܝܢ ܘܚܝ̈ܠܘܬܐ ܐܬܟܢܫܘ ܠܡܚܙܝܗ ܘܠܐ ܚܙܐܘܗܝ،
ܐܝܠܝܢ ܕܝܢ ܕܚܙܐܘܗܝ، ܘܬܒ ܢܚܙܘܢܗ ܐܬܐ ܠܗܘܢ

[608] Cf. SyrDan 3, 28-35, donde también se habla de los pueblos que vendrán de los cuatro puntos cardinales.
[609] Véase SyrDan 4, 6.
[610] *Ibid*. 5, 9.
[611] *Ibid*. 5, 15.
[612] *Ibid*. 6, 3.
[613] Que si bien pudiera tener un posible origen judío, aparece aquí reescrita claramente con matices cristianos.
[614] Véase SyrDan 6, 15.

ܒܐܬܪܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܘܫܠ̈ܝܛܢܐ ܠܝܬ ܒܗ
ܐܠܐ ܬܪܝܗܘܢ ܐܒܐ ܘܒܪܐ

Reyes y ejércitos se han reunido (*ʼeṯkanašw*) para verlo,
pero no lo han visto.
Pero aquellos que lo han visto, aún lo verán,
en el lugar de los reyes y poderosos no está él
sino los dos, el Padre y el Hijo.

1.2 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan).

1.2.1 Guerra, tiempos y signos.

Recordemos que en el capítulo decimotercero de ApSyrDan, que cumple la función de enlazar la parte “histórica” con la parte “escatológica” o “apocalíptica” de esta composición literaria, el redactor explica como él recibió “grandes profecías” y como él reveló visiones maravillosas: “misterios” (*ʼrāzē*), “tiempos” (*ʽedānē*) y “signos” (*ʼāṯwāṯā*)[615]. Se trata del “fin de la consumación” (*qeṣā dšūlāmā*), al “final de los días” (*bsūf yawmīn*), al “final de los tiempos” (*bqeṣā deʽdānē*), en el “tiempo de los tiempos” (*beʽdān ʽedānīn*) y en la “plenitud de los tiempos” (*bšūlāmā zaḇnē*)[616].

El capítulo séptimo de SyrDan coincide, prácticamente de forma completa, con los capítulos decimocuarto a decimosexto y con partes del decimoctavo y del vigésimo capítulo de ApSyrDan. Se trata pues de amplios pasajes de la parte “escatológica” escrita en verso del Apocalipsis siríaco de Daniel[617]. En estas partes comunes a ambos apocalipsis, es decir, a partir del capítulo decimocuarto de ApSyrDan, la presentación, anuncio o descripción de la “guerra” o “guerras” pierde su hegemonía, pues el redactor pasa a tratar todas aquellas otras señales cósmicas y catástrofes naturales que son interpretadas por él mismo como señales del final de los tiempos. Directamente al inicio del capítulo decimocuarto y tras mencionar el alzamiento de los pueblos del norte, que “se rebelarán” (*nemrdūn*), se alude a los “signos” (*ʼāṯwāṯā*) que anuncian la llegada del final o consumación de los tiempos, justo antes de comenzar a enumerar toda esta serie de señales cósmicas y catástrofes naturales[618]. Se trata de todo tipo de señales cósmicas y/o catástrofes naturales contempladas en la tradición judeo-cristiana como precursoras del final de los tiempos y que sin duda le son conocidas tanto al

[615] Cf. PE 35-38.
[616] Sobre el vocabulario de este capítulo acerca del final de los tiempos, véase HENZE, M., *op. cit.* “Seeing the End”, en DI TOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W. (Eds), *op. cit. The Embroidered Bible*, 2018, pp. 554-568.
[617] Véase tabla de coincidencias entre ambos apocalipsis expuesta más arriba en el capítulo introductorio a ambas obras.
[618] Véase ApSyrDan 14, 3. 14. 17

redactor como al receptor de la obra: eclipses solares y lunares, inundaciones, terremotos, temblores y erupciones volcánicas, lluvia de cenizas y fuego, destrucción, sequías o ríos que se secan, plagas, malas o ninguna cosecha, etc. Sin embargo, podemos destacar que ambos redactores, tanto el de SyrDan como el de ApSyrDan, parecen utilizar la fuente común a ambos con bastante libertad para adaptar el argumento narrativo-descriptivo de sus respectivas obras. El tema de la guerra y el anuncio de la misma también encuentran su lugar en la parte escatológica de la obra.

La primera alusión a un anuncio escatológico de la guerra lo encontramos en ApSyrDan 14, 1-7 con la mención a la "rebelión" o "alzamiento" de los pueblos del norte. Analizaremos este pasaje más adelante en el capítulo segundo dedicado a la "Ideación "historiológica" del concepto "guerra": Conquista, invasión y sucesión de los reinos", cuando tratemos las referencias "históricas" de la guerra que encontramos en SyrDan y ApSyrDan.

En segundo lugar contamos con el pasaje de ApSyrDan 14, 8-13 donde se hace alusión a un gran combate, después del alzamiento de los pueblos del norte al comienzo del capítulo y de que se hayan reunido los "cuatro vientos"[619]. De este gran combate saldrá vencedor el "cuerno del oeste"[620].

La siguiente referencia al tema de la guerra podría encontrarse en ApSyrDan 14, 25-29 y SyrDan 7, 9-10. En este último, junto con la presentación del escenario propiamente apocalíptico a partir de la aparición de los vocablos como "hambruna" (*kafnē*) y "peste" (*mawtānā*), el redactor ha introducido el término "rebelión" (*merdā*), lo que podría revelar la intención de hacer referencia al aspecto de la inestabilidad política en la región que pudiera entenderse como receptora del mensaje. El sentido de las oraciones no queda, sin embargo, del todo claro en cuanto a la alusión a la guerra, lo cual queda de manifiesto precisamente en las diferentes traducciones que tanto Schmoldt como Brock en SyrDan 7, 9 y Henze en ApSyrDan 14, 28 dan al término *ḥarbā*[621]. Veámoslo en las siguiente tabla. Ciertamente, en SyrDan, al no existir en el pasaje ningún otro vocablo relacionado con posibles enfrentamientos militares o políticos, parece más oportuno seguir al traducción de Schmoldt y Brock, que concuerda con el ambiente apocalíptico presentado por el pasaje, ocasionado por catástrofes naturales. En ApSyrDan podría aceptarse la traducción de Henze como "espada" debido a la introducción del término "rebelión" en el verso anterior, aunque por el contexto

---

[619] Véase más arriba el motivo de los "cuatro vientos" en SyrDan 4, 23-25 y ApSyrDan 14, 8-11.

[620] Analizamos este pasaje más abajo en el último capítulo dedicado a la "Reconquista, invencibilidad y paz escatológica".

[621] Véanse las diferentes posibilidades de significado que ofrece PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1361.

parece bastante claro, que en este caso se habría tratado de una adaptación consciente del redactor.

ApSyrDan 14, 25-29 ܘܢܫܕܝܗ ܐܠܗܐ ܠܐܪܥܐ ܒܝܘ̈ܡܬܐ ܗ̇ܢܘܢ ܢܗܘܐ ܟܦܢܐ ܪܒܐ ܘܡܘܬܢܐ ܘܡܪܕܐ ܣܓܝܐܐ ܘܫܘܒܐ ܘܝܪܩܢܐ ܘܚܪܒܐ ܘܩܡܨܐ ܘܙܚܠܐ Repudiará (*nešdēh*) Dios a la tierra. En aquellos días habrá una gran hambruna y peste y mucha rebelión (*merdā*) y calor (*šawbā*) y plagas (*yarqānā*) y espada (*wḥarbā*)[622] y saltamontes y langostas.
SyrDan 7, 9-10 ܢܪܕܐ ܐܠܗܐ ܠܐܪܥܐ ܒܝܘ̈ܡܬܐ ܗܢܘܢ ܘܢܗܘܐ ܟܦܢܐ ܪܒܐ ܘܡܘܬܢܐ ܘܒܪܕܐ ܣܓܝܐܐ ܘܫܘܒܐ ܘܝܪܩܢܐ ܘܚܪܒܐ ܘܩܡܨܐ ܘܙܚܠܐ Castigará (*nerdē*) Dios a la tierra. En aquellos días habrá una gran hambruna (*kafnē*) y peste (*mawtānā*) y mucho granizo (*bardā*)[623] y calor (*šawbā*) y plagas (*yarqānā*)[624] y sequia -o espada- (*wḥarbā*)[625] y saltamontes y langostas.

En el capítulo dedicado a las “Consecuencias de la guerra y “castigo” divino: Cautiverio, opresión y tributo”, volveremos a analizar un ejemplo similar, concretamente en

[622] Brock traduce “espada”. Véase BROCK, S. P., *op. cit.* “The Small/Young Daniel Re-Edited”, 2018, p. 273.
[623] En ApSyrDan, editado por Henze, este lee *merdā*, “levantamiento o rebelión” y no *bardā*, “granizo”.
[624] Schmoldt traduce aquí el término siríaco *yarqānā* con el término alemán *Vergilbung*. Brock lo hace con el término inglés *blight*. Esta palabra intenta expresar o ilustrar el proceso que un objeto, persona o planta, paisaje o lugar pueda sufrir al cambiar su apariencia a un color o tono amarillento, sobre todo debido a una enfermedad, plaga, hongo o parásito. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1632.
[625] Schmoldt traduce aquí la palabra *ḥarbā* con el término *Dürre*, es decir “sequía”. Por el contexto y las palabras precedentes podríamos deducir que el redactor efectivamente ha querido expresar un paisaje desértico de “desolación” y “devastación”, provocado por el calor y las plagas.

ApSyrDan 16, 12-17 y en su parte coincidente en SyrDan 7, 47-49, donde también los editores de las obras divergen en la traducción del mismo término *ḥarbā.*

En las líneas que se encuentran a continuación, el redactor dibuja de nuevo un paisaje propiamente apocalíptico, cargado de imágenes que ilustran la contraposición entre la luz y la oscuridad, y destacan la venida de esta última acompañada de la interrupción de los ciclos normales de los elementos de la naturaleza (aire, agua, fuego y tierra), en forma de sequía y fuego abrasador, a la vez que se expande la impiedad y la injusticia. Un poco más adelante, en ApSyrDan 14, 41-45 y SyrDan 7, 16-19 volvemos a encontrar una alusión al fenómeno de la guerra o mejor dicho un nuevo anuncio de la misma. Igual que en el pasaje anterior, el redactor se apoya, sin lugar a dudas, en los datos de los evangelios sinópticos, y entre éstos, sobre todo en Mateo, también el siguiente pasaje encuentra su inspiración en los evangelios. Si bien en Mateo 24, 7 se dice que se levantarán “nación contra nación y reino contra reino”, el redactor de ApSyrDan expande la descripción y añade “pueblos contra pueblos”, “reino contra reino”, “ciudad contra ciudad” y añade que “las fortalezas de la tierra se rebelarán (*nemradūn*) unas contra otras”.

ApSyrDan 14, 41-45

ܒܝܘܡܬܐ ܗܢܘܢ ܬܫܬܓܫ ܐܪܥܐ ܘܝܡܐ
ܘܢܩܘܡܘܢ ܥܡܡܐ ܥܠ ܥܡܡܐ
ܘܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ
ܘܡܕܝܢܬܐ ܥܠ ܡܕܝܢܬܐ
ܘܚܣܢܝܐ ܕܐܪܥܐ ܚܕ ܥܠ ܚܕ ܢܡܪܕܘܢ

En aquellos días será turbada (*teštgešy*) la tierra y el mar.
Se alzarán (*nqūmūn*) los pueblos contra pueblos
y reino contra reino,
y ciudad contra ciudad
y las fortalezas de la tierra se rebelarán (*nemradūn*) unas contra otras.

SyrDan 7, 16-19

ܒܗܘܢ ܝܘ̈ܡܬܐ ܬܫܬܓܫ ܐܪܥܐ
ܘܢܩܘܡܘܢ ܥܡܐ ܥܠ ܥܡܐ
ܘܟܪ̈ܟܐ ܥܠ ܟܪ̈ܟܐ
ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܘܚܣ̈ܢܐ ܚܕ ܥܠ ܚܕ ܢܡܪܕܘܢ

En aquellos días será turbada (*teštgešy*)[626] la tierra.
Se alzarán (*nqūmūn*) pueblo contra pueblo
ciudad contra ciudad
y ciudades y fortalezas se rebelarán (*nemradūn*) unas contra otras.

Merece la pena detenerse un momento para analizar esta última frase. Al inicio del capítulo decimocuarto de ApSyrDan ya habíamos encontrado la misma forma verbal para expresar la "rebelión" de los pueblos desde el norte. Se trata de la forma *nemradūn*, "se rebelarán", que es la tercera persona plural de imperfecto de *peal* del verbo *mrad*, "rebelarse contra". Algo más adelante, en la línea 14, 28, el redactor de ApSyrDan, al contrario que el de SyrDan, había introducido o utilizado el sustantivo "rebelión" (*merdā*) en lugar de "granizo" (*bardā*). Y ahora en la línea 14, 45 habla de nuevo de las "fortalezas" (*ḥasīnē*)[627] que "se rebelarán" (*nemradūn*). También en ApSyrDan 18, 7-10 se dice que en aquellos días habrá envidia y rebeliones entre los habitantes del mundo. De interés es la comparación del motivo de la "rebelión" en ApSyrDan con aquel que encontramos en PsEsdr, obra que nos ofrece varias referencias en torno a acontecimientos relacionados con la "rebelión" o "rebeliones". En el capítulo séptimo, más concretamente en PsEsdr 7, 11-13, encontramos la narración del ataque de los cuernos del toro (rey persa) contra el cachorro de león (emperador bizantino), durante el cual, arrasará las "fortalezas rebeldes" (*ḥesnē mrīḏē*)[628], aunque la expresión parece más bien, por el contexto, querer decir que el toro arrasará los "bastiones resistentes". Después, en los capítulos undécimo y duodécimo volvemos a localizar tres alusiones sobre el mismo motivo. El relato acaba de narrar la victoria del cachorro de león y su ascenso a Jerusalén. Después ha aparecido la figura de un misterioso "hombre valiente" que traerá la paz a Tierra Santa durante "tres años y siete meses". Y por último, Esdras se lamenta ante Dios por los pecados de su generación. La respuesta de Dios a la oración de Esdras será su

[626] Tercera persona singular femenina de imperfecto de etpeel del verbo *šgaš*, "turbar", "afligir", "sublevar" o "provocar discordia".
[627] En ApSyrDan se lee la forma *ḥasīnē*, "fuertes"o "poderosos" que es en realidad el adjetivo derivado del sustantivo *ḥesnē*, "fortalezas" o "ciudadelas". Por el contexto se entiende que el redactor de ApSyrDan se refiere a este último sustantivo.
[628] Cf. 2 Co 10, 4. El término *mrīḏā* es el participio pasivo masculino singular en estado enfático de *peal* del verbo *mrad.*

reacción frente a la “semilla rebelde”: La justicia de Dios[629] (*ki’nūṯā da’lāhā*) deseará que la “semilla rebelde” (*zarʿā mārūḏā*) sea entregada (*nettsīmūn*) en las manos de sus enemigos, porque “ha llegado su fin”. Porque un “gran castigo” (*mārūḏūṯā rabā*) ganará fuerza y los fieles serán oprimidos, pero el ángel terrible de Dios será enviado para destruir a la “semilla rebelde” (*zarʿā mārūḏā*) sin piedad. Sería interesante intentar identificar el dato, pueblo o personaje “histórico” que se esconde detrás de esta “semilla rebelde”. Su identificación sería de gran ayuda a la hora de situar el texto, o por lo menos la aparición de estos pasajes, en su momento histórico y perspectiva de narración. A su vez, también ayudaría a situar la narración de ApSyrDan, ya que, como sabemos, el foco temático de la obra se centra en la “rebelión” de los pueblos del norte. Se trataría de intentar localizar las posibilidades que nos ofrece el texto. ¿Qué gobernadores, ciudades, bandos políticos o confesiones religiosas podrían ser consideradas como “rebeldes”, merecedoras del castigo divino o exterminio? ¿Por qué tipo de redactor, procedente de qué comunidad eclesiástica que le han llevado a considerar que el fin está cerca? En las conclusiones realizaremos algunos intentos de contextualización.

1.2.2 Los cuatro vientos del cielo y el día del Señor.

A continuación, el redactor introduce en un momento de la redacción la temática del día del Señor, del día de la ira o de la venganza, haciendo de nuevo referencia al motivo de los cuatro vientos del cielo, entendidos como los cuatro puntos cardinales, a los que los “ángeles de la ira” saldrán para exterminar la tierra[630] y castigar a la humanidad con la espada y la peste. Recordemos que en ApSyrDan 14, 8-11 ya se había tratado el tema del “gran combate” entre las naciones de la tierra. Sin embargo, si bien allí, es decir, en las líneas 8-11, el redactor parecía referirse a un acontecimiento “histórico” identificable para él y para sus lectores, aquí, en las líneas 46-49, el redactor introduce un tópico apocalíptico bien conocido que augura e introduce la inminente llegada del fin.

ApSyrDan 14, 46-49

ܒܝܘܡܬܐ ܗܢܘܢ ܢܦܩܘܢ ܡܠܐ̈ܟܐ ܠܐܪܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ
ܠܡܚܒܠ. ܦܘܪܥܢܐ ܕܪܘ ܟܠܐ ܡܢ ܟܠܗ ܕܐܪܥܐ
ܘܢܪܘܢ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܘܠܡܪܕܘ ܒܣܝܦܐ ܘܒܡܘܬܢܐ
ܐܦ ܒܢܩܘܫܐ ܕܪ̈ܘܡ ܪ̈ܡ

En aquellos días saldrán los ángeles a los cuatro vientos del cielo,

---
629 Cf. referencias de PE a la “Justicia”.
630 Cf. PM 13, 2, PE 17-18 y PJ 125 y 145.

para llevar el pago de la ira (*pūrʿānā drūgzā*)[631] desde el centro de la tierra. Comenzarán (*nešrūn*) golpear (*lmemḥā*) y a exterminar (*mawbāḏū*) con la espada y con la peste y también con todo tipo de tentaciones (*nesyūnē*).
SyrDan 7, 19-20 ܒܝܘܡ̈ܬܐ ܗܢܘܢ ܢܦܩܘܢ ܡܠܐ̈ܟܐ ܕܪܘܓܙܐ ܠܐܪܒܥ ܪܘܚ̈ܝ ܫܡܝܐ ܠܡܝܬܝܘ ܦܘܪܥܢܐ ܕܪܘܓܙܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ܢܫܪܘܢ ܠܡܘܒܕܘ ܘܠܡܡܚܐ ܒܚܪܒܐ ܘܒܡܘܬܢܐ ܘܒܢܣܝܘܢܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܙܢ̈ܝܢ ܙܢ̈ܝܢ En aquellos días saldrán los ángeles de la cólera a los cuatro vientos del cielo, para llevar el pago de la ira (*pūrʿānā drūgzā*) desde la tierra. Comenzarán (*nešrūn*) a exterminar (*mawbāḏū*) y a golpear (*lmemḥā*) con la espada y con la peste y con todo tipo de muchas tentaciones (*nesyūnē*).

Al tiempo de la guerra, las rebeliones y la salida de los "ángeles de la cólera" le seguirá un tiempo de paz y tranquilidad antes de que aparezca el anticristo y se abran las puertas del norte para que salgan los pueblos de Gog y Magog.[632]

1.2.3 El vocabulario del final de los tiempos.

Junto con el uso del aspecto temporal de imperfecto hay toda una seria de complementos circunstanciales de tiempo, que el redactor se ocupa de ir utilizando, sobre todo al inicio de cada pasaje o unidad temática, con el fin de situar su contenido en una perspectiva futura, en forma de profecía o proyección profética.

Así, de esta forma, son varias las expresiones que aparecen a lo largo del texto de forma repetida. Así, la hegemonía del "cuerno del oeste" durará hasta el "final de los días" (*ʿḏamā lsawpy yawmāṯā*)[633]. Los "signos" del final serán vistos "en aquellos tiempos" (*bzaḇnē hānūn*)[634], "en aquellos días" (*byawmāṯā hānūn*)[635], "en aquel tiempo" (*bzaḇnā haw*)[636] o "en estos tiempos" (*bzaḇnē hālēn*)[637]. Entre las "señales cósmicas" presentadas en estos capítulos destaca aquella que describe el "caos" de los tiempos, ya que "los días de los meses se

[631] Cf. PM 11, 7-8 donde encontramos la expresión *pūrʿānā dmsām* "recompensa del castigo".
[632] También en PM, antes del tiempo de la apertura de las puertas del norte y de la llegada del anticristo, habrá un tiempo de paz, llamado por el redactor como la "última paz de la consumación del mundo". Véase PM 13, 15-16.
[633] Véase ApSyrDan 14, 13.
[634] *Ibid.* 14, 17. 22; 16, 25 o 17, 8.
[635] Véase ApSyrDan 14, 26. 30. 41. 46; 17, 1; 18, 1. 11. 23; 20, 1; 21, 1.
[636] *Ibid.* 15, 18 y 16, 7.
[637] *Ibid.* 16, 12. 18.

reducirán (*nez'rūn*)” y los “días del año pasarán rápido” (*nestarhabūn*)[638], pues “aquellos tiempos engañarán” (*netdaglūn*[639] *zaḇnē hālēn*).

En el capítulo decimonoveno, el redactor de ApSyrDan prepara la narración sobre la venida del anticristo, que tiene lugar en el capítulo vigésimo primero. Lo hace con estas palabras: “Entonces se cumplirán los tiempos y los últimos días se acercarán (*hāydēn našlmūn zaḇnē wneqrḇūn yawmāṯā 'ḥrāyē*)”. De nuevo, el redactor, enumera toda una serie de catástrofes naturales y señales cósmicas como la oscuridad y estruendos en el cielo, terremotos en la tierra, grietas en el suelo, columnas y hornos de fuego en el firmamento o la aparición de ángeles en Jerusalén o sobre las olas del mar[640], que tendrán lugar “cuando comiencen a llegar los últimos días” (*kaḏ nešrūn lamqareḇ yawmāṯā 'ḥrāyē*). También en este contexto encuentra su lugar el motivo de los “cuatro vientos del cielo”.

ApSyrDan 19, 14-16

ܘܥܢܢܐ ܕܪܩܝܥܐ ܢܣܬܪܩܘܢ
ܘܢܘܪܐ ܒܝܢܬܐ ܒܝܢܬܗܘܢ ܠܐܪ̈ܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ ܬܙܪܐ
ܘܪ̈ܝܫܝ ܛܘܪ̈ܐ ܬܘܩܕ̈ܢ ܐܪܒܥ ܙܒ̈ܢܝܢ ܒܝܘܡܐ ܚܕ.

Las nubes del firmamento se vaciarán
y de entre ellas se formará un fuego hacia los cuatro vientos del cielo
y las cimas de las montañas arderán cuatro veces al día.

La venida del anticristo se relaciona en ApSyrDan con la apertura de las puertas del norte y la salida de los “hijos de Agog y Magog”. El final del anticristo significará el final de todos sus seguidores y de estos pueblos[641], a lo que seguirá un tiempo de miedo, terror, destrucción, abandono y desolación del mundo urbanizado[642]. Después vendrá Cristo y llegará el fin.

1.3 Leyenda siríaca de Alejandro (LA).

1.3.1 “Y si el Mesías viene…”

En LA la guerra también juega un papel más que central y, podemos decir, que se trata el conducto temático principal a través del cual el redactor conduce los diferentes aspectos temáticos y religiosos que le permiten configurar la intención de su mensaje, que no es otra

[638] Tercera persona plural masculina de imperfecto de *eshtafal* del verbo *'estarhab,* “apresurarse”, “correr”, “agitarse”.
[639] Tercera persona plural masculina de imperfecto de *etpaal* del verbo *dagel,* “mentir”, “engañar”, “faltar a”.
[640] Véase ApSyrDan 19.
[641] *Ibid.* 22-24.
[642] *Ibid.* 25.

que presentar al “rey de los griegos”[643] y a sus sucesores, como los monarcas receptores de la “fuerza” y “poder” divinos que los hará invencibles hasta el final de los tiempos. Para ello el redactor combina, tal y como pudimos ver en la introducción a la obra más arriba, varios temas que le permiten presentar al reino de los romanos, heredero de aquel de los griegos, como el “último” reino de la tierra, aquel reino “invencible” que será el único que conserve su poder en la tierra hasta el final de los tiempos, para entonces entregárselo al Mesías[644]. El marco narrativo para realizar esta afirmación es creado por el redactor en torno al acontecimiento principal, que es el viaje emprendido por Alejandro hacia los confines del mundo, siguiendo su deseo. La invencibilidad de los romanos va a ser definida a partir de la figura tipológica del rey Alejandro, por medio de diferentes elementos.

Un primer aspecto lo componen los objetos que representan la realeza: la corona y el trono de plata. Tales objetos, que aparecen al principio y al final de la obra, son utilizados por el redactor como hilo conductor en la narración, que llevan la acción desde el pasado conocido al futuro anunciado. Se trata de dos objetos principales, expresiones de la realeza y del poder del rey en la tierra, que serán entregados a la realeza y poder , futuros, eternos y celestes del Mesías al finalizar el tiempo de la tierra.

Un segundo aspecto lo conforman las oraciones del rey, que le van a garantizar la victoria en la guerra. Volveremos a ello en el capítulo siguiente, cuando tratamos el papel de la guerra en el proceso de ideación historiológica en la literatura apocalíptica.

Un tercer detalle es la relación creada por el redactor entre el pasado y presente de Alejandro y la venida del Mesías. Esta relación es creada, como hemos dicho más arriba, a través de la corona y tronos reales. Sobre todo el trono de Alejandro adquiere un papel central en la proyección escatológica de la ideología imperial. La preocupación política objeto de esta creación literaria es la supremacía temporal del monarca griego. La esperanza teológica es la espera en el Hijo de Dios. La solución adoptada es la puesta en relación de ambos aspectos en la figura del rey de los griegos, o mejor dicho, en su corona y sobre todo en su trono, que será destinado para el Mesías. Sobre el trono del Alejandro, se sentará, tras su segunda venida, el Mesías, que será el que reciba del último rey griego el poder terrenal, pues su reino, es decir, el del Mesías, “dura por siempre”.

LA 257, 18-258, 4
ܘܐܦ ܐܬܐ ܡܫܝܚܐ ܒܫܘܠܡܗ ܕܐܬܝܬܗ، ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. [illegible] ܠܗ ܐܢܐ ܘܡܠܟܘܬܝ،

[643] Véase LA 255, 10.
[644] *Ibid*. 275, 9-12.

ܘܐܢ ܠܐ ܐܬܐ ܒܝܘܡܝ ܗܘܐ ܕܐܙܠܬ ܘܙܟܝܬ ܡ̈ܠܟܐ ܘܢܣܒܬ ܐܪ̈ܥܬܗܘܢ ܟܘܪܣܝܐ ܗܢܐ
ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܘܬܒܐ ܕܣܐܡܐ ܕܝܬܒ ܐܢܐ ܥܠܘܗܝ، ܡܘܒܠ ܐܢܐ ܠܗ ܘܣܐܡ ܐܢܐ ܠܗ
ܒܐܘܪܫܠܡ ܘܡܐ ܕܐܬܐ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܢܬܒ ܥܠ ܟܘܪܣܝ ܡܠܟܘܬܝ،
ܡܛܠ ܕܡܠܟܘܬܗ ܠܥܠܡ ܩܝܡܐ

Y si el Mesías viene (*’āṯē mšīḥā*) en mis días, que es el Hijo de Dios, y mis tropas lo adoraremos (*’esgūḏ*). Y si no viene en mis días, cuando yo haya ido y superado (*’ezelṯ wzkīṯ*) a reyes y tomado sus tierras, este trono, que es un asiento de plata sobre el cual me siento (*yāṯeḇ*), lo llevaré y lo pondré (*mawbel ’enā leh wsā’em ’enā leh*) en Jerusalén, y que cuando venga el Mesías (*’āṯē mšīḥā*) del cielo, se siente (*yāṯeḇ*) en mi trono real, porque su reino dura para siempre (*l‛ālam qayāmā*).

Este presente ficticio, vivido por Alejandro en la narración, tiene la pretensión de convertirse en un “presente tipológico” que pueda ser tomado por el lector como una referencia directa a su presente, independientemente de la época posterior en la que este texto sea leído. Si no el mismo Alejandro, sí alguno de sus sucesores será responsable de entregar su corona y asegurarse de que sea colgada en el trono dado por él para el Mesías. La realeza de Alejandro y sus sucesores, queda unido al reino de Cristo. El reino de los griegos se convierte de esta forma en el reino escatológico de los cristianos.

LA 258, 5-9

ܘܐܢ ܡܐܬ ܐܢܐ ܒܚܕܐ ܡܢ ܦܢܝܬܗ ܕܥܠܡܐ ܐܘ ܗܪܟܐ ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܢܫܬܩܠ
ܬܓܐ ܕܡܠܟܘܬܝ، ܘܢܬܬܠܐ ܒܗܘ ܩܬܕܪܐ ܕܝܗܒܬ ܠܡܫܝܚܐ ܘܟܠ ܡܠܟܐ ܕܡܐܬ
ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܢܫܬܩܠ ܬܓܗ ܘܢܬܬܠܐ ܒܗܘ ܩܬܕܪܐ ܕܣܐܡܐ ܕܝܗܒ ܐܢܐ ܠܡܫܝܚܐ

Y si muero en una de las regiones del mundo (*pnīteh d‛ālmā*) o aquí (*hārkā*) en Alejandría, mi corona real (*tāgā malkūty*) será tomada (*neštqel*) y colgada (*nettlē*) en este asiento (*qatdārā*) que le he dado (*dyehbeṯ*) al Mesías. Y la corona (*tāgeh*) de cada rey que muera (*dmā’eṯ*) en Alejandría será tomada (*neštqel*) y colgada (*nettlē*) en ese asiento (*qatdārā*) de plata (*dsi’mā*) que le doy (*dyāheḇ*) al Mesías.

1.4 Poema siríaco de Alejandro (AL).

1.4.1 “Y al final del tiempo se abrirá esta puerta …”

El Poema siríaco de Alejandro cuenta, como ya vimos en la presentación de la obra, con una parte narrativa al inicio de la misma[645] y una parte apocalíptica a partir del verso 492. Si bien, ya antes, a partir del verso 342, el relato de la batalla entre Alejandro y Tubarlaq queda

645 Podríamos dividir la obra en dos partes. Una narrativa entre el verso 1 y el verso 491 y otra apocalíptica a partir del verso 492 hasta el final.

enmarcado entre las apariciones y mensajes de un ángel, no pensamos que este pasaje[646] pertenezca a la parte apocalíptica de la obra pues las revelaciones del ángel a Alejandro no se centran temáticamente en la previsión del final del mundo, es decir, no tienen un carácter escatológico, sino que focalizan su atención en la guerra contra el rey persa. Efectivamente el ángel se le aparece a Alejandro en dos ocasiones, ambas en sueños, en primer lugar para prevenir a Alejandro acerca de la inminente batalla contra Tubarlaq[647] y, después de la victoria, para darle instrucciones acerca de las negociaciones de paz que debe emprender[648]. Entre los versos 401 y 472 el redactor ha incluido o introducido la descripción de la construcción de la puerta del norte[649].

La parte verdaderamente apocalíptica comienza cuando Alejandro, después de vencer a Tubarlaq, construir la gran puerta, de dar un gran banquete a sus tropas y hacer la paces con el rey persa, recibe de nuevo la revelación del ángel acerca del significado y finalidad de la puerta que ha construido. Junto con la figura del ángel y el marco revelador de su aparición, el redactor recurre a las profecías bíblicas que van a confirmar el contenido de la revelación hecha por el ángel. Entonces comienza la proyección escatológica. La puerta permanecerá cerrada hasta el final de los tiempos[650]. Es la puerta sobre la que profetizó Jeremías[651].

AL III 497-500

ܘܒܫܘܠܡܗ ܕܙܒܢܐ ܬܬܦܬܚ ܬܪܥܐ ܗܢܐ
ܘܒܗܘ ܝܘܡܐ ܬܦܘܩ ܒܝܫܬܐ ܒܥܠܡܐ ܟܠܗ
ܘܢܗܘܐ ܘܝܐ ܠܒ̈ܛܢܬܐ ܘܠܝ̈ܠܕܬܐ
ܡܢ ܩܕܡ ܪܘܓܙܐ ܕܕܢܚ ܒܐܪܥܐ ܘܒܥܡܘܪ̈ܝܗ

"Y al final del tiempo se abrirá (*neṯpṯaḥ*) esta puerta.
Y en aquel día saldrá el mal (*bīštā*) en toda el mundo
y habrá un lamento (*wāyā*) para las embarazadas y las que den a luz,
a causa de la ira que se levantará (*ddānaḥ*) en la tierra y sus habitantes".

[646] Es decir, entre AL III 321 y 492. Desde el verso 321 se cuenta que el rey persa se entera de la presencia de Alejandro en sus tierras y se prepara para la batalla. En AL III 342 el ángel se aparece a Alejandro por primera vez para avisarle en sueños sobre la llegada de Tubarlaq.
[647] Véase AL III, 342.
[648] *Ibid*. 481.
[649] El redactor ya había hecho referencia al pensamiento e intención de Alejandro de construir una puerta de hierro y cobre contra los pueblos de Gog y Magog en el verso 80, cuando narra como Alejandro recluta a los artesanos y herreros del país de Egipto, lógicamente con el fin de justificar al lector el porqué de este reclutamiento de trabajadores del metal. También en AL III 304-305 y 316-319, en el pasaje donde se narra el diálogo entre Alejandro y los ancianos de las regiones montañosas, cuando Alejandro se está informando acerca de los pueblos que viven más allá de la cordillera, el redactor menciona el deseo y decisión de construir "una gran puerta". Interesante es la acentuación en ambas ocasiones del hecho de que Alejandro seguía en sus intenciones la inspiración del Espíritu Santo (véase 305 y 319).
[650] Véase AL III 494-495.
[651] Véase Jr 1, 14-15. Cf. Mt 24, 19.

El ángel sitúa el inicio de las señales que anuncian la llegada del final del mundo, “en aquel séptimo milenio”. No se especifica si al inicio o al final del mismo, sino simplemente en o durante el mismo. Se darán dos tipos de señales o signos. Por un lado crecerá el mal y la impiedad[652], y “el amor se enfriará” al tiempo que la tribulación (*zawʿā*)[653], el cautiverio (*šeḇyā*) y la muerte (*mawtā*) aumentarán[654]. Por otro lado, se verán señales cósmicas en el cielo y catástrofes naturales en la tierra[655]. Cuando sucedan estas cosas, entonces se abrirá la puerta[656]. A continuación, el ángel profetiza como será la apertura de la puerta y cómo saldrán los pueblos encerrados por Alejandro.

El pecado de la humanidad provoca la reacción de Dios que ordena su eliminación y para ello envía a estos pueblos impuros y violentos. La idea es clara[657]y el mismo esquema se repite en la narración en dos ocasiones más, una de nuevo como revelación del ángel[658], la otra en boca del mismo Alejandro[659]. Este, que por orden el ángel, ha puesto por escrito toda la revelación que le ha sido hecha, continúa hablando y anuncia una vez más la salida de los pueblos del norte, añade la profecía acerca de la caída de Roma que sucumbirá a los ataques de estos pueblos[660] y describe con un lenguaje propiamente apocalíptico el colapso (*mapūltā*)[661] de la creación provocado por la guerra, la destrucción y las catástrofes naturales.

AL III 661-662 ܘܢܦܠܢ ܐܪܥܐ ܬܚܝܬ ܡܦܘܠܬܐ ܐܝܟ ܠܝܠܕܬܐ܆ ܡܢ ܐܬܘܬܐ ܘܫܡܘܥܬܐ ܡܪܝܪܬܐ Y caerá la tierra bajo (en) un colapso (*mapūltā*) como una parturienta, por los signos y los rumores (*šmūʿātā*) de amargura.

En este episodio final de la historia el tema central es la guerra y la violencia de los pueblos del norte, que saldrán a la tierra para eliminar a la humanidad.

AL III 709-712

652 Véase AL III 501-509.
653 Cf. SyrDan 3, 2-4; 4, 8-11 y 7, 41-47; ApSyrDan 14, 1-7; TD 2, 12-19; PE 19-24 o PJ 134-136.
654 Véase AL III 511-513.
655 *Ibid*. 510 y 513-522.
656 *Ibid*. 523-523.
657 *Ibid*. 526-586.
658 *Ibid*. 587-634.
659 *Ibid*. 635-716.
660 *Ibid*. 653-654.
661 Cf. AL III 585 y 702-703.

ܠܗܠܝܢ ܩܪܐ ܡܪܝܐ ܒܪܘܓܙܐ ܒܚܪܬ ܙܒ̈ܢܐ :
ܕܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ ܒܚܪܒܐ ܘܒܙܬܐ ܘܫܒܝܐ ܪܒܐ
ܐܝܟ ܡܟܢܫܬܐ ܟܢܫ ܠܐܪܥܐ ܘܡܣܕܩ ܠܗ̇ :
ܘܡܣܚܦ ܠܗ̇ ܘܡܬܪܥ ܠܗ̇ ܘܡܚܒܠ ܠܗ̇

A estos los llamará (*qārē*) el Señor en ira al final de los tiempos (*ḥarat zaḇnē*),
Para salir al mundo con devastación y saqueo y una gran toma de prisioneros.
Como una escoba barrerá (*kāneš*) la tierra y la rasgará (*msadeq*),
y la derribará (*msaḥef lāh*), y la romperá (*mtareʿ lāh*) y eliminará (*mḥabel lāh*).

Pero la guerra se convertirá también para estos pueblos en su propio fin. El mismo Alejandro profetiza como estos pueblos no podrán entrar en Jerusalén, porque el "signo" del Señor, es decir, la Santa Cruz se lo impedirá[662]. En las cercanías de Jerusalén caerán las tropas de Gog y Magog por la espada en una gran matanza[663]. El texto en las tres recensiones dice que "tropas caerán"[664]. Al parecer, la narración informa sobre contiendas internas que llevan a los pueblos de Gog y Magog a la propia destrucción. Los hombres se atacarán entre sí, se matarán unos a otros "con el filo de sus espadas" y los muertos se amontonarán[665].

AL III 731 [732]-734

ܬܡܢ ܓܒܪܐ ܒܚܒܪܗ ܢܦܠ ܘܥܡܐ ܒܥܡܐ
[…]
ܘܫܕܝܢ ܦܓܪ̈ܐ ܬ̈ܠܝܢ ܬ̈ܠܝܢ ܘܬܗܪܝܢ ܪ̈ܘܡܐ :
ܘܡܫܬܓܫܐ ܠܗ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܒܕܥܩܬܐ

Allí caerá (*nāfel*) un hombre a su compañero (*bḥaḇreh*) y un pueblo a otro
[…]
y los muertos serán echados por montones y las alturas se asombrarán
y será agitado (*meštagšā*) el cielo y la tierra en la adversidad (*bʿāqṯā*)[666].

AL III 737-738

ܩܠܝܠ ܒܠܚܘܕ ܡܬܒܕܪܝܢ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܫܪܟܢܐ :
ܘܡܬܓܡܪܝܢ ܠܗܘܢ ܒܦܘܡܐ ܕܣܝܦܐ ܒܐܝ̈ܕܝ ܚ̈ܕܕܐ

Solo pocos serán dispersados como un resto (*šarkānā*)
y perecerán (*metgamrīn*)[667] por el filo de la espada de las manos de unos a otros.

---

662 *Ibid*. 718-719.
663 *Ibid*. AL I 634 y II 669.
664 La recensión I dice que las tropas "partirán" (*nāfkīn*), mientras que la recensión II dice que "las vidas de Agog y de la casa de Magog caerán".
665 Cf. SyrDan 7, 58c; ApSyrDan 14, 8-11 o PsEsdr 8, 4-6.
666 Reinink propone la lectura *bʿqṯʾ* en lugar de *bdʿqtʾ* como se lee en el manuscrito. Se trataría del sustantivo *ʿāqṯā*, que significa "adversidad", "tristeza", "daño" o "angustia".
667 Se trata del verbo gmar "acabar", "abolir", "dejar de existir", "morir", "perecer" o "cesar".

1.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD).

La parte introductoria del así conocido como Testamentum Domini Nostri, es decir, la parte del apocalipsis, no muestra en un principio un gran interés por el fenómeno de la guerra, ni podemos decir que esta sea uno de los centrales temas que preocupaba a su compilador, redactor o traductor. Solo lo hará cuando trate brevemente el tema de los reyes malvados del este y del oeste, así como del tiempo del anticristo. Como hemos visto, la obra dedica una gran medida de su texto, sobre todo al inicio, en la creación ficcional del diálogo entre Jesús y sus discípulos, después de la venida del Espíritu Santo. La recreación de esta escena, casi más que el contenido del diálogo, ha debido de ser de suma importancia para el autor, con el fin de conformar el marco narrativo necesario que permita cumplir la función de ofrecer un origen no solo apostólico, sino incluso en boca del mismo Señor, a la colección de cánones eclesiásticos que le siguen. El hilo narrativo y temático sigue desde el inicio de la obra, de forma clara, el esquema y contenido del discurso escatológico de Jesús en los evangelios sinópticos. Esta temática apocalíptica cumple es el contenido del diálogo que enlaza de forma narrativa el tiempo en el que Jesús vivió y las palabras que pronunció sobre el final de los tiempos con este momento después de su resurrección, en esta aparición del resucitado, en el que los discípulos le preguntan de nuevo acerca de los signos que han de verse y que indicarán la cercanía del fin del mundo.

TD 1, 14-18[668]

ܘܥܢܘ ܦܛܪܘܣ ܘܝܘܚܢܢ ܘܐܡܪܘ ܠܗ. ܡܪܢ ܐܘܕܥ ܠܢ ܐܬܘܬܐ ܕܚܪܬܐ. ܘܟܠܗܝܢ
ܣܥܘܪܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܗܘܝܢ ܒܗ ܗܝܕܝܢ. ܡܢ ܗܘܢ ܕܥܡܪܝܢ ܒܗ ܒܥܠܡܐ ܗܢܐ. ܐܝܟܢܐ
ܕܐܦ ܚܢܢ ܢܘܕܥ ܠܗܘܢ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܒܫܡܟ ܒܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܐܝܟܢܐ ܕܢܛܪܘܢ ܘܢܚܘܢ
ܫܪܒܬܐ ܗܠܝܢ

Y contestaron Pedro y Juan y le dijeron (a Jesús): “Oh Señor nuestro, dinos los signos del final (*ʾāṯwāṯā dḥarṯā*) y todos estos acontecimientos (*sāʿūrūtā hālēn*), que sucederán (*dhāwyān*) entonces, en los que vivan en este mundo (*bʿālmā hānā*), de tal manera que también nosotros se lo demos a conocer a los que crean (*mhaymnīn bašmāḵ*) en tu nombre en todos los pueblos, de forma que estas generaciones lo guarden (*neṭrān*) y vivan (*nīḥyān*).

[668] Como ya hemos indicado antes, ofrecemos aquí el texto siríaco de la edición de Vööbus. En su edición, encontramos el texto siríaco numerado por líneas que comienzan de cero en cada nueva página. Por ello, por motivos prácticos, indicamos siempre el número de la página y de las líneas. En este caso TD 1, 14-18 significa *Testamentum Domini* (según la edición de VÖÖBUS, A., *op. cit. The synodicon*, 1975), página 1 del texto siríaco, líneas de la 14 a la 18.

Jesús les contesta que ya les habló de esto cuando vivía, antes de que padeciera y en la tierra, a lo que los discípulos replican preguntando de nuevo con el fin de conocer los “signos del final de este mundo” (*’āṯwāṯā dšūlāmā d'ālmā hānā*)[669] y anunciárselos a todo aquel que quiera escuchar. Jesús insiste en que ya habló sobre estos signos cuando vivía pero los menciona de nuevo.

TD 1, 25-2, 2

ܥܢܐ ܕܝܢ ܝܫܘܥ ܘܐܡܪ . ܒܙܒܢܐ ܗܘ ܕܒܥܠܡܐ ܗܘܝܬ . ܩܕܡ ܕܐܫܬܒܚ . ܐܡܪܬ ܠܟܘܢ
ܐܬܘ̈ܬܐ. ܐܝܟܢ ܕܩܪܝܒ ܫܘܠܡܐ ܗܟܢܐ. ܕܢܗܘܘܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܟܦܢ̈ܐ ܘܡܘܬܢ̈ܐ
ܒܘܠܒ̈ܠܐ ܘܠܐ ܡܬܛܟܣܘܬ̈ܐ . ܘܩܘ̈ܡܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܥܠ ܥܡ̈ܡܐ . ܘܗܠܝܢ ܕܫܪ̈ܟܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ
ܐܡܪܬ ܠܟܘܢ

Pero respondió Jesús y dijo: “En el tiempo en el que estuve en el mundo, antes de ser glorificado (*’eštabaḥ*), os dije (*’emreṯ*) los signos (*’āṯwāṯā*) a fin de que está cerca (*dqarīḇ*) la consumación, de este modo (*hāḵanā*): Habrá sobre la tierra hambrunas (*kafnē*) y epidemias (*mawtānē*)[670], disturbios (*būlbālē*)[671] y desordenes (*lā mṭaksūṯē*) y alzamientos (*qawmē*)[672] de pueblos sobre pueblos. De estas otras (cosas) restantes os he hablado”.

La enumeración y repetición de estos signos por parte de Jesús ofrece al redactor la posibilidad de completar y concretizar algunos de estos signos, con el fin de recordar a la vez que actualizar y con ello amonestar al lector u oyente sobre las consecuencias que sufrirán aquellos que se ajusten a las normas y preceptos eclesiásticos. En Mt 24, 7 según la versión Peshitta encontramos el anuncio de las catástrofes que están por venir. Justo después de mencionar la llegada de “guerras, y rumores de guerras”, el evangelista anuncia el fenómeno de la guerra “porque se levantará nación contra nación, y reino contra reino”, y añade que “habrá pestilencias, y hambres, y terremotos por los lugares”. El redactor de TD sustituye el término “terremotos” (*zaw'ē*) del Evangelio de San Mateo, por el de “disturbios” (*būlbālē*), aunque en el fragmento de Arendzen el traductor del griego ha preferido el término “confusiones” (*šgūšyē*), vocablo este, mucho más común en el resto de obras apocalípticas del siglo VII d. C., como hemos visto. Además, el redactor, como ya hemos mencionado

669 Véase TD 1, 22.
670 Cf. TD 2, 12-19.
671 Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 466. El texto editado por Arendzen habla de “confusiones” (*šgūšyē*): Cf. ARENDZEN, J. P., *op. cit.* “A New Syriac Text”, 1901, pp. 404, l. 12.
672 Se trata del sustantivo *qawmā*, que significa “insurrección” o “rebelión”. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 3530.

anteriormente, intenta omitir cualquier referencia a la guerra y no se muestra interesado en ella. Solo al final del pasaje repite la primera parte del verso de Mateo acerca del alzamiento de pueblos contra pueblos, si bien mínimamente modificado[673]. El seguimiento del discurso escatológico de Jesús y las referencias cercanas al mismo cesan en este momento de la narración, pues Jesús se presenta como enviado de Dios y por ello (*meṭulhānā*) se muestra dispuesto a explicar, de forma más detallada que en el evangelio, como serán las señales que ha de venir. Sin embargo, de nuevo no es la guerra el centro de la conversación sino que la proyección narrativa salta directamente a la llegada del enemigo, del adversario, es decir, del hijo de la perdición o anticristo.

> TD 2, 9-11
>
> ܡܛܠܗܢܐ ܒܚܬܝܬܘܬܐ ܡܘܕܥ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܗܠܝܢ ܕܥܬܝܕܢ ܠܡܗܘܐ. ܘܕܐܡܬܝ ܩܐܡ
> ܗܘ ܒܪܐ ܕܐܒܕܢܐ ܗܘ ܒܥܠܕܒܒܐ ܣܩܘܒܠܝܐ ܘܕܐܝܟ ܐܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ.
>
> …Por eso (*meṭulhānā*) yo os doy a conocer con cuidado (*ḥatītūtā*)[674] las cosas que serán y cuándo (*dēmaṯy*) surgirá (*qā'em*) el hijo de la perdición (*brā da'ḇdānā*), el enemigo (*b'eldḇāḇā*), el adversario (*saqūḇlyā*) y de cómo es él.

A partir de la línea duodécima la narración se vuelve más descriptiva y concreta, debido a que dentro del mismo diálogo, efectivamente, Jesús ha afirmado que va a explicar las "señales del fin" de una forma más exacta y "con cuidado" (*baḥtītūtā*). Es el momento de anunciar el surgimiento de "reyes malvados" amantes del dinero, que vienen del este. Y de un rey del oeste, igualmente avaricioso y pecador. La referencia a estas figuras, personajes o imágenes que bien pudieran ser alusiones a personajes o reyes "históricos" la analizamos más adelante en el capítulo dedicado al "Pecado e impureza como causas de la guerra".

La naturaleza de la situación dialéctica introducida por el redactor desde el principio de la obra que tiene como tema "los signos del final" (*'āṯwāṯā dḥarṯā*) provocan una continuidad narrativa en lo referente a este tema. Es decir, el proceso de escatologización de los acontecimientos "históricos" o fenómenos políticos o sociales tiene lugar a través de la filtración de los mismos y su puesta en relación con motivos tradicionales de tipología apocalíptica. Las señales mencionadas en el evangelio, tales, como las hambrunas, epidemias, disturbios, gobernadores o reyes malvados, agentes de iniquidad, perseguidores y sangrientos, van a venir acompañadas de todo tipo de señales cósmicas y sobrenaturales o fuera del orden

---

673 Aquí en TD hemos encontrado el sustantivo *qawmē,* mientras que en Mt 24, 7 el evangelista utiliza la tercera persona plural masculina de imperfecto de *peal nqūm*.
674 Variación de *ḥatīttā*, "exacto", "con cuidado".

natural establecido. Se trata tanto de diversas señales en el cielo como en la tierra. En el cielo se verá un arco iris y un cuerno, y se oirán sonidos, zumbidos y truenos así como la furia del mar y el clamor de la tierra.

TD 2, 27-3, 1

ܗܝܕܝܢ ܢܗܘܘܢ ܒܫܡܝܐ ܐܬܘܬܐ ܘܡܬܚܙܝܐ ܩܫܬܐ ܘܩܪܢܐ ܘܠܡܦܐܕܐ ܘܩ̈ܠܐ ܕܠܐ
ܒܙܒܢܐ ܘܩ̈ܠܐ ܘܪܘܓܙܐ ܕܝܡܐ ܘ ܓܥܬܐ ܕܐܪܥܐ

Entonces habrá señales en el cielo (*bašmayā’āṯwāṯā*). Será visto un arco iris (*qeštā*), y un cuerno (*qarnā*) y una luz (*lampi’ḏā*) y sonidos que no son de este tiempo y truenos, y la furia del mar y el clamor (*gʿāṯā*)[675] de la tierra.

Las señales de la tierra cumplen en la narración el mismo propósito que las del cielo. Se trata de infundir temor y espanto. Junto con el nacimiento de dragones y bestias, también nacerán niños deformes o con apariencia de ancianos.

TD 3, 1-12

ܥܠ ܐܪܥܐ ܢܗܘܝܢ ܐܬܘܬܐ ܘܡܘܠ̈ܕܐ ܕܬܢܝ̈ܢܐ ܡܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܗ̇ ܒܕܡܘܬܐ ܐܦ ܕܚܝܘܬ
ܫܢܐ ܘܒܬܘܠܬܐ ܕܗܘܝܢ ܠܓܒܪ̈ܐ ܚܕܬܐܝܬ ܘܝܠ̈ܕܢ ܥܘ̈ܠܐ ܕܡܡܠܠܝܢ ܡ̈ܠܐ ܡܫܡܠܝܬܐ
ܘܡܘܕܥܝܢ ܙܒ̈ܢܐ ܐܚܪ̈ܝܐ ܘܡܬܟܫܦܝܢ ܕܢܬܩܛܠܘܢ ܚܙܬܐ ܕܝܢ ܕܗܠܝܢ ܬܗܘܐ ܐܝܬܝܗ̇
ܐܝܟܢܐ ܕܗܢܘܢ ܕܓܠܝܠܝܢ ܒܫܢܝ̈ܐ . ܚܘܪܐ ܓܝܪ ܢܗܘܘܢ ܐܝܬܝܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܡܬܝܠܕܝܢ
ܐܠܐ ܐܦ ܢܫ̈ܐ ܢܐܠ̈ܕܢ ܥܘ̈ܠܐ ܕܐܪ̈ܒܥ ܪ̈ܓܠܝܢ ܠܗܝ . ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܪ̈ܘܚܐ ܢܐܠ̈ܕܢ ܒܠܚܘܕ . ܗܠܝܢ
ܕܝܢ ܒܗܝ ܪܘܚܐ ܛܢܦܬܐ ܢܐܠ̈ܕܢ ܒܥܘ̈ܠܝܗܝܢ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܕܝܢ ܡܢ ܘܩܨ̈ܡܝܬܐ ܒܟܪܣܐ ܘܡܡܠ̈ܠܢ
ܒܫܐ̈ܕܐ ܢܗܘܘܢ ܘܣܓܝܐܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܐܬܘܬܐ ܕܚܝ̈ܠܬܐ ܢܗܘܘܢ

En la tierra habrá señales (*ʿal ’arʿā hāwyān ’āṯwāṯā*): nacimientos (*mawlāḏā*) de dragones (*tanīnē*) de los hombres, de igual forma (*baḏmūṯā ’āf*) de bestias salvajes (*men ḥaywat šenā*). Y las jóvenes recién casadas (hechas o entregadas a hombres recientemente) darán a luz (*yāldān*) bebés que hablan (*dammalilīn*) palabras perfectas (*mšamlaytā*) y conocen (*mawdʿīn*) los últimos tiempos (*zaḇnē ’ḥrāyē*), y suplican para ser matados. Pues su apariencia será como la de [hombres] muy avanzados en años. Pues serán de cabello blanco cuando nazcan. También las mujeres darán a luz bebés que tienen cuatro pies; algunas darán a luz espíritus solamente, y algunas darán a luz a sus criaturas de pecho con espíritus inmundos. Otros [allí] [serán] los que] practicarán adivinaciones (*qāṣūmyāṯā*) en el vientre, y hablarán con demonios; y habrá muchas otras señales horribles (*dḥīlāṯā*).

A continuación, es decir, después de igualar los acontecimientos provocados por lo reyes injustos del este y por el rey del oeste, así como después de describir las señales del cielo y de la tierra, el redactor va introduciendo poco a poco la temática que conecta el

[675] Cf. PE 65-72.

diálogo con Jesús con los cánones eclesiales. Se trata del motivo de los “pastores malos o pecadores”, que conducen al pueblo erróneamente, lo que hará que muchos renieguen de la fe. El redactor se esfuerza en destacar que los que perseveren (*damsaybrīn*) en el nombre de Jesús hasta la consumación serán salvados (*na’ḥūn*)”[676]. Tras la persecución, todo el mundo experimentará aflicción y necesidad[677]. Cuando sucedan estas cosas significará que comienzan “los dolores de parto, porque su tiempo se cumple”. Tras la llegada del hijo de la perdición empezará “el comienzo de los dolores de parto está actuando (*metta'bad*), el misterio de la destrucción”[678].

> TD 5, 8-9
>
> ܐܡܬܝ ܓܝܪ ܕܗܘܝܢ ܗܠܝܢ ܡܟܝܠ ܩܪܝܒܐ ܗܝ ܗܝ ܕܚܒܠܐ ܠܡܐܠܕ ܡܛܠ ܕܐܬܡܠܝ ܠܗ
> ܙܒܢܗ
>
> Porque cuando estas cosas sucedan, en adelante (*mekīl*), estará cerca ella, aquella del dolor de parto (*ḥeblē*), para dar a luz, porque su tiempo se le cumple (*’etmlī*).

1.6 Pseudo Efrén (PE).

1.6.1 El anuncio de la guerra y la “corrupción”.

El redactor o compositor del conocido como Apocalipsis del Pseudo Efrén (PE) comienza la obra poniendo en boca del autor (pseudónimo) una oración o petición implorante a su Señor[679] con el fin de recibir la gracia o el don de poder interpretar y explicar las cosas futuras. Su petición se centra más bien en poder hablar sobre las tribulaciones o desgracias que están por suceder. Aquí el redactor utiliza el término *zaw‘ē*, que podríamos traducir con los términos castellanos “temblor”, “tribulación” o “conmoción”[680].

> PE 5-6
>
> ܗܒ ܠܝ ܡܪܝ ܕܐܡܠܠ ܥܠ
> ܙܘܥܐ ܕܗܘܝܢ ܒܒܪܝܬܐ
>
> Dame (permíteme) Señor mío hablar sobre

[676] Véase TD 3, 12-4, 8.
[677] *Ibid*. 4, 24-5, 1.
[678] *Ibid*. 7, 4-5.
[679] Como es propio en casi todas las obras de tipología apocalíptica.
[680] La palabra *zaw‘ē* no solo significa “terremoto” o “temblor” en el sentido estrictamente geológico del término, sino que también se utiliza para expresar el sentimiento o estado emocional de conmoción ante del ser humano ante una catástrofe. Podemos traducirla aquí con términos como “horror”, “temblor”, “terror”, “disturbio”, “espanto” o “tribulación”, véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus,* col. 1105. Cf. SyrDan 7, 4 donde el término se aplica claramente a los seres humanos.

las conmociones (*zaw'ē*) que sucederán (serán) en la creación.

En esta obra también es de destacar la centralidad del fenómeno de la guerra en el marco introductorio de la profecía o del anuncio escatológico de la misma, como causa central de todos los males que están por venir. El redactor o compositor relaciona directamente el anuncio de las tribulaciones que están por suceder con la irrupción de las guerras entre hombres y pueblos, que a su vez son las señales que preceden al Juicio final y al final de los tiempos. La palabra "temblores" (*zaw'ē*), como más adelante la palabra "tribulaciones" (*'ūlṣanē*)[681], está relacionada aquí directamente con el fenómeno de la guerra, presentado en la frase subordinada que le sigue, en la cual se describe el poder devastador de la guerra a través de los verbos "devastar" (*ḥrab*) y "caer", "lanzarse" (*nfal*).

PE 7-8

ܕܢܦܠܝܢ ܐܢܫ̈ܐ ܚܕ ܥܠ ܚܕ
ܘܚܪܒܝܢ ܥܡ̈ܡܐ ܠܚܕ̈ܕܐ

Porque los hombres caerán (*nāflīn*)[682] unos sobre otros (*ḥaḏ 'al ḥaḏ*)
y los pueblos se destruirán (*ḥārḇīn*) los unos a los otros (*laḥḏādē*).

El primer capítulo de esta obra nos presenta como una especie de resumen del contenido y de la intención del resto de la obra. La guerra o la experiencia de la guerra es el tema central. Descrita y presentada proféticamente como comienzo de los "dolores de parto" e inicio de las señales escatológicas que preceden al juicio final y al fin de los tiempos, es interpretada teológicamente como combate escatológico entre el bien y el mal, entre la piedad y la impiedad. La tribulación y el horror son el resultado de los enfrentamientos entre los hombres, reyes y pueblos. Y todo esto sucederá, como podemos ver en el capítulo de este trabajo dedicado al concepto de "justicia" e "impiedad", a causa del crecimiento de la injusticia y la expansión de la maldad entre los hombres.

En este primer capítulo el redactor abre y cierra un ciclo de guerra de tipo genérico, relacionándolo con el concepto de justicia y sin mencionar ningún personaje o pueblo concreto. Comienza con la irrupción de los enfrentamientos y combates. La justicia y la iniquidad se enfrentan. La impiedad crece sobre la tierra. La justicia disminuye. Los reyes

[681] Véase el término *'ūlṣanā*, "angustia", "calamidad", "desesperación", "sufrimiento" en SyrDan 3, 2; 4, 10, PE 40, PM 5, 6-7 y PM 11, 16.
[682] Se trata del verbo *nfal* que significa literalmente "caer", aquí "caer sobre…" De nuevo encontramos la misma construcción en PE 449.

justos morirán. Los malvados o injustos aumentarán, de forma que Dios, bajo el nombre de la “Justicia” se alzará para poner a los hombres sobre la balanza que se inclinará del lado de los injustos. Por este motivo, saldrán o vendrán los ángeles, poderes celestiales o espirituales, a destruir y devastar (*ḥrab*) la tierra[683].

Más adelante, el redactor cita las escrituras utilizando, al igual que lo hacía TD, las mismas palabras que el Evangelio de San Mateo 24, 7 para predecir las allí mencionadas tribulaciones[684]. Sin embargo, el redactor acentúa la centralidad de la guerra y de la impiedad. La frase tomada del evangelio es completada con la referencia a los “combates” o “batallas” (*taktūšē*), que tendrán lugar en el tiempo que está por venir. El redactor presenta así la guerra y los enfrentamientos entre hombres, pueblos y reinos como parte integrante de las señales escatológicas que precederán al final del mundo después de la extensión de la “injusticia” por toda la tierra.

PE 19-24

ܘܗܘܐ ܐܝܟ ܐܝܟܢ ܕܟܬܝܒ
ܘܡܘܬܢܐ ܒܐܬܪ̈ܝܢ ܐܬܪ̈ܝܢ
ܘܟܦܢܐ ܢܗܘܐ ܒܐܪܥܐ
ܘܙܘ̈ܥܐ ܪ̈ܘܪܒܐ ܘܬܟܬܘ̈ܫܐ
ܘܪܘܐ ܒܕܡܐ ܕܝܒܫܐ
ܘܡܬܛܢܦܐ ܒܪܝܬܐ ܒܥܘܠܐ

Y habrá, como está escrito,
en diferentes lugares la peste (*mawtānā*)
y la hambruna (*kafnā*) será en la tierra
y grandes terremotos (*zaw‘ē*) y combates (*taktūšē*),,
e inundado estará (*rwē*) de/en sangre el polvo (de la tierra)
y la creación se manchará de/en impiedad.

El inicio de las guerras se produce tras el ascenso y la expansión de las acciones injustas de los malvados que actúan en contra del designio de Dios, de forma que “los países serán destruidos (corrompidos, matados…) y las ciudades serán tragadas por el Sheol”.

PE 25-26

ܡܬܚܒܠܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ
ܘܡܬܒܠܥܢ ܩܪ̈ܝܐ ܒܫܝܘܠ

683 Véase PE 17-18.
684 Cf. “peste” (*mawtānā*), “hambruna” (*kafnā*) y “terremotos” (*zaw‘ē*)

Los países serán destruidos (*meṯḥablīn*) y las ciudades serán tragadas (*metbal'īn*) por el Sheol.

Destaca en el verso PE 25 que el redactor ha utilizado el verbo *ḥabel*, que en *pael* puede describir la acción de "destruir", "corromper", "violar" o "hacer daño" e incluso la acción de "abortar". El sustantivo correspondiente a este verbo sería *ḥḇālā* que significa literalmente "corrupción" o "destrucción" o vocalizado de forma diferente como *ḥāḇāl'* indicaría al "corruptor" o "destructor". Pero además, este verbo también puede expresar el momento de "sentir los dolores de parto" y de dar a luz, lo cual hace que merezca la pena detenernos un momento en la aplicación bíblica de sus distintas formas verbales por la relación de su significado con la formación del pensamiento escatológico en las comunidades cristianas de lengua siríaca.

La traducción de este verso PE 25 que hace Beck es correcta: "los países serán destruidos". En primer lugar, debemos subrayar que esta forma verbal aparece como participio activo plural de *etpaal* y no de *peal* o *etpeel*, por lo que debemos optar, como lo hacía Beck, por la traducción en pasiva y quedarnos con la primera variante significativa del verbo, es decir "serán destruidas…". En la forma pasiva no tendría ningún sentido tomar el significado de "sufrir o sentir dolores de parto". Sí que podríamos matizar o hacernos la pregunta de si el redactor estaba pensando más bien en "corrompidas" por el pecado y la impiedad, enlazando directamente este verso con el discurso del verso anterior y alcanzando y ofreciendo de esta forma un sentido mucho más moralista y religioso que la idea de ciudades "destruidas" físicamente, sea como consecuencia de la guerra o a causa de catástrofes naturales. En los versos anteriores y posteriores parece que el redactor se centra más bien en el concepto de "corrupción" y con ello de "condenación" moviéndose en una dirección argumentativa puramente teológico-interpretativa. Seguramente, lo que el redactor pretende es unir ambos matices de significado, indicando que la destrucción física será provocada por las obras impías de pueblos extranjeros e infieles. De ahí también la unión temática con el verso posterior, donde se afirma que las "ciudades serán tragadas por el Sheol", lugar destinado a los muertos, impíos y pecadores[685].

En el Nuevo Testamento de la Peshitta esta forma verbal aparece en cuatro ocasiones, en todas ellas como participio activo de *peal* con el significado de "sentir o tener dolores de parto". En la carta a los Rm 8, 22 es la Creación (*beryāṯā*) la que sufre dolores de parto. En

[685] Cf. PM 9, 9.

Gálatas 4, 19 es el mismo Pablo el que “sufre dolores de parto” por sus “hijos” en la fe, hasta que Cristo nazca en ellos. Ga 4, 27 es una cita textual de Is 54, 1, en la que la estéril se regocija y rompe en gritos de júbilo la que no tenía “dolores de parto”. Y por último, en el Apocalipsis 12, 2 encontramos a la mujer vestida del sol, en cinta y con “dolores de parto”. Merece la pena detenerse en la cita de la carta a los Romanos. Como en Ga 4, 19, el apóstol Pablo utiliza este verbo dándole el sentido figurado del sufrimiento o tribulación que supone o supondrá la espera de lo que está por venir. En el conjunto de versos de Rm 8, 18-27 el apóstol habla de la salvación a la que está destinada toda la Creación, y en el verso inmediatamente anterior al nuestro, es decir en Rm 8, 21, concretiza que esa salvación se realiza en la “esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción” (*ḥḇālā*).

Parece que el traductor o traductores del texto griego de la carta a los Romanos han querido utilizar y unir intencionadamente estos dos términos en siríaco (por un lado “corrupción” (ܚܒܳܠܳܐ = φθορας) y por otro, “sentir dolores de parto” (ܡܚܰܒܠ = συνωδίνει), si bien con la misma raíz pero con distinto significado, con la intención de reforzar en siríaco la expresión de sufrimiento y dolor ante la espera de que llegue la salvación de la corrupción.

Todas las palabras pertenecientes al campo léxico del lexema *ḥbl* [686], en su diversidad de significados, van a tener una importancia central y fundamental en las obras de tipología apocalíptica, precisamente por unir y ser capaces de expresar esa diversidad de significados en el contexto conceptual del sufrimiento previo al final de mundo en la comparación de éstos o con la utilización de la imagen de la mujer sufriente en dolores de parto[687]. El sustantivo de este verbo con este significado, es decir “dolor o dolores de parto” *(ḥeḇlā,* pl. *ḥeḇlē),* en hebreo חֶבֶל, lo encontramos en griego ὠδίν, igualmente en cuatro ocasiones en el NT (Mt 24, 8; Mc 13, 8; Hch 2, 24 y 1 Ts 5, 3)[688], tratándose en todas ellas de citas pertenecientes a pasajes de tipología apocalíptica o de temática escatológica, a excepción de Hch 2, 24. Este verso de los Hechos de los Apóstoles ofrece un matiz o relación conceptual nuevo que también merece la pena resaltar. Durante el anuncio del Kerygma a las masas reunidas tras el acontecimiento de Pentecostés, el apóstol Pedro se refiere a la resurrección de Jesucristo como “liberación de los dolores (*ḥeḇlēh*) del Sheol”. La palabra *ḥeḇlēh* también puede ser

---

686 Como veremos más adelante en el caso del PM y TD.

687 Véase a modo de ejemplo PME 125, cuando el redactor compara el comienzo del juicio final con los “dolores de parto” (*ḥeḇlē*) de una mujer que se acerca a la hora del parto.

688 Véase por ejemplo Mt 24, 7b-8: “y habrá en diversos lugares hambre y terremotos. Todo esto será el comienzo de los dolores de alumbramiento”.
También Mc 13, 8b: “habrá terremotos en diversos lugares y habrá hambre: esto será el inicio de los dolores de parto”. Una vez más en 1 Ts 5, 3 “Cuando digan: “Paz y seguridad”, entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está en cinta; y no escaparán”.

traducida como “lazos” o “cuerdas” (ver griego ωδινας). Este motivo de los “dolores-lazos-puertas del Sheol” también tomando como referencia a Mt 16, 18, aparecerá de nuevo en PM 9, 9.

Hch 2, 24
ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܐܩܝܡܗ ܘܫܪܐ ܚܒܠܘܗܝ ܕܫܝܘܠ ܡܛܠ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܗܘܬ ܕܢܬܐܚܕ ܒܗ ܒܫܝܘܠ
A este, Dios lo resucitó y liberó de los lazos de del Sheol, porque no (le) era posible (a este) quedar retenido en el Sheol.

Esta referencia a los dolores o lazos del reino del hades, es importante si continuamos leyendo el siguiente verso en PE 26, donde, como hemos visto, encontramos la relación con el Sheol. Aquí leemos el verbo *bla‘* cuyo significado muestra igualmente varias posibilidades de traducción[689]. El verbo acompañado de la preposición *b* también puede significar “sufrir”, “sentir” o “quemar”. Podríamos pensar en la traducción “las ciudades o fortalezas sufrirán (o arderán) en el Sheol*”*. Sin embargo, al tratarse de nuevo, como en el verso anterior, de una forma de participio activo plural en *etpeel* (la cual equivaldría a la traducción pasiva*)*, debemos optar como en la traducción de Beck por el significado de “tragar*”* o *“*ser tragado*”*, entendiendo que aquellas se hundirán o irán al Sheol: y “las ciudades serán tragadas por el Sheol*”*.

Por último, los versos PE 26 y 27 están tomados literalmente del discurso escatológico de los sinópticos, es decir, de Mt 24, 7, Mc 13, 8 y Lc 21, 10, con la única diferencia de la forma verbal “se alzarán” tratándose en Mateo y Marcos de la tercera persona singular del imperfecto *peal* (*nqūm*) mientras que en PE encontramos el participio activo en singular de tercera persona (*qā’em*).

PE 27-28
ܘܩܐܡ ܥܡܐ ܥܠ ܥܡܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ
Se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino.
ܢܩܘܡ ܓܝܪ ܥܡܐ ܥܠ ܥܡܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ
Mt 24, 7ª
ܢܩܘܡ ܓܝܪ ܥܡܐ ܥܠ ܥܡܐ ܘܡܠܟܘ ܥܠ ܡܠܟܘ
Mc 13, 8ª
ܢܩܘܡ ܓܝܪ ܥܡܐ ܥܠ ܥܡܐ ܘܡܠܟܘ ܥܠ ܡܠܟܘ

689 Véase la aparición de este mismo verbo en SyrDan 7, 48 y ApSyrDan 16, 13.

Lc 21, 10

1.6.2 Guerras en el tiempo final.

El hilo narrativo da paso en PE 29 a la interpretación teológico-moral de dichos enfrentamientos y guerras, que serán relacionados por el autor con el concepto de "guerra justa o injusta"[690], por la cual los injustos perseguirán y "golpearán en la cara a los hijos de la justicia". De esta forma, el redactor ofrece en esta introducción, a través de la terminología y diferentes imágenes bíblicas, los instrumentos y el marco "histórico-teológico" necesario para poder dar una interpretación de fundamento salvífico-existencial, a la misma experiencia del sufrimiento[691] ocasionado por el fenómeno de la "guerra".

La experiencia de la guerra es para el autor o redactor un motivo claro y suficiente para estar convencido de que el "último tiempo" (*zaḇnā ʾḥrāyā*) ha llegado. Dado que a continuación encontramos el primer ciclo bélico con la que sería la primera narración que podría contener referencias históricas concretas, Beck deja comenzar con el verso PE 35 lo que sería el capítulo segundo de la obra. Tanto Suermann como el resto de estudiosos de esta obra aceptan esta división. Atendiendo al contenido temático de los versos precedentes y posteriores no vemos razón para mover esta división, ya que como veremos, a partir de aquí y hasta el verso 68, encontramos una unidad que parece continuar con la estructura cíclica de la que ya hemos hablado en el capítulo introductorio a esta obra.

En cada ciclo bélico vamos a encontrar alguna referencia directa o indirecta a la Sagrada Escritura, a los evangelios o al Antiguo Testamento, con las cuales el redactor va a intentar justificar teológicamente la profecía realizada en esta obra, dándole a la misma un marco temporal y tensando y abriendo para el lector un arco temporal de espera escatológica con el que se intentará dar sentido a los acontecimientos bélicos y de sufrimiento experimentados recientemente por la comunidad emisora y receptora de este mensaje profético.

Para ello, el redactor desarrolla varias estrategias literarias, con la que unirá dos elementos principales, por una lado la referencia a la Sagrada Escritura, por otro la introducción de complementos y términos descriptivo-temporales. El redactor conecta de esta forma pasado y futuro, profecía con presente. Ya anteriormente, en relación a la línea o verso 18, hemos visto como el redactor se apoyaba en los evangelios para ir desarrollando su

[690] Véase capítulo correspondiente al análisis de "Pecado e impureza como causas de la guerra".
[691] Véase línea 39 donde el redactor, como decíamos más arriba, introduce el término *ʾūlṣanā*, "angustia", "calamidad", "desesperación", "sufrimiento". De esta forma, el redactor repasa los signos del final y se centra en los conflictos bélicos como causa de la desesperación.

argumentación expositiva. Allí la Escritura era la referencia o el instrumento utilizado para justificar y actualizar la profecía realizada, conectando el *aún no (sucedido)* con el *ya (profetizado, revelado o escrito),* es decir, una forma verbal indicadora de lo *aún no* sucedido, como es el participio activo de *peal* del verbo ser*:* "habrá" o "será" (*hāwē*) con el participio pasivo del verbo escribir, como en el caso de la expresión "como está escrito…" (*'ayḵ dkṯīḇ*)[692], y por tanto indicador de lo que ya ha sido escrito o ya fue profetizado (y que aún está por -y debe- cumplirse).

PE 35-38

ܘܡܛܠܗܕܐ ܚܒܝ̈ܒܝ
ܕܡܛܐ ܠܗ ܙܒܢܐ ܐܚܪܝܐ
ܘܗܘ ܚܙܝܢ ܐܬܘ̈ܬܐ
ܐܝܟ ܕܡܫܝܚܐ ܐܟܬܒ ܠܢ

Por esto queridos míos,
(que) el tiempo final (*zaḇnā 'ḥrāyā*) ha llegado.
Y veamos los signos (*'āṯwāṯā*) como Cristo nos los describió.

En PE 35-38 el redactor se refiere a la descripción de los "signos" (*'āṯwāṯā*) que Cristo nos dejó, para ver lo que va a suceder en el verso PE 39. Es significativo y merece destacar que el redactor de PE, quizás por motivos puramente de forma pertenecientes al carácter poético de la obra, pero quizás también de forma intencionada, para remarcar la inminencia de los acontecimientos anunciados, no va a utilizar formas verbales en imperfecto (como hemos visto en SyrDan o ApSyrDan) sino, como estamos viendo a lo largo de los primeros versos, participios activos de *peal*. Éstos, flexionados como adjetivos, cumplen una función verbal expresiva de una acción en presente o en presente continuo, pero también de futuro. Es decir, la acción ya se ha iniciado y continua sucediendo, o sucederá. Y el primero de estos signos hay que buscarlo en la acción ya comenzada del enfrentamiento y de la guerra entre los pueblos.

PE 39-42

ܕܩܝܡܝܢ ܥܡ̈ܡܐ ܚܕ ܥܠ ܚܕ
ܘܗܘܐ ܩܪܒܐ ܐܘܠܨܢܐ
ܡܬܚܙܝܢ ܒܥܡ̈ܡܐ ܒܡܡ̈ܠܟܬܐ
ܘܢܦܠܝܢ ܚܝ̈ܠܐ ܒܚܕ̈ܕܐ

[692] Véase PE 18.

Se levantarán (*qāymīn*) los reyes unos contra otros y habrá (*hāwē*) sobre la tierra angustia (*’ūlṣanā*). Los pueblos instigarán (*metgarīn*) a los pueblos y caerán (*nāflīn*) los ejércitos unos contra otros.

El léxico depende de los Evangelios de San Mateo y San Marcos, pero cambia y evoluciona. Ahora el redactor no sigue de forma literal la Peshitta, sino que la va adaptando y concretizando. En PE 39 no son “los reinos” el sujeto, sino “los reyes”. La forma verbal, al igual que sucedía en PE 27, no es la forma de imperfecto plural (*nūqmūn*), como sí lo es en singular en Mateo y Marcos (*nqūm*), sino el participio activo de *peal,* en este caso en el plural (*qāymīn*) debido a la adaptación del sujeto.

La guerra o esos enfrentamientos son aquí la causa de la “calamidad”, “angustia” o “desesperación” expresados de nuevo con el término *’ūlṣanā*. Este término es el utilizado en el NT para describir la “gran tribulación” (*’ūlṣanā rabā*) que está por venir sobre Jerusalén[693]. La palabra significa tanto “angustia” como “tribulación” y a menudo aparece relacionada con el concepto o idea de “prueba” sobre todo en momentos de “dificultad”, “tentación” o “persecución”[694]. En SyrDan[695] aparece junto con la palabra *zaw‘ē*. que como hemos visto en PE 6 significa tanto “terremoto” o “temblor” como “conmoción” o “espanto”.

Los causantes de tales calamidades serán los pueblos que se provocarán e incitarán unos a otros. Nos encontramos con una nueva forma o combinación lingüística para expresar el anuncio de la guerra. Antes hemos encontrado otros verbos[696]. Ahora encontramos el verbo *grā,* que ya encontrábamos en SyrDan 3, 5-6 y que con la preposición *b* significa “provocar” o “instigar”. Aquí tenemos un participio plural de *etpeel* (*metgarīn*), lo que le da el sentido de una acción pasiva, en nuestro caso con la preposición ܒ un sentido reciproco, es decir que los pueblos “se provocaran” o “incitarán” o “serán provocados” o “serán incitados” los unos por los otros, o también “se atacaran” unos a otros[697]. En el verso siguiente aparece nuevamente la forma verbal *nāplīn* participio activo plural de *peal*, como vimos en el verso PE 7, donde el sujeto de la acción eran los hombres. Ahora en cambio, el sujeto de la acción son los ejércitos, que “caerán” los unos contra los otros (*bḥdādē*).

---

693 Véase Mt 24, 21. Igualmente Mc 13, 19 o Lc 21, 23. Y de nuevo Mt 24, 29, Mc 13, 24, Lc 21, 25 o Jn 16, 33.
694 Véanse Mt 13, 21 o Mc 4, 17. También en Hch 11, 19; 27, 21; Rm 8, 35; 1 Co 7, 28; 2 Co 1, 8; 2, 4 y 8, 13; Flm 1, 6; Hb 7, 27; 2 P 2, 9 o Ap 2, 10 y 7, 14.
695 Cf. con SyrDan 3, 2 y 4, 10.
696 Véanse en la línea 8 el participio activo del verbo *ḥrab* (*ḥārbīn*) con la conjunción reciproca *lḥdādē*, “unos a otros” y en la línea 27 el participio activo singular *qā’em* con la construcción *'mā 'al 'mā*, “pueblo contra pueblo”.
697 Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 769-770.

1.6.2.1 Persas contra bizantinos.

Como decíamos anteriormente el capítulo segundo va a narrar el primer ciclo bélico que contiene las primeras referencias históricas concretas de la obra. En PE 2, 43-64, el redactor utiliza la imagen de las inundaciones estacionales del río Nilo para ilustrar, primero de forma genérica, los ataques de los "pueblos" contra los territorios del Imperio romano, y después de forma concreta, la invasión de territorios "romanos" por parte de los "asirios". Este motivo de la conquista "asiria" o "persa" es de suma importancia para la configuración del concepto de la "historia política", y por tanto de la evolución o configuración del concepto "guerra" como expresión de la lucha política entre las naciones, y aparece en prácticamente todas las obras siríacas del siglo VII d.C. como punto de partida de la narración y por tanto de la contextualización histórica correspondiente de la "profecía" apocalíptica oportuna. Este motivo heredado de la tradición bíblica cumple esta función al referirse en la mayoría de las ocasiones a los conflictos bélicos entre "persas" y "bizantinos" en las tres primeras decenas del siglo VII d.C. y que por tanto preceden a las invasiones árabes. Trataremos de forma más cercana este motivo de la conquista "asiria" en el capítulo correspondiente a la evolución o configuración del concepto "guerra" como expresión de la lucha política entre las naciones a través de la "conquista" y la "invasión". Pero aquí solo queremos resaltar dos aspectos que nos parecen muy relevantes.

El primero es de carácter lingüístico. Desde el comienzo de la obra y hasta el verso 42 todas las formas verbales son participios activos de *peal*. Tanto es así, que hasta las formas verbales de las citas textuales de los evangelios sinópticos han sido adaptadas. Sin embargo, desde el verso 43 hasta el 64, es decir, justo durante la narración de la invasión "asiria" y la "reconquista" romana, las formas verbales están declinadas en imperfecto. Cuando de nuevo en la línea 65 el redactor parece tomar la palabra para introducir la glosa sobre el "alzamiento" de la Justicia, motivado por el expansión de la "injusticia" y la "impiedad", las formas verbales vuelven a ser participios activos. Dejamos abierta aquí la pregunta o teoría sobre la posibilidad de tener aquí una clara interpolación en el texto original o simplemente la utilización de un pasaje temático ya existente, incorporado con posterioridad a PE. De hecho, si continuamos la lectura del texto a partir de la línea 42, quitando las líneas 43 a 64, obtenemos un texto unitario, en el lenguaje y el estilo, que en la temática se centra en el anuncio de la guerra y la interpretación de la misma desde la óptica o bajo la mirada de la Justicia divina. Volveremos a este respecto más adelante.

El segundo aspecto, es temático. Destaca la introducción por parte del redactor de los versos PE 47-48. De nuevo son versos de carácter genérico, anunciadores de la guerra entre

los pueblos y reinos, sin mencionar ni a los “romanos”, que sin embargo, ya habían sido citados en PE 46, ni a los “asirios”, que aparecen por primera vez en PE 51. Se trata como en PE 27-28 de una cita casi literal de los evangelios sinópticos. Pero destaca la sustitución del verbo “levantarse” o “alzarse” (*qām*), por el verbo “provocar” o “incitar” (*grā*)[698]. La forma verbal es la tercera persona plural de imperfecto, siguiendo lo que dijimos anteriormente sobre la especificidad de este conjunto de versos o micro unidad temática. Pensamos que el redactor no está citando por ello solo a los sinópticos, sino que toma elementos y se deja inspirar por el AT, donde este verbo aparece más a menudo. Este verbo suele indicar las acciones que llevan a causar el comienzo de una guerra: desde instigaciones, provocaciones, enfrentamientos personales por los cuales los pueblos se siente provocados, amenazados, casi obligados a declararse la guerra. En otras ocasiones también aparece como expresión de un cierto desorden social[699].

PE 47-48

ܘܢܬܓܪܘܢ ܥܡܡܐ ܒܥܡܡܐ
ܘܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ

Y se incitarán (provocarán, *netgrūn*) pueblos a pueblos (*ʿammē bʿammē*)
y reino contra reino.

1.6.2.2 Invasión árabe.

A continuación, parece abrirse el inicio de un nuevo capítulo con la aparición en escena del pueblo de los ismaelitas. Como vimos más arriba en el análisis introductorio de la obra, Beck y Suermann difieren justo en estos versos, a la hora de marcar el verso divisor entre el capítulo segundo y el tercero. Suermann deja comenzar el tercer capítulo con el verso 73 con la expresión “y saldrá un pueblo del desierto”, por tratarse para él claramente de una nueva unidad temática. Beck sin embargo espera hasta el verso 83, una vez que el redactor ha interpretado la aparición del pueblo del desierto como un claro signo de la irrupción de la era escatológica. Nos parece correcta la división de Suermann, por el mismo motivo ya comentado. Con el verso PE 73 comienza claramente y sin duda una nueva unidad temática. En el verso 43 había comenzado la unidad temática sobre el ataque de los asirios a la tierra o territorios de los romanos. Los versos 65 a 72 tratan del “alzamiento” de la Justicia, es decir de Dios, para eliminar a los impíos. Estos versos pertenecen al esquema cíclico de la obra y

[698] Que como vimos más arriba también aparece en PE 42 y en SyrDan 3, 2 y 4, 10.
[699] Véanse de forma ejemplar Is 19, 2; Is 3, 5; Jr 43, 3; Dn 11, 10.

por ello podemos ver en ellos la interrupción de la acción por parte del redactor con el fin de finalizar el ciclo narrativo precedente y de forma interpretativa moral enlazarlo con el siguiente. En el mencionado verso 73 se menciona, como ya hemos indicado, la salida del desierto de los "hijos de Hagar", es decir, de los ismaelitas.

Sobre del papel central de los ismaelitas en la interpretación teológico-escatológica de los escritos apocalípticos de lengua siríaca dedicamos más tiempo y espacio en los capítulos posteriores, debido a la extensión, importancia y centralidad de la temática. Nos centramos aquí en el análisis de la *Eschatologisierung*, es decir, de la presentación o proyección escatológica de las invasiones árabes a través de la conexión de varios motivos literarios. Para el redactor las invasiones árabes, que sin duda son el acontecimiento histórico más reciente vivido por aquel, son un claro signo o preanuncio de la llegada del anticristo y por tanto son presentados como sus mensajeros o precursores. El redactor relaciona la "salida" de este nuevo pueblo con la inmediatamente posterior aparición de la "señal en el cielo" de la que Jesús habla en su evangelio. Tanto Beck como Suermann apuntan a pie de página en sus ediciones que quizás se trate en estos versos de una referencia a Mt 24, 27. 30. Aunque el vocabulario utilizado por PE no coincide con el que encontramos en la Peshitta, la referencia a la "señal" de la venida del Hijo del hombre parece ser clara, y el redactor se apoya sin duda en el Evangelio de San Mateo. PE utiliza en la línea 79 el sustantivo *āṯā* "señal" o "signo", para hablar de la "señal" que se vería en el cielo y que anunciaría de algún modo la venida del Hijo del hombre, mientras que en Mt 24, 30 encontramos el término *nišā*, también "signo" o "símbolo". En Mt 24, 27 se habla de un "relámpago" (*ḇarqā*), que "es visto" (*meṯḥzē*) desde oriente a occidente, mientras que PE ha utilizado en la línea 81 el sustantivo "esplendor" (*ṣemḥā*)[700]. La interpretación del significado de la línea 82 y de su relación con el resto del pasaje es incierta y quedaría abierta a discusión. Si el "esplendor" del que habla la línea 81 pertenece al Hijo del hombre en su segunda venida, entonces es de aceptar, que el "rostro" del que se habla en la línea siguiente, sea el rostro del Mesías. La escena del rostro iluminado de Jesús la encontramos en la narración de la transfiguración en el monte Tabor[701]. En esta narración que encontramos de forma semejante en los tres evangelios sinópticos, solo en el Evangelio de San Mateo se dice que "su rostro se puso brillante como el sol" (*wanhar parṣūpeh ʾayḵ šemšā*). El envangelista, o el traductor de la Peshitta, utiliza el verbo *nhar*, que

[700] Cf. Mt 24, 27. 30.

[701] Cf. Mt 17, 1-8. Entre los sinópticos, solo en el evangelio de Mateo se dice que el rostro de Jesús se vuelva "brillante como el sol". En Marcos se omite la alusión al "rostro" y se mencionan solo sus vestidos. En Lucas, por su parte, se dice que "el aspecto de su rostro se mudó".

significa “brillar”, “iluminar” o “ser iluminado” y está relacionado con el sustantivo *nūhrā,* “luz” o “vista”, que encontramos en PE 82. Aunque en un primer momento, esta línea parezca estar fuera de contexto por no entenderse directamente la relación del “rostro” resplandeciente del Hijo del hombre con la “señal” que será vista en el cielo, no hay que olvidar que en la escena de la transfiguración, Jesús se presenta como nuevo Moisés, al que una voz venida del cielo confirma como hijo amado y ordena que se le debe escuchar. El rostro iluminado es, para el redactor y receptor de PE, sin duda, la confirmación de que se trata del Mesías, del hijo de Dios portador de la gloria divina[702].

PE 79-82

ܘܗܘܝܐ ܐܬܐ ܒܫܡܝܐ
ܕܐܡܪ ܡܪܢ ܒܣܒܪܬܗ
ܨܡܚܐ ܒܟܘ̈ܟܒܐ ܢܗܝܪ̈ܐ
ܘܕܠܩ ܢܘܗܪܐ ܕܦܪܨܘܦܗ

Y habrá una señal (*āṯā*) en el cielo
como el Señor dijo en su Evangelio:
un esplendor (*ṣemḥā*) entre las estrellas lucientes
y brillará (*dāleq*) la luz (*nūhrā*) de su rostro (*parṣūpeh*).

A su vez, la aparición de esta señal es relacionada en los versos siguientes con la “guerra” y más concretamente con el motivo del gran combate entre los pueblos, del que el pueblo usurpador saldrá victorioso.

PE 83-90

ܢܕܝܢ ܡ̈ܠܟܐ ܘܡܬܬܙܝܥܝܢ
ܘܢܦܠܝܢ ܚ̈ܝܠܐ ܕܓܕ̈ܝܗܘܢ
ܘܡܬܪܗܒܝܢ ܒܩ̈ܪܒܐ ܕܐܪܥܐ
ܕܢܚܢ ܐܬܐ ܒܫܡܝܐ
ܘܡܬܠܒܟܝܢ ܘܐܬܝܢ ܐܚܕܐ
ܥܠ ܥܡ̈ܡܐ ܘܥܠ ܠܫ̈ܢܝܢ
ܘܥܒܕܝܢ ܬܡܢ ܬܟܬܘܫܐ
ܘܙܠܚܝܢ ܠܗ ܠܐܪܥܐ ܒܕܡܐ

Los reyes andarán errantes (*nāydīn*)[703] y temblorosos (*mettzī'īn*)[704]

[702] Cf. Ex 24, 15-18; Ex 34, 29-35 así como 2 Co 3, 7-4, 6.
[703] También “horrorizados” o “vacilantes”. Se trata de la forma *nāydīn*, participio activo plural de *peal* del verbo *nūd* o *nād*. Este verbo puede significar “ser sacudido”, “ser zarandeado”, “palpitar”, “retemblar”, “vacilar”, “huir”, “errar”, etc. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 2288.
Cf. el verbo *dāl*, “mover”, “ser movido”, “desear”, pero también “agitar”, “excitar” en *pael*. Cf. con PE 169.

y sus tropas caerán (*nāflīn*) de sus líneas de batalla.
Y los pueblos de la tierra se asustarán (*metrahbīn*),
cuando vean (*ḥāzīn*) la señal (*āṯā*) en el cielo
y se prepararán (para la guerra, *meṯṭayabīn*)[705] y se reunirán (vendrán juntos)
todos los pueblos y lenguas.
Y se entregarán allí al combate (*taḵtūšā*)
y rociarán (*zālḥīn*) la tierra con su sangre.

En este grupo temático de versos encontramos tres sujetos: los reyes, las tropas y los pueblos. Al final del conjunto se pueden resumir en uno solo: todos ellos, es decir, las tropas de todos los reyes de todos los pueblos de la tierra vendrán y se prepararán para la guerra. Antes aparecen dos motivos principales, la "confusión" y el "temblor", unidos al primer sujeto del conjunto, es decir a los reyes. Los reyes, que andan confundidos o errantes dejarán a sus tropas caer unas sobre otras. Junto con el participio activo plural de peal del verbo *nūd* o *nād*, es interesante observar la utilización del participio plural de *etpeel* (*mettzīʿīn*) del verbo *zā* que podemos traducir como "conmoverse", "temblar" o "turbarse" y en este verso como "temblorosos" o "conmovidos" [706]. El redactor parece querer reflejar un período de desorden político causado por el inicio de una guerra entre reyes o, mejor dicho, de una invasión. Y une este motivo de la guerra al motivo de la visión de la señal luminosa del cielo. La reacción de los pueblos a la "confusión" de los reyes y a la guerra comenzada por ellos es descrita con tres verbos. El primero es "asustarse o agitarse" (*rheb, etpe. ʼetrheb*)[707]. El temblor, temor o miedo de los pueblos es causado por la visión de la señal celeste interpretada como indicador de la irrupción del tiempo final. Entonces los pueblos se reúnen y se preparan para la guerra. Se trata de los verbos "reunirse o venir juntos" (*ʼeṯā ʼakḥḏā*) y "armarse o prepararse -para la guerra" (*ṭūb* o *ṭayeb*), aquí en el participio pasivo plural *etpaal* (*meṯṭayabīn*), es decir, "preparados"[708]. Por último, se especifica y concretiza la acción de este sujeto triple, es decir, las tropas de los reyes de los pueblos. Todos se entregarán al combate e inundarán la tierra de sangre[709].

[704] Participio plural de *ettafal* del verbo *zā*, "moverse", "ser movido", "temblar"…en *afel* "aterrar", en *ettafal* "estar tembloroso", "estar aterrado".
[705] Véase esta forma verbal *meṯṭayabīn*, también en PE 45 y 63, en las que las naciones y los romanos "se arman", "se preparan" para la guerra, para la conquista.
[706] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 2288.
[707] *Ibid.* col. 3826.
[708] *Ibid.* col. 1436.
[709] Se trata del verbo *zlaḥ*: "rociar", "empapar", "mojar". PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1128.

A continuación encontramos el fragmento que relata las conquistas y la victoria de los ismaelitas sobre el resto de los pueblos de la tierra. Se encuentra dividido en tres partes: una pequeña introducción sobre el resultado positivo del gran combate a favor del pueblo usurpador (PE 91-94), un relato mucho más extenso, acerca de las atrocidades e impurezas que éstos cometen con sus víctimas o pueblos sometidos (PE 94-152) y por último, de nuevo un pequeño fragmento (PE 153-164) en el que se acentúa el alcance destructivo y universal de las conquistas del pueblo usurpador. Tras un nuevo un grupo de versos (PE 165-168), que se centran de nuevo en remarcar la extensión de la "impiedad" para dar paso a una nueva reacción de Dios o de la Justicia (PE 169-174), encontramos un nuevo anuncio de guerra o guerras presentadas como "escatológicas", que enlaza la narración anterior con la salida de los pueblos escatológicos del norte, encerrados tras las puertas construidas por Alejandro según la leyenda. Por la enorme extensión del trabajo que conllevaría, no nos es posible realizar aquí el análisis detallado del lenguaje que une el concepto "guerra" con los motivos de los "pueblos escatológicos del norte" o de "Gog y Magog" así como sobre la llegada del "hijo de la perdición" o del "anticristo". Tanto la llegada de los "pueblos del norte" como la del "anticristo" traen consigo guerra y destrucción. Veamos aquí solo a modo de ejemplo PE 449-450 donde se dice que "los hombres caerán unos sobre otros y se matarán los unos a los otros con la espada". Como vemos, el redactor utiliza prácticamente los mismos versos que en PE 7-8 para anunciar las "guerras" que tendrán lugar, esta vez, cuando aparezca el hijo de la perdición.

PE 7-8 ܕܢܦܠܝܢ ܐܢܫ̈ܐ ܚܕ ܥܠ ܚܕ ܘܚܪܒܝܢ ܥܡ̈ܡܐ ܠܚܕܕܐ Porque los hombres caerán (*nāflīn*) unos sobre otros (*ḥaḏ ʿal ḥaḏ*) y los pueblos se destruirán (*ḥārḇīn*) los unos a los otros (*laḥḏādē*).
PE 449-450 ܕܢܦܠܝܢ ܐܢܫ̈ܐ ܚܕ ܥܠ ܚܕ ܘܒܣܝܦܐ ܚܪܒܝܢ ܚ̈ܕܕܐ Los hombres caerán (*nāflīn*) unos sobre otros (*ḥaḏ ʿal ḥaḏ*) y se destruirán (*ḥārḇīn*) con la espada los unos a los otros (*ḥḏādē*).

1.7 Pseudo Metodio (PM).

En este apartado dedicado a PM nos proponemos analizar como el redactor crea sobre todo a partir del capítulo quinto de la obra un paralelismo tipológico, típico de la elaboración argumentativo-literaria del redactor, para precisamente presentar la “guerra” o “guerras” proyectadas hacia el futuro en clave apocalíptica, ya se trata de acontecimientos pasados o presentes y por él conocidas, ya formen parte de su propuesta profético-escatológica.

En el capítulo quinto, que se dedica a los acontecimientos políticos y principalmente bélicos, que el redactor sitúa en el quinto milenio después de la creación, el redactor va a continuar con la exposición de la sucesión política de la supremacía de los diferentes reinos que había comenzado en los primeros cuatro capítulos (o milenios)[710]. Al autor le interesa continuar la narración histórico-genealógica de los primeros milenios de forma cronológica para preparar la presentación escatológico-apocalíptica de la guerra entre los árabes y el imperio bizantino, que en la obra se sitúa en el séptimo milenio de la historia universal desde la creación del mundo, y poder ordenarla en su concepción histórico-teológica como forma de entender el devenir de la historia.

Desde el capítulo quinto hasta el capítulo décimo el redactor va a resumir y adaptar la evolución de la historia política y militar por él conocida[711], hasta llegar al origen y desarrollo del imperio o reino de Alejandro y su genealogía[712], para después intentar justificar[713] de forma teológica la invencibilidad del reino de los griegos, descendientes de Alejandro, identificándolo con el reino de los cristianos, es decir, con el imperio bizantino, posesor de la Santa Cruz. Se trata en todos ellos de pasos fundamentales, enlazados entre sí, para dirigir al lector al objetivo principal de la obra, que como ya hemos dicho repetidamente, no es otro que el de convencer al lector cristiano de la transitoriedad de la hegemonía árabe.

La “guerra” y la “sucesión genealógica” se convierten en la obra en los dos principios básicos de ordenamiento de la sucesión política de los reinos y por tanto de la legitimación o deslegitimación del poder político. Elementos y motivos literarios, tanto bélicos como genealógicos, se mezclan en la narración con aspectos teológicos para configurar y definir el concepto de “monarquía legitimada por Dios”, presentando así la dinastía o el reino que en cada época de la historia pasada, presente y por tanto también futura obtuvo, obtiene u

---

[710] El concepto de guerra que PM presenta en los primeros cuatro capítulos de la obra, relacionado con el concepto de conquista e invasión como medio de sucesión y supremacía política, lo hemos analizado más adelante en el capítulo correspondiente de esta investigación.
[711] Como vemos encontramos de forma resumida en los capítulos sexto y séptimo.
[712] En los capítulos octavo y noveno.
[713] En los capítulos décimo y undécimo.

obtendrá el favor divino. A los conceptos de “guerra” y “monarquía” se añade por tanto el concepto teológico de “invencibilidad”. Siguiendo este esquema de pensamiento, el redactor va a presentar sus vivencias recientes y contemporáneas, a saber las recientes conquistas árabes y la derrota del imperio bizantino, en clave escatológica, es decir como profecía futura a la espera de la última acción, de la definitiva victoria y del decisivo juicio de Dios.

A partir del capítulo quinto, la guerra y sus consecuencias pasan a un primer plano en la narración, y su presentación y detallada descripción adquieren un papel fundamental. La guerra va a ser en la narración el medio que decida sobre la supremacía en la escena política. Se va a tratar casi de forma exclusiva de las guerras, o mejor dicho de la destrucción provocada por las conquistas de los ismaelitas. Solo en los últimos capítulos aparecen los pueblos escatológicos del norte, por ser un motivo fijo e irrenunciable en el esquema apocalíptico de la época[714]. El final de la historia, no entrando aún en los temas propiamente escatológicos que serán tratados en los últimos capítulos de PM, va a tener un desenlace bélico, narrado con términos y conceptos militares.

Pero antes, en este capítulo quinto, el redactor empieza a preparar argumentativamente la “profecía” posterior que va a predecir la victoria final del rey de los griegos, es decir, del imperio bizantino sobre los árabes. La dominación árabe contemporánea al redactor del siglo VII d.C. no puede convertirse, a sus ojos, en un reino duradero y debe estar destinada a la derrota y a la destrucción. Para convencer al lector sobre la credibilidad y autenticidad de su profecía acerca de la vulnerabilidad de los árabes y de su futura derrota a manos del rey de los griegos en la antesala del final de los tiempos, el redactor va a comenzar a desarrollar ya en PM 5 un paralelismo tipológico entre dos oleadas de conquistas o incursiones llevadas a cabo por parte de los pueblos árabes-ismaelitas: una primera situada por el redactor en el quinto milenio y una segunda situada de la misma forma en el séptimo milenio, justo antes de la irrupción de las señales apocalípticas que anuncian la segunda venida del Cristo y el final del mundo.

Este paralelismo tipológico queda estructurado en varios puntos que resumimos en el siguiente esquema:

	Motivo literario	Primera conquista	Segunda conquista
1	Guerra y conquista.	Conquistas de los madianitas-ismaelitas (PM 5, 2).	Conquistas de los árabes (PM 5, 8; 11, 9-13).
2	Sometimiento.	Sometimiento de todos los	Sometimiento de todos los

714 Véase PM 13, 19-21.

		pueblos de la tierra y del pueblo de Israel (PM 5, 2.4).	pueblos de la tierra y del reino de los cristianos (PM 5, 8; 11, 5; 11, 9-13; 13, 6).
3	Castigo de carácter temporal.	Castigo y sumisión bajo el poder de los madianitas por un período de ocho semanas y media (PM 5, 5).	Castigo y sumisión bajo el poder de los árabes por un período de diez semanas (PM 5, 9; PM 13, 2.4.6).
4	A manos de figuras apocalípticas.	Bajo el mando de cuatro caudillos tiranos madianitas (PM 5, 6).	Bajo el mando de cuatro caudillos tiranos árabes (PM 11, 4.8).
5	Liberación final.	Redención por parte de Gedeón (PM 5, 7).	Redención por parte del rey de los griegos (PM 5, 9; PM 13, 11).

Nos centramos aquí en el análisis del punto 1 del esquema anterior dedicado a las conquistas de los madianitas-ismaelitas (PM 5, 2) y las conquistas de los árabes (PM 5, 8; 11, 9-13). Los puntos 2 a 5 serán analizados más adelante en los capítulos dedicados a los temas indicados.

1.7.1 Conquistas de los madianitas-ismaelitas (PM 5, 2).

En primer lugar, en PM 5, 1-4 el redactor narra y describe la primera salida de los madianitas-ismaelitas del desierto de Yathrib, actual Medina, y la primera secuencia de incursiones y conquistas que alcanzan toda la tierra y van más allá de Roma. La historia de las primeras incursiones está tomada de la historia bíblica del libro de los Jueces en la que se relata la guerra entre el juez Gedeón y los madianitas[715]. Toda la relación tipológica va a partir de la premisa de que los madianitas de esta historia bíblica son identificados con los ismaelitas[716], siguiendo las citas bíblicas de Gn 37, 25-28 y Jc 8, 24.

Las incursiones y victorias militares de los madianitas-ismaelitas vienen precedidas por las conquistas del "rey del este". Tras la destrucción de su campamento a manos de este rey[717], los madianitas-ismaelitas se ven obligados a huir, salen del desierto de Yathrib, se dirigen hacia la región de Mesopotamia y hacen la guerra a todos los reinos de los pueblos.

[715] Véase Jc 6-8.
[716] Véase PM 5, 2-6.
[717] *Ibid*. 5, 2 y su análisis en el capítulo correspondiente a la "Ideación "historiológica" del concepto "guerra": Conquista, invasión y sucesión de los reinos.

PM 5, 2

ܘܥܪܩ ܟܠܗܘܢ ܘܢܦܩ ܡܢ ܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ ܘܥܠܘ ܠܗܘ ܐܪܥܐ ܕܝܫܘܒܐ
ܘܥܒܕܘ ܩܪܒܐ ܥܡ ܡ̈ܠܟܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܚܪܒ ܐܢܘܢ
ܘܐܚܪܒܘ ܘܫܒܘ ܘܫܥܒܕܘ ܠܟܠܗܘܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ
ܘܗܘܬ ܟܠܗ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ ܬܚܝܬ ܫܘܠܛܢܗܘܢ

…y huyó (*w'raq*) cada uno y salió (*nfak*) del desierto de Yathrib y se dirigieron hacia la tierra cultivada (Mesopotamia) e hicieron la guerra (*'ḇaḏw qrāḇā*) a los reyes de los pueblos y los devastaron. Y arrasaron (*'aḥrebw*), conquistaron (*šbw*) y sometieron (*ša'bedw*) a todos los reinos de los pueblos. Y toda la tierra de la promesa (*'ar'ā dmūlkānā*) cayó bajo su soberanía.

Las expresiones “reyes de los pueblos” o “reinos de los pueblos”, que encontramos en PM 5, 2, serían de carácter genérico y tendrían un valor universal, pudiendo querer acentuar el redactor con ellas el hecho de que los ismaelitas hicieran la guerra a todo reino conocido y sometieran toda la tierra, comenzando con la tierra de la promesa, como se indica en la frase siguiente y más adelante en PM 5, 4-5[718]. La historia bíblica del libro de los jueces es adaptada y se convierte en la narración de la historia de una primera invasión madianita-ismaelita de alcance universal.

Reescribiendo y adaptando el pasado bíblico, el redactor crea el marco necesario para introducir la “profecía” sobre la segunda invasión de los ismaelitas-árabes. Haciendo referencia a esta historia bíblica sobre la invasión de los madianitas situada en su pasado, el redactor establece, desde su presente, la relación tipológica con una segunda ola de conquistas de los hijos de Ismael que son presentadas como acontecimientos futuros desde la perspectiva de la narración, pero que son un claro reflejo de las conquistas árabes del siglo VII d.C. y de la situación política posterior, contemporánea al redactor y conocida y vivida por el lector destinatario de la obra. En PM 5, 8 encontramos el momento en el que el redactor da un giro a la narración y proyecta la acción hacia el futuro.

PM 5, 8

ܒܪܡ ܕܝܢ ܒܬܘܒ ܐܢܘܢ ܕܢܦܩܘܢ ܘܢܚܪܒܘܢ ܐܪܥܐ ܘܢܫܬܠܛܘܢ ܒܗ ܘܢܐܚܕܘܢ
ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܘܡܕܝܢ̈ܬܐ ܘܡܠ̈ܟܝ ܥܡܡܐ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܘܥܕܡܐ ܠܟܘܫ ܘܡܢ ܦܪܬ ܘܥܕܡܐ
ܠܗܢܕܘ ܘܡܢ ܕܓܠܬ ܘܥܕܡܐ ܠܓܡܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܢܘܪ ܫܡܫܐ

718 Sobre la lectura de las expresiones “los reyes de los pueblos” y “los reinos de los pueblos” y “toda la tierra” en PM 5, 2 y 5, 4 a partir de las variaciones en las diferentes evidencias manuscritas véanse las notas en la edición de REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 540 (Texto), p. 8 y Vol. 541 (Traducción), pp. 11-12.

… Pero en el futuro saldrán de nuevo y destruirán (*neḥrbūn*) la tierra y la gobernarán (*neštalṭūn*), y tomarán en posesión (*nēḥḏūn*) las entradas de la tierra cultivada desde Egipto a Cus, del Éufrates hasta India, desde el Tigris hasta el mar llamado sol...

Se trata claramente de *vaticinia ex eventu*, es decir, narraciones que refleja hechos que ya han tenido lugar en el pasado pero que son presentados narrativamente como acontecimientos que están por suceder[719]. Las formas verbales de PM 5, 4 aparecen en tiempo perfecto, es decir como acciones acabadas situadas en el pasado para describir la primera oleada de conquistas madianitas-ismaelitas, como es el caso del verbo "someter" (*ʻbad*) en la tercera persona plural de perfecto de la forma shafel "sometieron" (*šaʻbedw*), o el caso del verbo "tomar posesión" (*ṣlaṭ*) en la tercera persona plural también de perfecto de la forma *etpaal* "tomaron en posesión*"* (*ʼeṣtalaṭw*), o de las formas verbales "conquistaron*"* (*kbaṣū*) o "destruyeron" (*ḥrabū*). Algunas de ellas las encontramos en PM 5, 8 en tiempo imperfecto como acciones inacabadas que adquieren forma de profecías, como *"*tomarán en posesión" (*neštalṭūn*), "destruirán" (*neḥrbūn*) o "reinarán" (*nēḥdūn*). Con esta creación o adaptación literaria, se trata de buscar en la conciencia del lector la confirmación de que acciones profetizadas como futuras se cumplen o ya se han cumplido.

En este esquema "histórico" que aparece en la narración de forma paralela es importante la idea de repetición o duplicación de los acontecimientos, para, como decíamos, intensificar en el lector el efecto, de que acontecimientos pasados, vuelven a suceder en el futuro. Es el caso del concepto de esclavitud o sometimiento interpretado como "castigo" (*mardūṯā*) o "yugo" (*nīrā*) doble que se repetirá en la historia. Doble es la esclavitud que sufrieron los israelitas, tanto en Egipto como bajo los madianitas, y por tanto doble será el yugo que impondrán los madianitas-ismaelitas, tanto sobre los israelitas como sobre los cristianos.

PM 5, 6

ܘܐܬܟܕܢܘ ܒܢܝܪܐ ܕܥܒܕܘܬܐ ܥܦܝܦܬܐ ܠܡܪܕܘܬܐ ܕܒܢܝ ܐܝܫܡܥܝܠ ܗܠܝܢ ܡܕܝܢܝܐ
ܡܬܟܢܝܢ ܗܘܘ

… y (cuando ellos, los israelitas) fueron sometidos (*ʼetkdenw*) por el yugo (*bnīrā*) de una segunda esclavitud (*ʽaḇdūṯā ʽfīfṯā*) por el castigo (*mardūṯā*) de los hijos de Ismael, que fueron llamados madianitas…

[719] Véase la nota a pie de página sobre este pasaje en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 11.

PM 5, 8

ܡܛܠ ܕܥܦܝܦ ܢܝܪܗܘܢ ܥܠ ܫܘܥܒܕܐ ܕܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ

…porque doble (*ʿfīf*) es su yugo (*nīrhūn*) para sometimiento de todos los pueblos.

1.7.2 Segunda conquista ismaelita-árabe (PM 10-11).

El redactor de PM retoma la narración de la segunda conquista de los árabes-ismaelitas al final del capítulo noveno y en el capítulo décimo. Nos interesa observar aquí los pasajes que son claves para la presentación escatológico-apocalíptica de estos acontecimientos bélicos.

Tal es el caso del pasaje PM 9, 6, donde el redactor enlaza la destrucción de los persas a manos de los hijos de Ismael con la lucha de éstos con los romanos. En este pasaje se mezclan el pasado, con el presente y con el futuro. Las formas verbales del verbo "combatir" o "hacer la guerra" aparecen en perfecto y en imperfecto. Los árabes-ismaelitas han luchado con los romanos y seguirán luchando durante un cómputo total de diez semanas. El redactor está convencido de que el tiempo del final (*zb̲an qeṣā*) ha llegado (*maṭī*).

PM 10, 6

ܘܟܕ ܐܬܥܩܪܬ ܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪܣ ܐܬܓܪܝܘ ܚܠܦܝܗ ܥܡ ܪ̈ܗܘܡܝܐ ܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܝܠ ܒܪ
ܗܓܪ܆ ܗܘ ܕܩܪܐ ܠܗܘܢ ܕܢܝܐܝܠ ܕܪܥܐ ܕܬܝܡܢܐ
ܘܡܬܓܪܝܢ ܥܡܗ ܥܣܪܐ ܫܒܘܥܝܢ ܕܫ̈ܢܝܐ܆ ܡܛܠ ܕܡܛܐ ܠܗ ܙܒܢ ܩܨܐ ܘܠܝܬ ܡܫܘܚܬܐ
ܒܡܨܥܬܐ

…y después de que el reino de los persas fuera eliminado (*etʿqrat*), combatieron (*ʾetgaryw*) en su lugar contra los romanos los hijos de Ismael, el hijo de Hagar, que Daniel llamó el "brazo del sur" (*drāʿā dt̲aymnā*). Pues ellos combatirán (*metgarīn*) con él diez semanas, porque el tiempo del final (*zb̲an qeṣā*) ha llegado (*maṭī*) y no hay espacio de tiempo en medio.

Identificando a los árabes-ismaelitas con el "brazo del sur" (*drāʿā dt̲aymnā*), el redactor refuerza la idea de la caída o final inminente de la soberanía árabe[720]. Pero antes profetiza la segunda salida del desierto de Yathrib, en el último milenio, el séptimo, para reunirse en el lugar del gran combate[721], para hacer la guerra a toda la tierra y destruir toda la creación.

[720] Mencionado en Dn 11, 15 según la versión Peshitta. Véase en Dn 11, 2-20 la lucha entre el reino del norte y el reino del sur en el marco de la gran visión de Daniel, en el que el último saldrá perdedor.
[721] Cf. Ez 39, 17-18.

PM 11, 1

ܒܗܢܐ ܓܝܪ ܐܠܦܐ ܐܚܪܝܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܫܒܝܥܝܐ ܕܒܗ ܡܬܥܩܪܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ
ܘܒܗ ܢܦܩܝܢ ܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܝܠ ܡܢ ܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ ܘܐܬܝܢ ܘܡܬܟܢܫܝܢ ܟܠܗܘܢ ܬܡܢ
ܒܓܒܥܘܬ ܪܡܬܐ

…Porque en el último milenio (*’alfā ’ḥrāyā*), que es el séptimo, en él será destruido (*metʿaqrā*) el reino de los persas y en él saldrán (*nāfqīn*) los hijos de Ismael del desierto de Yathrib e irán y se reunirán (*metkanšīn*) todos allí en Gebʿūt Rāmṯā.

Se trata ante todo del preanuncio de la guerra de los árabes contra los griegos-bizantinos y la devastadora derrota de éstos. Citando a Ezequiel y tomando prestado el motivo del gran combate entre los reinos de la tierra[722], son ahora los árabes, identificados como hijos de Ismael, el “asno del desierto”, los que son enviados en toda su ira y rabia contra toda la tierra[723].

PM 11, 3

ܒܗ̇ ܓܝܪ ܒܓܒܥܘܬ ܡܬܚܪܒܝܢ ܡܦܛ̈ܡܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ
(…)
ܘܗܟܢܐ ܡܬܚܪܒܝܢ ܐܦ ܗܢܘܢ ܒܓܒܥܘܬ ܡܢ ܐܝܫܡܥܝܠ ܥܪܕܐ ܕܡܕܒܪܐ ܕܒܚܡܬܐ
ܕܗܘ ܓܝܪ ܡܫܬܕܪ ܥܠ ܟܠܗ ܐܪܥܐ

Porque en Gebʿūt serán destrozadas las grasas/carnes del reino de los griegos (…) así también serán ellos (los griegos) destrozados (*metḥarbīn*) en Gebʿūt por Ismael, el asno del desierto (*ʿrādā dmaḏbrā*), porque él será enviado (*meštdara*) en la furia de la ira (*dbḥemtā drūgzā*) contra toda la tierra…

En el resto de los capítulos undécimo y duodécimo el redactor intenta ofrecer una interpretación teológica de la derrota del reino de los cristianos a manos de los árabes-ismaelitas, centrándose sobre todo en la caracterización bárbara, tirana, impura y destructiva de los mismos. El redactor trata de forma directa el tema de la responsabilidad del pueblo cristiano como causante de la derrota a causa de sus pecados de impureza, por los cuales, los cristianos (PM 11, 5-7) son entregados a la impureza de los enemigos y al castigo de los mismos (PM 11, 8)[724]. Este castigo es presentado como permitido por Dios y llevado a cabo

[722] Cf. SyrDan 4, 23-25 y SyrDan 7, 58c junto con ApSyrDan 14, 8-11.
[723] Véase en Gn 16, 12 la caracterización de Ismael como un “onagro” o “asno salvaje”, (*ʿrādā*), que se establecerá en desierto (Gn 21, 21) y que luchará contra todos: “Será un asno entre los hombres. Su mano contra todos y las manos de todos contra él”.
[724] Véase capítulo correspondiente al análisis de la “Guerra e injusticia: Pecado, “voluntad” y “castigo” divinos”.

por medio del pueblo de los árabes-ismaelitas. De la misma forma que la angustia, la destrucción y los sufrimientos causados por ellos son presentados a partir de PM 11, 8 en un estilo y con un lenguaje marcadamente apocalíptico. Como veremos más adelante, PM 12 se dedica más bien a la posición y decisión que los cristianos pueden y deben tomar de frente al crecimiento y expansión de la injusticia y el pecado, así como de frente a esta situación de castigo y tortura. Fidelidad, traición y apostasía van a ser aquí los temas centrales.

1.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME).

La obra que hemos presentado conocida como Pseudo Metodio Edeseno o Fragmento del Pseudo Metodio de Edesa presenta el fenómeno de la guerra en clave escatológica a través de diversos motivos heredados de la tradición apocalíptica precedente y de un lenguaje y simbología propiamente apocalípticos, a través de los cuales, el redactor trata de actualizar acontecimientos, lugares, personas y/o presupuestos político-teológicos pasados o contemporáneos al lector.

Como dijimos anteriormente, toda la primera parte de la obra se ha perdido, por lo que no podemos conocer cuál ha sido el tratamiento que el redactor ha hecho del fenómeno de la guerra en los pasajes no conservados antes de tratar las conquistas árabes con las que comienza nuestro fragmento. No nos es posible por tanto conocer si el redactor ha realizado un intento de contextualizar "históricamente" su profecía apocalíptica narrando la "prehistoria" del final de los tiempos. En el fragmento que se ha conservado podemos diferenciar dos partes:

Una primera parte muy breve donde se hace referencia a las conquistas árabes, presentadas como *vaticinium ex eventu* y una segunda parte escatológica, que en primer lugar centra su interés en narrar el final de la hegemonía de los ismaelitas a manos del rey de los griegos, para después presentar la profecía sobre la salida y exterminio de los pueblos impuros del norte, la aparición y el final del hijo de la perdición, la escena de la abdicación del rey de los griegos en Jerusalén y por último, el juicio final.

La guerra o enfrentamiento bélico ocupa un puesto central en la obra y va a aparecer principalmente en tres ocasiones o con motivo de tres situaciones, siempre a través de pasajes o narraciones proyectadas o presentadas como futuras: las guerras provocadas por la invasión de los ismaelitas y entre ellos, la intervención o acción bélica del rey de los griegos que consigue acabar con la hegemonía de los árabes que huyen a La Meca[725] y, tras la salida de

[725] Véase capítulo correspondiente al análisis de la "Ideación "historiológica" del concepto "guerra": Conquista, invasión y sucesión de los reinos.

los pueblos impuros del norte, la narración del final de éstos también en La Meca a manos de los ángeles de Dios. En las tres ocasiones, el redactor estructura su narración presentando el nuevo tema, la nueva “profecía” o los nuevos actores con una breve introducción temporal, con el objetivo de enlazar cada tema con la narración anterior y de enmarcarlos en su esquema escatológico.

En primer lugar, el redactor sitúa las conquistas árabes en un contexto escatológico y lo hace relacionándolas con un presupuesto inicial, que es la maldad y pecado de los árabes. Esta, es decir, la “opresión” (*ṭlūmyā*) y la “maldad” (*bīštā*) de los hijos de Hagar[726], es puesta inmediatamente al inicio del fragmento en relación con el motivo apocalíptico de las guerras entre los pueblos de la tierra y su destrucción recíproca. La guerra es aquí claramente el origen de la destrucción, que va a preceder la acción del rey griego, el comienzo del juicio final y de la consumación del mundo.

PME 1-2

ܡܛܠ ܛܠܘܡܝܐ ܘܒܝ̈ܫܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܗܓܪ ܘܬܬܚܪܒ ܡܕܢܚܐ ܡܢ ܚܪܒܐ ܘܩܪ̈ܒܐ ܣܓܝ̈ܐܐ

… a causa de la opresión (*ṭlūmyā*) y la maldad (*bīštā*) de los hijos de Hagar. Y quedará destruido (*teḥrab*) el este por la espada y por muchas guerras.

El esquema temporal es fijo y predeterminado, y el redactor se ha preocupado en citar algunas fechas así como el cómputo exacto de los años que debe durar cada período de la historia, según su concepción. No nos es posible conocer la duración del tiempo que el redactor le asigna a la hegemonía de los hijos de Hagar, por faltar el inicio de la obra. Lo que sí conocemos es que, a partir de la línea 6, el redactor comienza el resumen de los diez últimos años de su soberanía.

PME 6-8

ܘܡܐ ܕܦܫ ܡܢ ܫܢ̈ܝܐ ܕܐܦܣܩܢ ܠܒܢ̈ܝ ܗܓܪ. ܫܒܘܥܐ ܘܦܠܓܗ. ܕܐܝܬܘܗܝ، ܥܣܪ ܫܢ̈ܝܢ
ܘܦܠܓܗ. ܢܣܓܐ ܛܠܘܡܝܐ

Y cuando de los años que les hemos asignado a los hijos de Hagar, queden una semana y media, esto es, diez años y medio, crecerá la opresión (*nesgē ṭlūmyā*)…

[726] Así los llama el redactor en PME 6 y 29, mientras que en PME 18 y 33 se les llama “hijos de Ismael”.

El mismo cómputo e información temporal se repite en las líneas 18 y 19 para anunciar la aparición y salida del rey de los griegos. La soberanía hagarena o ismaelita, que es presentada en la obra como un "castigo" temporal y pasajero, deberá finalizar al final del año 694 con la intervención del rey de los griegos.

PME 18-19

ܘܟܕ ܫ̈ܢܝܢ ܗܠܝܢ ܥܒܪ̈ܢ ܕܥܗܕܢ ܫܒܘܥܐ ܘܦܠܓܗ ܠܫܘܠܡܐ ܕܫܬܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ
ܘܐܪܒܥ ܫ̈ܢܝܢ ❖ ܗܝܕܝܢ ܢܦܩ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢ̈ܝܐ...

Y cuando hayan pasado los años, que hemos mencionado (*daʽhedn*), una semana y media, al final del año 694 sale el rey de los griegos…

Después es narrada la aparición del rey de los griegos y su intervención militar que acabará con la supremacía de los ismaelitas en la misma ciudad de La Meca. Tras su victoria y la vuelta del bien y de la paz y bienestar y al final del reinado de los griegos[727], que durará doscientos ocho años, vuelve a crecer de nuevo el pecado sobre el mundo, lo que provocará la salida de los pueblos escatológicos del norte, Gog y Magog, desde las puertas de Armenia (PME 46-47), que a su vez durará exactamente dos años y ocho meses[728]. Toda la narración sobre la salida de los pueblos encerrados por Alejandro en su día, según la leyenda, detrás de las puertas del norte, entre las montañas de Armenia, está escrita en clave apocalíptica. Durante la misma encontramos las formas verbales en imperfecto, es decir, en la forma indicadora de acciones no cerradas o no acabadas, que solemos traducir con nuestro presente o futuro simple en castellano. Además, el redactor sitúa la acción en una perspectiva futura a través de la utilización del complemento circunstancial temporal formado por la expresión "en sus días" (*byawmāṯhūn*)[729] o "estos días" (*hālēn yawmāṯā*)[730] o "en aquel tiempo" (*bhaw zaḇnā*).

Solo después se narran la aparición y las obras del "hijo de la perdición". Este falso mesías, "cuyo pecado es mayor que el de Satán", va a hacer señales y milagros y va a engañar a mucha gente y a reinar sobre la tierra. Sin embargo, PME menciona en dos ocasiones, que todo esto lo hará "sin espada" (*lā sayfā*)[731] y "sin guerra" (*lā qrāḇā*)[732].

---

[727] Véase PME 36-38.
[728] *Ibid.* 66-68.
[729] Véase PME 62; 73.
[730] *Ibid.* 65.
[731] *Ibid.* 78.
[732] *Ibid.* 90.

Por último, el redactor narra el comienzo del juicio final, la resurrección final de los muertos y la segunda venida de Jesucristo como un rayo de luz que separará a los buenos de los malos.

1.9 Pseudo Juan (PJ).

1.9.1 La visión de Juan.

También en el conocido "Evangelio de los doce apóstoles", que incluye la obra aquí tratada, ya presentada anteriormente como "Apocalipsis siríaco del Pseudo Juan", juega el fenómeno de la "guerra", desde la misma introducción a la obra, un papel central en la descripción de los acontecimientos presentados como futuros por parte del redactor.

En el centro de la obra vamos a encontrar la acción narrada como si fuera el contenido de una visión tenida por Juan, el hermano y discípulo del Señor, que narra los hechos que sucederán en el futuro. Pero en primer lugar y antes de ello encontramos la introducción a la obra[733] que sitúa toda esta narración posterior en un marco típicamente apocalíptico, no solo desde el punto de vista de la temática, sino también y sobre todo desde la perspectiva del uso del lenguaje. Junto al objetivo de presentar la temática, la introducción trata de cumplir la función de dar credibilidad a lo "visionado" y explicado o "profetizado" como venidero en la narración posterior, haciendo uso de diferentes recursos lingüísticos y literarios. El redactor recurre al pseudónimo del apóstol Juan y lo presenta como "ministro de la Verdad" (*pālaḥ qūštā*) y "elegido o puesto por el Señor" (*'ettsīm men māran*) para anunciar el "Evangelio de la Salvación" (*sbarṯā dpūrqānā*). Y para ello lo hace en destinatario de una "visión" sobrenatural y lo convierte, como veremos más adelante, en receptor de los "rollos escritos con el dedo de la verdad" (*kerkē dktībīn bṣeḇ'ā dqūštā*).

La introducción se divide en dos partes. En la primera parte[734] el narrador anónimo describe en tercera persona los preliminares de la visión tenida por Juan. Este tiene una visión después de que haya habido un "gran terremoto" y después de que el Señor le envíe a un hombre "vestido de blanco" y "montado en un caballo de fuego", que, como hemos visto anteriormente, le va a dar el encargo especial de anunciar el Evangelio de la Salvación", lo cual va a consistir en "explicar" (*pašeq*)[735] o "hablar" (*malel*)[736] sobre los "misterios de Dios" (*'rāzawhy da'lāhā*)[737].

---

[733] Véase PJ 1-36.
[734] Véase PJ 1-14.
[735] *Ibid.* 34.
[736] *Ibid.* 27.
[737] *Ibid.* 29.

En una segunda parte[738], el apóstol, ya en primera persona, va a narrar lo vivido durante la visión antes de que comience en la línea 36 la narración de lo que se consideran propiamente la acciones futuras. Después de ver el cielo abierto y de ver a los santos que alaban al Creador, Juan ve un ángel de entre ellos que se le acerca y le da, como hemos visto más arriba, varios rollos en los que se encuentran los tiempos futuros.

> PJ 16-20
>
> ܘܚܙܝܬ ܕܩܪܒ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܩܪܝܒܝܢ ܠܗ ܘܐܝܬܝ، ܟܪ̈ܟܐ ܕܟܬܝܒܝܢ ܒܨܒܥܐ ܕܩܘܫܬܐ
> ܘܪ̈ܫܝܡܝܢ ܒܗܘܢ ܙܒ̈ܢܐ ܘܕܪ̈ܐ ܘܥܘ̈ܠܐ ܘܚܛ̈ܗܐ ܕܒܢ̈ܝܢܫܐ ܘܒܝܫܬܐ ܕܥܬܝܕܢ ܥܠ ܐܪܥܐ
>
> Y vi que uno de los ángeles se acercó y me dio libros escritos con el dedo de la verdad (*kerkē dktībīn bṣeḇ'ā dqūštā*). Y en ellos estaban tiempos, guerras (*darē*), injusticias (*'awlē*) y pecados (*ḥṭāhē*) de los hombres y el mal futuro de la tierra.

De nuevo, como hemos visto anteriormente en las otras obras, encontramos el concepto "guerra" unido literariamente al concepto de "pecado" y "mal" en una perspectiva temporal futura. En este pasaje el redactor utiliza el plural del término "guerra" o "combate" (*darā*) y lo relaciona con los "tiempos" (*zaḇnē*) y las "injusticias" (*'awlē*) y "pecados" (*ḥṭāhē*) de los hombres así como con el "mal futuro sobre la tierra" (*bīštā d'tīdā 'al 'ar'ā*).

A continuación, siempre en primera persona, el mismo Juan narra como de nuevo recibe del ángel de Dios el encargo de hablar sobre las cosas futuras. Es el propio Juan el que va a narrar el contenido de su visión.

> PJ 26-27. 30-34
>
> ܘܐܡܪ ܠܝ ܗܐ ܚܙܝ ܝܘܡܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܘܫܥܬܐ ܕܫܘܙܒܐ
> ... ܘܚܙܝܬ ܕܟܬܝܒܢ ܒܟܪ̈ܟܐ ܗܠܝܢ ܡܕܡ ܕܥܬܝܕܝܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܕܢܫܟܚܘܢ ܒܚܪܬ ܙܒ̈ܢܐ
> ܘܟܕ ܚܙܝܬ ܠܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܕܗܘ̈ܝܢ ܠܐ ܨܒܝܬ ܕܐܡܠܠ ܟܠܗܝܢ ܐܠܐ ܕܐܦܩܬ ܠܐܠܝܢ
> ܕܥܬܝܕ̈ܢ ܠܡܐܬܐ
>
> Y él me dijo: "Mira el día de la Salvación y la hora de la liberación"…" Y vi que en estos libros estaban escritas las cosas futuras que le iban a suceder a los hombres al final de los tiempos. Y cuando vi estas cosas que pasarán, no quería explicarlas, pero expuse estas cosas futuras que vendrán.

[738] *Ibid.* 15-36.

1.9.2 Las guerras futuras.

En esta introducción el tema principal es claramente el del "mal futuro" (*bīštā d'tīdā*) al "final de los tiempos" (*ḥarat̠ zab̠nē*) y el de "todo lo que pasará" (*hālēn kulhēn d'ābrīn*) en el futuro. Juan, en un primer momento, cuando reconoce que en los rollos están depositadas "las cosas futuras" (*medem d'tīdīn*), y las ve, queda horrorizado y no quiere explicarlas ni hablar sobre ellas, pero parece que termina haciéndolo para hacer justicia o cumplir la petición que le ha hecho el ángel del Señor. Y es entonces cuando se lamenta sobre los hombres de los tiempos futuros que tendrán o estarán obligados a vivir las consecuencias de las "guerras y de los tiempos que están por venir" (*ldarē lzab̠nē d'tīdīn*).

PJ 35-36

ܘܗܘܐ ܩܠܐ ܕܐܡܪ ܒܝ. ܘܝ، ܘܝ، ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܕܡܬܐܠܨܝ̈ܢ ܠܕܪ̈ܐ ܠܙܒ̈ܢܐ ܕܥܬܝܕܝܢ ܠܡܬܐܬܐ

Y hubo una voz que en mí decía: "Ay de los hombres que estén obligados a los combates (y) a los tiempos (futuros) que vienen".

A partir de la línea 36, como veremos en el capítulo dedicado al concepto de "guerra" y "conquista", comienza el autor a narrar la sucesión de los diferentes "reinos" o "imperios", empezando por las hazañas de los "romanos" o "reyes del norte" y terminando con las conquistas del "pueblo del sur", es decir, con las conquistas de los árabes. La "profecía" o anuncio escatológico se centra entonces no tanto en la presentación o descripción del final de los tiempos, sino más bien en la narración del final de la hegemonía de los árabes, final que es descrito en clave y con lenguaje apocalípticos. De esta forma, estos acontecimientos sobre la pérdida del poder por parte de los árabes, que son claramente proyectados hacia el futuro formulados como deseo y esperanza escatológica, se convierten en la narración, en los acontecimientos preanunciados en el capítulo primero.

La guerra y sus consecuencias son los elementos descriptivos centrales que el redactor desarrolla tanto para narrar el ascenso y la victoria de los árabes, como para describir y contar su descenso y derrota o final. El período que transcurre entre su ascenso y descenso político no debe superar a ojos del autor el septenio y medio de años. En PJ 59 introduce el redactor la salida del "viento del sur", es decir, inicia la narración de la puesta en escena de las conquistas árabes. Podemos decir que la descripción de la conquista y opresión inicial de los árabes continua hasta la línea 96. A continuación, el redactor conecta estos dos momentos, el del

"anuncio" o "profecía" de las guerras que significan el éxito de los árabes[739] con el "anuncio" de aquellos conflictos que supondrán el comienzo del final de los árabes. En la línea 98 aparece la primera alusión al tiempo o duración limitada de la hegemonía árabe.

PJ 98-99

ܘܝ ܕܝܢ ܘܝ ܠܒܢܝܢܫܐ ܒܗܘ ܙܒܢܐ. ܘܢܡܠܟܘܢ ܒܡܥܪܬܐ ܫܒܘܥܐ ܚܕ ܙܒܢܐ. ܘܦܠܓܘܬ
ܫܒܘܥܐ ܙܒܢܐ

Pero ay, ay de los hombres en este tiempo y reinarán en el sótano[740] un septenio y medio.

Los árabes reinarán durante un septenio y medio, pero al acabar este período de tiempo, toda la tierra "será zarandeada", porque Dios va a "anular" su alianza con los árabes y con ello comienza la última fase de su hegemonía, en la que el mal realizado será aún peor que el del inicio.

PJ 103-104

ܘܢܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪ ܫܒܘܥܐ ܘܦܠܓܘܬ ܫܒܘܥܐ ܬܬܬܙܝܥ ܟܠܗܘܢ ܡܥܡܪܬܐ

Y después de este septenio y medio toda la tierra poblada será movida (zarandeada).

Ahora, antes de su esperada derrota, los árabes descargarán todo su mal y toda su furia sobre los pueblos sometidos[741].

PJ 110-112

ܘܗܘ ܡܫܠܛ ܕܝܢܗܘܢ ܒܐܢܫܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܕܐܬܘ ܒܫܘܠܛܢܗܘܢ

[739] El verbo *ṣlaḥ*, en *afel ʼaṣlaḥ*, "tener prosperidad", "triunfar", "salir bien", aparece en dos ocasiones en PJ: Primero en PJ 69 referido a las acciones militares de los árabes. Y después en PJ 93 en relación a aquellos que "buscan refugio con ellos", es decir, con los árabes, lo que podría ser una alusión a aquellos que abandona la fe cristiana y se convierten al islam para obtener el privilegio o beneficio de la liberación de los impuestos.

[740] Aunque ni Harris ni Suermann comentan esta cita, la traducción propuesta por ambos nos parece más que cuestionable, o mejor dicho, poco dadora de sentido a la frase. Se sobreentiende que los hombre del tiempo futuro sufrirán bajo el poder o hegemonía de los árabes. De ahí las partículas "ay, ay" de exclamación o lamentación. La duración de un septenio y medio de años, es decir de setenta y tres años y medio, es una referencia clara a la duración, que según el autor, debe tener la hegemonía árabe. El mismo período se repite más adelante en PJ 104 y 124 más indicar cuando comenzará el fin de su poder. El único término que no encaja en la traducción es la palabra *mʻarṯā*, "cueva" o "gruta". Pensamos que se trata de un error del copista y que en un principio se tratara del término *mʻarvā*, "occidente" u "oeste". La traducción sería entonces: "Pero ay, ay de los hombres en este tiempo y reinarán en occidente un septenio y medio". Lo que podría hacer referencia a las conquistas de los árabes.

[741] Véase PJ 83-97.

Y al final de sus tiempos le harán a toda carne, que esté bajo su poder, el mal…

Es en este momento de la narración, cuando la explicación y desarrollo del concepto de "guerra" recupera su centralidad en la obra. El final de los árabes va a estar provocado por las "guerras" y "conflictos" internos, que el redactor va a describir en el capítulo cuarto en clave y con vocabulario típicamente apocalípticos, ya que aquellos serán provocados por el ángel de la ira enviado por Dios.

1.10 Pseudo Esdras (PsEsdr).

1.10.1 ¿El final de los ismaelitas o el final de los tiempos?

Lo primero que llama la atención al analizar el comienzo del texto de PsEsdr es la unión que el redactor hace entre la escatología o el concepto del "final del tiempo" con el del final de la soberanía de los árabes, aquí también llamados "ismaelitas". Esta unión queda establecida desde el principio, expresada incluso con el mismo lenguaje. El redactor repite en dos ocasiones la petición que le hizo a Dios para que le revelara lo que iba a suceder al "final de los tiempos"[742]. En la primera ocasión, el redactor se refiere en tercera persona al autor pseudónimo Esdras y utiliza la expresión "en el final de los tiempos" (*b'ḥrāyaṯ zaḇnē*). El redactor utiliza aquí la substantivación del adjetivo "final" o "último" en su estado constructo femenino (*'ḥrāyaṯ*) para construir la relación de genitivo con el sustantivo "tiempos" (*zaḇnē*)[743]. En la segunda ocasión (PsEsdr 2, 3), el redactor lo hace en primera persona, poniendo ya en boca del mismo Esdras la expresión "sobre los tiempos finales" (*'al zaḇnē 'ḥrāyē*). Esta primera presentación de la petición de Esdras sobre la escatología del mundo queda unida o identificada con la petición que Esdras hace a Dios "sobre el final de los tiempos de los ismaelitas" (*'al 'ḥrāyaṯ zaḇnē d'īšma'lāyē*), volviendo a utilizar el adjetivo sustantivado de la primera expresión, pero esta vez aplicado a la descendencia de Ismael.

PsEsdr 2, 1

ܫܐܠ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܢܓܠܐ ܠܗ ܥܠ ܥܬܝ̈ܕܬܐ ܕܒܐܚܪܝܬ ܙܒܢܐ

Le pidió (*ša'el*) a Dios que le revelará (*dneglē*) sobre las cosas que sucederán en el final de los tiempos (*b'ḥrāyaṯ zaḇnē*).

PsEsdr 2, 2-4

[742] Aunque ambas expresiones difieren mínimamente: Véase PsEsdr 2, 1 y 2, 2.

[743] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 127.

ܡܢ ܫܠܝܐ ܗܘܬ ܒܕܡܘܬܐ ܕܚܙܬܐ ܕܚܝܠܬܐ
ܘܫܐܠܬ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܢܒܕܩ ܠܝ ܥܠ ܐܚܪܝܬ ܙܒܢܐ ܕܐܝܫܡܥܠܝܐ

Y sucedió de repente como (*ba*ḏ*mū*ṯ*ā*) una terrible visión. Y le pedí (*ša'let*) a Dios que me explicara (*n*ḇ*adeq*) sobre el final de los tiempos de los Ismaelitas (*ʿal 'ḥrāya*ṯ *za*ḇ*nē d'īšmaʿālyē*).

La primera visión de Esdras es la de un joven vestido de blanco[744]con un pergamino o rollo (*mgaltā*)[745] en la mano en el que están escritas todas las cosas futuras que sucederán al final de los tiempos. El joven le dice a Esdras que él (el joven) ha sido enviado por Dios para explicarle "el final de los tiempos de los hijos de Ismael" (*ʿal 'ḥrāya*ṯ *za*ḇ*nē dbnay 'īšmāʿēl*), que ha sido escondido a muchos. Se trata por tanto de una revelación divina en el contexto de una visión en la que juegan un papel central los "libros" o "pergaminos" entregados por el joven "vestido de blanco" que contienen lo concerniente al futuro. De nuevo aquí, con las mismas expresiones que al principio, el redactor une la idea del "final de los tiempos" (*b'ḥrāya*ṯ *za*ḇ*nē*) con el final de los árabes o ismaelitas.

PsEsdr 2, 4-7

ܘܚܙܝܬ ܥܠܝܡܐ ܚܕ ܕܡܬܘܡ ܠܐ ܚܙܝܬ ܐܟܘܬܗ . ܚܕ ܡܠܒܫ ܠܒܘܫܐ ܚܘܪܐ .
ܘܠܦܘܣܩܐ ܕܡܓܠܬܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܐܝܕܗ ܕܝܡܝܢܐ . ܘܥܢܐ ܘܐܡܪ ܠܝ . ܗܐ ܒܥܘ
ܐܫܬܡܥܬ ܠܘܬܟ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܘܐܫܬܕܪܬ ܕܐܒܕܘܩ ܠܟ ܥܠ ܐܚܪܝܬ ܙܒܢܐ ܕܒܢܝ
ܐܝܫܡܥܝܠ ܗܘ ܕܡܢ ܣܓܝܐܐ ܐܬܟܣܝ .

Entonces vi a un hombre joven, como nunca había visto. Uno vestido con ropa blanca y (había o tenía) como una especie de rollo en su mano derecha. Él contestó y me dijo: Tu oración ha sido escuchada ante Dios y yo he sido enviado para explicarte el final de los tiempos de los hijos de Ismael (*ʿal 'ḥrāya*ṯ *za*ḇ*nē dbnay 'īšmāʿēl*) que fue escondido a muchos.

El ciclo narrativo de esta primera visión sirve como introducción al resto de visiones, establece el marco contextual propio de las obras de tipología apocalíptica y, como hemos visto, une en el tema central de la obra, a saber, la profecía acerca del final de los árabes, el final de éstos con el final del mundo. Esta unidad narrativa se cierra en el momento en el que Esdras abre el libro y lee acerca del futuro. El redactor introduce aquí, junto al término

[744] Cf. PJ 6. 16-20. Véanse las citas bíblicas de Ez 2, 8-10; Dn 10, 5-6 y Ap 10, 1-2.
[745] Cf. PJ 18. En PJ se habla de manuscritos (*kerkē*).

“tiempos” (*zaḇnē*), el vocablo “espantos” o “terrores” (*gūnḥē*)[746], dentro de los cuales, como veremos a continuación[747], juega un papel central el concepto de la guerra o guerras entre los diferentes pueblos, reyes y naciones, en esta obra, escondidos o presentados de forma encubierta en forma o figura de animales.

PsEsdr 2, 7 - 3, 1

ܦܬܚ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܕܡܓܠܬܐ ܘܩܪܝ ܒܗ ܘܚܙܝ ܕܥܬܝ̈ܕܢ ܠܡܗܘܐ ܒܐܚܪܝܬ ܙܒܢܐ.
ܘܦܬܚܬ ܠܡܓܠܬܐ ܘܩܪܝܬ ܥܠ ܙܒܢܐ ܘܓܘܢܚ̈ܐ ܕܥܬܝ̈ܕܝܢ ܠܡܐܬܐ

Abre este libro y lee en él y ve las cosas futuras que están por suceder al final de los tiempos (*b’ḥrāyaṯ zaḇnē*). Abrí el rollo y leí sobre los tiempos y terrores futuros (*zaḇnē wgūnḥē da‛ṯīḏīn*) que van a venir.

El ángel le dice a Esdras que “abra”, “lea” y “vea”. Parece que, a continuación, Esdras va a tener varias visiones que tienen lugar al leer los “rollos”, dentro del marco narrativo de la primera visión.

1.10.2 Creando el contexto temporal escatológico.

En resumen, podemos reconocer a lo largo de la obra tres grupos de recursos que el redactor utiliza para crear el contexto temporal escatológico que es el marco de la acción-narración. Por un lado encontramos los diferentes recursos lingüísticos, como por ejemplo, todos las expresiones que se refieren al “final de los tiempos”, las formas verbales en “imperfecto” o el resto de complementos circunstanciales de tiempo utilizados por el redactor para crear un contexto temporal escatológico.

En segundo lugar, se puede reconocer un segundo grupo de recursos literarios de tipología apocalíptica que configuran el marco narrativo de carácter revelador. Central en la primera parte de la obra es el recurso de las “visiones”[748] , pero también el de las audiciones de voces provenientes de cielo, acompañadas de truenos y terremotos[749].

Por último, debemos hacer referencia a los motivos temáticos que se repiten o son comunes con otras obras de tipología apocalíptica como el del “joven vestido de blanco”, que más tarde es llamado “ángel”[750], el de los “rollos” contenedores de las profecías sobre el

---

746 Cf. SyrDan 5, 16.

747 Véase en especial el capítulo siguiente dedicado a la “Ideación “historiológica” del concepto “guerra”: Conquista, invasión y sucesión de los reinos”.

748 Véanse las citas donde aparece el sustantivo “visión” (*ḥzāṯā*): PsEsdr 2, 3 y 15, 2. Véanse también las citas con la forma verbal “vi” (*ḥzīt*): PsEsdr 2, 4; 3, 3. 5; 5, 1 y 6, 1.

749 Véase PsEsdr 5, 4 y 6, 2.

750 Las figuras angelicales parecen centrales en la obra, sobre todo como elemento enlazante entre las diferentes visiones o secciones. Podemos diferenciar dos tipos. En primer lugar, el “joven” vestido de blanco enviado por

futuro[751], el motivo de los “cuatro vientos” que analizaremos más adelante, el de las mujeres embarazadas o amamantando en el momento de la “gran tribulación”[752], o el motivo de los “días que serán acortados”[753], con el que el redactor anuncia los horrores y la guerra futuros, tal y como analizaremos en los capítulos siguientes.

Dios, que parece ser el mismo que después es llamado “ángel de Dios” y que habla personalmente con Esdras. Véase PsEsdr 2, 4; 4, 2; 11, 1 y 12, 1. Por otro lado, aparece la figura de un “ángel” o “ángeles” como partes integrantes de las visiones. Véase PsEsdr 3, 5; 12, 5; 13, 5 y 14, 2.

[751] Véase PsEsdr 2, 5. 7 y 3, 1.

[752] *Ibid*. PsEsdr 12, 6-7.

[753] *Ibid*. PsEsdr 13, 5-6. Cf. Mc 13, 20 y Mt 24, 22.

Capítulo segundo:
Ideación “historiológica” del concepto “guerra”: Conquista, invasión y sucesión de los reinos.

2.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan).

Como hemos visto en el capítulo anterior, el redactor de SyrDan repite de forma continuada los anuncios de las guerras que provocarán la tribulación y el espanto entre los hombres, haciendo uso de diferentes motivos y figuras como es el caso de la espada, de la sangre (derramamiento de) o del enfrentamiento entre hombres (y no solo entre pueblos[754]). Los datos o noticias que podrían ser identificados con acontecimientos o personajes históricos escasean o son muy difíciles de encontrar. En SyrDan podemos destacar, como ya hemos mencionado con anterioridad, el tratamiento de los motivos sobre la llegada de los pueblos del norte y sobre todo, los pasajes dedicados al rey del este, figura que sin embargo como tal, no aparece ni una sola vez en ApSyrDan. Esta figura tiene un carácter tipológico y debe ser identificado con la figura del pueblo o de los reyes asirios o persas. Muchos de los términos que aparecen asociados a su figura o a sus acciones se repetirán más tarde en otras obras apocalípticas tratadas aquí, sobre todo en los episodios que describen la conquista y sometimiento de otros pueblos por parte del imperio sasánida. Pero repasemos brevemente los motivos que encontramos en SyrDan que pueden ser puestos en relación con el concepto de la “guerra” en su dimensión política y militar de conquista de territorio y sometimiento de pueblos.

En SyrDan, la “guerra” es un fenómeno no solo permitido sino también ordenado por el mismo Dios, de forma que los males y sufrimientos puestos en relación con la descripción de aquella son interpretados por el redactor como “voluntad de Dios”[755]. Los diferentes partidos, pueblos o personajes implicados en la “guerra” son considerados como instrumentos puestos en manos de Dios y utilizados por este para sembrar el terror y castigar a la humanidad por sus malas obras[756]. La “guerra” pues, implica movimiento de pueblos. Por tanto, también va a

[754] Véase de nuevo SyrDan 3, 5. Cf. PE 7 y PE 449.
[755] Véase capítulo correspondiente a la “Guerra e injusticia: Pecado, “voluntad” y “castigo” divinos.
[756] Véase a modo de ejemplo la comparación que el redactor hace de su profecía sobre el final de la humanidad a causa de los enfrentamientos de los pueblos con la historia de los enfrentamientos entre los seres humanos en la época de Noé en SyrDan 5, 13.

ser Dios el que, por medio del pueblo o pueblos que han sido enviados a la guerra, va a sacar a los otros pueblos de sus países para que vayan a otros países[757].

SyrDan 3, 9-11

ܘܢܦܩ ܐܢܘܢ ܡܢ ܐܬܪܗܘܢ
ܘܠܐܬܪ̈ܘܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܐ ܢܘܒܠ ܐܢܘܢ
ܘܢܟܬܘܒ ܒܗܘܢ
ܠܐܪܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ
ܘܢܪܕܘܢ ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܠܡܥܪܒܐ
ܘܡܢ ܓܪܒܝܐ ܠܬܝܡܢܐ

Él los hará salir (*napeq*) de su país y los llevará (*nawbel*) a otros países.
Él escribirá sobre ellos
los cuatro vientos del cielo (*la'rbʿā rūḥy šmayā*)
e irán de este a oeste y de norte a sur.

Es Dios el que escribirá sobre estos pueblos el nombre de los “cuatro vientos del cielo” (*la'rbʿā rūḥy šmayā*), expresión utilizada para explicar que estos pueblos conquistarán toda la tierra conocida, porque irán de norte a sur y de este a oeste. A su paso por todos los lugares de la tierra, “destruirán los muros altos y los igualarán con la tierra”, “destruirán los ídolos de los templos”, “cortarán las cabezas de los reyes y no se arrepentirán” y “destruirán ciudades en su ira”[758]. De igual forma que el redactor presenta el carácter destructor de sus conquistas, también describe el carácter dominador de las mismas, introduciendo el vocabulario relacionado al “dominio” de las vías de comunicación gracias a su capacidad de “construir” puentes o “allanar” caminos[759].

SyrDan 3, 30-34

ܢܚܪܒܘܢ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܒܚܡܬܐ
ܘܡܥܒܪ̈ܢܐ ܢܥܒܕܘܢ
ܪ̈ܘܛܒܐ ܢܥܒܕܘܢ
ܘܢܕܘܫ ܒ̈ܪ ܥܠܡܗܘܢ ܢܕܘܫܘܢ
ܐܝܟ ܠܐ ܢܥܠܡܘܢ ܐܢܘܢ
ܢܫܥܪܘܢ ܥܒ̈ܪܐ ܠܟܠ ܡܢ ܢܗܘܪܘܬܐ
ܘܐܘܪ̈ܚܬܐ ܒܬܘܫܐ ܢܥܒܕܘܢ
ܠܬܒܐ ܢܚܪܒܘܢ

[757] De nuevo encontramos similitudes con el vocabulario de PE en el capítulo segundo, cuando los asirios van de país en país e invaden todo el territorio de la casa de los romanos. El motivo de un pueblo que “sale” de su país para invadir los territorios vecinos será utilizado sobre todo por PM para describir la irrupción de los árabes como el pueblo que sale del desierto.
[758] Véase SyrDan 3, 10-14. 23.
[759] Cf. SyrDan 7, 47-49, LA 268, 15-19, ApSyrDan 16, 12-17, TD 5, 28-6, 6, PE 153-160 o PM 11, 16.

ܘܫܘܪܐ ܢܒܢܘܢ

Moverán (*nzīʿūn*) ciudades en el mar
y harán hundirse (*nṭabʿūn*) a los barcos.
Lo húmedo comerán y lo seco pisarán con sus pies.
Nadie los oprimirá (*nēlūṣ*).
Construirán puentes sobre los ríos
y allanarán caminos en el desierto.
La tierra poblada destruirán
y lo destruido construirán.

2.1.1 El rey del este.

Como hemos visto en SyrDan 3, 5-6, el redactor utiliza la imagen del "bastón" o "cetro" para ilustrar el "poder" de Dios, el cual, mediante las acciones bélicas de otros pueblos o reyes Dios castiga a los hombres injustos[760]. En SyrDan 4, 1-6, este "cetro" es identificado con el rey del este, es decir, con el rey persa.

SyrDan 4, 1-2

ܒܗܐ ܕܝܢ ܙܒܢܐ
ܢܬܬܙܝܥܘܢ ܚܝ̈ܠܝ ܫܡܝܐ
ܟܕ ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ ܢܩܪ̈ܒܢ
ܢܕܘܠ ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

En aquel tiempo
serán movidos (*nettzīʿūn*) los ejércitos del cielo.
Cuando combatan (*neqrbān*) los reinos uno contra el otro
surgirá (*ndūl*) el rey del este.

El rey del este atacará la ciudad de los ídolos. Esta ciudad era identificada por Schmoldt con Roma o con el imperio o territorio romano. Partiendo de este presupuesto, y observando todo este conjunto de versos con detenimiento, podríamos afirmar que nos encontramos en el capítulo cuarto y quinto ante el relato de una posible alusión las repetidas guerras o batallas entre Roma y Persia que tuvieron lugar de forma casi ininterrumpida entre los siglos III y VII d.C. El vocabulario y el detenimiento con los que el redactor describe el "crecimiento" y las conquistas del rey del este nos recuerdan, como veremos más adelante con más detenimiento,

760 Véase SyrDan 3, 6. 8.

a las descripciones que el sabio persa Afraates realiza en su homilía quinta sobre la guerra acerca también del rey persa[761].

El verso SyrDan 4, 6 parece ser una adición aclaratoria al respecto, con el fin de explicar que el rey del este atacará repetidamente e "irá de batalla en batalla".

> SyrDan 4, 3-6
>
> ܗܢܘ ܫܒܛܐ ܕܒܗ ܟܢܫ ܡܪܝܐ ܠܥܠܡܐ
> ܘܢܙܘܥܘܢ ܥܡܡ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܐ
> ܘܢܐܒܕܘܢ ܣܘ ܓܗܘܢ ܒܣܝ̈ܦܐ
> ܘܥܡ ܡܕܝܢܬ ܦܬܟܪ̈ܐ ܢܬܛܪܐ ܘܢܬܟܬܫ
> ܡܛܠ ܥܒ̈ܕܝܗܘܢ ܒܝ̈ܫܐ
> ܘܢܗܘܐ ܥܕ ܙܒܢܐ
> ܘܢܥܒܪ ܩܐܪܣܐ ܠܩܐܪܣܐ
>
> Este es el cetro (*šab̲ṭā*) con el que el Señor ha reunido (*knaš*) al mundo,
> y muchos pueblos se espantarán (*nzūʿūn*),
> y la mayoría perecerá (*ni'b̲dūn*) por las espadas.
> Y él atacará (*neṭṭarē*) y combatirá (*netkataš*) a la ciudad de los ídolos
> a causa de sus malas obras (*ʿb̲ād̲ayhūn bīšē*)[762].
> Y será (así) por un tiempo,
> e irá de batalla en batalla (*qi'rsā*).

Estas guerras son interpretadas como castigo contra la ciudad de los ídolos[763]. Y se tratará de guerras sangrientas que costarán la vida de muchos[764]. El rey del este se moverá por la superficie de "toda la tierra y del mar", "atacará pueblos" y "someterá ciudades poderosas", aunque de nuevo, el redactor no especifica de que pueblos o ciudades se trata.

> SyrDan 4, 17-18
>
> ܘܢܣܩ ܡܠܟܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ
> ܘܢܗܠܟ ܥܠ ܐܦ̈ ܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ ܘܝܡܐ
> ܘܢܐܚܘܕ ܥܡܡ̈ܐ
> ܘܢܟܒܘܫ ܡܕܝ̈ܢܬܐ ܘܪܘܪ̈ܒܬܐ
> ܘܐܙܠ ܡܢ ܝܡܐ ܠܝܡܐ
>
> Y subirá (*nesaq*) el rey del este
> y andará (*nahlek̲*) sobre los superficie de la tierra y el mar
> y atacará (*nēḥūd̲*) a los pueblos,

[761] PARISOT, J. (Ed.), *Patrologia Syriaca I*, Turnhout, 1993 (=Paris, 1894), Demonstratio V – De Bellis, pp. 183-238.
[762] Véanse las expresiones de semejante construcción, más arriba, en SyrDan 3, 20; 3, 24 y 3, 27.
[763] Véase SyrDan 4, 5.
[764] *Ibid.* 4, 11.

y someterá (*nekbūš*) a ciudades poderosas
e irá (*ni'zal*) de mar a mar.

2.1.2 La rebelión de los pueblos del norte.

Otro tema relevante para la comprensión de la literatura posterior y la contextualización "histórica" de lo narrado en este apocalipsis es el motivo de la rebelión o invasión de los pueblos del norte, o mejor dicho, de los pueblos "desde el norte". Aunque podemos partir de que lo presentado por el redactor en el capítulo tercero se refiere las guerras ocasionadas por los pueblos del norte, solo encontramos una referencia directa y concreta, después de la aparición y de las acciones del rey del este en el capítulo cuarto, concretamente en los versos SyrDan 4, 19-22, que coinciden casi de forma idéntica con el comienzo del capítulo 14, líneas 1-7 de ApSyrDan. Si observamos la siguiente tabla podemos observar los elementos comunes en ambas obras. Pero también observamos que ambas obras contienen elementos, que la otra obra no contiene, y que podrían haber sido añadidos a la fuente común de la que se han servido ambas. En ambas obras, la llegada de estos pueblos introduce la temática sobre el gran combate entre los pueblos de la tierra, descrito con la imagen de los ejércitos que se reúnen y combaten en un lugar provenientes de los cuatro puntos cardinales[765].

SyrDan 4, 19-22

ܘܒܙܒܢܐ ܗܘ܆
ܢܡܪܕܘܢ ܥܡܡܐ ܡܢ ܓܪܒܝܐ.
ܘܙܘܥܐ ܪܒܐ ܢܗܘܐ ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܐܪܥܐ.
ܘܢܗܘܐ ܩܠܐ ܐܝܟ ܩܠܐ ܕܡܠܐ̈ܟܐ.
ܘܐܝܟ ܕ ܓܘܫܢܐ ܕܚܝܠܘ̈ܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܢܫܬܡܥ.
ܘ ܓܘܢܚܐ ܕܒܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܢܗܘܐ.
ܥܕܡܐ ܕܛܘܪ̈ܐ ܪ̈ܡܐ ܒܓܘ ܚܩܠܬܐ ܢܬܚܫܟܘܢ

En aquel tiempo
se rebelarán (*nemrdūn*) los pueblos desde el norte,
y habrá un gran espanto (*zaw'ā rabā*) en la faz de la tierra,
y habrá una voz (*qālā*) , como la voz de un ángel,
y como el ruido de ejércitos se oirá (*neštma'*) desde el cielo
y un gran horror (*gūnḥā rabā*) habrá en el cielo
hasta las altas montañas en medio de los campos se oscurecerán[766]

[765] Véase de nuevo SyrDan 4, 24-25 y ApSyrDan 14, 8-11.

[766] La traducción es complicada: Brock traduce "will be disfigured", en BROCK, S. P., *op. cit.* "The Small/Young Daniel Re-Edited", 2018, p. 267; Balzaretti traduce "diventeranno neri", en BALZARETTI, C., *op. cit.* "L'Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)", 2006, p. 118 ; Schmoldt traduce "werden sie verdunkelt"…en SCHMOLDT, H., *op. cit. Die Schrift "Vom jungen Daniel",* Hamburg, 1972, p. 49.

ApSyrDan 14, 1-7

ܘܢܡܪܕܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܡܢ ܓܪܒܝܐ.
ܘܪܗܛܐ ܣܓܝܐܐ
ܘܙܘܥܐ ܪܒܐ ܢܗܘܐ ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܐܪܥܐ.
ܘܢܗܘ̈ܘܢ ܐܬܘ̈ܬܐ ܗܠܝܢ
ܘܐܝܟ ܩܠܐ ܕܡܠܐ̈ܟܐ.
ܘܐܝܟ ܕ ܠܓܘܫܐ ܕܚܝܠܘ̈ܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܢܫܬܡܥ.
ܘ ܠܓܘܢܚܐ ܕܪܒܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܢܗܘܐ.
ܥܕܡܐ ܕܛܘܪ̈ܐ ܪ̈ܡܐ ܠܦܩܥܬܐ ܢܫܬܘܘܢ

Se rebelarán (*nemrdūn*) los pueblos desde el norte,
y habrá mucha prisa (correteo)
y un gran espanto (*zawʻā rabā*) sobre la faz de la tierra,
y estos serán los signos:
como la voz (*qālā*) de un ángel
y como el ruido de ejércitos se oirá (*neštmaʻ*) desde el cielo
y un gran horror (*gūnḥā rabā*) habrá en el cielo
y hasta las altas montañas serán allanadas.

Nos interesa en este pasaje la alusión a tres motivos o imágenes: la voz del cielo, el ruido de los ejércitos y la imagen de las montañas altas[767]. Todos ellos, junto con la imagen de la “puerta” o “puertas” que se abren, suelen aparecer en estas obras de tipología apocalíptica relacionados de alguna forma con el episodio de la salida de los pueblos escatológicos del norte, identificados a menudo con los pueblos de Gog y Magog de la profecía de Ezequiel. Se trata de las “puertas” situadas entre las montañas del norte, construidas por Alejandro Magno para encerrar a los pueblos “impuros” que habitaban más allá de aquellas cordilleras, según nos narra la obra conocida como la Leyenda de Alejandro. Parece que este episodio legendario fue tomado prestado por algunas obras apocalípticas para ilustrar la irrupción de estos pueblos y explicar su salida como un “signo” indicativo de la llegada del final de los tiempos. En PE los ejércitos de los pueblos del norte salen de detrás de las puertas construidas por Alejandro a la orden de la “voz” de la divinidad[768]. Esta voz resonará tan fuerte que las puertas se derrumbarán posibilitando la salida de ejércitos y pueblos incontables[769]. Más adelante, en SyrDan 4, 27 encontramos unos versos, que hacen referencia a “las puertas” que se abrirán y a “la voz” que se oirá y que dará paso a la manifestación del juicio de Dios que

[767] En SyrDan 7, 41-43 se menciona la audición de una “voz” desde el cielo, seguida de horrores, terror, voces y truenos en las montañas.
[768] Véase PE 175-178. 183-192 y 199-202. En PME 43-46 se dice que “se abrirán las montañas de Armenia”.
[769] *Ibid*. 219-224.

“será justo”. Esta alusión al juicio de Dios aparece en SyrDan después de la ya mencionada “rebelión” de los pueblos desde el norte y del motivo del “gran combate” entre los reyes de la tierra y los ejércitos provenientes de los cuatro puntos cardinales. En ApSyrDan, a la “rebelión” de los pueblos del norte le sigue el motivo del “gran combate” y la victoria del “cuerno occidental”.

2.1.3 El toro y el macho cabrío.

En el capítulo quinto de SyrDan aparece la figura de un rey que parece recuperarse, se gloria a sí mismo y se alza sobre el resto de los reyes. Se le compara con un toro (*tawrā*) con cuernos altos. Parece que se trata siempre del rey persa, del rey del este.

SyrDan 5, 1-2

ܬܘܒ ܥܬܝܕ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܢܪܝܡ ܢܦܫܗ.
ܡܕܡܐ ܠܬܘܪܐ
ܕܪ̈ܡܢ ܩܪ̈ܢܬܐ ܕܪܫܗ
ܘܦܪ̈ܣܬܐ ܕܪ̈ܓܠܘܗܝ ܬܪ̈ܝܨܢ
ܘܠܐ ܢܐܪܒ ܒܥܝ̈ܢܘܗܝ ܓܙܐ ܕܡܠܟܐ
ܘܠܐ ܢܬܝܩܪܘܢ ܬܐܓ̈ܝܗܘܢ

De nuevo el rey se exaltará (*nrīm*) a sí mismo
como[770] un toro
del cual altos son los cuernos (*qarnāṯā*) de su cabeza
y cuyas pezuñas (*parsātā*) de sus pies son rectas.
Y el tesoro (*gazā*) de los reyes no parecerá grande a sus ojos
y sus coronas (*tā’gayhūn*) no serán tenidas en honor.

Más adelante, en SyrDan 5, 5 se afirma que este rey será movido desde el este, que no dará marcha atrás y que intentará apoderarse del oeste. Sin embargo, en SyrDan 5, 7 aparece la figura del macho cabrío (*ṣprāyā de'zē*) en una frase de difícil traducción que merece la pena ser analizada.

SyrDan 5, 5-8

ܢܬܬܙܝܥ ܡܢ ܡܕܢܚܐ
ܘܠܒܣܬܪܗ ܠܐ ܢܬܦܢܐ
ܡܛܠ ܡܬܠܒܫܘܬܐ
ܘܐܦ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܠܡܥܪܒܐ ܢܒܥܐ

[770] En el manuscrito se puede leer *wa‘dmā* “y hasta…” que concuerda muy bien con la preposición *l* que le sigue. Brock supone sin embargo que el copista ha cometido un error y que se trata de la palabra *meḏmā*, infinitivo de *peal* del verbo *dmā*, “parecerse, asemejar”, véase BROCK, S. P., *op. cit.* “The Small/Young Daniel Re-Edited”, 2018, p. 269.

ܘܢܬܬܙܝܥܘܢ ܡܢܗ ܣܓ̈ܝܐܐ
ܘܗܝܕܝܢ ܢܙܟܘܗܝ ܡܪܝܐ
ܠܨܦܪܐ ܕܥ̈ܙܐ.
ܘܢܕܘܫܝܘܗܝ ܠܬܘܪܐ
ܕܩܝܡ ܠܡܚܙܐ.
ܐܦ ܠܡܬܒܩܝܘ ܒܗ

Él será movido desde el este
pero no dará marcha atrás (hacia su espalda no se girará)
a causa del engaño (*maṭʿyānūṯā*).
También tomará la dirección (*madbrānūṯā*) hacia el oeste
y muchos estarán aterrorizados de él (*nettzīʿūn*).
Entonces el Señor hará vencer al macho cabrito (*ṣprāyā deʿzē*).
Y pisoteará al toro (*tawrā*)
que está presente para ver
y ser examinado.

Viendo las líneas anteriores 5 y 6, en las cuales se dice que el toro es movido desde el este y que intentará gobernar también en el oeste, parece que el redactor da a entender que el rey del este vencerá por un tiempo al macho cabrío, posiblemente identificado, como veremos más adelante, con el rey del oeste. A continuación, en la línea 7 parece afirmarse que el Señor (*māryā*) vencerá al macho cabrío (*ṣprāyā deʿzē*). Schmoldt leía en el manuscrito la forma verbal *nzkwhy* sin vocalizar[771]. Sebastian Brock lee *nzkywhy*. La diferencia puede ser decisiva. De hecho, si aceptamos la lectura de Brock, debemos asumir que se trata de la tercera persona masculina singular de imperfecto de *peal* con el sufijo de objeto directo, también de la tercera persona masculina singular. La lectura vocalizada sería *nezkeywhy* y la traducción correcta sería efectivamente la ofrecida por Brock, es decir "*then the Lord will vanquish the Young goat*"[772], siendo el Señor mismo el que como sujeto activo de la oración "vencerá" al macho cabrío. Schmoldt, sin embargo, traducía al alemán de forma un tanto confusa: "dann wird ihn besiegen lassen, der Herr den Ziegenbock", entendiendo en castellano que "entonces lo dejará vencer, el Señor al macho cabrío". En la nota a pie de página, Schmoldt no especifica ni explica su traducción, sino que solo se refiere a la gramática de Nöldeke para justificar la lectura de la forma verbal con la omisión de la consonante *y*. Parece que Schmoldt quiere leer en la forma verbal *nzkwhy* la tercera persona masculina singular de imperfecto de *afel*, también con el sufijo de objeto directo de la tercera persona masculina singular. La lectura vocalizada sería *nazkewhy* y la traducción de la frase adquiriría el sentido causativo de la

[771] También: BALZARETTI, C., *op. cit.* "L'Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)", 2006, p. 126.
[772] Véase BROCK, S. P., *op. cit.* "The Small/Young Daniel Re-Edited", 2018, p. 269.

acción. El sujeto de la oración, es decir, el Señor, sería el causante (es decir, el que haría posible) que el objeto directo (el macho cabrío) venciera, en este caso al toro. A continuación, en la línea 8, se dice que él (¿) pisoteará (*nedūšīwhy*) al toro. Queda la duda de si el sujeto de la línea 8 es el Señor o el macho cabrío. Dependiendo de la interpretación que le demos a la línea 7, tendríamos que aceptar una u otra opción. Si en la línea 7 se dice que el Señor vence al macho cabrío, tenemos que aceptar que en la línea 8 también es el Señor el que pisotea al toro. Si aceptamos, que el Señor es el que hace vencer al macho cabrío, se entiende de forma lógica, que el macho cabrío será el que pisoteará al toro. Resulta difícil aceptar la primera opción y asumir que Dios vence a un rey y pisotea al otro. Más bien, pensamos que este pasaje es un nuevo ejemplo que ratifica la visión totalizante de la historia, propia de la tipología apocalíptica, que confirma que Dios es el dueño de la historia, que se encuentra detrás de cada acontecimiento y que actúa en el historia a través de la actuación de actores históricos concretos. En este caso se trataría del macho cabrío, como figura de un rey del oeste que sería capaz de vencer al toro, es decir, al rey del este.

En este pasaje, el redactor de SyrDan está realizando una labor de exégesis bíblica, es decir, de una lectura actualizante del capítulo octavo del libro canónico del profeta Daniel, con el fin de proyectar de forma escatológica el conflicto militar entre dos reyes, uno proveniente del este y otro del oeste, representados por el toro y el macho cabrío respectivamente. Si leemos el capítulo de forma detenida, nos damos cuenta que la narración confirma de forma bastante precisa, la traducción de SyrDan 5, 7 propuesta más arriba. En el libro de Daniel no se habla de un toro, pero sí de una carnero (*deḵrā*), que también tiene dos cuernos altos[773]. Parece que el redactor de SyrDan ha preferido escoger el término “toro”, por poderlo identificar de forma más fácil con el rey del este, es decir con el rey persa contemporáneo. El carnero de Daniel también provenía del este y era el animal que “acometía contra el oeste, el norte y el sur. Ninguna bestia podía resistirle, nada podía escapar a su poder. Hacía lo que le parecía y así se hizo grande”[774]. Si continuamos leyendo el libro de Daniel, nuestra lectura de SyrDan se confirma. Frente a las acciones del carnero (del este), el profeta Daniel ve un macho cabrío que viene de occidente, embiste al carnero con todas sus fuerzas, le rompe los dos cuernos, lo echa por tierra y lo pisotea. Ofrecemos aquí la traducción del pasaje según la Biblia de Jerusalén:

[773] Cf. Dn 8, 3.
[774] Cf. Dn 8, 4.

Daniel 8, 5-7[775]
Estaba todavía reflexionando, cuando vi un macho cabrío que venía de occidente, recorriendo toda la tierra entera sin tocar el suelo; el macho cabrío tenía un cuerno «magnífico» entre los ojos. Llegó hasta el carnero de dos cuernos que yo había visto en pie junto al río y se lanzó contra él con todo el ímpetu de su fuerza. Vi cómo se acercaba al carnero y le embestía, enfurecido contra él, rompiéndole los dos cuernos, sin que el carnero tuviera fuerzas para hacerle frente; lo derribó en tierra y lo pisoteó, sin que nadie librara al carnero de su poder.

En el verso 9 de SyrDan se confirma, que el toro, no se mantendrá de pie delante de su rostro (del macho cabrío?) y que su derrota es un castigo divino, porque le ha llegado el momento de la ira y la venganza, lo cual concuerda con la muy bien con el concepto escatológico sobre el fenómeno de la guerra, transmitido por la obra, en la cual, como decimos, Dios se presenta como Señor y Juez omnipotente de la historia.

SyrDan 5, 9
ܘܩܕܡ ܐܦ̈ܘܗܝ ܠܐ ܢܩܘܡ . ܡܛܠ ܕܡܛܐ ܥܠܘܗܝ ܪܘܓܙܐ ܪܒܐ . ܘܝܘܡܐ ܕܬܒܥܬܐ ܡܢ ܩܕܡ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܡܪܝܐ
Y no se levantará delante de él, porque ha llegado sobre él, una gran ira y el día de la venganza (*tḇaʿṯā*) de la presencia del Señor.

Después habrá paz y alegría y los reinos se reconciliarán por un tiempo. Pero de nuevo habrá guerra y espada entre los reinos y destrucción. El redactor juega en estos versos con el verbo “destruir” (*ḥrab*) y el sustantivo “espada” (*ḥarbā*), ambos con la misma estructura radical.

SyrDan 5, 12-13

[775] Traducción tomada de la edición española de la Biblia de Jerusalén: *Biblia de Jerusalén*, Descleé De Brouwer, Bilbao, 1998. Texto comparado con el texto usual de la Peshitta: *Ktābe qaddīšē,* United Bible Societies, 1979, Daniel 8, 5-7, p. 700.

ܘܢܩܘܡܘܢ ܢܚܪܒܘܢ ܚܕ̈ܕܐ
ܘܬܗܘܢ ܬܘܒ ܚܪܒܐ ܒܝܢܬܗܘܢ [...]
ܡܕܡ ܠܐ ܢܦܪܘܩ ܒܝܢܬܗܘܢ ܐܠܐ [...] ܕܚܪܒܐ

Y se alzarán (los reinos)[776] y se destruirán unos a otros
y de nuevo entre ellos habrá (estará la) espada…
y nada se salvará entre ellos sino […] de la espada.

2.1.4 El cachorro del león y los ejércitos del norte.

En los versos que siguen, encontramos una nueva alusión a la guerra que relaciona el levantamiento de los ejércitos del norte (*ḥaylē dgarḇyā*) con la figura simbólica del cachorro del león (*gūryā d'aryā*), que a primera vista no parece posible identificar. Las "terrores" (*gūnḥē*), "las miserias" (*dwwnē*) y la "ira de los reyes" (*rūgzā dmalkē*) que combaten entre sí son la causa de que la tierra se oscurezca y de que todos huyan y se aterroricen ante la aparición de los ejércitos celestiales[777].

SyrDan 5, 15-16

ܒܗܢܐ ܕܝܢ ܙܒܢܐ ܡܐ ܕܚܙܝܬܘܢ
ܠܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܕܟܢܫ ܢܦܫܗ ܠܚܕܐ ܕܘܟܐ
ܘܐܬܬܙܝܥܘ ܚܝ̈ܠܐ ܕ ܓܪܒܝܐ
ܕܥܘ ܕܡܛܬ ܠܗ ܚܪܬܐ ܕܣܘܟܝܗ ܕܥܠܡܐ
ܘܡܐ ܕܚܙܝܬܘܢ ܓܘ̈ܢܚܐ ܘܕܘ̈ܘܢܐ
ܘܪܘܓܙܐ ܕܡܠ̈ܟܐ ܕܪ̈ ܓܢܝܢ ܚܕ ܥܠ ܚܕ
ܘܡܢ ܚܕ ܗܘ ܐܬܪܐ ܐܢܘܢ
ܕܥܘ ܕܡܛܠܬܗܘܢ ܚܫܟܬ ܐܪܥܐ

En este tiempo, cuando hayáis visto
que el cachorro de león (*gūryā d'aryā*) se ha reunido (concentrado) en un único lugar
y que han sido movidos los ejércitos del norte (*ḥaylē dgarḇyā*),
sabed que ha llegado el final de la espera (*sūkāyā*) de este mundo.
Y cuando hayáis visto terrores (*gūnḥē*) y miserias (*dwwnē*)
y la ira de los reyes (*rūgzā dmalkē*), que se encolerizan unos sobre otros
y que son de un solo país,
reconoced que por su causa está oscurecida la tierra.

[776] El sujeto del verso precedente en SyrDan 5, 11, son los reinos (*malkwāṯā*), que en este verso se reconcilian, para volverse a enfrentar en el verso 12.
[777] SyrDan 5, 17.

Este pasaje nos ofrece varios puntos de apoyo a la hora de intentar realizar una propuesta de determinación y concretización del momento histórico en el que surge este texto en la forma llegada hasta nosotros, o por lo menos, uno de los momentos de transformación y adaptación en la historia del texto. Tres aspectos son interesantes: La mención de la figura del cachorro de león, su relación con el movimiento de los ejércitos del norte y los enfrentamientos entre reyes de "un solo país". En primer lugar destaca esta nuevo figura del cachorro de león. No hay duda de que el redactor de SyrDan ha compilado y utilizado diferentes materiales provenientes de diferentes tradiciones. Anteriormente hemos analizado el enfrentamiento entre el toro y el macho cabrío. Ahora, de forma aislada aparece el cachorro de león como signo del "final de la espera del mundo". En ambas alusiones podríamos ver una referencia al emperador romano-bizantino, o como veremos más adelante, incluso al propio Heraclio. El cachorro de león se reúne en un único lugar junto con los ejércitos del norte, El redactor da a entender que de esta operación militar se "esperaba" o "esperó" que fuera un preanuncio del comienzo del final del mundo. Esta reunión con los ejércitos del norte puede ser una alusión a la decisión de Heraclio de formar él también una alianza con los enemigos ancestrales de Persia, los turcos. Volveremos a ello más adelante. La cólera de los reyes que son de "un mismo país"[778]

A pesar de las guerras y enfrentamientos, la humanidad encontrará misericordia[779]. En el excurso que encontramos en SyrDan 5, 22-26 acerca de la "verdad" (*qūštā*) que se encontrará en la tierra, y por la cual, el Señor no destruirá todavía el mundo, el redactor utiliza de nuevo una alusión a la historia de Noé, esta vez seguramente inspirado en Lucas 17, 26-30, para resaltar que la "justicia" o "verdad" que se encontrará en unos pocos "salvará" al mundo, y no como sucedió en "los días de Noé".

2.1.5 De nuevo el rey del este y el cuerno del oeste.

Solo al final del capítulo séptimo volvemos a encontrar una posible alusión a la guerra, en la que de nuevo se mencionan algunos datos sobre enfrentamientos o figuras "históricas". El fragmento del manuscrito que contiene este pasaje es casi ilegible y una lectura solo ha podido ser posible tras los esfuerzos de reconstrucción hechos por Brock comparando las pocas partes legibles así como los versos anteriores y posteriores con los pasajes de ApSyrDan 20, 14-18 que son bastante similares[780]. En SyrDan 7, 57-58 se describe la visión

---

[778] Cf. TD 2, 12-19 (Fragmento de Arendzen), donde se dice que los "jefes" o "reyes del este" son de una "misma descendencia".
[779] Véase SyrDan 5, 18.
[780] BROCK, S. P., *op. cit.* "The Small/Young Daniel Re-Edited", 2018, pp. 282-283.

en el este de columnas de fuego y un horno en llamas. Interesante es la frase donde podemos leer la existencia de “un horno ardiente”, motivo que encontramos también en otras obras apocalípticas para describir al hijo de la perdición e incluso para caracterizar a los conquistadores árabes[781].

<table>
<tr><td>SyrDan 7, 57

ܘܢܬܚܙܘܢ [ܥ]ܡܘ̈ܕܐ ܕܢܘܪܐ ܒܡܕܢܚܐ ܘܬܢܘܪܐ ܕܡܫܬܠܗܒܐ [...]ܒܥܢ̈ܢܐ

Y serán vistas [colu]mnas de fuego[782] en el este y un horno en llamas […] en las nubes.</td></tr>
<tr><td>ApSyrDan 20, 14-15

ܘܗ̇ܝܕܝܢ ܢܬܚܙܘܢ ܥܡܘ̈ܕܐ ܕܢܘܪܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܬܢܘܪܐ ܕܡܫܬܠܗܒܐ ܡܢ ܠܗܘ ܒܥܢ̈ܢܐ

Y entonces serán vistas columnas de fuego en el cielo y un horno en llamas ahí en las nubes.</td></tr>
</table>

Ambas obras continúan con la aparición de rayos en el cielo que parecen como caballos de fuego y carros de guerra. Después, en SyrDan 7, 58 hay un espacio ilegible que dificulta la lectura. SyrDan no coincide exactamente con ApSyrDan, sino que parece haber añadido un verso, que es precisamente el que no se puede leer. Brock ha intentado reconstruir la frase, que comienza con el término “ejércitos” (*ḥaylē*), que parece ser el sujeto de esta nueva comparación. Se trata siempre de los “rayos del cielo” que serán vistos como “ejércitos”. Después encontramos lo que de nuevo parece una referencia a los “hornos a[rdient]es de fuego”. Tras la expresión “en hornos” Brock lee ܙ[…]ܐ. Ciertamente podría tratarse del adjetivo “fuerte”, “ardiente” o “vehemente” (*zrīzē*), y tendríamos la expresión “como […] ejércitos en hornos ardientes de fuego”. Sin embargo, al encontrarse el sustantivo “hornos” (*tanūray*) en estado constructo, lo más seguro es que este sustantivo forme con el siguiente término, que también debería de ser un sustantivo, una construcción de genitivo. En este caso, pensamos que a continuación podría tratarse del término “luz”, “llama”, “brillo” o “fulgor” (*zalgā*). Tendríamos ante nosotros por tanto la construcción “en hornos de llamas de fuego” (*tanūray zalgē dnūrā*). A continuación y gracias a ApSyrDan 20, 16-18, podemos leer las

[781] Cf. SyrDan 8, 3 y ApSyrDan 21, 3-5 (el término “horno” aparece aquí dos veces) donde se habla como aquí de un “horno en llamas” (*tanūrā dyāqed*) para describir el rostro del “anticristo” y con PM 11, 18 donde el redactor compara a los conquistadores árabes con un “horno de la prueba” (*kūrā dbūḥrānā*) para los cristianos. Véase de nuevo la misma expresión en PM 13, 4.
[782] Véase la misma expresión en Ex 13, 21-22 y 14, 24 así como en Nm 14, 14.

palabras *kad ʼaḥīdīn ḥarbā dparzlā wnayzkā dqrābā*, “llevando (o mientras llevan) una espada de hierro y una lanza de guerra”.

SyrDan 7, 58 ܘܢܬܚܙܘܢ ܒܪ̈ܩܝ ܫܡܝܐ ܐܝܟ [ܣ]ܘܣ̈ܘܬܐ ܕܢܘܪܐ . ܘܐܝܟ ܡܪ̈ܟܒܢ ܕܩܪܒܐ ܘܐܝܟ [...ܕ]ܚܝܠܐ ܒܬܢܘܪ̈ܝ ܕ[...]ܐ ܕܢܘܪܐ [ܟܕ ܐܚܝܕܝܢ] ܚܪܒܐ ܕܦܪܙܠܐ ܘܢܝ[ܟܐ] [ܕܩܪܒܐ]ܐ Y serán vistos rayos del cielo como [ca]ballos de fuego y como carros de guerra. Y como […] ejércitos en hornos de [llamas] de fuego. [Llevando] espada de hierro y una lan[za de guerra].
ApSyrDan 20, 16-18 ܘܢܬܚܙܘܢ ܒܪܩܝܥܐ ܕܫܡܝܐ ܐܝܟ ܣܘܣ̈ܘܬܐ ܕܢܘܪܐ. ܘܐܝܟ ܡܪ̈ܟܒܬܐ ܕܩܪܒܐ ܟܕ ܐܚܝܕܝܢ ܚܪܒܐ ܕܦܪܙܠܐ ܘܢܝܙܟܐ ܕܩܪܒܐ Y serán vistos en el firmamento del cielo como caballos de fuego y como carros de guerra llevando espada de hierro y una lanza de guerra.

Y a continuación se narra en SyrDan de nuevo la aparición escatológica del rey del este, que “crecerá”, ocasionando de nuevo un gran combate de alcance universal, mientras que en ApSyrDan comienza la narración acerca del nacimiento del hijo de la perdición.

SyrDan 7, 58b ܡܠܟܐ ܕܡܕܢܚܐ [...] ܢܐܬܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܘܢܘܣܦ Y el rey del este […] vendrá desde el este y crecerá.

Después de recurrir brevemente al motivo del gran combate entre los ejércitos reunidos de los cuatro puntos cardinales y, de que el texto entre los versos 59 y 64 no sea legible y lamentablemente se haya perdido, a partir del verso 65 se describen de nuevo las conquistas del rey del este, que se apoderará de toda la tierra, aunque al final perecerá ante sus enemigos y tendrá que devolver todo lo robado y conquistado[783].

SyrDan 7, 65-68 ܘܢܬܒܪ ܡܪ̈ܢܬܗ ܕܟܠܗ ܘܢܐܚܘܕ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܪܥܐ ܘܢܪܒܐ ܒܗ̇ ܫܘܠܛܢܐ

783 Véanse referencias al verbo “(de-)volver” en PE 59-64, PM 13, 11-14 o PJ 137.143.

ܘܡܢ ܟܠ ܣܛܪ̈ܘܗܝ، ܢܒܥܘܢ ܢܦܫܗ، ܒܥܠܕܒ̈ܒܘܗܝ
ܘܩܐܡ ܒܥܠܕܒܒ̈ܘܗܝ، ܠܐ ܢܟܠܐ
ܘܡܕܡ ܕܝܙܦܬ ܡܦܪܥܐ ܬܦܪܘܥ . ܘܡܕܡ ܕܒܠܥܬ ܬܬܩܐ

Y él romperá sus propios cuernos
y se apoderará del reino de la tierra] sembrará confusión en ella.
Y por todos sus lados los enemigos buscarán su vida.
No permanecerá ante sus enemigos.
Y lo que el este tomó prestado, lo devolverá y lo que se ha tragado lo vomitará.

Entonces se hará fuerte el rey del oeste que reinará hasta los confines de la tierra. Y después vendrá el fin. Como hemos visto en la introducción, el capítulo octavo de SyrDan va a tratar la aparición del “hijo de la perdición”, cuya puesta en relación con el concepto de la “guerra” será tratada en una investigación posterior.

2.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA).

La estructura temática de LA no tiene la intención de desarrollar un esquema concreto de la historia ni narrar hechos pasados o futuros con el fin de delinear el devenir de la historia de uno o varios pueblos. Como decíamos anteriormente, la narración de LA es de carácter legendario y con ello tipológico y se centra en la supremacía del rey de los griegos y en la invencibilidad de su reino. La guerra ocupa un papel central en dos momentos concretos. Por un lado, en la profecía que Alejandro hace inscribir sobre la puerta por él construida acerca de la salida de los hunos al final de los tiempos. Y en segundo lugar, en el episodio de la batalla contra el rey persa. Aunque ambos temas los volveremos tratar desde la perspectiva de los recursos propuestos y utilizados por el autor utilizados para la ideación y formulación del concepto sobre la invencibilidad del reino de los griegos[784], centrémonos aquí en el aspecto de la presentación y papel de la guerra y la conquista en la narración.

2.2.1 Oración del rey y victoria en la batalla.

Volvamos al inicio. Alejandro emprende un viaje con el fin de ver los confines de la tierra y de los cielos. Su propósito es claro. Se trata de demostrar que es el rey más poderoso de la tierra. Después de dialogar con sus generales y nobles sobre su deseo, Alejandro toma la decisión definitiva de comenzar el viaje con las siguientes palabras que encontramos más abajo. La alusión al rey persa que es “de la región, de donde salen los saqueadores (*šabāyē*)”,

[784] Véase el capítulo correspondiente acerca de la “Reconquista, invencibilidad y paz escatológica”.

es clara y se confirma más tarde en la narración cuando los ancianos de las regiones montañosas informan a Alejandro de que esas tierras pertenecen al rey persa[785].

> LA 257, 5-7
>
> ܐܠܐ ܐܦ ܐܢܐ ܐܙܠ ܐܢܐ ܘܚܙܐ ܐܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܣܘ̈ܦܝ ܫܡܝܐ ܘܐܢ ܐܝܬ ܡܠܟܐ
> ܕܣܓܝ̈ܐܢ ܐܪ̈ܥܬܗ ܡܢ ܕܝܠܝ ܫܩܠ ܐܢܐ ܐܪ̈ܥܬܗ ܘܩܛܠ ܐܢܐ ܠܗ ܐܢ ܚܕܐ ܡܢ ܦܢܝܬܐ
> ܕܢܦܩܝܢ ܡܢܗ ܫܒ̈ܝܐ
>
> "…yo también iré y veré (*’āzel ’enā wḥāzē ’enā*) todos los confines de los cielos. Si hay un rey con más tierras que las mías (*dsagiyān ’ar'āṯeh men dīly*), tomaré sus tierras (*šāqel ’enā ’ar'āṯeh*) y lo mataré (*wqāṭel ’enā leh*) ya sea de la región, de donde salen los saqueadores (*šabāyē*)"[786].

Alejandro cuenta con el favor divino, que procede de su relación privilegiada con Dios. Esta vinculación divina se muestra en las apariciones de Dios y en las oraciones que Alejandro pronuncia. En dos ocasiones reza Alejandro. La primera oración es individual, expresión de la piedad del rey que ora antes de iniciar el viaje antes mencionado.

> LA 257, 11-18
>
> ܘܐܬܓܗܢ ܗܘܐ ܘܣܓܕ: ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܠܟܐ ܟܕ ܐܡܪ ܐܠܗܐ ܡܪܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܘܕܝ̈ܢܐ
> ܕܐܢܬ ܡܩܝܡ ܐܢܬ ܡ̈ܠܟܐ ܘܫܪܐ ܐܢܬ ܫܘܠܛܢܗܘܢ ܝܕܥܬ ܒܪܥܝܢܝ ܕܐܘܪܒܬܢܝ ܡܢ
> ܟܠܗܘܢ ܡ̈ܠܟܐ ܕܐܣܓܝܬ ܠܝ ܩܪ̈ܢܬܐ ܒܪܫܝ ܕܐܢܓܚ ܒܗܝܢ ܠܡܠܟܘ̈ܬܐ ܕܥܠܡܐ ܗܒ ܠܝ
> ܐܝܕܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܕܩܘܕܫܟ ܕܐܣܒ ܚܝܠܐ ܝܬܝܪܐ ܡܢ ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܕܥܠܡܐ ܘܐܡܟܟ ܐܢܘܢ
> ܘܐܪܘܒ ܫܡܟ ܡܪܝܐ ܠܥܠܡܐ ܘܢܗܘܐ ܕܘܟܪܢܟ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ . ܘܐܟܬܘܒ ܫܡܟ
> ܐܠܗܐ ܒܩܪܛܝܣܐ ܕܡܠܟܘܬܝ ܕܢܗܘܐ ܠܟ ܕܘܟܪܢܐ ܒܟܠܙܒܢ
>
> Y Alejandro se inclinó y rindió homenaje (*’eṯghen hāwē wsāgeḏ*) mientras decía: "Oh Dios, Señor de reyes y jueces. Tú eres el que estableces (*mqayem*) reyes y destruyes (*šārē*) su poder, sé en mi mente (*yeḏ'eṯ bre'yāny*) que me has engrandecido (*wa’wreḇtny*) de entre todos los reyes y me has hecho (*da’sgīt*) cuernos en mi cabeza (*qarnāṯā brīšy*) con los que herir los reinos del mundo. Dame poder desde tu santo cielo para recibir fuerza más grande que (la de) los reinos del mundo y los humille y engrandeceré tu nombre (*’awreḇ šmāḵ*), Señor, eternamente y será tu recuerdo (*dūkrānāk*) por los siglos de los siglos. Y escribiré (*’eḵtūḇ*) tu nombre, oh Dios, en la crónica (*qarṭīsā*) de mi reino para que a ti sea la alabanza (*dūkrānā*) en todo tiempo.

El redactor pone en boca de Alejandro palabras de agradecimiento por haber sido exaltado por encima de todos los reyes de la tierra y al mismo tiempo pide que se le siga dando mayor fuerza que al resto de los reinos. Un detalle interesante es la intención que

---

785 Véase LA 262, 6.
786 Cf. PE 92-93; PE 124 y PE 160.

Alejandro muestra con tal petición. A cambio de recibir esa fuerza invencible, Alejandro engrandecerá el nombre del Señor y le dará gloria escribiéndolo en sus libros reales. Si leemos el pasaje de forma detenida observamos que el redactor está uniendo pasado, presente y futuro a través el concepto de la invencibilidad. El redactor parte de un hecho pasado, o mejor dicho, de un hecho ya sucedido y conocido, a saber, que Alejandro haya alcanzado la supremacía militar y política con respecto a otros reinos. De ahí, pasa al propio presente de Alejandro, que desde su oración pide más fuerza para sus futuras acciones. Este favor divino le va a ser concedido en sus empresas, que como hemos dicho van a ser, en primer lugar, la culminación de su viaje con la construcción de la puerta del norte, que analizaremos más adelante en el capítulo dedicado a las "Consecuencias de la guerra"[787] y, después, la batalla contra los persas y sus aliados.

2.2.2 Guerra de Dios.

La segunda oración es pronunciada antes de entrar en batalla contra el rey persa y sus reyes vasallos. También se trata de una oración personal pronunciada de forma individual, pero tiene lugar después de que el Señor se le haya aparecido. Dios despierta a Alejandro de su sueño y le repite prácticamente las mismas palabras que Alejandro había pronunciado en su primera oración. La supremacía de Alejandro y su fuerza, expresada aquí en los "cuernos de hierro", se deben al favor divino. Presentando a un Alejandro creyente y cristianizado, la obra lo propone como ejemplo a seguir y parece querer presentar el programa político-religioso de los reyes griegos. Dios informa a Alejandro de las intenciones de la alianza de reyes enemiga y le pide que lo invoque, porque Él ayuda (*mʿadar*) a "todos los que me invocan".

LA 272, 9-16

ܘܩܡ ܡܠܟܐ ܘܒܪܟ ܘܣܓܕ ܠܡܪܝܐ. ܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝܐ ܗܐ ܐܢܐ ܐܘܪܒܬܟ ܥܠ ܟܠ ܗܡ
ܟܠܗܝܢ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܐܘܥܝܬ ܩܪܢܬܐ ܕܦܪܙܠܐ ܒܪܝܫܟ ܕܬܕܩܘܪ ܒܗܘܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܪܥܐ
ܘܒܝ ܐܬܬܟܠܬ ܟܕ ܢܦܩܬ ܠܩܪܒܐ ܕܬܚܙܐ ܐܪ̈ܥܬܐ ܐܠܐ ܗܐ ܡ̈ܠܟܐ ܣܓܝ̈ܐܐ
ܘܡܫܪܝܬܗܘܢ ܐܬܝܢ ܥܠܝܟ ܕܢܩܛܠܘܢܟ ܩܪܝܢܝ ܕܐܬܐ ܐܢܐ ܡܥܕܪ ܐܢܐ ܠܟ ܡܛܠ ܕܐܢܐ
ܐܢܐ ܡܪܝܐ ܘܡܥܕܪ ܐܢܐ ܠܟܠ ܕܩܪܝܢ ܠܝ

Y el rey se levantó y se arrodilló (*breḵ*) y adoró (*sgeḏ*) al Señor. Y el Señor le dijo: "Mira (*hā*) que te engrandecí (*ʼawrbetāk*) sobre todos los reinos e hice crecer (*ʼawʿyaṯ*) cuernos de hierro en tu cabeza para que hieras (*tdaqar*) con ellos los reinos de la tierra, y en mí confiaste (*ʼettḵelt*) cuando salías a la guerra para ver las tierras. Pero mira, una multitud de reyes y sus ejércitos vienen contra ti para matarte. Invócame (*qeryāny*) para que venga y te ayude (*mʿadar*), porque yo soy en el Señor y ayudo (*mʿadar ʼenā*) a todos los que me invocan (*qārēn*).

[787] Véase capítulo 3.2.2.

Después de hacer rezar y presentar ofrendas a todos los soldados de su ejército, el mismo Alejandro pronuncia su segunda oración cuando la batalla es inminente. A su plegaria Dios responde con su presencia. La ayuda (*ūḏrānā*) y la victoria (*zāḵūṯā*) son de Dios.

LA 273, 16-21

ܘܥܢܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܐܡܪ ܕܡܪܝܐ ܗܝ، ܙܟܘܬܐ ܘܩܥܬ ܡܫܪܝܬܐ ܘܐܡܪܬ ܐܠܗܐ
ܠܥܘܕܪܢܢ ܘܐܡܪ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܪܝܐ ܕܐܬܚܙܝ، ܠܝ ܒܐܪܥܐ ܗܕܐ ܥܕܪ ܠܢ ܗܝܕܝܢ ܡܪܝܐ
ܐܬܚܙܝ، ܟܕ ܐܬܐ ܥܠ ܡܪܟܒܬܐ ܕܣܪ̈ܦܐ ܘܥܝܪ̈ܐ ܘܡܠܐܟ̈ܐ ܡܫܒܚܝܢ ܘܐܬܝܢ ܩܕܡܘܗܝ،
ܘܐܕܒܪ ܚܝܠܗ ܥܠ ܡܫܪܝܬܗ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܐܬܚܙܝ، ܡܪܝܐ ܟܕ ܩܐܡ ܡܢ ܡܥܪܒܐ

Y Alejandro respondió y dijo: “La victoria (*zāḵūṯā*) es del Señor” y el campamento gritó y dijo: “Oh Dios, ven en nuestro auxilio (*lʿūḏrānan*)”. Y Alejandro dijo: “Oh Señor , que te me apareciste (*dēṯḥzy*) en esta tierra, ¡ayúdanos! (*ʿadar lan*)”. Entonces apareció (*eṯḥzy*) el Señor subiendo sobre el carro (*markaḇtā*) de los serafines. Y los vigilantes (*ʿīrē*) y los ángeles (*mala’ḵē*) vinieron ante él glorificando (*mšabḥīn*). Y condujo a su ejército al campamento (*mašrīṯeh*) del Alejandro y el Señor apareció (*eṯḥzy*) de pie al oeste.

El mensaje es claro. La guerra es de Dios al estilo y según la concepción que encontramos en repetidas ocasiones en el Antiguo Testamento. Dios aparece acompañado de su ejército de ángeles (*mala’ḵē*) y vigilantes (*ʿīrē*). En las líneas siguientes encontramos un detalle interesante. Hasta ahora tanto en la voz del narrador como en boca de Dios o de Alejandro cuando han intervenido en la acción, siempre se ha hablado o del rey en persona o de su ejército o de su campamento (*mašrīṯā*). En la línea LA 274, 2 el redactor introduce como protagonista al “pueblo” (*ʿamā*) que es fortalecido porque sabe que el Señor ha venido a liberarlos. Si la batalla tiene lugar en tierras del rey persa y la victoria del rey de los griegos supone para el pueblo “su liberación”, entonces podríamos pensar que se trate de una alusión a la población cristiana del siglo VII d. C. que vivía en territorio bajo soberanía sasánida. Que este “pueblo” implore la liberación y se alegre con la victoria griega es claramente un argumento propagandístico del redactor. Quizás se trate de la principal *intentio operis,* a saber, presentar a inicio de los años treinta del siglo VII d. C. tras la reconquista de Jerusalén por parte de Heraclio, a las poblaciones cristianas del norte de Mesopotamia que en los últimos quince años se encontraban bajo el poder persa, la figura fundacional de un rey griego victorioso y receptor del favor del Dios de la cristiandad.

LA 274, 2-5

ܘܐܬܥܫܢ ܥܡܐ ܕܐܬܐ ܡܪܝܐ ܠܦܘܪܩܢܗܘܢ ܘܩܡ ܩܪܒܐ ܕܚܝܠܐ ܕܒ: ܘܥܡܐ ܩܥܐ ܕܗܢܐ
ܩܪܒܐ ܕܡܪܝܐ ܐܝܬܘܗܝ، ܕܢܚܬ ܩܡ ܒܗ ܘܐܬܥܫܢ ܒܗ، ܡܪܝܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܐܡܪ ܠܗ
ܠܐ ܬܕܚܠ ܡܢ ܡܠܟܐ ܘܡܫܪܝܬܗܘܢ ܕܗܐ ܥܡܟ ܐܢܐ

Y fue fortalecido (*etʿšen*) el pueblo porque el Señor vino (*ʾeṯā*) para su liberación (*lpūrqānhūn*). Y se alzó una guerra terrible (*qrāḇā dḥīlā*) y el pueblo gritaba (*qʿā*): “Esta guerra es del Señor (*dmāryā ʾīṯawhy*) que descendió y se mantuvo firme en ella”. Y de nuevo se apareció el Señor a Alejandro y le dijo: “No temas (*lā teḏḥal*) a los reyes ni a sus tropas, por he aquí yo estoy contigo”.

2.2.3 Invasiones de los hunos.

Antes de la batalla contra el rey persa, una vez finalizada la construcción de la puerta entre las montañas del norte, Alejandro manda hacer una larga inscripción en la misma que profetiza la salida de los pueblos impuros, es decir de los hunos, al final de los tiempos. La descripción de estas guerras o invasiones, cargadas de motivos apocalípticos y, según la narración, proyectadas al futuro escatológico, tienen, sin embargo, un importancia central para entender el origen e intención de LA así como la influencia de esta en otras obras como sobre todo PE y PM. En este pasaje de LA que cuenta el contenido de la inscripción, se mencionan hasta tres salidas o invasiones, presentadas o profetizadas como futuras, que coinciden con las tres ocasiones, en la que aparece el verbo “escribir” o “inscribir” (*kṯaḇ*), en relación al mandato o deseo de Alejandro. La primera salida sin datación, la segunda con la indicación de que sucederá tras 826 y la tercera de igual forma, pero tras 940 años según el cómputo de la era seléucida.

La primera salida parece quedar situada claramente en el pasado, ya que habla de la salida, pero también del retorno de los hunos a sus territorios. Ya antes, en el diálogo entre Alejandro y los ancianos de las regiones montañosas, habíamos leído cómo los hunos, en el pasado, ya habían salido en repetidas ocasiones y derribado las fortalezas (*ḥesnē*) de los romanos y persas[788].

LA 268, 12

ܕܢܦܩܘܢ ܗܘܢܝܐ ܘܢܟܒܫܘܢ ܐܬܪܘܬܐ ܕܪܗܘܡܝܐ ܘܕܦܪܣܝܐ ܘܢܫܕܘܢ ܓܐܪܐ [...]
ܘܢܗܦܟܘܢ ܘܢܥܠܘܢ ܠܐܬܪܗܘܢ

“Los hunos saldrán y conquistarán (*neḵbšūn*) los países (*ʾaṯrawāṯā*) de los romanos y de los persas y lanzarán flechas (*nešdūn gērē*) [...] y regresarán y entrarán en su territorio”.

[788] Véase LA 265, 13-16.

Si bien, la segunda y tercera salidas son presentadas en la estructura de la narración como acontecimientos futuros, esto no significa que lo narrado pertenezca de forma irremediable al futuro del redactor, ya que probablemente se trate de una *vaticinatia ex evento*. En la segunda salida, los hunos toman cautivos y se hacen con el poder de los "caminos" (*'ūrḥāṯā*)[789].

LA 268, 15-19

ܬܘܒ ܟܬܒܬ ܕܠܒܬܪ ܬܡܢܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܫܬ ܫܢܝܢ ܢܦܩܘܢ ܗܘܢܝܐ ܒܫܒܝܠܐ ܩܛܝܢܐ ... ܘܢܫܒܘܢ
ܥܡܡܐ ܘܢܦܣܩܘܢ ܐܘܪܚܬܐ ܘܢܙܝܥܘܢ ܠܐܪܥܐ ܒܡܦܩܬܗܘܢ

También he escrito que tras ochocientos veintiséis años los hunos saldrán por el camino angosto (*bašḇīlā qaṭīnā*) … y tomarán cautivas a las naciones y cortarán los caminos (*'ūrḥāṯā*) y harán temblar la tierra con su salida.

La tercera salida tendrá lugar tras novecientos cuarenta años, cuando el pecado haya aumentado y reine la ira, y Dios despierte y quiera "matar a los hombres"[790]. Según la profecía, Dios "reunirá" a los reyes y a sus ejércitos detrás de esta puerta, estos vendrán con sus espadas, lanzas y caballos, se prepararán, alzarán la mirada hacia el cielo e invocarán el nombre del Señor, que enviará su "señal" desde el cielo y una voz retumbará en la puerta, que será destruida y se abrirá. Cuando estos pueblos hayan salido desde el norte, todos los pueblos y ejércitos de la tierra, provenientes de todos los confines, lucharán entre sí: los persas (este), los árabes (sur), los hunos (norte) así como el reino de los griegos (oeste)[791].

LA 269, 17-270, 3

ܘܡܐ ܕܢܦܩܘ ܗܘܢܝܐ ܐܝܟ ܕܦܩܕ ܐܠܗܐ ܢܐܬܝܢ ܡܠܟܘܬܐ ܡܢ ܣܘܦ ܫܡܝܐ. ܕܗܘܢܝܐ
ܘܕܦܪܣܝܐ ܘܕܛܝܝܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܐܪܒܥ ܡܠܟܘܬܐ ܕܟܬܝܒܢ ܒܣܦܪܐ ܗܢܐ ܘܢܦܠܢ ܡܠܟܘܬܐ
ܚܕܐ ܥܠ ܚܕܐ ܘܬܬܓܒܠ ܐܪܥܐ ܒܕܡܐ ܘܦܪܬܐ ܕܒܢܝܢܫܐ

…y cuando hayan salido los hunos, como Dios ordenó (*pqaḏ*), vendrán los reinos desde los confines de los cielos, de los hunos, de los persas y de los árabes y los veinticuatro reinos que están escritos en este libro, y caerán (*neflān*) unos sobre otros y la tierra se cuajará en la sangre y el estiércol (*pertā*) de los hombres.

[789] CF. SyrDan 3, 30-34, TD 5, 28-6, 6, PE 160 o PM 11, 16.
[790] Véase LA 269, 3-7.
[791] Para la descripción de la salida del reino de los griegos y su victoria véase más adelante el capítulo correspondiente. Cf. LA 270, 3-14.

2.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL).

Al igual que LA, la intención principal de AL no es presentar un esquema concreto de la historia ni definir una línea de sucesión de reinos de carácter universal con el fin de proclamar la supremacía de uno u otro reino. Como decíamos anteriormente en el caso de LA, también en lo que respecta a AL podemos decir que su intención narrar las hazanas de Alejandro, como personaje legendario y fundacional del reino de los griegos, para, estableciendo ciertas referencias tipológicas afirmar, no tanto la supremacía del rey de los griegos y en la invencibilidad de su reino, como lo hacía LA, sino más bien confirmar el carácter destructivo de los pueblos escatológicos de Gog y Magog y acentuar su papel escatológico. La guerra por ello, si se quiere decir así, un papel más que central en esta obra. La batalla entre Alejandro y Tubarlq, entre griegos-bizantinos y persas-sasánidas queda relegada a un segundo plano, si tenemos en cuenta con qué intensidad y repetición se ponen de relieve tanto la salida de los pueblos del norte como las nefastas consecuencias de sus invasiones, que no pueden ser interpretadas de otra forma que pensando que el fin del mundo verdaderamente ha llegado. Hasta en tres ocasiones se repite el mismo ciclo de salida-destrucción-muerte. Una vez lo anuncia el ángel en relación al sentido escatológico de la puerta del norte y a su relevancia para la historia de salvación. En las otras dos ocasiones lo hace el mismo Alejandro.

2.3.1 La batalla contra los persas.

En el episodio de la batalla contra el rey persa también juega un papel decisivo la piedad de Alejandro y sus tropas, que vencen a los persas gracias a sus oraciones. En esta ocasión, el ángel el que se le aparece en un primer sueño para informarle sobre las intenciones de Tubarlaq e imperar a Alejandro a levantarse, a preparase para la guerra y a confiar en Dios, porque este "estará contigo" y "te dejará vencer".

AL III 345-348

ܩܘܡ ܘܐܬܥܫܢ ܥܠ ܚܝ̈ܠܘܗܝ ܘܠܐ ܬܙܘܥ ܡܢܗܘܢ ܀
ܗܐ ܐܠܗܐ ܐܬܐ ܘܩܐܡ ܒܓܘ ܡܫܪܝܬܟ
ܘܗ̣ܘ ܡܙܟܐ ܠܟ ܘܡܥܕܪ ܠܟ ܘܡܢܨܚ ܠܟ ܀
ܘܙܟܝܬ ܠܟܠܗܘܢ ܟܕ ܝܡܝܢܗ ܕܡܪܝܐ ܥܡܟ

"Levántate (*qūm*) y hazte fuerte (*etʿašn*) sobre sus tropas y no tiembles (*tzūʿ*) ante ellos.
Mira, Dios vendrá (*'āṯē*) y permanecerá en pie (*qā'em*) en medio de tu campamento.
Y te dejará vencer (*mazḵē lāḵ*), te ayudará (*mʿadar lāḵ*) y te dejará triunfar (*manṣeḥ lāḵ*).
Y los vencerás a todos ellos porque la derecha del Señor está contigo ".

El imperativo *qūm* “levántate” evoca los episodios evangélicos en los que Jesús resucita a los muertos o cura a los enfermos[792]. Y es el verbo que de forma usual se utiliza en siríaco para expresar la resurrección. Al final del sueño, es Alejandro, que dormía, el que se despierta (*’ett‛īr*) y tiene que levantarse[793]. El pasaje recuerda a aquel momento en PM, en el que tras la blasfemia de los tiranos bárbaros, es decir los árabes, el rey de los griegos, considerado anteriormente por ellos como muerto, será despertado (*nett‛īr*) y saldrá al combate para eliminar definitivamente a los enemigos[794]. En AL, Alejandro despierta del sueño, se levanta y comienza a animar y a alentar a sus generales y a sus tropas. Sus palabras de ánimo son religiosas. Su discurso se apoya en dos elementos: la seguridad de que Dios está de su lado en la guerra[795] y la confianza en la oración y en las ofrendas[796]. El resultado es claro y rápido. Alejandro y sus tropas vencen a los persas y toman prisionero a su rey.

AL III 386-390

ܘܗܘܐ ܬܡܢ ܩܪܒܐ ܪܒܐ ܒܝܬ ܣܕܪ̈ܝܗܘܢ
ܘܐܬܚܝܠ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܗܝܪܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ :
ܘܩܛܠ ܡ̈ܠܟܐ ܐܥܣܪܝܢ ܘܫܬܐ ܥܡ ܚ̈ܝܠܝܗܘܢ
ܘܙܟܐ ܐܢܘܢ ܘܬܒܪ ܐܢܘܢ ܬܒܪܐ ܪܒܐ :
ܘܢܟܣ ܘܩܛܠ ܕܠܐ ܚܘܣܢܐ ܘܫܒܐ ܘܐܣܪ

Y tuvieron allí una gran guerra (*qrāḇā rabā*) entre sus líneas de batalla (*sadrayhūn*).
Y fue fortalecido el hábil rey Alejandro
y mató a veintiséis reyes con sus tropas.
Y los venció (*wzḵā*)y les impuso[797] una gran derrota (*trābā rabā*)
y los degolló (*nkas*) y mató sin piedad (*lā ḥawsānā*) y tomó prisioneros (*šḇā*) y los ató (*’esar*).

Sobre el futuro del rey Tubarlaq no se dice aquí nada más, al contrario que en LA, donde el rey persa adquiere de nuevo después de la derrota un papel central en el hecho de no ser ejecutado, en la negociación de la paz y en la profecía de la invencibilidad de los romanos. Aquí, en AL, solo sabemos que Alejandro lo toma prisionero y lo deja con vida.

792 Cf. Mt 9, 5; Mc 2, 11; Lc 5, 23-24; Jn 5, 8 o Lc 7, 11-17.
793 Véase AL III 349.
794 Cf. PM 13, 13.
795 Véase AL III 352 y 375-378.
796 *Ibid*. 353-357.
797 Literalmente “los derrotó” (*wtbar ’enūn*).

2.3.2 Las conquistas de Gog y Magog.

Más tarde, después de la construcción de la puerta y del banquete dado por Alejandro a sus tropas, el ángel del Señor vuelve a aparecerse a Alejandro en sueños, mientras este dormía en su tienda. Y el ángel le trae dos mensajes.

El primero, muy breve, consiste en dar el mandato de firmar la paz con Tubarlaq bajo la condición de establecer las fronteras en los límites dictados por el ángel.

El segundo se consiste en anunciar la apertura de la puerta construida por Alejandro al final de los tiempos[798], lo que da introducción a confirmar el carácter destructivo de los pueblos escatológicos de Gog y Magog y acentuar su papel en la historia de la humanidad[799]. Aquí comienza, a nuestro entender, la parte apocalíptica de la obra que dirige la mirada hacia el futuro, hacia el final de los tiempos. A partir del verso 587 hasta 634 parece repetirse la narración y la descripción de estos pueblos de Gog y Magog, aunque el redactor introduce algunos detalles nuevos, como la referencia al profeta Isaías[800] y la profecía sobre los territorios que Gogo y Magog conquistarán y devastarán y que incluye los territorios de Persia, India, Siria, Cilicia, Capadocia y más tarde Palestina.

AL III 615-622

ܩܕܡ ܫܘܠܡܗ ܕܥܠܡܐ ܐܬܝܢ ܠܡܚܒܠܘ ܇
ܘܪܘܝܐ ܐܪܥܐ ܡܢ ܕܡܐ ܕܐܢܫܐ ܘܪܓܠܝܢ ܛܘܪܐ
ܡܛܐ ܠܦܪܣ ܘܡܦܪܣܐ ܠܗ ܘܡܒܣܒܣ ܠܗ ܇
ܘܡܛܐ ܠܗܢܕܘ ܘܐܦ ܡܗܪ ܠܗ ܘܡܚܝܒ ܠܗ
ܣܘܪܝܐ ܐܕܝܫ ܥܨܪ ܘܣܛܪ ܘܡܣܪܗܒ ܠܗ ܇
ܠܩܝܠܝܩܝܐ ܣܚܦ ܘܡܚܪܒ ܘܡܩܠܩܠ ܠܗ
ܠܩܦܕܘܩܝܐ ܩܦܠ ܩܛܠ ܒܪܗܒܘܬܐ ܇
ܘܢܦܠܝܢ ܙܘ̈ܥܐ ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ ܘܒܥܡܘܪ̈ܝܗܘܢ

Antes (*qḏām*) de la consumación del mundo vendrán a devastar (*'āṯēn lmḥabālū*)
y la tierra estará borracha (*rawāyā*) por la sangre de los hombres y las montañas se moverán.
Vendrá (*māṭē*) a Persia para esparcirla (*maprsā*) y hacerla pedazos (*wmbasbas*).
Y vendrá (*māṭē*) hasta la India, también para herirla (*mhar lāh*) y condenarla (*mḥayeḇ lāh*).
A Siria la pisoteará (*'āṣar*) y devastará (*sāter*) y aterrorizará (*msarhaḇ lāh*).
Destruirá (*sāḥef*), devastará (*mḥareḇ*) y eliminará (*mqalqel lāh*) a Cilicia.
A Capadocia la despojará (*qāpel*) y matará a toda prisa.
Y los terrores caerán (*nāflīn*) sobre los países y sus habitantes.

---

798 Véase AL III 492-524.
799 *Ibid*. 525-586 y 587-634.
800 Cf. Is 13, 17-18.

AL III 691-694 ܫܪܟܝܢ ܡܛܝܢ ܠܦܠܣܛܝܢ ܟܕ ܡܫܬܢܝܢ ܆ ܘܚܪܒܝܢ ܘܣܚܦܝܢ ܦ̈ܠܝܣ ܕܝܠܗ ܘܩܛܠܝܢ ܐܢ̈ܫܘܗܝ ܢܗܡܘܢ ܘܢܥܘܢ ܓܢܣܐ ܕܐܢ̈ܫܐ ܥܡ̈ܡ ܥܡ̈ܡ ܆ ܟܕ ܡܬܩܛܠܝܢ ܟܕ ܡܬܡܚܝܢ ܡܢ ܪ̈ܕܘܦܐ Y terminarán viniendo (*šārkīn māṭīn*) a Palestina mientras se vuelven locos (*meštanēn*) Y destruirán y derrumbarán sus ciudades[801] y matarán a sus hombres. La humanidad (*gensā d'nāšā*), nación y nación, rugirá y gritará, cuando sean matados, cuando sean golpeados por sus perseguidores.

2.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan).

Como hemos visto más arriba en el capítulo introductorio a la misma, la obra conocida bajo el título de "Apocalipsis siriaco de Daniel" (ApSyrDan) se divide en dos partes bien diferenciadas la una de la otra. La primera parte (Capítulos 1-14) es un texto escrito en prosa, de carácter narrativo, escrito en primera persona, en el que el profeta Daniel cuenta sus vivencias tras la destrucción de Jerusalén a manos del rey babilonio Nabucodonosor, creando de esta forma el necesario marco histórico para la narración de la nueva "visión" de Daniel, relatada en la segunda parte apocalíptica de la obra. De esta forma, la primera parte de la obra enlaza de algún modo el contenido de la "visión" con el del libro bíblico de Daniel, del cual nuestra obra se considera una directa continuación.

2.4.1 Experiencias bélicas (bíblicas) como narraciones "histórico-tipológicas".

En la primera parte, hasta el capítulo decimocuarto en el que se narran las visiones de Daniel que comienzan con la irrupción de "los pueblos del norte", la narración se centra en las experiencias hechas por Daniel bajo los reinados del rey babilonio Nabucodonosor, del rey asirio Senaquerib, del rey persa Ciro y del rey medo Darío. Estos capítulos presentan un concepto del fenómeno de la "guerra" centrado en las hazañas y conquistas de los reyes mencionado más arriba. El tema central de esta parte introductoria de la obra es, junto a la sucesión de los reinos desde la conquista de Jerusalén por parte de Nabucodonosor hasta el momento de las visiones tenidas por Daniel en Persia bajo el reinado de Darío, el destino de los tesoros y utensilios sagrados del templo de Jerusalén y sobre todo del trono del rey Salomón, que el rey babilonio tomó consigo en el saqueo de la ciudad y trasladó a Babilonia.

801 Palabra griega πόλεις.

Nos interesa sobre todo el lenguaje utilizado en estos capítulos para describir el fenómeno de la "guerra" y para caracterizar o describir las acciones de los enemigos, en este caso, del rey babilonio Nabucodonosor, y compararlo con el lenguaje utilizado en pasajes similares de las otras obras apocalípticas de lengua siríaca objeto de nuestro estudio.

Los primeros cinco capítulos reproducen el contenido del libro bíblico de Daniel o están tomados directamente de él. En el capítulo primero, a modo de introducción, el redactor presenta el contenido de ApSyrDan como una continuación del libro canónico de Daniel, a raíz de las nuevas visiones que Daniel ha tenido en Persia y Elam bajo el reinado de Darío el meda, después de aquellas visiones que tuvo anteriormente bajo el reinado de Nabucodonosor, que serían aquellas narradas en el libro canónico de Daniel. Llama la atención la centralidad de la "guerra" en esta primera parte de la narración, ya que sin ser el tema principal de la misma de forma descriptiva, sí que va a servir de hilo argumentativo conductor para la misma. Son las campañas bélicas de los reyes mencionados, las que provocan la acción de los hombres y la acción de Dios y las que van a introducir el mensaje "profético" de Daniel.

En el primer capítulo el redactor va a recordar a modo de introducción orientativa que estas segundas visiones, objeto de la obra, tuvieron lugar después de las primeras visiones que Daniel tuvo en el tiempo de la conquista de Jerusalén por parte de Nabucodonosor.

ApSyrDan 1, 3-6

ܘܐܬܓܠܝ ܠܝ ܢܒܝܘܬܐ ܗܠܝܢ. ܡܢ ܒܬܪ ܚܙܘܢܐ ܗܠܝܢ ܕܚܙܝܬ ܘܢܒܝܘܬܐ ܗܝ ܕܐܬܓܠܝ ܠܝ
ܡܢ ܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܒܫܢܘܗܝ ܕܢܒܘܟܕܢܨܪ ܡܠܟܐ ܕܒܒܠ. ܕܣܠܩ ܗܘܐ ܠܐܪܥܐ ܕܝܗܘܕ
ܘܠܐܘܪܫܠܡ ܡܕܝܢܬܐ ܩܕܝܫܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܦܩܕ ܗܘܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܠܡܐܠܨܗ̇ ܟܝܪ
ܘܠܡܥܩܘܬܗ̇

Estas profecías me fueron reveladas (*deʿṯgly*) después de las visiones (*ḥezwānē*) que tuve (vi), que es la profecía (*nḇiyūṯā*) que me fue revelada (*deʿṯgly*) por el Espíritu Santo en los años de Nabucodonosor, rey de Babel, que subió (*sleq*) a la tierra de Judá y Jerusalén, la ciudad santa, para, como había sido ordenado (*eṯpqeḏ hwā*) por Dios, sitiarla (*me'lṣāh*) y oprimirla (*mʿāqūṯāh*)[802].

Los primeros doce capítulos van a constituir un resumen de aquellas vivencias y visiones que Daniel tuvo en un tiempo anterior. En el capítulo decimotercero comenzará a narrar acerca del segundo conjunto de visiones, una vez que Daniel se encuentre en Persia en

[802] Infinitivo de *afel* con sufijo de tercera persona femenina singular del verbo *ʿāq* o *ʿwq*, "oprimir", "afligir", "apretar". Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 2838.

los días del rey Darío[803]. La narración de esta primera parte comienza en el capítulo segundo con los recuerdos de Daniel sobre el asedio y conquista de Jerusalén por parte del rey Nabucodonosor.

> ApSyrDan 2, 1-2
>
> ܣܠܩ ܗܘܐ ܕܝܢ ܢܒܘܟܕܢܨܪ ܡܠܟܐ ܠܐܪܥܐ ܕܝܗܘܕܐ . ܘܙܩܪ ܥܠܝܗ̇ .
> ܘܝܗܒܗ̇ ܐܠܗܐ ܒܐܝܕܘܗܝ . ܘܒܙܗ̇ ܘܚܪܒܗ̇ . ܘܟܒܫܗ̇ ܘܫܒܗ̇ .
>
> Subió (*sleq*) el rey Nabucodonosor a la tierra de Judá. Y acampó[804] sobre ella. Dios se la entregó (*yahbeh*) en sus manos. Y la expolió y la devastó (Jerusalén), la asedió y tomó prisioneros.

Podemos afirmar que estos textos, conforman por su estructura y su vocabulario un modelo formal utilizado para presentar las conquistas y victorias de un rey sobre territorios que no le pertenecen. Tanto en ApSyrDan 1, 5 como en 2, 1 encontramos un primer verbo que indica movimiento, el verbo "subir", "irse" pero también "tener éxito" e incluso "atacar" (*sleq*). Aquí lo encontramos en ambas ocasiones en la forma de la tercera persona del singular de perfecto, es decir "subió".

En ApSyrDan 1, 2, el objetivo del rey de Babilonia queda claramente expresado en dos verbos con una carga significativa y expresiva muy representativa. Por un lado, el verbo "oprimir", "constreñir" o "sitiar" (*'elaṣ*), que ya conocemos a raíz del sustantivo "opresión" o "angustia" (*'ūlṣanā*). Aquí aparece en infinitivo de peal siempre con el sufijo pronominal de complemento directo de tercera persona femenino (*me'lṣāh*), adquiriendo el significado de la construcción de infinitivo "para sitiarla". Por otro lado, encontramos el verbo "afligir" (*'āq*), que aparece en su forma de infinitivo de *afel* también con el sufijo pronominal de complemento directo de tercera persona femenino (*m'āqūṯāh*), adquiriendo el significado de "para ser afligida".

A continuación, en ApSyrDan 2, 1 encontramos una palabra difícil de identificar. Henze lee en primer lugar *zqar*, pero propone mejorar la lectura con el término *šrā* que con la preposición *'al* significaría, como hemos visto en la nota anterior, "acampar sobre". La "tierra de Judá" como objetivo de las conquistas del rey, es también el objeto directo en todas las

[803] Véase ApSyrDan 13, 4-5.
[804] Léase *šrā*. Véase nota a pie de página en HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse,* 2006, p. 33. Aquí, Henze especifica que el verbo *zqar*, que significa "tejer", no ofrece ningún sentido plausible. La lectura de esta palabra en el manuscrito resulta difícil. Henze propone otras posibilidades de lectura: *nqaš* "golpear", "dar golpes" o la opción de lectura que nos parece más verosímil con una forma del verbo *šrā* con la preposición *'al* con el significado de "conquistar" en el sentido de "acampar sobre", "ocupar" o "tomar en posesión": Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus,* col. 4308.

construcciones gramaticales que encontramos en el pasaje. De ahí que encontremos tanto detrás de la preposición “sobre” (*‘al*) como detrás del resto de los verbos el sufijo pronominal de complemento directo en la tercera persona del singular femenina (*āh*), por referirse al sustantivo “tierra” o “país” (*’ar‘ā*).

A continuación encontramos cuatro verbos de central importancia, que se van a repetir de forma constante no solo en ApSyrDan sino también en el resto de las obras: “expoliar” (*baz*), “devastar” (*ḥrab*), “pisar” o “asediar” (*kbaš*) y “tomar prisioneros”, “conducir al cautiverio” o “expoliar, robar” (*šḇā*). El tema central de esta primera parte de la obra va a ser precisamente la destrucción y el expolio de las riquezas de Jerusalén a manos del rey de Babilonia, o más bien, las consecuencias de este expolio. Las acciones del rey Nabucodonosor y de sus sucesores, así como las consecuencias del exilio en Babilonia, son el comienzo de la historia. En la literatura de tipología apocalíptica, las narraciones sobre la destrucción de Jerusalén y el exilio del pueblo de Israel, van a aparecer como una referencia de carácter tipológico, que, asumiendo diferentes funciones o caracteres van a servir de modelo para el desarrollo o descripción de otros pueblos o situaciones semejantes posteriores. En este sentido es importante destacar la caracterización del rey Nabucodonosor no solo como “conquistador” sino también como “ladrón”, es decir como uno que toma en posesión lo que no le pertenece.

ApSyrDan 2, 12-14

ܘܕܒܪ ܡܠܟܐ ܢܒܘܟܕܢܨܪ ܫܒܝܬܗ ܘܒܙܬܗ ܕܐܘܪܫܠܡ ܘܢܫܐ ܘܛܠܝܐ ܘܒܥܝܪܐ ܘܚܝܘܬܐ
ܘܟܘܬܢܐ ܘܬܟܫܝܛܐ ܥܡ ܣܐܡܐ ܘܕܗܒܐ

El rey Nabucodonosor tomó a los cautivos (*šḇīṯāh*) y el botín (*bezṯāh*) de Jerusalén, a las mujeres y a los niños, el ganado y los animales, túnicas y joyas, junto con la plata (*si’mā*) y el oro (*dahḇā*).

Después de Nabucodonosor reinará su hijo Baltasar[805], el cual desagrada a Dios por utilizar los utensilios sagrados del Templo de Jerusalén para sus banquetes y fiestas. Aquí se hace una referencia al pasaje bíblico de la “mano de la ira” que apareció durante un banquete y escribió en la pared una profecía sobre el rey[806].

Este es otro aspecto que nos parece muy interesante, ya que desde el principio de la obra, las consecuencias de la “guerra” o mejor dicho de la “derrota” o “conquista” sufrida a manos de pueblos enemigos son interpretadas como “mandato” o “profecía” divinos. Lo

[805] Aquí el redactor sigue de cerca el libro bíblico de Daniel: Dn 5, 1-11.
[806] Véase ApSyrDan 4, 15-17.

hemos visto en ApSyrDan 1, 2, cuando el redactor especifica acerca de la destrucción de Jerusalén que ésta tiene lugar "como lo había ordenado Dios". Y más tarde, en ApSyrDan 2, 1, cuando destaca que "Dios se la (es decir, Jerusalén) entregó en sus manos (es decir, en las manos del rey Nabucodonosor)". Este tema de la "voluntad" de Dios, como Señor de la historia, lo encontramos en todas las obras apocalípticas, destacando entre ellas SyrDan, PM y PJ[807].

Baltasar, que ha desagradado a Dios, pierde su hegemonía y su reino es entregado al rey de Asiria, Senaquerib. Como bien ha señalado Henze en su edición[808], el rey Senaquerib, que no aparece en el libro canónico de Daniel y que en la Biblia es un personaje histórico anterior a Nabucodonosor, es presentado aquí en ApSyrDan, como un personaje posterior[809]. Henze enlaza este pasaje con PM 6, 3-5, donde encontramos una versión más amplia de la relación entre Senaquerib y Nabucodonosor, según la cual, aquel es presentado como hijo adoptivo de este último, y después de Asarhadon, su sucesor[810].

ApSyrDan 5, 1-3

ܘܣܠܩ ܣܢܚܪܝܒ ܡܠܟܐ ܡܢ ܐܬܘܪ ܡܢ ܟܪܟܐ ܕܢܝܢܘܐ ܘܐܚܕ ܠܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ ܕܗܘܬ
ܠܒܠܛܫܨܪ ܡܠܟܐ ܘܐܡܠܟ ܥܠܝܗ̇ . ܗ̇ܝܕܝܢ ܐܡܠܟ ܐܣܪܚܕܘܢ ܒܪܗ ܒܬܪܗ ܒܐܬܪܐ
ܕܐܬܘܪ ܘܕܢܝܢܘܐ

El rey Senaquerib subió (*sleq*) desde Asiria de la ciudad de Ninive y tomó (*ʾeḥaḏ*) todo el país del rey Baltasar[811] y reinó sobre él. Y después reinó Asarhadon sobre Asiria y Nínive.

En nuestra narración, Dios revela a Daniel no solo el transcurso de la historia sino también las intenciones de los hombres, de forma que las decisiones personales y/o políticas también va a estar influenciadas por la intención divina. Dios va a revelar a Daniel las intenciones malas del rey Senaquerib, de forma que aquel pueda huir y refugiarse en la corte del rey persa Ciro. Y según nuestra obra, va a ser Daniel, el que convenza u obligue a Ciro para atacar Babilonia y hacerse con todos los tesoros y artículos sagrados del templo de

[807] Véase capítulo "Guerra e injusticia: Pecado, "voluntad" y "castigo" divinos". Cf. SyrDan 3, 3. 24. 35; 4, 33 o PJ 72.
[808] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse*, p. 32. Véase nota 5a.
[809] En el orden de la narración, posterior a Baltasar, hijo de Nabucodonosor.
[810] Véase más adelante PM 6, 3-5.
[811] En la narración, el rey Baltasar, siguiendo la narración canónica, sucede a Nabucodonosor en el trono. Véase ApSyrDan 4, 9ss.

Jerusalén y con el trono dorado del rey Salomón, que Nabucodonosor había robado anteriormente[812].

> ApSyrDan 5, 16-17
>
> ܘܐܢܐ ܐܠܝܨ ܗܘܝܬ ܠܗ ܠܟܘܪܫ ܡܠܟܐ ܦܪܣܝܐ ܕܢܐܙܠ ܠܐܪܥܐ ܕܒܒܠ ܘܢܬܟܬܫ ܒܗ̇ ܘܢܐܚܕܝܗ̇ .
>
> …pero yo había obligado (obligué) a Ciro, rey de Persia, para que fuera (*dni'zal*) a la tierra de Babilonia y combatiera (*netkteš*) contra ella y la tomara (*ne'ḥdīh*).

De nuevo entra en acción en la narración el enfrentamiento entre reyes y con ello fenómeno de la "guerra". Destaca el vocabulario militar que estructura la acción, en este caso con un verbo de movimiento como "irse, partir, salir" (*'ezal*), un verbo que expresa ataque o combate como "golpear, pegar, combatir" (*ktaš*), y uno de conquista o posesión como "coger, retener, sitiar" (*'eḥad*).

A continuación se narra la huida del rey Senaquerib y la destrucción de Babilonia a manos de Ciro. El redactor utiliza ahora, para la descripción de la destrucción de Babilonia, el mismo lenguaje y vocabulario que utilizó para describir la destrucción de Jerusalén a manos de Nabucodonosor[813].

> ApSyrDan 6, 1-3
>
> ܘܩܡ ܟܘܪܫ ܡܠܟܐ ܪܒܐ ܒܚܝܠܐ ܕܦܪ̈ܫܐ ܘܒܡܪ̈ܟܒܬܐ ܣܓ̈ܝܐܬܐ ܕܡ̈ܕܝ ܦܪܣ ܘܥܝܠܡ ܘܐܙܠܘ ܘܫܪܘ ܥܠܝܗ̇ ܕܒܒܠ . ܘܬܪܥܘ ܫܘܪܝܗ̇ . ܘܣܚܦܘ ܡܓ̈ܕܠܝܗ̇ . ܘܐܚܕܘܗ̇ ܘܥܠܘ ܠܓܘܗ̇ ܘܐܚܪܒܘܗ̇.
>
> El gran rey Ciro se levantó (*qām*) con un armada de jinetes (*bḥaylā dparāšē*) y con muchos carros de guerra (*bmarkḇāṯā sagiyāṯā*) de persas y elamitas. Fueron (*'ezalw*) y sitiaron (*šraw*) Babilonia, e hicieron una brecha (*tra'w*) en las murallas (de Babilonia) y demolieron (*saḥefw*) sus torres, la tomaron (*'aḥdūh*), entraron en ella y la aniquilaron (*'aḥrebw*).

> ApSyrDan 6, 10-11
>
> ܒܙܗ̇ ܠܒܒܠ ܘܫܒܝܗ̇
>
> Él (el rey Ciro) saqueó Babilonia y la tomo en cautiverio.

[812] En este capítulo quinto, Nabucodonosor, como en el capítulo tercero, aparece como un "usurpador" y "ladrón".
[813] Véanse más arriba las referencias a ApSyrDan 2.

En el capítulo séptimo y octavo el redactor se detiene para describir y enumerar minuciosamente todos los utensilios y tesoros del templo, que a indicación de Daniel, el rey Ciro va a tomar o “recuperar” en Babilonia. Todo lo que fue encontrado en Jerusalén, también el trono de Salomón, fue recuperado por Ciro y llevado con gran respeto Persia y Elam. De esta forma, Ciro se convierte en la figura tipológica contraria a Nabucodonosor. Si este es presentado como “usurpador”, aquel es presentado como “restaurador”. El redactor (es decir, en nombre del profeta Daniel) destaca que, de ésta forma, es decir, a través de la conquista de Ciro, el reino de Babilonia es entregado en manos de los persas, tal como el propio Daniel había profetizado a Baltasar, al interpretar las inscripciones hechas por la mano divina en la pared del palacio[814].

Como decíamos, la narración afirma que Ciro trató todos los utensilios con gran respeto y temor y los llevó, según la indicación divina, al monte Zilai, monte que seguramente recibe este nombre por el monte Sinaí. En este capítulo, el redactor enlaza la historia de los “utensilios y tesoros del templo” con la visión que Daniel va a narrar en los capítulos siguientes. Como hemos dicho, por mandato divino, Ciro deposita los tesoros en el monte Zilai, donde tienen que ser conservados “hasta el último tiempo” (*ʿad zaḇnā ʾḥrāyā*) [815]. Esta descripción detallada de los utensilios del templo y la narración de su destino después de la destrucción del Templo en los capítulos séptimo y octavo, remarcan la importancia de los mismos en el plan escatológico de ApSyrDan. La narración continúa hasta el capítulo decimocuarto sin hacer de nuevo referencia a ellos. Con la llegada del “último tiempo”, precedido por la irrupción de las señales cósmicas de carácter apocalíptico, irrumpe una nueva era, en la que el “exilio” de estos utensilios, y con ellos del pueblo elegido, finaliza o culmina con la teofanía divina en el monte Sión y la erección de la nueva Jerusalén celeste[816].

Pero por último, antes de terminar esta primera parte de la obra, el redactor narra la llegada al poder del Darío el meda. Tras la muerte de Ciro a manos de un usurpador, Gemath, el mago, cuyo reinado dura solo seis meses, Darío se hace con el poder y autoridad del rey Ciro. De nuevo destacan, como vemos más abajo, los verbos que indican toma de posesión, sobre todo la expresión “tomó la autoridad” (*šqal šalīṭā*).

ApSyrDan 9, 12-14
ܘܐܚܕ ܫܠܛܘܬܗ ܕܟܘܪܫ ܒܪ ܟܢܒܬ ܒܪ ܐܪܬܠܡ . ܘܫܩܠ ܫܠܝܛܐ ܗܘ ܕܪܝܘܫ ܫܠܝܛܐ ܕܦܪܣ

[814] El redactor une aquí ApSyrDan 7, 13-17 con ApSyrDan 4, 15-217 para dar credibilidad a su función profética.
[815] Véase ApSyrDan 8, 1-5.
[816] Véase ApSyrDan 29-33.

ܘܒܬܪܥܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܩܐܡ ܗܘܐ ❖

Y se hizo (*’eḥad*) con el reino, Darío hijo de Bagdath, hijo de Arbatan. Y tomó el poder (*šqal šalīṭā*) de Ciro, rey de los persas y se colocó en la puerta de los reyes.

Darío es “golpeado” por un ángel de Dios a causa de sus malos pensamientos o intenciones con respecto a los tesoros provenientes del Templo de Jerusalén y queda ciego. En una visión se le muestra que “debe ir a Jerusalén y subir a la casa del Señor y rezar a Dios allí, y que allí le será dada la luz de sus ojos”[817]. Es entonces, cuando Darío hace llamar a Daniel y le pide acompañarlo en su viaje hasta Jerusalén.

ApSyrDan 11, 7-9

ܗܝܕܝܢ ܣܠܩܢ ܠܐܘܪܫܠܡ ܒܚܝܠܐ ܬܩܝܦܐ ܘܒܡܪܟܒܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܘܦܪ̈ܫܐ ܥܒ̈ܕܝ, ܩܪܒܐ
ܣܠܩܢ ܠܐܘܪܫܠܡ ܠܐܬܪܐ ܕܒܝܬ ܐܒܗܬܝ,

Entonces subimos (*sleqn*) a Jerusalén con un ejército fuerte (*bḥaylā taqīfā*), con muchos carros (*bmarkḇāṯā sagiyāṯā*), jinetes (*parāšē)* y soldados (*aḇday qrāḇā*) subimos a Jerusalén, al lugar de la casa de mis padres.

Darío además de visitar el Templo de Jerusalén y hablar con los ancianos del lugar e informarse sobre los tesoros del Templo, que Nabucodonosor había robado, también se dirige a la piscina de Siloé[818] y después de lavarse los ojos recupera la vista. El viaje de vuelta a Persia y Elam se convierte en una campaña militar en la que Darío, acompañado de algunos escribas y ancianos judíos de Jerusalén, muestra su poder en todos los territorios por los que pasa y se hace con el control de toda la región de Mesopotamia.

ApSyrDan 12, 10-12

ܘܟܕ ܐܙܠܝܢ ܐܚܕ ܕܪܝܘܫ ܡ̇ܠܟܐ ܟܪ̈ܟܐ ܣܓܝܐܬܐ ܘܟܒܫ ܐܢܘܢ ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܪܘܪ̈ܒܬܐ .
ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܗܘܐ ܫܘܠܛܢܗ . ܘܩܢܐ ܐܪܥܐ ܕܡ̈ܝܐ

Y mientras marchaban (*’āzīlīn*), se apoderó (*’eḥad*) el rey Darío de muchas ciudades y las sometió (*kbaš*) y muchas ciudades grandes (capitales de provincia) y muchos lugares cayeron (estuvieron) bajo su poder. Y obtuvo (adquirió) la tierra de las aguas.

[817] Véase ApSyrDan 11, 4-6.
[818] Véanse Jn 9, 1-7 o Hch 9, 18-19.

De nuevo encontramos un verbo de movimiento, en este caso “ir” o “salir” y en esta ocasión en la forma de participio activo plural (*ʼāzīlīn*), y cuatro verbos que en la tercera persona del singular en perfecto de peal hacen referencia a la acción de “tomar en posesión” (*ʼeḥad*), “someter” (*kḇaš*), la expresión “caer o estar bajo su poder” (*hwā šūlṭānā*) y por último “conquistar” u “obtener” (*qnā*).

El capítulo decimotercero de ApSyrDan forma en la obra la transición de la parte “histórica” a la parte escatológica. Daniel vuelve con Darío a Persia y Elam y allí es donde tiene la revelación de la “gran profecía”, “visiones maravillosas”, “misterios y tiempos y signos y visiones maravillosas”[819]. Hasta ApSyrDan 13, 4 habla en primera persona el profeta Daniel. A partir de ApSyrDan 13, 4 y hasta 13, 14 nos un narrador anónimo, que en primera persona habla sobre la visión que Daniel recibió en Persia y Elam: “ Yo expliqué los tiempos, cuando los días de este mundo lleguen a su fin, y el final de la consumación (o plenitud), que el Espíritu Santo le mostró a Daniel en Persia y Elam los días del rey Darío”.

2.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD).

La concepción teológica de la historia que ofrece el texto se deja entrever solo gracias a las palabras del mismo Jesús acerca de la llegada del anticristo y del consecuente final del mundo. En este esquema e hilo narrativo, las referencias “históricas” directas son prácticamente nulas. Solo vamos a encontrar, por un lado, las referencias a los reyes del este y del oeste, que analizamos más adelante, pero que sin embargo, no nos ofrecen ningún tipo de pista acerca de la “idea” de historia del redactor y los pasajes que describen la destrucción de diferentes regiones de la tierra a manos o por obra de las acciones del anticristo, o por los menos, tras la llegada de este. No es la intención del mismo trazar una línea del tiempo y diferenciar la sucesión de los diferentes reinos, ni tampoco, como ya dijimos, concretizar datos políticos o hechos históricos que marquen el devenir de la historia o dejen entrever la acción de Dios en la misma. El redactor parece dar por hecho esta actuación divina y se centra en las ya mencionadas dos referencias “políticas” o “bélicas”, en las que intenta por un lado acentuar la “injusticia” de los gobernantes, y por otro lado, resaltar la “maldad” de la época del anticristo. Entremedias destacan las “acusaciones” a los pastores de la iglesia, que sin embargo, pueden tener una equivalencia directa con varias épocas o períodos de la historia eclesiástica, lo que no ofrece ninguna seguridad para que puedan ser identificadas. Tras el período de persecución y de injusticia por parte de los pastores de las comunidades eclesiásticas llegará un período de agitación y aflicción. Y será entonces cuando aparecerá el

[819] Véase ApSyrDan 13, 1-4.

hijo de la perdición[820], que traerá consigo un tiempo de destrucción y desolación. La destrucción de prácticamente todo el orbe conocido, es atribuida a la acción del hijo de la perdición.

TD 5, 15-28

ܣܘܪܝܐ ܕܝܢ ܬܗܘܐ ܫܒܝܬܐ ܘܬܐܠܐ ܠܒܢܝ̈ܗ ܩܝܠܝܩܝܐ ܬܪܝܡ ܨܘܪܗ ܥܕܡܐ ܕܢܬܚܙܐ ܗܘ
ܕܕܐܢ ܠܗ ܬܩܘܡ ܡܢ ܟܘܪܣܝܐ ܕܫܘܒܚܗ ܒܪܬܐ ܕܒܒܠ ܕܬܫܬܐ ܡܙܓܐ ܗ̇ܝ
ܕܡܬܡܙܓܐ ܠܗ ܩܦܘܕܩܝܐ ܠܘܩܝܐ ܠܘܩܐܘܢܝܐ ܬܟܘܦ ܚܨܐ ܡܛܠ ܕܟܢܫܐ ܣܓܝܐܐ
ܢܣܬܪܚܘܢ ܒܚܒܠܐ ܕܥܘܩܡܬܗܘܢ ܘܗܝܕܝܢ ܢܬܦܬܚܢ ܡܫܪܝܬܐ ܕܒܪܒܪܝܐ ܢܦܩܢ
ܡܪܟܒܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܐܝܟ ܕܢܟܣܢ ܠܐܪܥܐ ܕܐܪܡܢܝܐ ܟܠܗ ܘܒܦܢܛܘܣ
ܘܒܒܝܬܘܢܝܐ ܓܕܘܕܐ ܢܦܠܘܢ ܒܚܪܒܐ ܒܢܝܐ ܘܒܢܬܐ ܫܒܝܐ ܢܗܘܘܢ܆ ܕܠܘܩܐܘܢܝܐ ܒܕܡܐ
ܢܬܡܙܓܘܢ ܦܣܝܕܝܐ ܗ̇ܝ ܕܡܫܬܒܗܪܐ ܘܬܟܠܐ ܥܠ ܥܘܬܪܐ ܠܐܪܥܐ ܬܣܬܚܦ
ܠܦܘܢܝܩܐ ܚܪܒܐ ܬܥܘܠ ܒܢܝ̈ܐ ܕܚܒܠܐ ܐܢܘܢ܆ ܝܗܘܕ ܬܠܒܫ ܐܒܠܐ
ܘܬܬܛܝܒ ܠܝܘܡܐ ܕܐܒܕܢܐ ܡܛܠ ܛܡܐܘܬܗ

Pero Siria será saqueada (*tehwē šḇīṯā*), y llorará (*tēlē*) por sus hijos. Cilicia levantará su cuello (*trīm ṣawrāh*) hasta que aparezca el que la juzgue (*dḏāen lāh*). ¡Se levantará (*tqūm*) del trono de su gloria (*kūrsyā dšūḇḥāh*), la hija de Babilonia, para que beba la mezcla (de vino) que se mezcla para ella. Capadocia, Licia, Licaonia inclinará la espalda (*tekūfy ḥaṣā*), porque muchas multitudes serán ensuciadas (*nestarḥūn*) por la corrupción de sus perversiones. Y entonces se abrirán los campamentos de los bárbaros (*neṯpatḥān mašryāṯā dbarbrāyē*), saldrán muchos carros (*nāfqān markḇāṯā sagiyāṯā*) como para degollar (*nāksīn*) la tierra de toda Armenia. Y en el Ponto, y en Bitinia los jóvenes (*gadūḏē*) caerán por la espada (*bḥarbā*), y los hijos y las hijas serán cautivos. [Los] de Licaonia serán mezclados en sangre. Pisidia que se gloría (*meštaḇhrā*) y confía en la riqueza, será derribada (*testaḥap*) por tierra. La espada pasará (*te'ūl*) por Fenicia, son hijos (*bnayā*) de la corrupción. Judea (*īhūḏ*) se vestirá de luto (*'eḇlā*), y estará lista (*tetṭayaḇ*) para el día de la destrucción, a causa de su inmundicia (*tam'wūtāh*).

El estilo de la enumeración de los países y regiones que serán destruidos por la guerra, así como el vocabulario utilizado relacionado con los conflictos bélicos recuerda a la lista de conquistas árabes que el redactor de PM ha introducido en el capítulo undécimo. Sin embargo, si se realiza un observación más detenida, nos damos cuenta que no existe ningún tipo de relación textual cercana. Si se comparan las dos listas, podrá verse que TD cita trece lugares[821] destrozados por la acción del anticristo.

TD 5, 15-28	Acciones o sucesos
Siria	Será saqueada y llorará por sus hijos.

[820] *Ibid*. 5, 10-14 y 6, 6-12.
[821] Siria, Cilicia, Babilonia (la hija de), Capadocia, Licia, Licaonia, Armenia, Ponto, Bitinia, Licaonia, Pisidia, Fenicia y Judea.

Cilicia	Será juzgada.
Babilonia (la hija de)	Beberá la mezcla del vino.
Capadocia	Inclinará la espalda.
Licia	Inclinará la espalda.
Licaonia	Inclinará la espalda.
Armenia	Degollada por los bárbaros.
Ponto	Caerá por la espada y sus hijos serán cautivos.
Bitinia	Caerá por la espada y sus hijos serán cautivos.
Licaonia	Serán mezclados en sangre.
Pisidia	Será derribada por tierra.
Fenicia	Por ella pasará la espada.
Judea	Vestirá de luto.

PM por su parte menciona un total de doce lugares, siete en una primera lista[822], y cinco más en una segunda lista de diez regiones, en la que los otros cinco se repiten con respecto a la primera lista[823].

PM 11, 9-12	**Acciones o sucesos**
Persia	Devastación, asesinato y devastación.
Sicilia	Espada cautiverio asesinato.
Siria	Dada a la destrucción (*'aḇḏānā*) y la espada (*ḥarbā*), cautiverio (*šeḇyā*) y asesinato (*qeṭlā*).
Grecia	Espada, cautiverio y asesinato.
Roma	Destrucción, espada, huida, pillaje y cautiverio.
Islas del mar	Espada, cautiverio y destrucción.
Egipto	Impuesto y tributo (junto con Siria)
PM 13, 6	**Acciones o sucesos**
Armenia	Conquistada (*'awbeḏ*) y destruida (*ḥrab*).
Cilicia	Conquistada (*'awbeḏ*) y destruida (*ḥrab*).
Isauria	Conquistada y destruida.
Capadocia	Conquistada (*'awbeḏ*) y destruida (*ḥrab*).
África	Conquistada y destruida.

De los doce lugares mencionados por PM en ambas listas, solo cuatro aparecen también en TD: Siria, Cilicia, Armenia y Capadocia. Si comparamos los verbos que muestran las acciones de los árabes en PM y del anticristo en TD, encontramos semejanzas en los motivos referentes a la espada y al cautiverio, pero las diferencias son notorios y excluyentes.

Es posible que el redactor de PM haya conocido el texto de TD y haya intentado imitar su forma de enumerar y describir los males sufridos por estos lugares, que sin embargo,

[822] Véase PM 11, 9-12: Persia, Sicilia, Siria, Grecia, Roma, las islas del mar, Egipto.

[823] Véase PM 13, 6: Persia, Armenia, Cilicia, Isauria, Capadocia, África, Sicilia, Grecia, Roma y todas las islas del mar. Como vemos, con respecto a la primera lista se añaden los lugares de Armenia, Cilicia, Isauria, Capadocia y África.

también es propia del textos bíblicos proféticos en los pasajes pertenecientes al género de los “oráculos contra la naciones”[824].

Un ejemplo más lo encontramos a continuación en TD cuando el redactor hace referencia al “camino” del anticristo que es un “camino de lujuria” (*’ūrḥā da’šīdūtā*) y “su camino está de error” (*’ūrḥā bṭāʿyūṯā*). En PM 11, 16 encontramos una descripción de los males ocasionados por los invasores árabes. En este contexto descriptivo, el redactor defina el camino de los árabes como “camino de las tribulaciones” (*’ūrḥā lū’lṣānē*)[825].

> TD 5, 28-6, 6
>
> ܗܝܕܝܢ ܠܛܢܦܘܬܐ ܕܚܘܪܒܐ ܬܟܢܫ ܡܕܢܚܐ ܬܬܦܬܚ ܠܗ ܐܦ ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܢܬܦܬ̈ܚܢ ܠܗ
> ܚܪܒܐ ܘܫܠܗܒܝܬܐ ܒܐܝ̈ܕܘܗܝ، ܝܩܕ ܒܚܡܬܐ ܘܒܪܘܓܙܐ ܕܢܘܪܐ ܗܢܐ ܐܝܢܐ ܙܝ̈ܢܐ
> ܐܝܬܘܗܝ ⁘ ܕܚܒܠܐ ܕܝ̈ܠܝܕܝ ܐܪܥܐ ⁘ ܥܛܝܐ ܕܡܗܝ̈ܡܢܐ ܐܘܪܚܐ ܕܐܣܝܕܘܬܐ ܡܛܠ
> ܕܐܘܪܚܗ ܒܛܥܝܘܬܐ ܘܚܝܠܗ ܠܓܘܕܦܐ ܘܐܝܕܗ ܠܛܠܡܝܘܬܐ ܘܝܡܝܢܗ ܒܕܘܘܢܐ
> ܘܣܡܠܗ ܒܚܫܘܟܐ
>
> Entonces reunirá la abominación desoladora (*ṭanfūṯā dḥawrbā*). El Oriente será abierto por él, también los caminos serán abiertos por él. La espada y la llama en sus manos: arde (*yāqeḏ*) de furia (*bḥemtā*) y de ira de fuego (*brūgzā dnūrā*). Esta es la armadura de su juicio, de la corrupción de los que nacen en la tierra: el exterminio de los fieles (*ʿṭāyā dmhaymnē*), el camino de lujuria (*’ūrḥā da’šīdūtā*). Porque su camino está en el error (*’ūrḥeh bṭāʿyūṯā*) y su poder es blasfemo y su mano para el engaño, su derecha en la miseria (*yamīneh bdūwānā*), y su izquierda en la oscuridad (*semāleh bḥešūḵā*).

2.6 Pseudo Efrén (PE).

2.6.1 La imagen del Nilo.

En el capítulo segundo de PE encontramos el primer ciclo bélico que contiene la que sería la primera narración tipológica con referencias a lugares, países o movimientos militares o conquistas concretas. El redactor utiliza la imagen de las inundaciones estacionales del río Nilo[826] para ilustrar primero de forma genérica los ataques de los “pueblos” contra los territorios del Imperio Romano.

---

[824] Cf. Is 13-23, Jr 46-50 o Ez 25-30. Por otro lado, también conocemos este género del libro canónico del Apocalipsis de Juan, en el cual los ángeles de las iglesias de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea escriben cartas a sus respectivas comunidades para amonestarlas acerca de sus pecados y de la llegada del tiempo final. Cf. Ap 1, 1-3, 22.

[825] Véase también SyrDan 3, 30-34, LA 268, 15-19 y PE 153-160.

[826] Sobre el motivo de “aguas” que inundan la tierra como imagen de los pueblos ejércitos enemigos que conquistan un territorio véase de forma ejemplar Jr 47, 2ss. En este caso se trata de los ejércitos de Egipto que se acercan para invadir el territorio de los filisteos en Gaza: “Mira las aguas que suben del norte y se hacen torrente inundante (*ayḵ naḥlā dgāref*) y van a inundar la tierra (*wnegrpūn àŕā*)”.

PE 43-48

ܘܐܝܟ ܢܝܠܘܣ ܢܗܪܐ ܕܡܨܪܝܢ
ܓܪܪܦ ܣܠܩ ܡܢ ܐܪܥܐ
ܢܬܛܝܒܘܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܥܠ
ܐܬܪܐ ܕܒܝܬ ܪ̈ܗܘܡܝܐ
ܘܢܬܓܪܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܒܥܡ̈ܡܐ
ܘܢܦܠܝܢ ܚ̈ܝܠܐ ܒܚ̈ܕܕܐ

Y como el Nilo, el río de Egipto,
inunda (*grārep*) ascendiente (*sāleq*) la tierra,
se armarán -se prepararan para la guerra- (*netṭaybun*) los países contra
el país de la casa de los romanos
e instigarán (*netgarūn*) los pueblos a pueblos
y caerán (*nāflīn*) las tropas unas sobre otras (*baḥḏādē*).

No solo se habla aquí ya de guerras o enfrentamientos en términos generales, sino que se especifica que se trata de los “ataques” de las “naciones” contra la “nación” de los romanos[827], que adquiere un papel central en el devenir de la historia. Son las otras naciones las que con sus provocaciones y ataques comienzan a hacer temblar el orden establecido por los “romanos”. Con la imagen del Nilo ascendiente (*sāleq*), el redactor consigue enlazar las profecías genéricas acerca de las guerras escatológicas tomadas de los evangelios sinópticos con el dato “histórico” sobre el ataque de las “naciones” contra la casa de los romanos. Para ello el redactor va a relacionar los conceptos de ”inundación” y “guerra” haciendo uso de los verbos “inundar”[828] (*grap*) y “provocar” o “instigar” (*grā*), que ya hemos analizado más arriba. La relación de ambos conceptos y el lenguaje utilizado son, como hemos visto, de origen bíblico[829]. La narración se concretiza de forma paulatina[830]. El verbo *grā* aparece tanto

Igualmente véase Is 8, 8 en referencia al anuncio de la invasión del rey de Asirio sobre Judá: “Por lo mismo he aquí que el Señor hace subir contra ellos las aguas del río embravecidas y copiosas. Desbordará por todos sus cauces (el rey de Asiria y todo su esplendor), invadirá todas sus riberas. Seguirá por Judá anegando (*wneprūp*) a su paso”.
Véanse también entre otras citas bíblicas como Is 30, 28 o Ez 13, 13.

[827] Véase PE 46.

[828] PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 787.

[829] Véase Dn 11, 10: “Sus hijos (del rey del sur) romperán las hostilidades - incitarán (*netgrūn*) y reunirán ejércitos numerosos; y vendrán sobre él (el rey del norte) e inundarán (*wnetgrpūn*) y pasarán. Y volverán y combatirán (*netgrūn*)…
Por último destaca Dn 9, 26 que relaciona los conceptos de “inundación” y “guerra” cuando profetiza la muerte del “ungido sin culpa” y la venida de un “príncipe que vendrá con su ejército” y “destruirá la ciudad y el santuario. Y su fin será en una inundación (*wḥartāh bgrūpyā*) y hasta el final de la guerra durarán los desastres anunciados”.
Sobre la relación entre los conceptos de “inundación” y “guerra” véanse SyrDan 7, 47-49 y ApSyrDan 16, 13 así como PE 287-290 y PE 304-308.

[830] Cf. PE 41-42, PE 45-46 y PE 47-48 con la misma construcción de los versos PE 49-50.

en PE 41 como PE 47[831]. Como vemos el anuncio genérico de la guerra expresado en PE 41-42 y PE 47-48 se concretiza en los versos PE 45-46 y PE 49-52 en la ilustración del combate entre “las naciones” y la casa de los “romanos”. Solo en la línea 51 aparece por primera vez el término “asirios”, “persas” para indicar al pueblo que ataca o invade el país la “casa” de los romanos y que se enriquece a costa de ella.

PE 49-52

ܘܡܢ ܐܬܪܐ ܠܐܬܪܐ ܢܐܙܠܘܢ
ܪ̈ܗܘܡܝܐ ܐܝܟ ܕܒܥܪܘܩܝܐ
ܘܢܫܬܠܛܘܢ ܐܬܘܪ̈ܝܐ
ܥܠ ܐܬܪܐ ܕܒܝܬ ܪ̈ܗܘܡܝܐ

Y los romanos irán de país en país (*men ’aṯrā la’ṯrā*)
como en la huida (*ʽrūqyā*)
y los asirios se apoderarán (dominarán sobre)
del país de la casa de los romanos.

Junto con la “conquista” del territorio, expresada con el verbo “apoderarse”, “dominar” o “someter” (*šlaṭ*) aparece en los versos posteriores la ilustración del sometimiento del pueblo de la “casa” de los romanos. La descendencia de los romanos será esclavizada y las mujeres deshonradas. El motivo de la deshonra y del cautiverio de mujeres y niños aparece brevemente en este capítulo, pero será desarrollado de forma extensa y detallada en el capítulo tercero dedicado a la caracterización del pueblo árabe, presentado como el pueblo usurpador. Los enemigos, en este caso los asirios, se enriquecerán a costa de los frutos de la tierra de los romanos y “ganarán grandes riquezas y recogerán tesoros de la tierra”[832].

Pero tras sus victorias y enriquecimiento, los asirios “volverán” (*nehpūḵ*) al país del que vinieron. La misma imagen de las inundaciones estacionales del río Nilo que se retira o retorna (*hfaḵ),* es utilizada para ilustrar la “retirada” de los asirios y la “reconquista” del territorio perdido por parte de los romanos[833].

---

[831] De igual forma ya los hemos analizado en SyrDan 3, 5-6.
[832] Véase PE 57-58.
[833] El verbo *hfaḵ* puede tener varios matices y puede traducirse con los verbos “volverse”, “regresar”, “volver”, “cambiar”, “desviarse”, “convertirse”, etc. Es un verbo muy común tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. De igual forma, el verbo adquiere aquí y, como veremos más adelante, en PM 13, 14 el sentido de “retorno” al país de los padres, es decir, al país del que en el pasado han sido expulsado o deportados como consecuencia de la guerra y de las invasiones enemigas. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1036.

PE 59-64

ܘܐܝܟ ܢܝܠܘܣ ܢܗܪܐ ܕܡܨܪܝܢ
ܕܗܦܟ ܢܚܬ ܡܐ ܕܣܠܩ
ܢܗܦܘܟ ܘܢܚܘܬ ܡܢ ܐܪܥܐ
ܐܬܘܪܝܐ ܠܘܬ ܐܬܪܗ
ܘܢܬܛܝܒܘܢ ܐܦ ܪܘܡܝܐ
ܠܘܬ ܐܬܪܐ ܕܐܒܗ̈ܝܗܘܢ

…Y como el río Nilo de Egipto
retorna (*hāf ek*) descendiente (*nāḥeṯ*), después que ascendió,
así retornará (*nehpūḵ*) y descenderá (*neḥūṯ*) del país que le rodea
el asirio a su país.
Así también los romanos se armarán -se prepararán para la guerra- (*neṯṭaybun*)
contra el país de los padres (de los asirios)[834].

Beck y Suermann traducen la expresión *lwāṯ ʼatrā daʼbāhaihūn* de forma genérica con la expresión “contra el país de los padres”, y especifican entre paréntesis que se trata de los padres “de los asirios”, sin justificar esta interpretación[835]. La oración presenta sus problemas de interpretación que, a mi entender, como veremos, provienen de la ambigüedad de significado de la forma verbal *neṯṭaybun*, dependiendo de la preposición que lo acompañe[836], y a raíz de ello, de la interpretación que se dé al determinante posesivo sufijo *sus* en la expresión “de sus padres” (*daʼbāhaihūn)*.

Algunos detalles, por Beck desapercibidos, pueden ayudarnos a encontrar claridad en cuanto a la traducción de estos versos. En primer lugar, debemos revisar la traducción de la expresión *daʼbāhaihūn.* Junto con la preposición *d*, el término se encuentra modificado por el mencionado determinante posesivo sufijo de tercera persona del plural masculino. La traducción correcta sería entonces “de sus padres”, y no “de los padres” como traducía Beck[837]. Si bien, en principio, no queda claro a quién se refiere este sufijo posesivo[838], en la línea directamente anterior, es decir, en la línea 62, encontramos el término “asirio”

[834] Véase traducción propuesta más adelante.
[835] BECK, E. (Ed.), *op. cit. Des heiligen Ephraem*, Vol. 321 (traducción), p. 81, l. 64. SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 15.
[836] Se trata de la tercera persona plural masculina de *etpaal* del verbo *ṭūb* o *ṭayeb*. Este verbo en *pael* significa “preparar” o “destinar”. En *etpaal* expresa la forma pasiva del mismo: “ser preparado” o “ser destinado” o también “tomar partido”. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1415.
[837] Cf. algunas citas bíblicas: Lv 26, 39-40; Ez 5, 10; Ez 2, 3; Ez 20, 4; Ez 20, 24; Jr 11, 10; Jr 31, 32; Jr 32, 22; Jr 7, 21 o Am 2, 4 entre otras.
[838] Si se trata de los padres de los romanos o los padres de los asirios, ya que la posesión o pertenencia del país se puede aplicar tanto a un bando como al otro.

(*’ātūrāyā*) en singular, que no concordaría con el “sus” en plural de la línea 64, si este tuviera que referirse a “los padres de los asirios*”*[839].

En segundo lugar, debemos revisar la traducción de la forma verbal *neṭṭaybun* en la línea 63. El sujeto de la acción en esta línea 63 son los romanos (*rūmāyē*). Por un lado, en primer lugar, hay que destacar que en la línea 45 encontramos la misma forma verbal pero acompañada de la preposición *‘al*[840]. Beck traduce este verbo en esta línea 45 con el significado de “armarse”, “preparase para la guerra” y le da a la acción la connotación de “ir contra", “armarse contra”, “prepararse para la guerra contra…”[841] El sujeto de la acción son “las naciones” que por tanto, ascendientes como el Nilo, se armarán sobre/contra el “país” del reino de los romanos. La traducción sería correcta y concordaría con el resto del capítulo[842].

En la línea 63 sin embargo, encontramos la misma forma verbal (*neṭṭaybun*), pero acompañada de la preposición *lwāṯ*. Beck conserva aquí el significado de “armarse” de su traducción de la línea 45, y traduce la preposición *lwāṯ* con *“*contra*”*. Sin embargo, no tendría mucho sentido concluir que “los romanos se armarán (se prepararán para la guerra) contra el país de sus (propios) padres*”*. Por eso Beck soluciona el problema omitiendo el “sus*”* de “de sus padres” (*da’bāhaihūn*), traduciendo “contra el país de los padres” y suponiendo entre paréntesis que el término se refiere al país de los padres de los asirios. Si bien, esta posibilidad de traducción es gramaticalmente correcta, parece complicada y el resultado no es del todo satisfactorio, sobre todo, porque queda sin responder la pregunta de por qué el redactor utiliza aquí de forma expresa el término “padres”.

Teniendo en cuenta la ya mencionada combinación de la forma verbal *neṭṭaybun* con la preposición *lwāṯ*[843], la expresión podría tener más bien el significado de “preparación” para el movimiento. El sujeto de la acción, en este caso los romanos, se prepararán, estarán listos para

---

[839] A no ser que se trate en la línea 62 de un error del copista o copistas que hubieran omitido la puntuación correspondiente, lo cual nos parece improbable. Para ello, compárese con la línea 51, donde sí encontramos el término en plural (*’ātūrāyē*).

[840] En PE 45 donde las naciones “se ciñen”, “se arman”, “se preparan” para la guerra, es decir para la conquista del territorio de los romanos. El mismo significado lo podemos encontrar en PE 87 donde contamos con el participio pasivo plural *etpaal*, es decir, “estar preparados” (*meṭṭayabīn*): Por el contexto, podemos interpretar que se trata de la acción o actitud de “estar preparado” para la guerra, ya que tanto en las líneas anteriores como en las posteriores el redactor está narrando en lenguaje apocalíptico el “gran combate” entre “los pueblos de la tierra” (PE 85-92). Véase a modo de ejemplo Jos 8, 4.

[841] Cf. Mt 10, 21, donde sin embargo se utiliza el verbo “levantarse” y no “prepararse”: “se levantarán hijos contra sus padres y los matarán” (*wanqūmūn bnayā ’al ’abāhaihūn wanmītūn ’enūn*). Igualmente en Mc 13, 12.

[842] Cf. a modo de ejemplo 1 Co 14, 8 (*manū neṭṭayaḇ laqrāvā*), “¿quién se preparará para la guerra”?

[843] Según Payne Smith el verbo *ṭayeb* en *etpaal* puede significar también “estar preparado”, “llegar”, “encontrarse allí” o “estar en pie”. Véase a modo de ejemplo 2 Cro 5, 6 donde la forma verbal expresa más bien el sentido de “reunirse”, “ encontrarse en”. Acompañado de la preposición *lwāṯ* para personas, en este caso *los padres*, la preposición podría traducirse con “a” o “hacia”. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1415.

llegar (retornar) al país de sus padres: "y así se prepararán los romanos al país de sus padres (de los romanos)". Esta traducción concordaría perfectamente con el mensaje central del pasaje, a saber, que de igual forma que el "asirio" desciende como el Nilo y se "retira" del territorio conquistado, los "romanos"[844] estarán preparados, es decir para llegar "al" territorio de "sus padres"[845].

La idea de "reconquista" y "retorno" queda por tanto expresada de forma clara a través de este esquema de invasión y retirada, de conquista y "recuperación" de territorio, ilustrado con la utilización del motivo literario de la imagen del río Nilo, como figura de ascenso y descenso, de inundación y retroceso de las aguas[846].

2.6.2 "Saldrá un pueblo del desierto".

Como hemos visto en la introducción a PE, los dos primeros capítulos de la obra sirven de introducción al centro temático de la misma, que lo componen los capítulos tercero y cuarto que narran las invasiones árabes. Tras esta introducción, el redactor introduce en el hilo narrativo la aparición de un nuevo pueblo. Contra aquellos que no han perseverado a la Alianza, que "han manchado la tierra con la fornicación" y han provocado el lamento de los perseguidos[847] Dios envía "un pueblo del desierto", a saber los ismaelitas o árabes, la descendencia de Hagar, la sierva de Sara.

PE 73-76

ܘܢܦܩ ܥܡܐ ܡܢ ܕܒܪܐ
ܒܪ ܗܓܪ ܐܡܬܗ ܕܣܪܐ
ܕܠܒܝܫ ܡܫܟܗ ܕܐܒܪܗܡ

Saldrá un pueblo del desierto,
la descendencia de Hagar, la esclava de Sara,

[844] El término aparece en plural concordando con el sufijo posesivo de tercera persona del plural *-hun*.

[845] También en otros versos de PE encontramos esta relación entre el verbo *ṭayeb* y una acción de movimiento o desplazamiento y no necesariamente de carácter bélico o de batalla. Lo encontramos en PE 307 en relación a Gog y Magog, PE 381 en relación al hijo de la perdición y en PE 387 en relación a los judíos. En las dos primeras ocasiones se trata del participio pasivo singular *etpaal* "estar preparado" o "se prepara(rá)" o "se ceñirá (*metṭayab)*. En ambos casos, los sujetos de las oraciones se encuentran en singular: Gog "se prepara" y el hijo de la perdición "se prepara". Lo interesante es la relación de esta forma verbal con la que le sigue a continuación, en ambos casos con el participio activo singular de *peal* del verbo "venir" (*'eṯā*), un verbo de movimiento para expresar que el sujeto de la acción "viene" o "vendrá" a "los montes de Israel" o a "Jerusalén" respectivamente. De nuevo en PE 387, en una clara expresión antijudía, encontramos la misma forma pero en plural (*metṭayabīn*), esta vez teniendo a "los judíos" como sujeto. Y de nuevo le sigue participio activo de *peal* esta vez en forma plural del verbo "venir" (*'eṯā*), es decir "vienen" o "vendrán" (*'āṯīn*), en este caso, "hacia él", es decir hacia el hijo de la perdición.

[846] Cf. SyrDan 7, 68, PM 13, 11-14 y PJ 137-139 y 143-145. Véanse algunas citas bíblicas donde se relaciona el término "sus padres" con la llegada a la "tierra prometida" o con el "retorno" o la "vuelta" de los desterrados: Nm 11, 12; 14, 16; 14, 23; Dt 10, 11; 31, 21-22; Jr 3, 18; 16, 14 o 30, 3 entre otras. Cf. ApSyrDan 11, 7-9.

[847] Véanse de nuevo la líneas PE 68 a 71, como también la mención a los perseguidos en el capítulo primero.

que es fiel al pacto de Abraham…

Para el redactor las invasiones árabes, que sin duda son el acontecimiento histórico más reciente vivido por aquel, son un claro signo o preanuncio de la llegada del anticristo y por tanto son presentados como sus mensajeros o precursores.

PE 77-78

ܡܬܬܙܝܥ ܕܢܐܬܐ ܒܫܡ ܕܕܟܪܐ
ܐܝܙܓܕܗ ܕܒܪ ܐܒܕܢܐ

Se despertará (*mettzīʽ*)[848] para venir en el nombre del cabrito (*dekrā*),
el precursor (*’īzgadā*) del hijo de la perdición.

Aunque el sentido o interpretación del término *dekrā* presenta sus dificultades[849], el sentido de los versos queda claro en su contexto. Como hemos visto en el capítulo anterior, el redactor relaciona la salida de este nuevo pueblo con la “señal en el cielo” de la que Jesús habla en su evangelio y la aparición de ésta con el motivo del gran combate, del que el pueblo usurpador saldrá victorioso. Los árabes son por tanto para el redactor claramente precursores del hijo de la perdición y sus conquistas deben ser interpretadas como señal del comienzo de fin del mundo. Tras el gran combate, todos los pueblos serán vencidos por el pueblo usurpador, el cual comenzará a conquistar toda la tierra. El inicio de la soberanía árabe viene expresado en PE con el verbo *ḥāb*, “vencido” o “ser inferior”, cuya forma en *etpaal* es *’etḥayab* “ser vencido” o “ser condenado) y con el verbo *nṣaḥ*, “vencer” o “prevalecer”.

PE 91-94

ܘܡܬܚܝܒܝܢ ܥ̈ܡܡܐ ܬܡܢ
ܘܢܨܚ ܚܕ ܥܡܐ ܥܫܝܢܐ
ܦܪܫ ܒܐܪܥܐ ܥ̈ܫܝܢܐ
ܒܦܩܥܬܐ ܘܪ̈ܫܝ ܛܘܪ̈ܐ

[848] Participio de *ettafal* masculino singular del verbo *zāʽ*. Este verbo en *afel* significa “mover”, “despertar”, “aterrar”, etc. En *ettafal* traducimos con la voz pasiva.

[849] Beck lee en ambos manuscritos *dekrā*, literalmente “macho”, “masculino”, “cabrito” o “carnero”. Según Beck, Lamy leía *dabrā*, “desierto”, lectura y traducción que según Beck, no termina de aclarar el significado del conjunto de versos: BECK, E. (Ed.), *op. cit. Des heiligen Ephraem*, Vol. 321 (traducción), p. 81, l. 77. Suermann conserva la lectura y la traducción de Beck: SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 15.

Y los pueblos serán vencidos (*meṯḥayḇīn*)[850] allí
y vencerá el pueblo usurpador (*neṣaḥ ʿamā šābāyā*).
Volarán (*pārhīn*) sobre la tierra los usurpadores (*šābāyē*)
en los valles (*pqaʿātā*) y en la cima de las montañas.

De nuevo entre las líneas 153 y 164, al final del capítulo dedicado a ellos, justo antes del final de su hegemonía, el redactor presenta las obras de los árabes en clave y con lenguaje apocalíptico para enmarcarlas claramente dentro del concepto de injusticia que recorre la obra. Para ello enlaza y conecta el motivo del control de "los caminos" (*ʾūrḥāṯā*)[851] y los valles (*pqaʿātā*)[852] con otros conceptos relacionados con este, como son el "cautiverio" a raíz del verbo "hacer prisioneros" o "capturar" (*šḇā*) y la idea de "dominación" expresada en el verbo "apoderarse", "dominar" o "someter" (*šlaṭ*).

PE 153-160

ܕܪܫܝܢ ܐܘܪܚܬܐ ܒܛܘܪ̈ܐ
ܘܫܒ̈ܝܠܐ ܒܓܘ ܦܩܥܬܐ
ܫܒܝܐ ܢ̈ܒܙܘܢ ܕܒܪܝܬܐ
ܘܢܫܬܠܛܘܢ ܒܡܕ̈ܝܢܬܐ
ܘܡܬܚܪܒܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ
ܘܣܓܝܢ ܩ̈ܛܝܠܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܡܫܬܦܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ
ܩܘܕܡܬܐ ܒܥܡܐ ܫܒܝܐ

Abrirán caminos (*ūrḥāṯā*)en los montes
y sendas en los valles (*pqaʿātā*).
Saquearán los confines de la tierra
y reinarán en sus ciudades.
Y los países serán arrasados
y numerosos serán los muertos sobre la tierra.
Y todos los pueblos serán humillados
delante del pueblo usurpador (*ʿamā šābāyā*).

Antes de finalizar este ciclo bélico centrado en la salida del desierto de los descendientes de Ismael y en las conquistas llevadas a cabo por ellos, expresadas, como

[850] Se trata del participio *etpaal* masculino plural del verbo *ḥāb,* "ser vencido", "ser inferior". En *pael* significa "vencer" o "condenar". La forma en *etpaal* es *ʾetḥayab* "ser vencido" o "ser condenado".
[851] Cf. AL 268, 15-19; TD 5, 28-6, 6; PM 11, 13; 11, 16 y véanse semejanzas con el vocabulario de SyrDan 3, 33.
[852] Cf. PE 94.

hemos visto, con un lenguaje típicamente apocalíptico, el redactor se detiene en describir la momentánea consolidación de la hegemonía árabe después de sus conquistas. El dato que nos da es la imposición de un tributo, en el momento, en el que ”todos los pueblos habían esperado que vendría la paz”[853]. Al igual que en PJ, esta información acerca de la imposición de una carga fiscal sobre los pueblos sometidos es el último dato tratado por el redactor de PE que podemos considerar histórico o que se encuentre dentro de un contexto de narración histórica. No se vuelve a citar a ningún pueblo o reino que podamos considerar histórico. Acerca del, por el redactor de la obra, esperado y anhelado final de la hegemonía de los árabes, recordemos que ya Suermann advertía acertadamente que precisamente en los capítulos que describen las invasiones árabes, después de la línea 164, no contamos con el restablecimiento o intervención del Imperio Romano como liberador y portador de justicia[854]. A ello volveremos más adelante, cuando analicemos el papel del Imperio Romano en la concepción histórica de la las obras de tipología apocalíptica.

A partir de este momento, el redactor abandona el desarrollo de los *vaticina ex eventu* y se centra en enlazar el deseado fin de la hegemonía de los árabes, que hace coincidir con el inicio de la gran tribulación, uniéndolo con el resto del esquema apocalíptico que le es conocido, y en primer lugar con la tradición de la Leyenda de Alejandro, es decir, con la irrupción de los pueblos numerosos, encerrados por Alejandro tras las puertas del norte. Para ello recurre al carácter cíclico que hemos explicado anteriormente para a través de estos versos introducir la acción de los pueblos escatológicos que acabarán con el resto de los pueblos de la tierra. De esta forma, la historia de la invasión de los árabes y de su esperado final, queda perfectamente enlazada en la (pre-)historia del juicio final, enmarcada en el concepto de historia que el redactor pretende transmitir.

2.6.3 La invasión de los hunos y la salida de los pueblos escatológicos de Gog y Magog.

Ya hemos mencionado en el primer capítulo de nuestro trabajo, que por la enorme extensión del trabajo que conlleva, no nos podemos detener aquí a realizar un análisis detallado del lenguaje que une el concepto “guerra” con los motivos de los “pueblos escatológicos del norte” o de “Gog y Magog” ni tampoco acerca de la llegada del ”hijo de la perdición” o del “anticristo”. Sin embargo, consideramos necesario analizar el lenguaje de algunos pasajes a modo de ejemplo, que consideramos son esenciales para entender la idea de la “acción” o “reacción” de Dios y su relación con la guerra en PE y en el resto de las obras

---

[853] Véase análisis en el capítulo correspondiente al “tributo” como consecuencia de la guerra e imagen del “castigo” divino.
[854] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion,* 1985, p. 118.

apocalípticas que analizamos en esta investigación. Hemos seleccionado aquí los pasajes que hacen referencia a la guerra, o mejor dicho a la descripción de las invasiones o conquistas.

Varios son los aspectos que merece la pena destacar. En primer lugar, la acción, salida o llegada de los hunos, identificados con los pueblos escatológicos se produce por mandato divino, es decir, es Dios mismo el que ordena a estos pueblos "salir" para destruir la tierra[855]. A la señal dada por la voz de Dios, caerán las puertas construidas antaño por el rey Alejandro y de detrás de ellas "partirán" (*zāyḥīn*) y "saldrán" (*nāfqīn*) reyes y ejércitos inmensos[856].

PE 199-202

ܘܙܝܚܝܢ ܢܦܩܝܢ ܡܢ ܬܡܢ
ܡ̈ܠܟܐ ܘܚ̈ܝܠܐ ܣ̈ܓܝܐܐ
ܘܟܠ ܥܡ̈ܡܝܢ ܘܟܠ ܠܫ̈ܢܝܢ
ܢܦܩܝܢ ܒܗܘ ܒܬܪ̈ܥܐ ܗܠܝܢ

Y partirán (*zāyḥīn*) y saldrán (*nāfqīn*) desde allí
reyes y ejércitos numerosos,
y todos los pueblos y lenguas
saldrán a través de las puertas.

La descripción y caracterización de pueblos y hechos "históricos" como podrían ser ciertas invasiones de pueblos provenientes del norte identificados con los hunos, reciben su interpretación teológica y apocalíptica en tanto en cuanto son relacionadas con narraciones bíblicas. En efecto, los capítulos quinto, sexto y séptimo según la división de Beck y Suermann[857] vienen a relacionar la invasión de los pueblos escatológicos encerrados tras la puertas del norte construidas por Alejandro, con la invasión de los hunos y ambas con la profecía de Ezequiel[858]. Su aparición en PE se caracteriza por la descripción de, sobre todo, cuatro aspectos que los definen: la cantidad de sus tropas o ejércitos, su poder destructivo, la magnitud de sus conquistas y la velocidad o rapidez de acción.

La cantidad de sus ejércitos[859] y jinetes hará temblar (*zāʿ*) los fundamentos de la tierra. Su acción es vinculada a las imágenes que han sido relacionadas anteriormente con las consecuencias de la extensión de la impiedad y la injusticia.

PE 221-224

[855] Cf. el envío de los "espirituales" en PE 17-18 o el envío del "pueblo del desierto" en PE 73s.
[856] Cf. LA 269, 7-12.
[857] Capítulo quinto PE 169-225, capítulo sexto PE 229-290 y capítulo séptimo PE 291-348.
[858] Cf. Ez 38, 9. La profecía de Ezequiel es citada de forma explícita en PE 225-228; PE 291-293 y PE 303-308.
[859] Véase PE 249-252 donde se dice que "de nuevo cabalgarán cientos de ellos para salir sobre la tierra y parecerá como si con ellos fueran seis mil veces diez mil".

ܢܦܩܝܢ ܘܗܠܟܝܢ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܙܝܥܝܢ ܐܫ̈ܝܗ ܕܒܪܝܬܐ
ܘܥܦܪܐ ܣܠܩ ܡܢ ܐܪܥܐ
ܘܡܚܦܝܐ ܠܫܡܫܐ ܒܪܘܡܐ

Saldrán sobre la tierra
y temblarán (*zāy'īn*) los muros de la creación
y se elevará una nube de polvo desde la tierra
y cubrirá (*mḥapē*) [860] el sol en lo alto.

El poder destructivo de las incursiones de los hunos queda ilustrado de forma clara y compacta en más de un ejemplo. En las líneas 261-264 encontramos tres verbos que expresan esta acción devastadora de las invasiones de los hunos. En primer lugar se trata del verbo "desarraigar", "arrancar", "destruir" o "aniquilar" (*'qar*) que expresa la total destrucción de las "ciudades". Le sigue el verbo "derrumbar" o "dar la vuelta" (*sḥap*), utilizado para ilustrar el momento de la demolición de los muros de las ciudades hasta el suelo o la tierra. Y por último, el verbo "destruir", "derribar" o "abatir" (*hgam*), que viene a expresar el resultado final tras las consecuencias de las acciones de los verbos anteriores.

PE 261-264

ܘܒܪܦܦ ܥܝܢܐ ܩܠܝܠܐ
ܥܩܪܝܢ ܠܗܝܢ ܠܡܕ̈ܝܢܬܐ
ܘܣܚܦܝܢ ܒܐܪܥܐ ܫܘ̈ܪܝܗܝܢ
ܘܗܓܡܝܢ ܚܣܢ̈ܐ ܬܩܝ̈ܦܐ

Y en un instante
ellos destruirán (*'āqrīn*) las ciudades
y derrumbarán (*sāḥpīn*) sus muros hasta el suelo
y derribarán (*hāgmīn*) las fuertes fortalezas.

La magnitud de sus conquistas queda clara con la repetición continua de su actividad en o sobre "la tierra", lo que da a entender que su radio de acción no conoce límites.

[860] Se trata del participio activo singular de *pael* del verbo *ḥpā* "cubrir" o "esconder". Cf. PE 165-166 "La injusticia aumentará (*sāgē*) en la tierra cubriendo (*mḥapē*) incluso las nubes". La identificación parece clara a través del uso del mismo participio, *mḥapē* "cubriendo", "cubre" o "cubrirá". Sin embargo, en adelante, cuando el redactor sigue citando a Ezequiel, retoma el verbo *ksā* que también significa "cubrir" o "esconder". Lo utiliza tal y como se encuentra en el libro del profeta, es decir, en la forma del participio de *pael* masculino plural (*mkasīn*): Véase PE 225 (cf. Ez 38, 9), PE 285, PE 294 o PE 306 (cf. Ez 38, 15). Cf. LA 269, 3-7.

Y por último, observamos varios elementos literarios que sirven para acentuar la velocidad de acción de sus soldados o jinetes[861]. Como hemos visto, el verso PE 261 comienza con la expresión temporal “y en rápido pestañear de ojos” (*wbrfāfā ʿaynā qlīlā*), que describe la velocidad de la capacidad destructiva de los hunos explicada en el apartado anterior. En el mismo sentido significativo se expresa el autor en los versos 269 a 276 con la combinación de varios términos o motivos literarios. Se trata, por ejemplo, del verbo “volar” (*praḥ*), que ya hemos comentado anteriormente[862], así como de la comparación de “sus carros” con la velocidad de los vientos y la de sus armas con la velocidad de los rayos. Central es en este pasaje, sin embargo, la comparación metafórica que el redactor hace en las líneas 269 a 271 entre la escucha inicial del “rumor” o de la noticia acerca de la salida de los hunos y su expansión por toda la tierra: apenas se escuche la noticia de su salida, ya habrán “recubierto” los hunos la tierra, debido a su rapidez.

PE 269-276

ܘܡܐ ܕܐܫܬܡܥ ܛܐܒܗܘܢ
ܒܐܪܥܐ ܕܢܦܩܘܢ ܘܐܬܝܢ ܗܘ̈ܢܝܐ
ܩܪܡܝܢ ܠܗ̇ ܠܟܠܗ̇ ܒܪܝܬܐ
ܡܛܠ ܕܚܪ̈ܫܐ ܐܢܘܢ
ܘܒܝܬ ܫܡܝܐ ܠܐܪܥܐ ܦܪܚܝܢ
ܡܪ̈ܟܒܬܗܘܢ ܒܕܡܘܬ ܪ̈ܘܚܐ
ܘܣܝ̈ܦܝܗܘܢ ܥܡ ܢ̈ܝܙܟܝܗܘܢ
ܐܝܟ ܒܪ̈ܩܐ ܕܚ̈ܝܠܐ ܐܢܘܢ

Y cuando se escuche su rumor (*ṭe’bhūn*),
en la tierra de que los hunos salen y vienen,
recubrirán (*qārmīn*) toda la creación.
Porque ellos son magos
y vuelan (*pārhīn*) entre el cielo y la tierra.
Sus carros son como los vientos
y sus espadas y lanzas
son como rayos horribles[863].

A partir de PE 291 el redactor vuelve a identificar a los hunos con los pueblos de Gog y Magog y a sus conquistas con las descritas por Ezequiel[864]. Estos pueblos “se prepararán”

[861] Cf. LA 264, 4-8.
[862] Véase de nuevo PM 5, 4 y PE 91, aquí PE 273 y 311.
[863] Cf. SyrDan 7, 57-58 y LA 264, 7-8.
[864] Cf. PE 291-308. Véase Ez 39, 2-4.

para la guerra y vendrán a las montañas de Israel y conquistaran todo el territorio entre Jerusalén y el mar e incluso “volarán” (*pārhīn*) hasta Egipto y Etiopía.

PE 307-313

ܘܡܬܛܝܒܝܢ ܐܓܘܓ ܘܡܓܘܓ
ܘܐܬܝܢ ܠܛܘܪܗ ܕܐܝܣܪܐܝܠ
ܘܒܝܢܬ ܝܡܐ ܠܐܘܪܫܠܡ
ܢܩܒܥ ܬܡܢ ܡܫܪܝܬܗ
ܘܦܪܫܝܗܘܢ ܦܪܚܝܢ ܙܒܢܐ
ܥܠ ܡܨܪܝܢ ܘܠܟܘܫ ܗܢܘ
ܘܒܙܘ ܒܙܬܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢܐ

Y Agog y Magog se prepararán (se armarán)
y vendrán hasta las montañas de Israel.
Y entre el mar y Jerusalén
allí pondrán su campamento.
Y sus caballeros volarán (*pārhīn*)
hacia Egipto y Etiopía.
Y harán un botín incontable…

2.7 Pseudo Metodio (PM).

Como hemos visto anteriormente en la parte introductoria a PM, esta obra se encuentra estructurada en dos partes bien diferenciadas la una de la otra. La primera parte de la obra abarca de forma general los diez primeros capítulos, está redactada a modo de crónica histórica y su interés principal es demostrar la invencibilidad del reino cristiano, es decir del reino de los griegos-romanos-bizantinos. Esta parte expone de algún modo la sucesión de los reinos anteriores a la época del redactor y está redactada en su mayoría en perfecto, es decir, en la forma verbal que en siríaco expresa acciones acabadas, normalmente situadas en el pasado, desde la perspectiva de la redacción. En esta primera parte “histórica”, por llamarla de alguna forma, en contraposición a la parte “escatológica” de la obra, es decir aquella que está redactada en imperfecto, describiendo acciones inacabadas y por tanto proyectadas al futuro, el redactor no hace referencia expresa a la guerra de un modo especial, salvando los pasajes en los que se preanuncian las conquistas árabes-ismaelitas en el capítulo quinto, que hemos analizado con anterioridad.

El tema principal, como decimos, es el de la sucesión de los reinos o imperios desde los tiempos de la Creación hasta el tiempo contemporáneo al autor, a partir del cual comienza la segunda parte de la obra proyectada al futuro. En los primeros cuatro capítulos, el redactor se inspira o reproduce casi de forma idéntica los primeros milenios de la historia de la

humanidad, tal y como éstos se encuentran narrados en la obra conocida como la Cueva de los tesoros.

La guerra aparece en esta primera parte de la obra de forma implícita, es decir, se presupone y se encuentra inmersa en la narración, sin ser necesaria su mención o tratamiento especial, ya que es considerada como el medio normal a través del cual tenía lugar la transición de los reinos o a la sucesión de éstos entre sí. El redactor, para el fin introductorio perseguido en esta primera parte de la obra, no tiene necesidad de hacer un tratamiento especial del fenómeno de la guerra ni de los conflictos bélicos entre los reinos conocidos, que en esta primera parte aún no son presentados de forma escatológica ni apocalíptica. El redactor parece haberse interesado más bien, por los temas o acontecimientos del pasado o sacados de relatos bíblicos que ilustran o describen tópicos temáticos que le van a servir para preparar su "profecía" sobre los "tiranos paganos" y el "rey de los cristianos" estableciendo una conexión tipológica entre el pasado y el futuro. Baste mencionar algunos temas como el pecado de Caín y la caracterización pecaminosa a través de la impureza y la fornicación de sus descendientes o la caída de los hijos de Seth, también vencidos por la tentación del pecado de la impureza, y por ello merecedores del castigo del diluvio, o el tema de la sabiduría de Yōnṭōn, el cuarto hijo de Noé después del diluvio, a través de la cual, Nimrod será el primero en instaurar la institución de la monarquía o el inicio de las guerras entre reinos.

Nos gustaría presentar aquí un resumen de los momentos o aspectos que nos parecen más relevantes para entender y situar la líneas conceptuales y literarias que el redactor va a ir desarrollando en esta primera parte de la obra, y que van a estar relacionadas con el concepto de "guerra" y de "conquista" sostenido y presentado en la segunda parte escatológica de PM como medio expresivo del poder y la prevalencia de los diferentes reinos al final de los tiempos. No se puede entender el concepto de "guerra" en PM si no es en relación con el concepto de "monarquía", expresado sobre todo a través de las ideas de "soberanía", "conquista" y "supremacía"

2.7.1 Yōnṭōn, Nimrod y el origen "divino" de la monarquía.

El capítulo tercero, que narra la historia de Noé y de sus hijos tras el diluvio en el tercer milenio, es interesante para nuestro análisis en tanto en cuanto introduce la figura del hijo de Noé, llamado Yōnṭōn. Se trata del legendario cuarto hijo de Noé en CT. El nacimiento de este hijo Yōnṭōn es descrito por el redactor de PM con las mismas palabras con las que ha descrito el nacimiento de Seth el bello a semejanza de Adán y de forma similar a como se describe en Génesis 1 la creación de Adán a semejanza de Dios, y por tanto portador de las mismas cualidades originales de Adán, Seth y Noé y receptor del favor divino.

PM 1, 2 ܐܬܝܠܕ: ܫܝܬ ܫܦܝܪܐ ܓܒܪܐ ܒܕܡܘܬܐ ܕܐܕܡ ...fue nacido Seth el bello, hombre gigante a semejanza de Adán.
PM 3, 2 ܐܬܝܠܕ: ܠܢܘܚ ܒܪܐ܆ ܓܒܪܐ ܒܕܡܘܬܗ ܐܝܟ ܨܠܡܗ Le fue nacido a Noé un hijo, un hombre semejante a él y según su imagen.

Noé colma de “bendiciones” (*mawhḇāṯā*) a Yōnṭōn y lo envía al este para que se establezca allí, a orillas del mar llamado “fuego del sol”, de forma clara en el lugar más oriental del mundo conocido. El redactor de PM, siguiendo de cerca CT, narra que Yōnṭōn recibe “revelaciones de sabiduría de parte de Dios” (*gelyānē dḥekmṯā men ’alāhā*) y que fue el primero en servirse de la astronomía. Lo importante y original en PM es que a continuación, el redactor convierte a Nimrod en el “primer rey” (*malkā qaḏmāyā*) de la tierra, solo después de haber visitado a Yōnṭōn en Oriente y de que este lo haya instruido (*rdā*), en toda “sabiduría” (*ḥekmṯā)* y le haya dado “mandatos para convertirse en rey” (*pūqāḏnē dnehwē malkā*). El redactor de PM acentúa que la instrucción fue realizada con el mandato expreso de ejercer la realeza[865] y relaciona de esta forma los conceptos de la sabiduría y la realeza a través de las dos acciones de Yōnṭōn (instruir y ordenar o mandar). Este dato es importante ya que se trata de la misma sabiduría divina que Yōnṭōn había recibido de parte de Dios una vez instalado en Oriente[866]. El ejercicio de la realeza tiene por tanto un origen divino, ya que Nimrod recibe la instrucción para ser rey en la sabiduría que Yōnṭōn había recibido de parte de Dios. El redactor de PM va a utilizar esta misma exposición argumentativa a lo largo de toda la obra para exaltar la institución de la monarquía de proveniencia divina y con ello el ejercicio de la realeza legítima a través de la genealogía legítima de los reyes. Del mismo modo serán diferenciados los pueblos o gobernantes enemigos o no pertenecientes a la genealogía legítima, como es el caso de la hegemonía de los árabes, a los que PM nunca llamará “reyes” (*malkē*) ni a su gobierno “reino” o “imperio” (*malkūṯā*).

[865] Véase PM 3, 5.
[866] *Ibid.* 3, 2 y 3, 5.

2.7.2 El ”primer rey” y la “primera guerra”.

Solo después del retorno de Nimrod desde Oriente y de su instrucción a manos de Yōnṭōn, sitúa el redactor de PM en el año 790 del tercer milenio la construcción de Babilonia y el comienzo del reinado de Nimrod. Inmediatamente después, el redactor de PM sitúa la creación o fundación de la dinastía egipcia por medio de los hijos de Ham, que eligen un rey entre sus habitantes y le dan el nombre de Papīnos. A partir de este momento comienza la narración o exposición de la “guerra” o enfrentamiento entre los reinos de la tierra por la soberanía o prevalencia en el poder. Al final de este capítulo tercero encontramos la primera “guerra” entre los primeros reinos. Por un lado, encontramos el reino de Nimrod, hijo de Sem y el reino de los hijos Jafet. PM parece presuponer que los hijos de Jafet pertenecen al reino de Nimrod o que aquellos están de alguna forma supeditados a este. Ambos reinos combaten juntos y pertenecen al mismo bando. Por otro lado, encontramos el reino de Papīnos, hijo de Ham, como veremos más adelante precursor del reino de los egipcios. El reino de Nimrod y los hijos de Jafet se encuentran en paz con el reino de Yōnṭōn, al que parecen tener como aliado[867]. Sin embargo, “no había paz” (*lā hwā šlāmā*) entre el reino de Nimrod y el reino de Papīnos, porque los hijos de Jafet y los hijos de Ham hará la guerra y lucharán entre sí.

PM 3, 7

ܘܒܝܢܬ ܡܠܟܘܬܗ ܕܢܡܪܘܕ܂ ܒܪ ܫܝܡ ܠܒܝܢܬ ܡܠܟܘܬܗ ܕܦܦܝܢܘܣ ܒܪ ܚܡ ܠܐ ܗܘܐ ܫܠܡܐ
ܡܛܠ ܕܒܝܘܡ̈ܝ ܢܡܪܘܕ܂ ܥܒܕܘ ܩܪܒܐ ܚܕ܂ ܥܡ ܚܕ܂ ܒܢ̈ܝ ܝܦܬ ܘܒܢ̈ܝ ܚܡ

...y entre el reino de Nimrod, hijo de Sem, y el reino de Papīnos, hijo de Ham, no hubo paz (*lā hwā šlāmā*), porque en los días de Nimrod, los hijos de Jafet y los hijos de Ham hicieron la guerra uno contra el otro.

Es interesante observar que la “guerra” aparece en la narración junto o inmediatamente después de la aparición de la monarquía. Ambos conceptos van unidos en la concepción histórica y en la visión de la realidad del redactor. Hasta este momento no habían existido las guerras. Entre los hijos de Caín y los hijos de Seth había existido enemistad y enfrentamiento pero no guerra. El término “guerra” (*qrāḇā*) ya había aparecido en el capítulo segundo[868], pero refiriéndose a la lucha de Satán contra los hijos de Set. Después de introducir en este tercer capítulo el origen de la institución de la monarquía, su evolución y la aparición de los primeros reinos, es el momento en el que el redactor va a comenzar a relatar la sucesión de los

[867] Véase PM 3, 7. El redactor añade “hasta el día de hoy“.
[868] *Ibid*. 2, 3.

reinos. Al final de este capítulo el redactor especifica que es Yōnṭōn, que recordemos había recibido "revelaciones de sabiduría de parte de Dios" (*gelyānē dḥekmṯā men ʼalāhā*), el que predice el final de esta primera guerra.

Es de destacar la última frase de este capítulo que hace referencia al inicio u origen de todos los reinos de todos los pueblos de la tierra, ya que en el capítulo siguiente, que narra los sucesos del cuarto milenio, el redactor finaliza, como veremos más abajo, con una expresión similar indicando el inicio de las guerras entre los reinos: "Y a partir de entonces los reyes lucharon entre ellos" (*wmen tamān wlḵā ʼetgaryw malkē ḥaḏ ʽam ḥaḏ*) [869].

PM 3, 8 ܟܬܒ ܠܗܘܢ ܝܘܢܛܘܢ ܒܪ ܢܘܚ ܕܡܠܟܘܬܐ ܠܗ ܕܒܢܝ ܝܦܬ ܗܝ ܡܫܬܥܒܕܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܒܢܝ ܚܡ ܗܠܝܢ ܬܪܬܝܢ ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܗܘ̈ܝ ܒܐܪܥܐ ܡܢ ܩܕܝܡ. ܘܗܝܕܝܢ ܢܣܒ ܫܘܪܝܐ ܟܠܗܝܢ ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ Y Yōnṭōn, hijo de Noé, les escribió (a ellos): "El reino de los hijos de Jafet someterá (*meštaʽbḏā*) al reino de los hijos de Ham". Estos dos reinos estaban sobre la tierra desde el principio. Y entonces tuvieron un principio todos los reinos de los pueblos.

El capítulo cuarto va a tratar de forma breve las guerras ya anunciadas al final del capítulo tercero entre el reino de los babilonios, es decir, los descendientes de Nimrod, y el reino de los egipcios, que son los descendientes de Ham, resultando vencedores los primeros.

PM 4, 1 ܥܒܕܘ ܩܪܒܐ ܬܪ̈ܬܝܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܚܕܐ ܥܡ ܚܕܐ. ܘܚܣܢܬ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܝܬ ܢܡܪܘܕ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ …ambos reinos hicieron la guerra (*ʽḇaḏw qrābā*) uno con el otro. Y el reino de la casa de Nimrod prevaleció (*ḥesnat*) sobre el reino de los egipcios.

En este pasaje PM 4, 1 aparece por primera vez en la obra el verbo "prevalecer" (*ḥsen*), que como veremos más adelante es uno de los términos de central importancia y mayor carga

[869] Reinink ofrece el texto siríaco de esta última frase en nota a pie de página por no encontrarse la misma en el manuscrito V, sino solo en B. Sin embargo, afirma que la misma tuvo que estar en el texto original siríaco, como lo demuestra su existencia en las tempranas traducciones G y L. Véase REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 10 (nota 9, IV, 3).

significativa que el redactor de PM utiliza para indicar la supremacía de un reino sobre otro en su intento de explicar y adaptar el esquema histórico de los cuatro reinos del profeta Daniel[870].

El resto del capítulo cuarto es un intento de exponer el origen y evolución de la dinastía monárquica del reino de los babilonios, a partir de los descendientes de Nimrod[871] hasta la dinastía de los persas que reinaron después de aquellos. En la concepción histórico-política del redactor de PM existieron "desde el principio" (*men qḏīm*), como hemos visto más arriba, dos grandes reinos o potencias militares, los babilonios y los egipcios, junto con el reino del extremo oriente vinculado a la descendencia de Yōnṭōn.

En este capítulo el redactor narra dos confrontaciones más entre los mencionados reinos de las cuales siempre salen vencedores los babilonios, de forma que al final entre los hijos de Ham, es decir, entre los egipcios, "no quedó ninguno" y "nunca más volvieron a luchar los hijos de Ham".

PM 4, 2 ܗܢܐ ܟܢܫ ܠܗ ܚܝ̈ܠܘܬܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܣܠܩ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܚܡ ܘܫܒܐ ܘܐܚܪܒ ܘܐܘܩܕ ܒܢܘܪܐ ܠܐܬܪ̈ܘܬܐ ܟܠܗܘܢ ܕܡܥܪܒܐ …este (Hōrōsdī o Hormizd según que versión), reunió (*knaš*) para sí muchos ejércitos (*ḥaylawāṯā sagīyē'*) y subió contra el reino de los hijos de Ham. Y saqueó (*šḇā*), arrasó (*'aḥreb*) y quemó (*'awqeḏ*) con fuego todos los territorios del oeste.
PM 4, 3 ܐܬܟܢܫܘ ܒܢ̈ܝ ܚܡ ܘܢܚܬܘ ܠܡܕܢܚܐ ܢܥܒܕܘܢ ܩܪܒܐ ܥܡ ܟܘܙܕܪܘܣ ܡܠܟܐ ܕܒܒܠ ܘܗܘܝܢ ܗܘܘ ܒܡܢܝܢܐ ܬܠܬܡܐܐ ܘܥܣܪ̈ܝܢ ܐܠܦܝܢ ܪ̈ܓܠܝܐ ܕܐܚܝܕܝܢ ܗܘܘ ܒܠܗܘܢ ܫܒ̈ܛܐ ܒܠܚܘܕ …se reunieron los hijos de Ham para bajar hacia el este y hacer la guerra (*ne'bḏūn qrābā*) con Kōzdrōs, el rey de Babel. Y eran trescientos veinte mil siervos a pie, que llevaban solo palos.
PM 4, 4 ܘܬܡܢ ܫܕܪ ܥܠܝܗܘܢ ܡܠܟܐ ܚܝܠܐ ܕܦܪ̈ܫܐ ܘܓܢܒܪ̈ܐ ܓܢܒܪ̈ܝ ܚܝܠܐ ܕܢܒܥܘܢ ܦܬ̈ܠܐ ܘܚܒܠ ܟܠܗܘܢ ܘܣܪܒ ܐܢܘܢ ܘܠܐ ܐܫܬܚܪܘ ܡܢܗܘܢ ܐܦܠܐ ܚܕ. ܘܠܐ ܐܘܣܦܘ ܬܘܒ ܒܢ̈ܝ ܚܡ ܕܢܚܬܘܢ ܠܩܪܒܐ ܘܡܢ ܬܡܢ ܠܗܠ ܐܬ ܚܪܘܗ ܡܠܟܘܬܐ ܚܕ. ܚܡ ܚܕ. …y envió contra ellos el rey (Kōzdrōs) un ejército de jinetes y de guerreros

[870] Véase capítulo dedicado a "La invencibilidad del Imperio Romano".
[871] El redactor utiliza una serie de nombres de origen persa que varían según las diferentes recensiones de PM. Véanse notas en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 10.

poderosos, ejército de (jinetes) montados sobre elefantes. Y subió contra ellos y los eliminó. Y no quedó ni uno de ellos. Y nunca más volvieron a bajar para la guerra los hijos de Ham. Y desde entonces combaten/se incitan los reyes entre ellos.

Es en el marco de esta coexistencia política, en el que el redactor de PM desarrolla lingüísticamente el concepto de "guerra" para explicar la prevalencia de unos reinos sobre otros, a través de una serie de expresiones y términos relacionados con la "guerra", "conquista" y "destrucción" que vamos a encontrar tanto en PM como en el resto de las obras de tipología apocalíptica objeto de este trabajo. Nos interesa observar algunos ejemplos de este vocabulario. En PM 4, 2 destacan los verbos "expoliar", "robar", "apoderarse de" o "capturar", "tomar prisioneros" (*šḇā*), "aniquilar", "devastar" o "destruir" (*'aḥreb*) y "quemar" (*īqed*). La misma idea referida al reclutamiento de tropas expresada en PM 4, 2 por el verbo "reunir" (*knaš* o *kaneš*) y por el sustantivo "ejércitos" o "tropas" en plural (*ḥaylē*), se repite en PM 4, 3 para el bando contrario de los hijos de Ham. Éstos se "reunieron" (*'etknešy*) y "bajaron" (*nḥatw*) para "hacer la guerra" (*ne'bdūn qrābā 'am*). En PM 4, 4 encontramos de nuevo verbos que indican movimiento de tropas como "enviar" (*šadar*), "subir" (*sleq*) o "descender" (*nḥeṯ*) y que describen el fenómeno de la guerra o sus consecuencias junto con otras tres expresiones o verbos diferentes: El verbo "eliminar" (*ḥrab*), de nuevo la expresión "hacer la guerra" (*ne'bdūn qrābā 'am*), y por último, el verbo "incitar" o "combatir" (*grā*), que ya conocemos de las otras obras analizadas hasta ahora como SyrDan o PE[872].

2.7.3 Conquistas madianitas-ismaelitas-árabes.

Como hemos visto anteriormente, el capítulo quinto está dedicado a establecer una relación tipológica entre una primera invasión madianita-ismaelita-árabe y una segunda invasión ismaelita-árabe. Las primeras incursiones y victorias militares de los madianitas-ismaelitas-árabes vienen precedidas en la narración por las conquistas de un rey, de nombre Šamšasnakar.

Este monarca, llamado "rey del este", descendiente de Yōnṭōn, hijo de Noé, baja desde el oriente y arrasa todos los territorios por los que pasa, desde el Éufrates hasta la provincia de Azerbaiyán. PM menciona la conquista y destrucción de los tres reinos de los indios (*hendwāyē*)[873] y utiliza de nuevo, como en PM 4, 2, los verbos "expoliar", "robar", "apoderarse de" o "saquear" (*šbā*), "devastar" o "destruir" (*ḥrab*) y "quemar" (*īqed*) como

[872] Véanse SyrDan 3, 5 o PE 42.

[873] Los indios son uno de los pueblos encerrados por Alejandro detrás de las puertas del norte. Véanse PM 5, 2; 5, 6 y 7, 2.

típicas expresiones que hacen referencia a la supremacía militar de un reino sobre otro en el transcurso de una conquista. Tras la conquista de estos reinos, este “rey del este” entra en el desierto de Saba, que aquí PM identifica con la región sudoccidental de la península arábiga, para vencer a los madianitas-ismaelitas.

PM 5, 2

ܘܥܠ ܠܬܠܬܝܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܗܢ̈ܕܘܝܐ ܘܚܪܒ ܫܒܐ ܘܐܘܩܕ ܒܢܘܪܐ ܢܦܩ ܠܡܕܒܪܐ ܕܫܒܐ
ܘܚܪܒ ܘܫܒܐ ܠܡܫܪܝܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܝܠ ܒܪ ܗܓܪ ܗܝ ܐܡܬܐ ܕܣܪܐ ܐܢܬܬܗ
ܕܐܒܪܗܡ

…y (bajó) sobre los tres reinos de los indios y arrasó (*ḥrab*), saqueó (*šbā*) y quemó (*’awqeḏ*) con fuego y salió hacia el desierto de Saba y arrasó (*ḥrab*) el campamento (*lmašrīṯā*) de los hijos de Ismael, el hijo de Hagar, la sierva de Sara, esposa de Abraham.

Los madianitas-ismaelitas-árabes se ven obligados a huir y a salir del desierto de Yathrib. La victoria del “rey del este” sobre ellos va a ser el desencadenante de la ya mencionada primera serie de conquistas e invasiones que va a alcanzar y a abarcar, según la narración, prácticamente todo el mundo conocido. Ya hemos visto más arriba en PM 5, 2 como los madianitas-ismaelitas-árabes hacen entonces la guerra a los “reyes de los pueblos” y “toda la tierra de la promesa quedó bajo su reinado”.

A continuación, en PM 5, 4 encontramos una primera descripción de las conquistas territoriales llevadas a cabo por ellos, que alcanzan toda la tierra. Al tratarse de la narración de acontecimientos, que según la perspectiva intencionada por el redactor, están situados en el pasado, las formas verbales utilizadas se encuentran en perfecto.

PM 5, 4

ܘܟܕ ܟܒܫܘܗ ܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܝܠ ܘܫܥܒܕܘܗ ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ ܘܚܪܒܘ ܡ̈ܕܝܢܬܐ ܘܩܘܪ̈ܝܐ ܘ
ܘܐܫܬܠܛܘ ܒܟܠܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܒܡܪ̈ܟܒܬܐ ܕܩܝ̈ܣܐ ܦܪܚܝܢ ܗܘܘ ܠܥܠ ܡܢ
ܓܠ̈ܠܘܗܝ ܕܝܡܐ

…y cuando los hijos de Ismael conquistaron (*kebašwāh*) y sometieron (*šabedwāh*) toda la tierra y habían arrasado (*ḥrabw*) las ciudades y los pueblos (y las islas) y todos los reinos de los pueblos y en barcos (vehículos) de madera volaban (*pārḥīn*) sobre las olas del mar…

Esta primera conquista dará lugar en el quinto milenio a un primer período de dominio político madianita-ismaelita-árabe sobre el resto de los pueblos bíblicos que circundan la

tierra de la promesa, pero que sin embargo tendrá una duración determinada. Este primer período se presenta como modelo tipológico de las conquistas árabes que se narran enmarcadas en el séptimo milenio, que no son sino una clara referencia a las conquistas árabes del siglo VII d. C. Ya aquí, en la primera oleada de incursiones, queda establecida la relación tipológica con aquellas segundas incursiones "futuras" a través de la introducción de diversos motivos bíblicos mezclados con noticias o descripciones históricas contemporáneas al autor. Claramente es el caso de la descripción de la magnitud de las conquistas, la creación de una flota o la duración temporal del dominio madianita, que presentados en clave literaria típicamente apocalíptica, hacen claramente referencia a los acontecimientos históricos del siglo VII d.C. contemporáneos al redactor

Destaca en este pasaje la introducción del verbo "volar" (*praḥ*), aquí en relación al arte de navegar "sobre las olas del mar", pero que en otras obras apocalípticas se refiere y trata de expresar la velocidad de las conquistas enemigas. En PE 91 se refiere a los "usurpadores", "saqueadores" o "ladrones" (*šaḇāyē*), es decir, a los conquistadores árabes que "vuelan (*pārḥīn*) sobre la tierra y hasta en los valles y sobre las cimas de las montañas", para expresar que conquistarán todo territorio conocido. La misma idea la encontramos en PE 273 referida más bien a la velocidad de los jinetes y carros de los hunos que son rápidos como el viento y "vuelan (*pārḥīn*) entre el cielo y la tierra". Por último, en PE 311 encontramos de nuevo la misma forman "vuelan" (*pārḥīn*), para referirse a los jinetes de los pueblos escatológicos de Gog y Magog, que después de establecer su campamento "entre el mar y Jerusalén", "vuelan bajando (*pārḥīn nāḥtīn*) hasta Egipto y Etiopía", para sabotear y hacer inmensos botines.

En la siguiente tabla se encuentran resumidas los cuatro pasajes que encontramos en PM y que narran tanto la magnitud de las conquistas madianitas-ismaelitas-árabes como la de sus homólogas tipológicas ismaelitas-árabes.

PM 5, 4 ܘܣܠܩܘ ܠܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܡܥܪ̈ܒܐ ܘܡܛܘ ܥܕܡܐ ܠܪܘܡܝ ܪܒܬܐ ܘܥܕܡܐ ܠܐܠܘܪܝܩܘܢ ܘܠܓܓܛܢܘܣ ܘܠܬܐܣܠܘܢܝܩܝ ܘܐܠܘܙܐ ܪܒܬܐ ܕܠܓܒܠ ܡܢ ܪܘܡܝ … subieron hasta los territorios del oeste, hasta la gran Roma, Iliria y Gagaṭnōs, Tesalónica, y Luza al norte de Roma.

PM 5, 8

ܘܢܐܚܕܘܢ ܐܘܪ̈ܚܬܐ ܘܡܥܠ̈ܢܝܬܐ ܝܫܘܒܐ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܘܥܕܡܐ ܠܟܘܫ ܘܡܢ ܦܪܬ
ܘܥܕܡܐ ܠܗܢܕܘ ܘܡܢ ܕܩܠܬ ܘܥܕܡܐ ܠܝܡܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ ܢܘܪ ܫܡܫܐ ܘܡܠܟܘܬܗ
ܕܝܘܢܛܘܢ ܒܪ ܢܘܚ ܘܡܢ ܓܪܒܝܐ ܘܥܕܡܐ ܠܪܘܡܝ ܘܐܠܘܪܝܩܘܢ ܘܥܕܡܐ ܠܝܡܐ ܪܒܐ ܕܦܘܢܛܘ

…y tomarán en posesión los valles y las entradas de la tierra cultivada desde Egipto a Cus, del Éufrates hasta India, desde el Tigris hasta el mar llamado fuego de sol y hasta el reino de Yōnṭōn, el hijo de Noé y desde el norte hasta Roma e Iliria y Gagaṭnōs y Tesalónica y hasta el gran mar del Ponto...

PM 11, 9-12

ܐܬܡܣܪܬ ܐܪܥܐ ܕܦܪܣ ܠܚܒܠܐ ܕܢܚܒܠܝܗ̇ ܘܠܥܡܘܪ̈ܝܗ̇ ܠܫܒܝܐ ܘܠܩܛܠܐ ܘܠܚܒܠܐ

Y la tierra de Persia fue entregada a la devastación (*ḥbalā*), que la devastará, y sus habitantes al cautiverio, al asesinato y a la devastación.

ܣܝܩܠܝܐ ܗܝ ܠܚܪܒܐ ܕܚܒܠܐ ܘܥܡܘܪ̈ܝܗ̇ ܠܫܒܝܐ ܘܠܩܛܠܐ

Sicilia es (fue dada) a la espada *(ḥarbā*) de la devastación y sus habitantes al cautiverio y al asesinato.

ܣܘܪܝܐ ܠܚܘܪܒܐ ܘܠܚܪܒܐ ܘܝܬܒ̈ܝܗ̇ ܠܫܒܝܐ ܘܠܩܛܠܐ

Siria (fue dada) a la destrucción y a la espada y sus habitantes al cautiverio y al asesinato.

ܐܠܕܐ ܗܝ ܠܚܪܒܐ ܕܚܒܠܐ ܘܥܡܘܪ̈ܝܗ̇ ܠܫܒܝܐ ܘܠܩܛܠܐ

Grecia (Hellas) (fue dada) a la espada de la destrucción y sus habitantes al cautiverio y al asesinato.

ܐܪܥܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܗܝ ܠܚܘܪܒܐ ܘܠܚܪܒܐ ܘܝܬܒ̈ܝܗ̇ ܠܥܪܘܩܝܐ ܘܠܚܛܘܦܝܐ ܘܠܫܒܝܐ

El país de los romanos (fue dado) a la destrucción y a la espada y sus habitantes a la huida (*‘rūqyā*), al pillaje (*ḥṭūfyā*) y al cautiverio (*šebyā*).

ܘܓܙܪ̈ܬܐ ܕܝܡܐ ܗܢܝܢ ܠܚܘܪܒܐ ܘܥܡܘܪ̈ܝܗܝܢ ܠܫܒܝܐ ܕܐܒܕܢܐ

Las islas del mar (fueron dadas) a la espada y sus habitantes al cautiverio y la destrucción.

ܡܨܪܝܢ ܘܣܘܪܝܐ ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܬܬܣܝܡܘܢ ܢܝܪܐ ܕܡܕܐܬܐ ܘܕܡܫܩܠܐ ܚܕ
ܫܒܥܐ ܒܐܘܠܨܢܐ ܕܐܣܝܪ̈ܐ ܫܒܝܐ

A Egipto, a Siria y a los territorios del este se les colocará el yugo del impuesto y del tributo (*mada’tā*) siete veces (mayor) que la angustia de los prisioneros.

PM 13, 6

ܘܡܫܬܒܗܪܝܢ ܒܙܟܘܬܗܘܢ ܕܢܣܒܘ ܘܐܚܪܒܘ ܠܦܪܣܐ ܘܠܐܪܡܢܝܐ ܘܩܝܠܝܩܝܐ ܘܠܐܝܣܘܪܝܐ
ܘܠܩܦܕܘܩܝܐ ܘܣܝܩܝܠܝܐ ܘܠܐܦܪܝܩܝܐ ܘܗܠܠܕܐ ܐܬܪܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܟܠܗܘܢ ܓܙܪ̈ܬܐ ܕܝܡ̈ܐ

…se glorían de su victoria (*meštaḇhrīn bzāḵūṯhūn*), de haber conquistado y destruido Persia y Armenia y Cilicia e Isauria y Capadocia y África y Sicilia y Grecia y todos los territorios poblados por los romanos y todas las islas del mar.

2.7.4 Plenitud de los tiempos y universalidad de las conquistas.

Los diferentes recursos literarios de carácter o tipología apocalíptica se repiten a lo largo de la obra también en las partes o fragmentos aparentemente “descriptivos” de las conquistas “pasadas” o “futuras”. Destacamos aquí solo algunos de los motivos que creemos merece la pena resaltar en lo tocante a la caracterización y a la presentación literaria de las conquistas árabes.

Uno de estos aspectos es, como hemos visto en el capítulo dedicado al motivo de la contextualización escatológica de la guerra, el esquema temporal e histórico que utiliza el redactor de PM. Se trata del esquema de los septenios, que el redactor aplica para delimitar los diferentes períodos de su concepción de la “historia” a través de la delimitación temporal de la soberanía política de los distintos reinos, pero sobre todo con la intención de convencer al receptor de la obra acerca de la temporalidad del dominio extranjero. Tanto en el quinto milenio como en el séptimo milenio PM desarrolla un esquema temporal en el que la hegemonía de los ismaelitas-árabes no debe durar más de diez septenios. Tras este período de tiempo tuvo lugar en el quinto milenio la liberación del pueblo de Israel a manos de Gedeón, y tras un período de tiempo similar, debe tener lugar la derrota de los ismaelitas-árabes a manos del emperador bizantino. Unido a este concepto de la temporalidad y, para justificar el carácter pasajero de la hegemonía de los vencedores, va a aparecer el concepto de la moralidad, o mejor dicho, de la inmoralidad del pueblo ismaelita-árabe. A este concepto le dedicamos un capítulo completo en este trabajo[874].

Otro de los motivos a destacar es el de la “universalidad” de las conquistas árabes, expresado a través de un leguaje simbólico concreto. Ya hemos visto el ejemplo del verbo “volar”, que expresa la idea de la magnitud, pero sobre todo de la velocidad de los movimientos militares de los ejércitos enemigos[875].

[874] Véase capítulo sobre “El pecado y la impureza como causas de la guerra”.
[875] Cf. PM 5, 4, PE 91-92, PE 273 y PE 311.

La idea que relaciona o presenta las conquistas árabes con el concepto de castigo divino aparece como hemos visto de forma continuada a lo largo de toda la obra. Uno de los recursos utilizados para expresar esta idea es la comparación de las conquistas árabes con el fenómeno de las plagas de langostas o saltamontes[876] (*qamṣā*). Este elemento lo encontramos en PM 5, 3 referido a la conquista madianita-ismaelita-árabe y en PM 11, 13 referido a la conquista ismaelita-árabe, en ambos casos con un intencionado marcado carácter peyorativo[877]. El redactor pretende, a través de la comparación simbólica con la plaga de langostas, remarcar la magnitud de las invasiones árabes y el barbarismo de este pueblo que viene del desierto como castigo divino a causa de las propias infidelidades[878].

PM 5, 3 ܘܐܬܡܠܝܬ ܐܪܥܐ ܡܢܗܘܢ ܘܡܢ ܡܫܪ̈ܝܬܗܘܢ ܘܐܝܟ ܩܡܨܐ Y la tierra se llenó (*’eṯmalyaṯ*) de ellos de sus campamentos como de saltamontes.
PM 11, 13 ܘܬܬܡܠܐ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ ܒܒܢܝܢܫܐ ܡܢ ܐܪ̈ܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ ܐܝܟ ܩܡܨܐ ܕܡܬܟܢܫ ܒܥܠܥܠܐ . ܘܢܗܘܐ ܒܗ ܟܦܢܐ ܘܐܘܠܨܢܐ ܘܡܘܬܢܐ . Y la tierra de la promesa (*’arʽā dmūlkānā*) se llenará (*teṯmalē*) de hombres de los cuatro vientos del cielo (*men a’rbʽā rūḥy šmayā*), como de langostas (*qamṣē*), que se reúnen en un tornado, en el que habrá angustia, hambruna y peste.

El origen de esta idea y de su expresión es claramente bíblico. En la mayoría de ocasiones que encontramos este término en los libros canónicos del AT de la Peshitta, se trata de una referencia efectivamente a las “plagas” de este tipo de insectos, que en el lenguaje

[876] En relación a la idea de “plaga“ o “plagas” divinas véase además la referencia a “las plagas de la ira” en PM 13, 2.

[877] El redactor desarrolla en PM 5, 3 una identificación tipológica poniendo en relación al pueblo madianita con el pueblo ismaelita-árabe. El origen de esta comparación lo encontramos en el libro de los Jueces. El autor bíblico ya había utilizado este motivo o imagen de la “langosta” para describir las incursiones o invasiones devastadoras, si a su vez temporales, del pueblo madianita sobre el territorio del pueblo de Israel. Véanse Jc 6, 5 y 7, 12.

[878] Véase el motivo del “castigo de Dios” que encontramos tanto en SyrDan 7, 9-10 como en ApSyrDan 14, 25-29 donde ambos redactores, partiendo de una fuente común, utilizan en recurso de la imagen de la “langosta” para anunciar las “guerras” escatológicas que precederán el final de los tiempos, que ApSyrDan identifica con la irrupción de los “pueblos del norte”.
Véase también PsEsdr 9, 3-4 para referirse al ejército que acompañará al “leopardo del norte”: “Y saldrá el leopardo desde el norte y con él saldrá un pueblo numeroso como la langosta que vuela (*’ayk qamṣā dpāraḥ*) y llegará hasta la cuenca del Eúfrates”, véase tradución de CHABOT, J. B., *op. cit.* “L’Apocalypse d’Esdras”, 1894, p. 247 (Texto), p. 337 (Traducción). Por último, véase también la comparación con carácter positivo en PM 13, 15.

bíblico del AT son entendidas e interpretadas como una “maldición” o “castigo” que expresa la ruina para el pueblo que las vive[879].

En los libros de los profetas el término adquiere un carácter bélico y se identifica en casi todas sus apariciones con el concepto de las “conquistas” o “invasiones” enemigas de los egipcios, asirios o babilonios[880].

También en el capítulo undécimo destaca un segundo motivo, el de los caminos o formas de transporte, expresado con un lenguaje específico de conquista como “tomar en posesión” (*’eḥad*); de orientación geográfica como “entrada” (*ma‘lānā*), “camino” (*’ūrḥā*) o “vía, paso, vado” (*ma‘bartā*)[881], que el redactor utiliza tanto para indicar la toma de posesión y el control sobre todas las vías de comunicación, como la magnitud de las conquistas árabes.

PM 11, 13

ܘܢܐܚܕܘܢ ܡܥܠ̈ܢܝ ܓܪܒܝܐ ܘܐܘܪܚܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܘܡܥܒܪ̈ܬܗ ܕܝܡܐ
ܘܢܬܠܒܘܢ ܢܝܪܐ ܕܫܥܒܕܘܬܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܘܒܥܝܪܐ ܘܚܝܘܬܐ ܘܦܪܚܬܐ
ܘܡ̈ܝܐ ܕܝܡ̈ܡܐ ܢܫܬܥܒܕܘܢ ܠܗܘܢ

Y tomarán en posesión todas las entradas del norte y los caminos del este y las vías del mar. Y a los hombres y al ganado y a los animales y los pájaros se les pondrá el yugo de su esclavitud. Y las aguas del mar se les someterán.

En PM 11, 16 el redactor utiliza de nuevo el término “camino” (*’ūrḥā*), para unir los conceptos de “conquista” y “sufrimiento” u “opresión”. Las imágenes de la “plenitud” (*malyūṯā*) de su “curso” o “avance” (*mardīṯā*), que irá “ de mar a mar” y de norte a sur, será llamado “camino a las tribulaciones” (*’ūrḥā l’ūlṣanē*),

PM 11, 16

ܘܬܗܘܐ ܐܘܪܚܐ ܕܡܠܝܐ ܕܡܪܕܝܬܗܘܢ ܡܢ ܝܡܐ ܘܥܕܡܐ ܠܝܡܐ ܘܡܢ ܓܪܒܝܐ ܘܥܕܡܐ
ܠܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ
ܘܬܗܘܐ ܐܘܪܚܐ ܠܐܘܠ̈ܨܢܐ ܢܩܪܐ : ܘܢܪܕܘܢ ܒܗ ܗܘ ܓܒܪ̈ܐ ܘܢܫ̈ܐ ܘܥܬܝܪ̈ܐ ܘܡܣܟ̈ܢܐ : ܟܕ
ܟܦܢܝܢ ܘܨܗܝܢ ܘܡܬܫܢܩܝܢ ܒܟܐܦܐ ܣܓܝܐܐ : ܥܕܡܐ ܕܢܛܘܒܘܢ ܠܡܝ̈ܬܐ

Y el camino de la plenitud (*’ūrḥā dmalyā*) de su avance será de mar a mar, de norte al desierto de Yathrib. Se le llamará camino de las tribulaciones (*’ūrḥā lū’lṣānē*), y por él irán hombres y mujeres y ricos y pobres, mientras que pasan hambre y sed y son torturados por las rocas, tanto que felicitarán a los muertos.

879 Véase sobre todo Éx 10, 1-20. Pero también Am 7, 1 o Jl 1, 4.
880 Véase Is 40, 22-24. Además también Is 33, 4; Jr 46, 26 o Na 3, 15.17.
881 Cf. SyrDan 3, 33 y PE 153.

2.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME).

2.8.1 “Armenia será devastada”.

Con respecto a la relación de la “guerra” con la idea de “conquista”, ya hemos visto que se menciona en primer lugar la destrucción del este por “la espada (*ḥarbā*), es decir, por muchas guerras (*qrāḇē sagiyē’*)”. El redactor utiliza aquí en la primera línea el término *ḥarbā*, que como sabemos, es un término que puede significar “espada”, “matanza”, “devastación” o “guerra”.

PME 2-4

ܘܬܚܪܒ ܡܕܢܚܐ ܡܢ ܚܪܒܐ ܘܩܪ̈ܒܐ ܣܓܝ̈ܐܐ
ܩܝܡܝܢ ܥܡܐ ܥܠ ܥܡܐ. ܘܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܣܝܦܐ ܢܦܠ ܒܗܘܢ ܡܢܗܘܢ
ܒܗܘܢ

Y será destruido (*teḥraḇ*)[882] el este por la espada y por muchas guerras (*qrāḇē sagiyē’*)[883].
Se levantará (*qāymīn*) pueblo contra pueblo y reino contra reino y la espada (*sayfā*) caerá (*nepel*) sobre (en) ellos, de entre ellos contra (sobre/en) ellos.

En la línea siguiente encontramos el motivo del enfrentamiento entre los pueblos y entre los reinos, que es conocido y tiene carácter fijo en la estructura de las obras de tipología apocalíptica. Nueva en PME es la unión de este motivo con el de los posibles enfrentamientos o guerras civiles en el seno de un mismo pueblo o bando. Esto se deduce de la frase que dice que “la espada (*sayfā*) caerá sobre ellos, de entre ellos contra ellos”. El redactor no repite aquí el término *ḥarbā*, término más abstracto que hace más bien referencia al fenómeno de la guerra o de las “muchas guerras” en general, sino que utiliza la palabra *sayfā* que designa directamente el arma blanca en sí, y con ello parece referirse a un posible enfrentamiento interno, revuelta o rebelión entre los mismos árabes.

A continuación el redactor añade que Armenia y muchas ciudades del territorio de los romanos serán destruidos. La traducción del pasaje no es sencilla. En primer lugar hay que destacar, que tanto el término “este” en la línea anterior como el sustantivo “Armenia” actúan como sujetos de la misma forma verbal (*teḥraḇ*), que es la tercera persona femenina de imperfecto de *peal* del verbo *ḥreb*, variación de *ḥrab*. La forma verbal en imperfecto, que se repite en dos ocasiones, tiene un significado estático, por lo que significa “estará devastado” o

[882] Tercera persona singular femenina de imperfecto de peal del verbo *ḥreb*, “estar devastado”, “estar destruido”.
[883] En contra de la traducción de Suermann “Der Osten wird zerstört von den Zestörern und vielen Kriegen”. Véase SUERMANN, H., *op. cit.*, *Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 86.

"estará o quedará destruido". Hasta aquí no hay duda, de que Armenia será uno de los pueblos o reinos que será destruido concretamente por la "espada" (*sayfā*) que caerá de entre ellos y contra ellos.

PME 4-5

ܘܬܚܪܒ ܐܪܡܢܝܐ ܘܢܚܪܒ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܣܓ̈ܝܐܬܐ

…y Armenia será destruida (*teḥraḇ*), y (la espada) destruirá muchas ciudades (*sagiyāṯā*) del país de los romanos.

Sin embargo, se dice además que "alguien" destruirá muchas ciudades del territorio de los romanos. En esta tercera forma verbal "destruirá" (*neḥrab*) se trata de una forma diferente del mismo verbo, a saber, la tercera persona masculina del imperfecto de *peal*. De forma tradicional, tanto Nau como Suermann han traducido esta frase identificando el sujeto de esta última forma verbal con Armenia. Es decir, Armenia será destruida y ella misma destruirá muchas ciudades romanas[884]. De ahí que Möhring hable de la posibilidad de encontrar aquí una referencia a "guerras civiles" entre bizantinos y armenios e intente situar la datación de la composición en un período posterior al siglo VII d. C. Sin embargo, la palabra "Armenia" (*'armeniyā*) es, al igual que en la primera línea la palabra *maḏnḥā*, "este" u "oriente, una palabra femenina y no puede ser el sujeto de una forma verbal masculina. La dificultad está en encontrar el sujeto de la forma verbal *neḥrab*. Si Armenia no puede ser el sujeto, solo quedan dos opciones. O se trata de la "espada" (*sayfā*), que es un sustantivo masculino, o de "las muchas ciudades del territorio de los romanos", aunque con esta segunda opción tendríamos la dificultad de tener que poner en relación una forma verbal en singular con un sujeto compuesto por un sustantivo y un adjetivo en plural. Es por eso que pensamos, que la primera opción es la única posible. La espada (*sayfā*) "destruirá muchas ciudades (*mḏīnāṯā sagiyāṯā*) del país de los romanos". No serán destruidas por Armenia sino por las muchas guerras que tendrán lugar, lo cual no significa que tengan que ser guerras entre cristianos o entre bizantinos, ya que podría tratarse de guerras entre los diferentes partidos árabes que hayan

[884] Véase SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 86: "...und das eigene Schwert fällt auf sie selbst nieder, und Armenien wird zerstört, und es selbst zerstört viele Städte aus dem Land der Römer".
Véase NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, p. 434: "Leur propre glaive tombera sur eux; l´Arménie sera ravagée et elle ravagera beaucoup de villes du pays des Romains".
Por el contrario Martínez opta por evitar la forma verbal *neḥarb* y tracuce: "Their own sword will fall among them, Armenia will be laid waste, and so also many cities of the land of the Romans". Véase MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, p. 232.

tenido lugar en territorios que para el redactor hayan pertenecido tradicionalmente a los romanos.

En resumen, podemos afirmar que el redactor comienza su obra haciendo referencia a la "destrucción" causada por los "hijos de Hagar" y por su "tiranía" al igual que por "muchas guerras" entre ellos. El texto confirma, como Reinink reconocía, que el redactor de PME interpreta las guerras civiles entre los árabes como signo de su inminente caída. Si esto es así, el momento de composición de la obra debería situarse en el período final de las segundas guerras civiles, más concretamente y al igual que PM, entre los años 691 y 692 d. C.

2.8.2 "Y entonces saldrá el rey de los griegos".

Después de la contextualización escatológica que el redactor realiza sobre las conquistas árabes, las que presenta como resultado de la soberbia, la avaricia y las consecuencias del pecado de los "hijos de Hagar" que se manifestarán en forma de sufrimiento y hambre[885], el redactor comienza directamente con la profecía de la "llegada" del rey de los griegos y de la invencibilidad de este[886], que saldrá desde el oeste y su hijo desde el sur[887].

PME 32-35

ܘܗܝܕܝܢ ܢܦܘܩ ܡܠܟܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܡܢ ܡܥܪܒܐ ܘܒܪܗ ܡܢ ܬܝܡܢܐ. ܗܝܕܝܢ ܢܥܪܩܘܢ ܒܢ̈ܝ
ܐܝܫܡܥܐܝܠ ܘܡܬܟܢܫܝܢ ܒܒܒܠ ܘܡܕܪܘܟ ܐܢܘܢ ܡܠܟܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܒܒܒܠ. ܘܥܪܩܘܢ ܡܢܗ
ܠܡܟܗ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܬܡܢ ܬܫܠܡ ܡܠܟܘܬܗܘܢ

… y después saldrá (*nepūq*) el rey de los griegos desde el oeste y su hijo desde el sur. Y los hijos de Ismael huyen y se reúnen en Babilonia, y el rey de los griegos los alcanzará (*nedrūk*) en Babilonia. Y huyen de él hacia la ciudad de Meca, donde acaba su reino.

Destaca la aparición en la narración de la ciudad de Babilonia como el lugar en el que el rey de los griegos dará caza a los árabes que huyen para aniquilarlos más tarde en Meca, también después de su huida. La "reconquista" del rey de los griegos alcanzará toda la tierra y es identificada por el redactor con la vuelta del bien.

PME 36-37

ܘܢܡܠܟ ܡܠܟܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܥܠ ܟܠܗ ܐܪܥܐ. ܘܬܗܦܘܟ ܠܛܒܬܐ ܠܐܪܥܐ

Y el rey de los griegos reinará (*namlek̲*) sobre toda la tierra y el bien volverá

[885] PME 14-15.

[886] Véase más abajo apartado dedicado a la "Invencibilidad del Imperio Romano".

[887] Quizás se trate aquí de una referencia indirecta a la supuesta conexión del reino de los griegos con el reino de Etiopía, que conocemos a través de la relación genealógica establecida en PM 9.

(*tehpūḵ*) a la tierra.

El reino de los griegos durará exactamente doscientos ocho años y después “crecerá el pecado en el mundo”[888]. Es entonces cuando el redactor introduce la salida de los pueblos escatológicos. De nuevo encontramos en PME 47 una mención al país de Armenia, esta vez identificada con “las montañas de Armenia” que se abrirán para que salgan los pueblos de Gog y Magog encerrados por Alejandro detrás de estos montes[889]. Los pueblos de Gog y Magog serán destruidos por los ángeles en el mismo lugar en el que fueron eliminados los árabes, es decir, en Meca[890]. De esta forma, el redactor parece querer identificar el final de los árabes con el final de los pueblos escatológicos en un intento de afirmar o acentuar el carácter pasajero de la hegemonía árabe, que encontrará su final al igual que el de los pueblos escatológicos. Un dato histórico como son las conquistas árabes, se convierten o son presentadas como un acontecimiento inmerso en un plan escatológico que pone un final a la historia, no solo de los árabes, sino de la humanidad.

2.9 Pseudo Juan (PJ).

2.9.1 Romanos, persas y medos.

En la línea 36 comienza la narración del contenido de la visión. La “guerra” es el elemento central de la acción para ir describiendo la sucesión de los “imperios” o “reinos” hasta situar las conquistas árabes[891] y desarrollar su caracterización[892], antes de profetizar su final[893]. La “visión” comienza con la expansión de los “reyes del norte”, es decir, del Imperio romano que someten toda la tierra, sobre todo bajo el poder de “un hombre”, el emperador Constantino[894], al que todos los pueblos se le someten, gracias a la visión del “signo” celeste.

PJ 36-39 ܢܩܘܡܘܢ ܓܝܪ ܡܠܟܐ ܕ݁ܓܪܒܝܐ ܘܢܬܥܫܢܘܢ ܘܢܚܣܢܘܢ ܠܡܬܚܪܢܘܬܐ ܥܠܗ̇ ܘܢܗܘܐ ܒܗܘܢ ܓܒܪܐ ܕ݁ܡܫܥܒܕ݂: ܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܒܐܬܐ ܕ݁ܐܬ݂ܓܠܝܬ݂ ܕ݁ܐܬܚܙܝܐ ܠܗ ܒܫܡܝܐ Y se levantarán (*nqūmūn*) los reyes del norte. Y se harán fuertes sobre la tierra. Y habrá entre ellos (entre los reyes del norte) un hombre que somete (*mšaʿbaḏ*) a

[888] PME 42-44. Véanse los pasajes de PE que anuncian el “crecimiento” de la impiedad en el capítulo correspondiente.
[889] Véase PME 47-58.
[890] *Ibid*. 71-72.
[891] Véase PJ 2: romanos, persas y medos, hasta la llegada del “viento del sur”, es decir, del pueblo de los árabes.
[892] *Ibid*. 3 y 4.
[893] *Ibid*. 122 y las líneas posteriores.
[894] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 176.

todos los pueblos por el signo milagroso (*teḏmūrtā*), que se le aparece en el cielo.

Sin embargo, sus sucesores, los “reyes romanos” son presentados como pecadores y malvados[895], idólatras e impuros. A causa de sus pecados son castigados por Dios y Roma pierde su hegemonía. El redactor acentúa este aspecto en la línea 47, que sirve para enlazar y concluir la sucesión del poder entre Roma y Persia: Esta se “hará fuerte” y acabará con los romanos a causa de sus muchos pecados.

PJ 47-48

ܬܛܪܘܕ ܘܬܦܩ ܠܡܠܟܘܬܐ ܗܕܐ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܡܛܠ ܕܐܪܫܥܬ ܣܓܝ

Y (Persia) expulsa (*teṭrūḏ*) y echa (*tapeq*) a este reino de la tierra, porque es malvado -el pueblo de los romanos- (*’arša‘t*) mucho.

El redactor une la idea del propio pecado con la de pérdida de la hegemonía o derrota y desarrolla así el concepto de “responsabilidad” frente a la derrota política. Y lo hace a través del uso de tres verbos.

Por una lado dos verbos sinónimos para expresar y reforzar la idea de la “victoria” o “conquista” territorial de los persas sobre los romanos o su territorio. Ambos verbos tienen un significado o connotación espacial que implica la acción de (tener que) abandonar un territorio o lugar concreto. Son el verbo “expulsar” (*ṭraḏ*), en tercera persona femenino singular de perfecto de peal (*teṭrūḏ*), es decir “expulsará”. Y el verbo “salir”, “avanzar contra” (*nfaq*), que en *afel* (*’apeq*) significa “hacer salir”, “repudiar”, “rechazar” o “expulsar”, y en la tercera persona femenina de singular de *afel* (*tapeq*), “hará salir”. De ambos verbos, el sujeto es Persia y el objeto directo del mismo los romanos. A continuación, encontramos el tercer verbo. Se trata del verbo “ser malvado”, “ser impío”, “actuar de modo malvado” o “pecar” (*’arša‘*), de nuevo detrás de la conjunción causal “porque”, “a causa de” (*mṭul*), que indica claramente que el “pecar” de los romanos es la causa de su “expulsión”. Este verbo está relacionado con la raíz *rš‘* , que a su vez es la misma raíz del sustantivo *rūš‘ā*, “impiedad”, que ya hemos encontrado en repetidas ocasiones en PE.

El redactor de PJ elabora un esquema histórico basado en la sucesión de cuatro reinos: romanos, persas, medos y árabes. Como veremos en el capítulo dedicado al tema de la “Guerra e injusticia: Pecado, “voluntad” y “castigo” divinos”, el redactor utiliza el mismo

[895] Véase PJ 40-44. También su caracterización en el capítulo correspondiente sobre la “Guerra e injusticia: Pecado, “voluntad” y “castigo” divinos.

modelo explicativo para enlazar la narración sobre la sucesión de cada uno de estos reinos, relacionando la idea de la "derrota" o "pérdida de la hegemonía" con la del "pecado". Este modelo se encuentra al final de cada ciclo y, por tanto, también lo encontramos aplicado a Persia y después a Media.

Para el reino meda no hay ningún tipo de referencia histórica. En el caso de este pueblo, parece tratarse más bien de un breve recurso literario que el redactor utiliza para enlazar la narración de la pérdida de la hegemonía por parte de los persas con la introducción en la escena del pueblo árabe. A causa de los pecados de los medos parece cumplirse la profecía de Daniel.

2.9.2 Un fuerte viento del sur.

A continuación, el redactor conecta el recurso literario del pueblo meda y de sus pecados con la referencia al texto bíblico del libro del profeta Daniel[896] para profetizar las conquistas del pueblo de los árabes, que van a ser identificados con el "fuerte viento del sur" a lo largo del resto de la obra[897].

PJ 59-60

ܘܗܝܕܝܢ ܡܢ ܫܠܝܐ ܐܬܬܫܡܠܬ ܢܒܝܘܬܐ ܕܕܢܝܐܝܠ ܕܟܝܐ ܘܐܡܪ ܐܡܠܟ ܕܐܡܪ ܕܢܦܩ
ܐܠܗܐ ܪܘܚܐ ܥܙܝܙܬܐ ܬܝܡܢܐ

Y de repente se cumple la profecía del puro Daniel, que había dicho, que Dios enviaría un fuerte viento del sur (*rūḥā ʿazīztā taymnā*).

Si analizamos el texto más de cerca, el redactor de PJ sigue sin duda la estructura y el lenguaje del texto bíblico del profeta Daniel en la versión siríaca de la Peshitta, tanto en la parte introductoria sobre la visión que tiene Juan (Daniel), como en la descripción de las guerras provocadas por las conquistas del reino del sur.

Aunque la visión del libro de Daniel no puede ser tomada de forma íntegra para interpretar el conflicto reciente entre bizantinos y árabes, no hay duda de que los capítulos décimo y undécimo del libro canónico son el punto de partida y de referencia sobre el cual el redactor de PJ ha basado su narración.

En Dn 11 se habla del enfrentamiento entre un rey del sur y un rey del norte. Estas figuras del "rey del norte" y del "rey del sur" ofrecen una clara posibilidad de identificación y

[896] Véase Dn 10-11: *Ktābe qaddīšē,* United Bible Societies, 1979. Daniel narra la visión que ha tenido sobre "la gran guerra" (Dn 10, 1). Literalmente se trata de la revelación de un mensaje sobre un "gran ejército" y sin duda, se trata de la guerra hecha por los ángeles narrada en Dn 10, 12-21.
[897] Véanse PJ 61, 69, 105 y 137.

dejan abierta la posibilidad para la actualización interpretativa del texto bíblico. En Dn 11, 5 (Peshitta) el "rey del sur" (*malkā dtaymnā*) se hace fuerte, pero ya se dice que uno de sus generales lo matará. Después se narra el combate entre el sur y el norte. Tras las primeras batallas que parecen dar la victoria al rey del sur, es el norte el que vence. En Dn 11, 15 (Peshitta) el redactor afirma que "el brazo del sur no resistirá" (*wdrāʿā dtaymnā lā nqūm*)"[898]. Con la referencia a la cita de Dn 11, 15 y la identificación de los árabes con el "rey/viento/brazo del sur", tanto PJ como PM están intentando profetizar de forma tipológica una posible pronta caída o fin de la hegemonía árabe.

A continuación, el narrador, siempre en boca del apóstol Juan, comienza a caracterizar al pueblo árabe. Interesante es la clara referencia al profeta Mahoma, que es presentado como aquel, que surge de entre ellos y al que los suyos llaman profeta. Además, el redactor lo describe como un guerrero (*qrabtānā*), en cuyas manos serán entregados.

> PJ 62-66
>
> ܘܢܦܩ ܡܢܗ ܥܡܐ ܡܣܪܒ ܒܚܙܬܐ. ܕܚܙܘܗ ܘܕܘܒܪܘܗܝ، ܐܝܟ ܕܢܫ̈ܐ. ܘܩܐܡ ܒܗܘܢ
> ܓܒܪܐ ܩܪܒܬܢܐ ܘܕܡܩܪܝܢ ܠܗ ܢܒܝܐ. ܘܢܬܝܬܘܢ ܒܐܝ̈ܕܘܗܝ، ...
>
> Y de él (del viento del sur) sale un pueblo, horrible en apariencia, cuyo aspecto es semejante al de las mujeres. Y se levanta entre ellos un guerrero (*qrabtānā*), al que llaman profeta y serán entregados (*ntaytūn*) en sus manos.

El texto está interrumpido justo después de la conjunción "en sus manos". El término "manos" vienen acompañado del sufijo pronombre posesivo de tercera persona del singular masculino. Es decir, se trata de las manos del profeta. La forma verbal *ntaytūn* es la tercera persona plural masculina de imperfecto de *afel* del verbo *ʼaytī* [899], "ser llevado". En principio, no queda claro de quién se trata, es decir de qué sujeto pasivo está hablando el redactor, cuando utiliza esta forma verbal. Por un lado, podría tratarse de los seguidores del profeta, es decir, aquellos que lo llaman profeta, pero por otro lado, podría ser una referencia a los pueblos que aquel somete, lo que justificaría el atributo de "guerrero". Más adelante analizamos en su conjunto la expresión "en sus manos". En todo caso, parece que el redactor cristiano de nuestro apocalipsis tiene claro de que se trata de un personaje central para los "hijos de Ismael", es decir, para los árabes, tanto en el plano político (guerrero, opresor) como en el religioso (profeta).

---

[898] Véase la misma construcción en PM 10, 6, donde el redactor también recurre a esta cita bíblica y llama igualmente a los hijos de Ismael "brazo del sur".
[899] Forma *afel* del verbo *ʼeṯā*, "venir". Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 415.

Después, el redactor describe la magnitud de las conquistas de este "viento del sur". En la narración de PJ, que siguiendo al profeta Daniel en la descripción de la lucha entre el sur y el norte, el "sur" (*taymnā*) tiene éxito, destruye Persia y somete a Roma. Sus conquistas y el sometimiento de todos los pueblos a través del cautiverio, el saqueo y la imposición de tributos e impuestos provocarán que los sometidos se lamenten por su vida[900].

PJ 69-72

ܘܬܐܬܐ ܠܗ ܗܝ ܬܝܡܢܐ. ܘܒܦܪܣܬܐ ܕܪ̈ܟܫܐ ܕܚܝܠܘܬܗܘܢ ܢܕܘܫܘܢ ܠܦܪܣ ܘܢܫܥܒܕܝܗ̇
ܘܢܚܪܒܘܢ ܠܪܗܘܡܝܐ. ܘܠܐ ܢܫܬܟܚ ܕܩܐܡ ܩܕܡܝܗܘܢ ܡܛܠ ܕܗܟܢ ܡܢ ܩܕܝܫܐ ܕܫܡܝܐ ܐܬܦܩܕ
ܠܗܘܢ

Y el sur triunfará (*ta'ṣlaḥ*) y con la herradura de los caballos de sus ejércitos pisotearán (*nḏūšūn*) Persia y (la) someterán (*nša'beḏīh*) y destruirán (*neḥrbūn*) Roma. Y no se encuentra a nadie que se mantenga de pie antes ellos, porque así les ha sido mandado el Santo del cielo.

En el caso de Persia, destaca la combinación de las palabras "herradura" (*parstā*) con el mismo nombre propio "Persia" (*pāres*), cuyas tres radicales iniciales son idénticas. Junto al término "herradura" encontramos de forma lógica el verbo "pisotear" (*rāš*). Este conjunto de tipología claramente apocalíptica[901] parece, sin embargo, hacer referencia al hecho histórico de la superioridad militar mostrada por la caballería árabe frente a las ya desmembradas tropas persas[902]. Además, el redactor añade la forma verbal (*nša'beḏīh*), que es la tercera persona singular masculina de imperfecto de *shafel* junto con el sufijo de objeto directo de tercera persona del singular femenino y que traducimos como "(la) someterá". La frase se cierra con el conjunto predicativo "y destruirán a Roma" (*wneḥrbūn lrhūmī).* Sin lugar a dudas, el redactor encuentra en los libros bíblicos de los profetas un modelo tipológico que reutiliza adaptando las mismas construcciones por él conocidas, pero adaptando el vocabulario, en este caso el nombre propio de los pueblos vencidos. Dios mismo es el que envía a este pueblo para castigar el pecado y la impureza de los reinos anteriores. Ningún reino podrá "resistir (permanecer en pie) ante ellos" (*dqā'em qadmīhūn*), "porque así les ha sido mandado (a ellos) por el Santo del cielo".

---

900 Véase PJ 88.

901 Véanse a modo de ejemplo Jr 47, 3 o Is 5, 28. Ver también el oráculo contra Tiro pronunciado por el autor en el libro del profeta Ezequiel (Ez 26, 1-14), en el que se profetiza que el rey Nabucodonosor de Babilonia es enviado por Dios contra Tiro "con caballos, carros y jinetes y gran número de tropas". "Sus caballos son tan numerosos que su polvo te cubrirá". En Ez 26, 11 encontramos la misma construcción profética: "Con las herraduras de sus caballos pisará sus calles y a tu pueblo matará con la espada (Nabucodonosor)".

902 Véanse referencias a la imagen literaria de los "caballos" en PME 20-31. Cf. PE 113-114 y Ez 26, 11.

PJ 72-75

ܘܢܗܘܐ ܕܟܠ ܡܠܟܘܬܐ ܐܘ ܥܡܐ ܐܘ ܐܬܪܐ ܕܫܡܥ ܫܡܥܗܘܢ ܢܕܚܠ ܘܢܙܘܥ
ܘܢܣܬܪܕ ܡܢ ܫܡܥܗ ܕܥܡܐ ܗܘ
ܥܕܡܐ ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ ܢܫܥܒܕ ܘܢܥܒܕܝܗ ܬܚܝܬ ܐܝ̈ܕܝܗܘܢ

Y será (sucederá) que todo reino o pueblo o país, que escucha (*dšāmaʿ*) sus noticias (sobre ellos) tendrá miedo (*neḏḥal*) y temblará (*nzūʿ*) y estará aterrorizado (*nestred*) al escuchar de este pueblo. Hasta que (este pueblo) someta (*nšaʿbeḏ*) toda la tierra y la ponga bajo sus manos (bajo su poder).

Además, todo pueblo "estará aterrorizado" (*nestred*)[903], solo por escuchar noticias sobre ellos. El término "sus manos" es, en el lenguaje bíblico[904] y también en la literatura apocalíptica posterior[905], sinónimo de "su poder" o "su soberanía". Aquí es necesario analizar las líneas en las que también en la obra aparece el término *īdayhūn*, "sus manos"[906]. En PJ 75 y 82 el redactor utiliza esta expresión para describir la magnitud de las conquistas de los árabes, es decir, el sometimiento de todos los pueblos y reinos de la tierra por parte del pueblo árabe.

Debemos revisar la traducción de Suermann[907] y seguimos más de cerca la de Harris[908], que es más fiel al texto. Analicemos primero las formas verbales. En primer lugar, encontramos la forma verbal *nšaʿbeḏ*, que es la tercera persona singular masculina de imperfecto de *shafel* y traducimos como "someterá". El objeto directo es en esta línea "toda la tierra" (*lkuleh ʾarʿā*). En segundo lugar encontramos la construcción de verbo y preposición fija (*neʿbḏīh tḥēṯ*), "pondrá bajo". El sujeto es siempre una tercera persona masculina en singular y se refiere al "sur" o "viento del sur" o a "este pueblo" de los renglones

[903] Tercera persona del singular masculino de imperfecto de *etpeel* del verbo *srad*, "estar aterrorizado".
[904] Baste consultar a modo de ejemplo los volúmenes correspondientes en STROTHMANN, W., *Konkordanz zur syrischen Bibel. Der Pentateuch*, Wiesbaden, 1986 o *Die Propheten*, 1984 o *Die Mautbē*, 1996 para hacerse una idea de la magnitud y del alcance de la utilización de este término en los libros bíblicos. Véanse a modo de ejemplo y en relación al tema de la "guerra" o "enfrentamiento": Gn 16, 12; 37, 21-22; Ex 17, 8-16 o Dt 33, 7. También Jos 21, 44 o 1 Cro 5, 10.
[905] Cf. con PM 9, 7; 9, 8 y PM 14, 3 donde el redactor relata la escena de la abdicación del rey de los griegos en el Gólgota, el lugar donde fue crucificado Jesucristo, lugar donde el rey de los griegos "alzará sus manos hacia el cielo (*ʾīdūhī lšmayā*) y entregará el reino (*malkūṯā*) a Dios padre". En PM 14, 5 el redactor concretiza que el rey de los griegos será el que entregue el "poder" (*ʾīdā*) a Dios. Véase relación con Sal 68, 31 (Peshitta) y con 1 Co 15, 24.
[906] Véanse sobre todo PJ 69-75 y PJ 82. También PJ 110.
[907] Suermann traduce: „Und sie bringen sie unter ihre Hände" en SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*,1985, p. 102.
[908] Harris traduce: "until it shall subdue and bring under its hands the whole earth" en HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, p. 36.

anteriores[909], es decir, los árabes. El objeto directo es también en esta línea “toda la tierra”, expresado en el sufijo de tercera persona del singular femenino colocado junto a la forma verbal (*-īh*). Las conquistas árabes son presentadas de este modo como universales o de gran magnitud, pues todos los territorios puestos “bajo sus manos” abarcarán “toda la tierra”.

A continuación, el redactor desarrolla esta idea acerca de la gran magnitud o universalidad de las conquistas árabes a través de la referencia directa a varias citas bíblicas, para poder identificar al pueblo árabe con la figura bíblica de Ismael y de los hijos de Ismael, con el fin, por último, de describir las conquistas o victorias de este “pueblo del sur” sobre el resto de los pueblos de la tierra.

En la línea 78, el redactor relaciona la figura bíblica del hijo de Abraham, Ismael, con el “pueblo de la tierra del sur”, es decir, con el pueblo árabe. Lo hace a partir de la identificación directa de éstos con los hijos de Ismael después de introducir y relacionar varias citas bíblicas del libro del Génesis, que hacen referencia a Ismael y a la descendencia de este. El redactor parte de la afirmación de que en la Torá, es decir, en la ley, está escrito que de entre el pueblo árabe surgirán “doce famosos reyes”.

PJ 75-78

ܘܬܪܥܣܪ ܡܠܟܐ ܡܫܡܗܐ ܢܩܘܡܘܢ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܒܐܘܪܝܬܐ. ܟܕ ܡܠܠ
ܐܠܗܐ ܥܡ ܐܒܪܗܡ ܘܐܡܪ ܠܗ. ܕܗܐ ܥܠ ܐܝܫܡܥܝܠ ܒܪܟ ܫܡܥܬܟ. ܘܬܪܥܣܪ
ܪܘܪܒܢܐ ܢܘܠܕ ܥܡ ܐܣܓܝܘܬܐ ܣܓܝܐܬܐ.

Y doce reyes conocidos (*mšamhe*) se levantarán (*nqūmūn*) de entre ellos, como está escrito en la Torá. Cuando Dios habló con Abraham y le dijo: “Mira, en relación a tu hijo Ismael, te he escuchado”. “Y doce caudillos (líderes, maestros - *rawrḇānē*) le nacerán (engendrará) con muchos otros”.

El redactor va a justificar esta afirmación a partir de la libre interpretación y relación de tres citas bíblicas: Génesis 16, 11-12, Génesis 17, 20 y por último, Génesis 25, 18. En Génesis 16, 1-16 se narra la historia del nacimiento de Ismael. En el versículo 16 encontramos una primera explicación sobre el porqué del nombre de Ismael, que significa “Dios ha escuchado”. Aquí el ángel de Dios le habla a Hagar: “Mira que has concebido, y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque Yahveh ha oído tu aflicción”. De más importancia, como sabemos, va a ser para el desarrollo de la caracterización peyorativa del pueblo árabe en la literatura apocalíptica del siglo VII d.C. la interpretación del versículo siguiente, es decir de Génesis 16, 12, donde se compara a Ismael con una burro humano: “Será un onagro humano”.

[909] Véanse PJ 3, 61.69.74.

Pero esta caracterización queda sin sentido sin la explicación posterior, también en Génesis 16, 12, de la que encontramos más adelante en PJ 81 una clara referencia, para explicar la supremacía árabe sobre el resto de los pueblos: "Su mano contra todos, y la mano de todos contra él; y enfrente de todos sus hermanos plantará su tienda".

En Génesis 17, 20 sí que es Dios el que habla a Abraham y le asegura la bendición también para Ismael: "En cuanto a Ismael, también te he escuchado: "He aquí que le bendigo, le hago fecundo y le haré crecer sobremanera. Doce príncipes[910] engendrará y haré de él un gran pueblo". Por último, en Génesis 25, 12-18 encontramos la lista con los nombres de los doce hijos de Ismael, que son también los nombres de sus poblados y se especifica que son "doce caudillos[911] de otros tantos pueblos". Estas referencias bíblicas le ofrecen al redactor una oportunidad para explicar a sus oyentes o lectores el porqué de las conquistas árabes. Se trata a ojos del redactor, sin lugar a dudas, de los descendientes de Ismael, que según la promesa y bendición divina, se han de convertir en un gran pueblo reinado por doce "reyes" o "líderes" y dividido, como Israel, en doce "pueblos." La simbología del número doce le sirve también al redactor para desarrollar la mencionada idea acerca de la magnitud o universalidad de las conquistas árabes.

La descripción de las conquistas árabes continua con la referencia directa, como hemos mencionado anteriormente, a Génesis 16, 12. El recurso literario de "la mano" de Ismael (es decir, del pueblo del sur) le sirve al redactor para introducir el motivo del "tributo", como muestra de la estabilización de la hegemonía política del nuevo pueblo después de sus conquistas. Por supuesto, como veremos en el siguiente capítulo, la imposición del tributo es presentada de forma peyorativa, es decir, con un marcado carácter opresor.

Pero sin embargo, la hegemonía árabe debe durar, a ojos del redactor, solo un tiempo limitado, una semana y media de años. El modelo explicativo que justifica el fin de la hegemonía política de un pueblo a causa o debido a los propios pecados, lo encontramos también en la exposición o narración del final de la hegemonía árabe que nos ofrece el redactor de PJ. Tras el tiempo previsto, Dios va a poner fin a su alianza con los árabes y les va a pedir cuentas de sus pecados.

El redactor también va a utilizar en PJ 108-110 la misma estructura temática y las mismas expresiones, que ya ha utilizado en PJ 72-74 para relatar la llegada de los árabes y el éxito de sus empresas, pero ahora para narrar su derrota, que dará paso, según la visión del

---

910 La Biblia de Jerusalén traduce "doce príncipes". En la versión Peshitta encontramos, de igual forma como en PJ, el término *rawrbānē*, es decir "maestros", "jefes", "líderes".

911 De nuevo la misma palabra *rawrbānē*, traducida aquí como "caudillos".

redactor, al último episodio de la historia de la humanidad. Se trata de los verbos “escuchar” y “temblar” o “temer” a los que se añaden el motivo de la “mano” propia o la de los enemigos.

Después del tiempo estimado, un septenio y medio, Dios abandona su alianza con “el viento del sur” y sucede que éstos, es decir los árabes, caen en temor y se aterrorizan por cada noticia que les llega a ellos sobre el final de su inminente derrota. Con la expresión “y las manos de cada carne estará sobre ellos”, es ilustrada la esperada derrota de los árabes, que serán puestos bajo “las manos” del resto de los pueblos.

PJ 72-74	PJ 108-110
ܘܢܗܘܐ ܕܟܠ ܡܠܟܘܬܐ ܐܘ ܥܡܐ ܐܘ ܐܬܪܐ ܕܫܡܥ ܫܡܥܗܘܢ ܢܕܚܠ ܘܢܙܘܥ ܘܢܬܗܪ ܡܢ ܫܡܥܗ ܕܥܡܐ ܗܘ	ܘܢܬܬܙܝܥܘܢ ܘܢܬܗܪܘܢ ܡܢ ܟܠ ܫܡܥܐ ܕܡܬܡܛܐ ܠܗܘܢ܀
Y será (sucederá) que todo reino o pueblo o país, que escucha sus noticias (sobre ellos) tendrá miedo y temblará y estará aterrorizado horrorizará al escuchar de este pueblo.	Y ellos temblarán y estarán asustados a causa de cada noticia que les alcanza.
ܥܕܡܐ ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ ܢܥܒܕ ܘܢܥܒܕܝܗ ܬܚܝܬ ܐܝ̈ܕܘܗܝ	ܘܢܗܘܝܢ ܐܝ̈ܕܝܐ ܕܟܠ ܒܣܪ ܒܗܘܢ
Hasta que (este pueblo) someta toda la tierra y la ponga bajo sus manos (bajo su poder).	Y las manos de cada carne estarán sobre ellos…

El vocabulario varia pero la idea expresada de temor y horror al escuchar noticias sobre la inminente derrota y pérdida de la hegemonía permanece[912]. De forma resumida se expresa, que los árabes sufrirán los mismos sufrimientos que han ocasionado en los pueblos conquistados. El sujeto activo de las oraciones se cambia y con ello la flexión de las formas verbales, pasando de las formas activas a las pasivas. En el capítulo tercero el redactor comienza el párrafo con la tercera personal singular de imperfecto de peal del verbo “ser” (*nehwē*), forma impersonal característica de los textos apocalípticos que sitúa la acción directamente en el futuro “y será” o “y sucederá”[913]. Observamos como el sujeto de la primera oración es “todo reinado o pueblo o país” que va a ser conquistado y que “escucha” (*šmaʻ*).

[912] Cf. PE 269-271 sobre la salida de los hunos.
[913] Véase de forma ejemplar el discurso escatológico de Mateo, donde esta forma aparece hasta en cuatro ocasiones: Mt 24, 20-21.28.51 o Mc 13, 18-19.

Este sujeto viene acompañado de tres verbos: “temer” o “tener miedo” (*dḥel*), en la forma de la tercera persona masculina singular de imperfecto de *peal* (*nedḥal*) que podemos traducir como “temerá”, “tendrá miedo”. En segundo lugar el verbo “moverse”, “ser movido” o “temblar” (*zā‘*), en la misma forma de imperfecto de *peal* (*nzū‘*), que traducimos como “temblará”. Y por último, el verbo “estar aterrorizado” (*srad*), en la tercera persona masculina del singular de imperfecto de *etpeel* (*nestred*), que traducimos en castellano con el término en futuro “estará aterrorizado”. Estas tres acciones relacionadas con el miedo o temor, tendrán lugar entre los pueblos que “escuchen” noticias sobre los árabes.

En PJ 108 aparece de nuevo el verbo *zā‘*, pero acompañado ahora del verbo *rheb,* que en *peal* significa “agitarse” y en *etpeel* “estar asustado”, “ser asustado”, “correr”. El sujeto son ahora “los árabes”, por lo que los verbos aparecen en tercera persona del plural y la forma verbal es en ambas ocasiones *etpeel,* que normalmente indica una acción pasiva. Los árabes son ahora los que sufren las consecuencias de sus acciones pasadas a manos de los pueblos anteriormente conquistados. Por un lado encontramos la forma “serán agitados” o “temblarán”. (*nettzī‘ūn*) Y a continuación la forma “estarán asustados” (*netrahbūn*).

La misma estructura se repite en las líneas siguientes. En PJ 74 encontramos dos formas verbales activas, cuyo sujeto son los árabes. Por un lado, “someterá” o “someta” (*neš‘bed*). Por otro lado, el verbo “poner” (*‘bad*) para construir la expresión “pondrá bajo sus manos” (*wne‘bdīh thēṯ ’idawhi*). En PJ 110 el redactor, sin embargo, introduce a partir del mismo vocabulario una expresión descriptiva que muestra la pasividad de los árabes frente a “las manos” o “el poder” del resto de los pueblos. El sujeto en PJ 110 son “las manos de toda carne” y la forma verbal la tercera persona del plural femenino del imperfecto de *peal* del verbo “ser”, “existir”, “estar” u “ocurrir”, (*hā*), es decir, (*nehwyān*) “estarán”.

2.10 Pseudo Esdras (PsEsdr).

2.10.1 La serpiente y el águila.

Las visiones que tiene Esdras al leer el contenido de los rollos o libros que le ha dado el ángel contienen los “tiempos” (*zaḇnē*) y “terrores” (*gūnḥē*) que están por venir. Estos “terrores” o “espantos” futuros van a ser, sobre todo, conflictos, enfrentamientos y guerras entre los diferentes reyes o naciones, presentados bajo la figura de diferentes animales. La primera visión es la de una serpiente proveniente del desierto o que está en el desierto (*ḥewyā dbmaḏbrā*) que “los ha devorado” (*’ekal lehūn*).

PsEsdr 3, 1-3 ܘܫܩܠܬ ܕܝܢ ܒܫܒܬܐ ܘܐܡܪܬ ܐܬܪܥܝܬ ܥܠ ܐܠܗܐ ܘܪܘܚܝ ܥܠ ܒܚܠܡܐ ܗܘܬ ܗܠܝܢ

ܕܚܘܝܐ ܕܒܡܕܒܪܐ ܐܟܠ ܠܗܘܢ

Mis lágrimas fluyeron con gemidos y dije: “Ten piedad de mí, oh Dios, y ten piedad de tu creación, porque una serpiente del desierto los ha devorado (*dḥewyā dbmaḏbrā ’ekal lehūn*)”.

El texto nos informa de que la serpiente procede del desierto, que tiene doce cuernos en la cabeza y nueve pequeños en la cola y que sube del desierto haciendo la guerra a toda la creación y oprimiendo al pueblo de Dios. Un ángel diferente al que habla con Esdras durante la visión va a aparecer y va a arrancar los doce cuernos de la cabeza de la serpiente.

PsEsdr 3, 3-6

ܘܚܙܝܬ ܬܪܬܥܣܪ ܩܪ̈ܢܬܐ ܒܪܫܗ ܕܚܘܝܐ ܘܬܫܥ ܒܕܘܢܒܬܗ ܙܥܘܪ̈ܐ ܘܡܪ̈ܝܪܬܐ ܕܣܠܩܢ ܡܢ
ܡܕܒܪܐ ܥܡ ܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܡܬܟܬܫܢ. ܘܠܥܡܗ ܕܐܠܗܐ ܐܠܨ̈ܢ
ܘܚܙܝܬ ܠܡܠܐܟܐ ܚܕ ܠܒܝܫ ܫܠܗܒܝܬܐ ܕܢܘܪܐ. ܘܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܥܩܪ ܠܬܪܬܥܣܪ ܩܪ̈ܢ
ܕܒܪܫܗ ܕܚܘܝܐ ܗܠܝܢ ܪ̈ܘܪܒܬܐ

Vi (*waḥzīṯ*) doce cuernos (*qarnāṯā*) en la cabeza de la serpiente y nueve pequeños y crueles en su cola que subían desde el desierto luchando (*metkatšān*)[914] contra toda la creación y oprimiendo (*’ālṣān*) al pueblo de Dios.
Y vi (*waḥzīṯ*) a un ángel vestido con una llama de fuego que descendió del cielo y arrancó los doce grandes cuernos de la cabeza de la serpiente.

Ya hemos analizado anteriormente la relación entre los términos “serpiente” (*ḥewyā*) y “desierto” (*maḏbrā*)[915]. Si la serpiente representa a un pueblo que viene del desierto, este podría ser identificado fácilmente con el pueblo árabe[916]. Nos interesa la alusión a la guerra y la opresión. Al salir del desierto, la serpiente hace la guerra o combate contra toda la creación y oprime al pueblo de Dios (*ʿam kulāh beryāṯā metkatšān wlaʿmeh da’lāhā ’ālṣān*), lo cual podría representar la magnitud de las conquistas árabes, tal y como hemos visto en las otras obras analizadas y a la opresión posterior ejercida por éstos sobre los cristianos[917].

La referencia del autor a los números doce y nueve de los cuernos de la serpiente podría hacer alusión al ascenso y hegemonía de dos dinastías árabes diferentes[918]. Siguiendo a

[914] Participio plural femenino de *etpaal* del verbo *ktaš*.
[915] Véase más arriba el análisis y notas sobre SyrDan 7, 47-49 y 7, 53.
[916] Véase Gn 16, 12 y 21, 21. Cf. PE 73; PM 5, 1-4.8; PM 11, 1-3 y 11, 17.
[917] Cf. PE 91-92, PM 5,4; PM 11, 13 y PJ 69-72.75.
[918] Véase LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, pp. 4-5. Véase de nuevo más arriba el análisis y notas de PJ 75-78 donde también aparece una referencia al número doce y su relación con Génesis 17, 20.

Bousset, el número doce haría referencia a la dinastía de los Omeyas y el número nueve a la de los Abasíes[919]. Si pensamos que el orden de la narración y la fisonomía de la serpiente siguieran una cronología temporal, efectivamente podríamos pensar que el redactor ha querido representar con los doce cuernos de la cabeza a la primera dinastía árabe y con los nueve siguientes a la segunda. Los tres últimos cuernos, que aparecen a continuación representarían a los tres últimos califas de esta segunda dinastía.

En el diálogo entre Esdras y el ángel de Dios que sigue a la descripción de los cuernos[920] parece como si el redactor quisiera justificar el motivo de esta visión con referencias bíblicas. Por un lado se menciona "la profecía de Moisés", por otro la visión del profeta Daniel. Con respecto a la primera, parece que el redactor se refiere a la interpretación de Génesis 17, 20, en la que se afirma que Dios bendecirá a Ismael y le hará engendrar doce príncipes[921]. El mismo motivo o recurso bíblico lo hemos analizado en PJ 75. Con respecto a la visión de Daniel, el texto no dice otra cosa sino que Daniel también recibió una revelación "acerca de los nueve cuernos". Sin duda, el redactor está haciendo referencia al libro canónico de Daniel, utilizando el mismo lenguaje simbólico, aunque en Daniel 7-8 el profeta tiene la visión de una cuarta bestia con diez cuernos, y no nueve[922].

A continuación, Esdras ve cómo surge un gran cuerno y dos más pequeños en la cola de la serpiente. También en la bestia de Daniel surge un cuerno más[923] que desbanca a otros tres de los anteriores para hacerse sitio. Un águila viene del sur y acaba con los tres cuernos. Una tempestad la hiere y una voz del cielo afirma que deberá "pagar" por ello o que "será recompensada", y después, desaparece de la escena.

PsEsdr 5, 1-4

ܘܚܙܝܬ ܒܕܘܢܒܗ ܕܚܘܝܐ ܕܡܢ ܥܠܝܐ ܣܠܩܬ ܩܪܢܐ ܚܕܐ ܪܒܬܐ. ܘܐܝܬ ܒܪܫܗ ܬܪ̈ܬܝܢ
ܙܥܘܪ̈ܬܐ. ܘܢܫܪܐ ܚܕ ܡܢ ܬܝܡܢܐ ܐܬܐ. ܘܬܒܪܗ ܠܩܪܢܐ ܪܒܬܐ. ܘܠܙܥܘܪ̈ܬܐ ܐܟܠ
ܘܐܬܡܠܝ ܥܠܡܐ ܚܫܘܟܐ ܘܥܠܥܠܐ ܘܡܚܬ ܥܠܥܠܐ ܠܢܫܪܐ ܘܠܬܪ̈ܬܝܢ ܛܦܪ̈ܘܗܝ ܥܩܪ
ܘܗܘܐ ܩܠܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܕܐܡܪ ܕܢܬܦܪܥ ܢܫܪܐ ܐܝܟ ܦܘܪܥܢܗ

Vi (*waḥzīṯ*) crecer un gran cuerno en la cola de la serpiente y había dos pequeños (cuernos) en la cabeza. Un águila (*nešrā*) vino del sur (*taymnā*) y rompió el gran cuerno y devoró los pequeños. Y el mundo se llenó de oscuridad (*ḥešūḵā*) y de tempestad (*ʽalʽālā*). Y la tempestad golpeó al águila y le arrancó las dos garras. Y hubo una voz del cielo que dijo: "El águila será recompensada (*netpraʽ*) según su

[919] Véase de nuevo BOUSSET, W., *op. cit. Der Antichrist,* 1895, pp. 47-49
[920] Véase PsEsdr 4, 1-3.
[921] Cf. Gén 25, 12-18. Cf. PJ 75-78.
[922] Véase Dn 7, 7.
[923] En Dn 7, 8 se dice que es "pequeño". En Dn 7, 20 se afirma que es más grande que los demás.

recompensa (*pūr'āneh*)".

El significado del águila (*nešrā*) en este contexto quedaría sin aclarar aunque parece ser la responsable del final de un monarca o dinastía. Es una figura enigmática que queda relacionada, por un lado con su intervención eficaz, al igual que el ángel con la llama de fuego contra la serpiente[924], y por otro lado, con el concepto del "pago" o "recompensa" (*pūr'ānā*), no quedando del todo claro, si el redactor quiere dar a la figura del águila una connotación positiva o negativa[925], es decir, si se trata más bien de una recompensa o de un castigo[926]. El contexto tampoco ayuda en este caso, pues no se sabe si la voz que viene del cielo se oye para alabar las acciones del águila o para reprenderla.

Aunque el uso del término "águila" también está extendido a lo largo de todo el Antiguo Testamento[927]parece que ha sido el Apocalipsis de Esdras IV (4Esdr)[928] el que ha tenido una influencia mayor en la transmisión y configuración de esta pequeña unidad narrativa acerca del águila[929], donde el término se aparece en repetidas ocasiones. Este apocalipsis presenta a un águila con doce alas grandes y tres cabezas. De las alas surgen ocho alas más pequeñas.

---

[924] El ángel de fuego acaba con los doce cuernos iniciales, el águila con los tres siguientes.

[925] El término *nešrā* "águila" aparece en tres ocasiones en el Apocalipsis canónico de Juan según la versión de la Peshitta. En todas las ocasiones con una valoración positiva desde la perspectiva del narrador: Véase Ap 4, 7; 8, 13 y 12, 14.

[926] Cf. SyrDan 7, 19-20 donde se habla de "los ángeles de la cólera" que salen hacia "los cuatro vientos" para llevar el "pago de la ira" (*pūr'ānā drūgzā*) a toda la tierra. El término *pūr'ānā* puede significar tanto "recompensa" en el sentido positivo de recibir un "premio" o una "paga", como "castigo" o "pago" en un sentido negativo. Lo mismo sucede con su verbo *pra'*. Un significado neutral serían el verbo "retribuir" o el sustantivo "retribución", dependiendo del contexto la connotación positiva o negativa. La misma ambigüedad de significado la encontramos en el AT como en el NT de la versión Peshitta siríaca. Véanse para el VT a modo de ejemplo algunas citas de los profetas: Is 57, 18; 59, 18 o 63, 7; Ez 9, 10; 11, 21; 16, 43; 22, 31 o 39, 24. Para la ambigüedad de significado véanse también todas las citas del libro de la Sirácida (Eclesiástico), donde tanto el verbo como el sustantivo aparecen en repetidas ocasiones (Si 5, 7; 7, 28; 8, 13; 13, 12; 14, 6; 17, 23; 20, 12; 25, 14; 28, 1; 29, 28; 30, 6; 34, 22 o 35, 9; Especialmente véase Si 12, 2. 6). Para el NT véase Lc 14, 12.14; Rm 1, 27; 11, 9; Col 3, 24; Hb 2, 2 ; 11, 26 o 1 P 1, 9. Por último, también en ApBar (13, 4-5; 14, 1; 48, 47; 54, 8) o en 4Esdr (4, 39; 8, 39) se repite la misma ambigüedad de significado.

[927] En la tradición bíblica tiene sin embargo una significado ambiguo. En el Pentateuco, junto con las consideraciones legales con respecto a la prohibición de comer su carne (Lv 11, 13; Dt 14, 12) el águila es sobre todo un símbolo de la acción de Dios en la historia del pueblo de Israel. Relacionado con la historia de la liberación de Egipto, es el águila una alegoría de la bondad y cuidado divinos (Ex 19, 4; Dt 32, 11), mientras que en Dt 28, 49 y después en los profetas, el águila representa a las grandes naciones que Dios envía contra Israel como castigo por sus pecados (Jr 4, 13; 48, 40 u Os 8, 1), signo de soberbia (Ab 1, 4), a menudo identificado con el pueblo caldeo (Ha 1, 8) o con el rey de Babilonia (Ez 17, 3-7). En Ez 1, 10 la fisiología del águila forma parte de los cuatro seres en la visión del carro de Yahvé, mientras que en Daniel, la primera bestia tiene forma de león con alas de águila, que le son arrancadas (Dn 7, 1-8).

[928] Sobre la relación entre PsEsdr y 4Esdr véase LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, pp. 67-70.

[929] Véase 4Esdr 11, 5. 7. 23. 38. 45 y 12, 1. 3. 11. 17. 24. 31 así como en 14, 17 según la edición BIDAWID, R. J. (Ed.), *Apocalypse of Baruch; 4 Ezra = Apocalypsis Baruch; IV Ezrae, The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version = Vetus Testamentum syriace iuxta simplicem syrorum versionem, vol. 4.3,* Leiden / Boston, 1973 accesible en The Online Critical Pseudepigrapha

Cada una de las alas grandes y pequeñas alcanza el poder antes de desaparecer hasta que solo quedan las tres cabezas que se devoran entre sí. Dos de las alas pequeñas se separan del resto de alas y pasan a estar con la cabeza derecha. Después despierta la cabeza del centro que, junto con sus aliados, devora a las alas que habían planeado reinar. Después desaparece, quedando solo las dos últimas cabezas. A continuación, la cabeza derecha devora a la izquierda. Un león, que más tarde es identificado como el Mesías[930], aparece y reprende al águila por su maldad, después de lo cual, las dos últimas alas pequeñas reaparecen y reinan por un breve tiempo y con un reino débil y agitado.

Es interesante destacar las semejanzas. Ambas visiones afirman ser interpretaciones del libro de Daniel[931]. 4Esdr dice de forma explícita que el águila es el cuarto imperio del que habló el profeta. En 4Esdr aparece un águila con doce alas y ocho pequeñas, seguidas de tres cabezas. En PsEsdr una serpiente con doce cuernos y nueve pequeños, seguidos de tres cuernos más[932]. En 4Esdr un león reprende al águila por su conducta. En PsEsdr es la voz del cielo la que parece "reprender" al águila, aunque como hemos dicho anteriormente, no queda claro si se trata de una represalia o más bien del anuncio de una merecida recompensa. Queda abierta la pregunta, de porqué la PsEsdr utiliza el número nueve (nueve cuernos pequeños) y 4Esdr el número ocho (ocho alas pequeñas). En todo caso, parece que ambas obras han utilizado la visión del libro canónico de Daniel y han adaptado el número de alas y cuernos a imágenes o realidades que le parecían más entendibles o sugestivas. El redactor de 4Esdr interpreta la visión del capítulo undécimo en el capítulo duodécimo y afirma que efectivamente tanto las alas grandes como pequeñas, así como las cabezas, son los reyes del cuarto imperio de la visión de Daniel, a saber, del Imperio Romano. Las alas pequeñas son representadas así porque sus reinados pasarán rápidamente. Las cabezas, porque serán tres reyes que harán reformas y traerán consigo muchos males. Las dos últimas cabezas se eliminarán entre sí con la espada, es decir, la guerra entre ellas significará su fin.

Por su parte, siguiendo el esquema de Bousset, Laura Locke ha sugerido que los nueve cuernos de la cola de la serpiente en PsEsdr podrían ser los primeros nueve califas abasíes, mientras que el décimo cuerno podría ser identificado con el décimo califa abasí Al-Mutawakkil, que reinó entre el 847- y el 861 d. C.[933] Los cuernos pequeños podrían ser dos de sus hijos. El águila representaría la rebelión que acabó con su reinado. Efectivamente Al-

[930] Véase 4Esdr 12, 31-32.
[931] Véase PsEsdr 4, 1-3 y 4Esdr 12.
[932] Aunque ambas obras se apartan de la visión de Daniel que habla de una bestia con diez cuernos, seguido de uno más pequeño.
[933] Véase LOCKE ESTES, L., *op. cit. The Apocalypse of Pseudo-Ezra*, 2016, p. 5.

Mutawakkil reinó ciertamente de forma autoritaria, llevando a cabo un gobierno represivo, persiguiendo a cristianos y judíos. Tuvo cuatro hijos, de los cuales tres gobernaron como califas, después de que él fuera asesinado como resultado de un complot interno[934]. El fin de su reinado significó la debilitación del califato abasí y el inicio de una época de crisis interna en la segunda mitad del siglo IX d. C. A pesar de que la sugerencia pueda ser interesante, los intentos de identificación solo pueden realizarse de forma especulativa, ya que no contamos con otro tipo datos que la refuercen y dejan muchas preguntas sin responder. Repetimos, que no queda claro si el redactor sigue en su exposición narrativa de las visiones un orden cronológico de la historia y del futuro profetizado según su concepción. Si esto fuera así, habría que preguntarse qué reinos o reyes, califas o dinastías podría representar la víbora, los cuervos, el cachorro de león, el leopardo y el toro que aparecen a continuación. Los elementos susceptibles de identificación son casi inexistentes, se solapan y podrían coincidir con varios momentos a lo largo de la historia política del cercano oriente de los siglos VIII-XII d. C. Por tanto, no debemos descartar la teoría que hemos mencionado anteriormente, de que, efectivamente, el redactor se ocupe en los capítulos primero a quinto del presente contemporáneo o pasado reciente, del capítulo sexto a décimo del pasado lejano y al final de la obra, a partir del capítulo undécimo del futuro esperado.

2.10.2 La víbora y los cuervos.

Después de la aparición de la serpiente (*ḥewyā*) y del águila (*nešrā*) tiene lugar la visión de una víbora (’*ākeḏnā*)[935]. La referencia a la aparición de la víbora es muy breve, apenas una

[934] Al-Muntaṣir fue califa entre 861y 862 d. C., Al-Mustaʿīn entre 862 y 866 d. C. y Al-Muʿtazz entre el 866 y 869 d. C.

[935] No se trata del término *ḥewyā*, “serpiente” más común en siríaco (véase por ejemplo Mt 7, 10; 10, 16; 23, 33; Mc 16, 18; Lc 10, 19; 11, 11; Jn 3, 14; 1 Co 10, 9; 2 Co 11, 3 o Ap 12, 9; 12, 14-15 y 20, 2).
Tampoco se trata del siríaco *ḥarmānā*, “serpiente”, que sobre todo en el AT es utilizado para traducir del hebreo varios términos que significan “culebra”, “serpiente” o “víbora” (véase Gn 49, 17; Nm 21, 6-8; Dt 8, 15; Is 11, 8; 14, 29; 27, 1; 30, 6; 59, 5 o Jr 8, 17): Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1375.
Tampoco se trata del vocablo *’espes*, “áspid” (véase Rm 3, 13). Véase a modo de ejemplo la descripción del anticristo que encontramos en ApSyrDan 21-22, donde se describe que este tiene “entre los ojos un cuerno, con la punta partida, y del que sale algo que asemeja a una serpiente (*ḥewyā*). A continuación, en ApSyrDan 22, 1-5 se le llama “falsa serpiente” (*ḥewyā*) y se afirma que vendrá del este y “saldrá de la barriga de la serpiente (*ḥewyā*), de las entrañas de la víbora” (*’espes*).
Se trata del término ’*ākeḏnā* “víbora” (gr. eχιδνα) que encontramos en el NT por ejemplo en Mateo, cuando Juan el Bautista llama a los fariseos y saduceos “raza de víboras” (*yaldā dā’ḵeḏnē*). Véase Mt 3, 7 y Lc 3, 7. De nuevo en similar contexto en Mt 12, 34. En Mt 23, 33 aparece los dos términos juntos en un contexto semejante. Jesús llama a los escribas y fariseos judíos “serpientes, raza de víboras”, (*ḥwawāṯā yaldā dā’ḵeḏnē*). Cuando Pablo se encuentra en Malta (Hch 28, 1-10) una víbora lo ataca y le muerde, pero milagrosamente no le sucede nada.

línea. De ella solo se dice que viene del este y que derrama veneno (*samā*)[936] sobre “toda carne”[937] y que llega hasta la frontera de la Tierra Prometida.

> PsEsdr 6, 1-2
>
> ܘܚܙܝܬ ܐܟܕܢܐ ܚܕܐ ܕܐܬܝܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ. ܘܣܡܐ ܫܪܬ ܥܠ ܟܠܗ ܒܣܪ ܘܡܛܬ ܠܬܚܘܡܐ ܕܡܘܠܟܢܐ
>
> Entonces vi una víbora (’*ākeḏnā*) que venía del este que descargó (*šrāṯ*) veneno sobre toda carne y llegó hasta la frontera de la (la tierra de la) promesa.

Inmediatamente después de la audición de una voz del cielo que anuncia la liberación de cuatro reyes y que analizamos más adelante, aparecen los cuervos del oriente, que hieren a la víbora y la obligan a escapar a Egipto con sus dos polluelos. Acerca de si, como opinaba Bousset, se puede identificar a los “cuatro reyes” del Éufrates con los cuervos que a continuación salen del oriente y atacan a la víbora, discutimos más adelante. Bousset, por su parte, identificaba a estos “cuatro reyes-cuervos” con cuatro sultanatos turcos[938]. A continuación se dice, que la víbora muere y uno de sus polluelos, el más joven, va donde el cachorro de león y lo convence para que lo libere de los cuervos. Aparece en escena el “cachorro de león” (*gūryā d’aryā*) que va a tener una importancia central en la siguiente sección.

> PsEsdr 7, 1-3
>
> ܘܡܢ ܚܫܘܟܐ ܐܬܘ ܩܪܩܣܐ ܡܢ ܡܕܢܚܐ. ܟܕ ܡܬܕܩܪܝܢ ܠܗ ܠܐܟܕܢܐ. ܘܐܟܕܢܐ ܥܪܩܬ ܠܬܚܘܡܐ ܕܡܨܪܝܢ. ܘܬܡܢ ܐܕܥܟܬ ܢܦܫܗ ܘܫܩܠܬ ܠܬܪܝܢ ܦܪܘܓܝܗ ܘܥܒܪܬ ܠܗܘ ܓܒܐ ܕܝܡܝܢܐ
>
> De la tiniebla (*ḥešūḵā*) salieron cuervos (*qrāqsē*)[939] del oriente que traspasaron (*metdaqrīn*) a la víbora (’*ākeḏnā*), y la víbora escapó (*ʿerqaṯ*) a las fronteras de Egipto y allí se apagó su alma. Tomó a sus dos polluelos y pasó al lado derecho.

> PsEsdr 7, 3-5
>
> ܘܗܘ ܦܪܘܓܐ ܙܥܘܪܐ ܐܙܠ ܠܘܬ ܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܓܘܢܐ. ܘܓܘܪܝܐ

[936] Véase Mc 16, 18.
[937] Cf. esta expresión en PJ 110.
[938] BOUSSET, W., *op. cit. Der Antichrist*, 1895, p. 47.
[939] De nuevo se trata de un término poco común en siríaco. El redactor, en lugar de utilizar los términos *ʿūrbē* o *naʿbē* que significan “cuervo” y son más comunes en siríaco, recurre aquí al término *qrāqsā* (gr. Κόραξ). Este término lo encontramos en la biblia solo en el AT de la Hexapla (Is 34, 11; So 2, 14) y en el NT de la Heracleana (Lc 12, 24).

ܕܐܪܝܐ ܩܒܠܗ ܒܚܕܘܬܐ ܘܦܝܣ ܠܗ ܦܪܘܓܐ ܡܦܝܣ ܗܘܐ ܠܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܕܢܫܘܙܒܝܘܗܝ
ܡܢ ܥܘܪ̈ܒܐ ܗܠܝܢ ܕܠܗ ܒܥܝܢ ܗܘܘ ܠܡܐܟܠ

El más joven de los polluelos (*parūgā z'ūrā*) vino hacia el cachorro de león (*gūryā d'aryā*) y tomó refugio en él. Y el cachorro de león lo recibió con alegría (*ḥaḏūtā*) y el polluelo persuadió al cachorro de león para que lo librara (*nšawzebīwhy*) de los cuervos, que habían buscado devorarlo.

2.10.3 Los cuatro reyes.

Justo después de la aparición de la víbora y antes de la aparición de los cuervos, encontramos una unidad narrativa presentada como una audición de una voz del cielo. Esta tiene lugar después de un terremoto al mismo tiempo que resuenan truenos y estruendos y se oye una voz desde el cielo, que pronuncia el anuncio de la guerra.

PsEsdr 6, 2-5

ܘܗܘܐ ܙܘܥܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܩ̈ܠܐ ܘܪ̈ܥܡܐ ܒܫܡܝܐ ܘܒܪܬ ܩܠܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܐܫܬܡܥܬ
ܢܫܬܪܘܢ ܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܡ̈ܠܟܐ ܕܐܣܝܪܝܢ ܥܠ ܢܗܪܐ ܪܒܐ ܦܪܬ. ܗܠܝܢ ܕܡܛܝܒܝܢ ܕܚܕܐ
ܡܢ ܬܠܬ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ ܢܚܪܒܘܢ. ܘܐܫܬܪܝܘ ܘܗܘܐ ܪܘܒܐ ܪܒܐ

Hubo un terremoto (*zaw'ā*) sobre la tierra y estruendos y truenos en el cielo y se escuchó una voz (*bar̲t qālā*) desde cielo: "Sean liberados (*neštrūn*) estos cuatro reyes, (que están) prisioneros (*'asīrīn*) en el gran río Éufrates, éstos (que están) preparados para destruir a uno de cada tres hombres". Fueron puestos en libertad y hubo un gran tumulto (*rawbā rabā*).

Se trata de la liberación (verbo *šrā*, "liberar" o "desatar") de cuatro reyes, prisioneros (*'asīrīn*)[940] en el río Éufrates, preparados para destruir a un tercio de la humanidad. Tras su liberación va a tener lugar un gran tumulto (*rawbā rabā*). Surge la pregunta, si la figura de estos cuatro reyes es susceptible de ser identificada con personales históricos, es decir, si se trata de un *vaticinium ex evento* a través del cual, el redactor trata de hacer referencia a personajes concretos de su historia reciente, o si se trata solamente de un recurso estilístico de tipología apocalíptica. Lo uno no debe descartar a lo otro. Este recurso cumple, sin lugar a dudas, una función literaria y estilística en la narración, pero para ello, su contenido tiene que ser también reconocido y significado por el redactor-lector. Observemos más de cerca el lenguaje y las imágenes literarias utilizadas, y después, su situación en el contexto de la narración.

[940] Participio pasivo plural masculino de *peal* del verbo *'esar*, "atar" o "ceñir". De forma general, este término significa "prisionero", aunque también puede significar "atado" o "encadenado".

Con respecto al lenguaje, es indudable la influencia del libro del Apocalipsis de Juan. La cifra cuatro se repite hasta en veintiocho ocasiones en el libro canónico, hasta en dieciocho ocasiones en relación con el término *mala'kā,* "ángel" o *rūḥā*, "espíritu"[941], pero también son cuatro los jinetes que son vistos cuando los "cuatro vivientes" abren los "cuatro" primeros sellos[942]. El lenguaje y los motivos del pasaje de PsEsdr sobre los "cuatro reyes" ha sido sin duda alguna tomado de Ap 9, 13-15, como bien destacó Iselin[943].

Ap 9, 13-15

ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܡܠܐܟܐ ܕܫܬܐ ܙܥܩ ܘܫܡܥܬ ܩܠܐ ܚܕ ܡܢ ܐܪܒܥ ܩܪܢܬܗ ܕܡܕܒܚܐ ܕܕܗܒܐ
ܕܩܕܡ ܐܠܗܐ ܕܐܡܪ ܠܡܠܐܟܐ ܫܬܬܝܐ ܕܐܝܬ ܠܗ ܫܝܦܘܪܐ ܫܪܝ، ܠܐܪܒܥܐ ܡܠܐܟܐ
ܕܐܣܝܪܝܢ ܥܠ ܢܗܪܐ ܪܒܐ ܦܪܬ ܘܐܫܬܪܝܘ ܐܪܒܥܐ ܡܠܐܟܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܛܝܒܝܢ ܠܫܥܬܐ
ܘܠܝܘܡܐ ܘܠܝܪܚܐ ܘܠܫܢܬܐ ܕܢܩܛܠܘܢ ܬܘܠܬܐ ܕܒܢܝܢܫܐ

Y el sexto ángel tocó la trompeta; y oí una voz de los cuatro cuernos del altar de oro que estaba delante de Dios, que decía al sexto ángel que tenía la trompeta: "Desata a los cuatro ángeles que están atados en el gran río Eufrates. Y fueron desatados los cuatro ángeles, aquellos que estaban preparados para la hora y día y mes y año, para matar la tercera parte de los hombres".

En PsEsdr 6, 2-5 hay un terremoto y se escucha una voz desde el cielo. En el Apocalipsis se trata del momento en el que el sexto ángel toca la trompeta[944]. La voz de PsEsdr da un mandato en plural (*neštrūn*)[945] , la voz del Apocalipsis, sin embargo, le da el mandato al sexto ángel en singular (*šrī*)[946]. En PsEsdr se trata de "estos cuatro reyes atados -o prisioneros- (*hālēn 'arb'ā malkē da'sīrīn*) en el gran río Éufrates". En el Apocalipsis son "los cuatro ángeles atados -o prisioneros- (*'arb'ā mal'akē da'sīrīn*) en el gran río Éufrates". El término *'ṯīḏīn,* es el participio pasivo de peal en la tercera persona plural. Este participio se suele utilizar para expresar el futuro próximo, por lo que en PsEsdr, la expresión *hālēn da'ṯīḏīn…neḥrbūn,* puede traducirse como "estos que están preparados para destruir" o "estos

[941] En el capítulo cuatro se habla de los "cuatro vivientes" (*'arba' ḥaywān*) con forma de león, novillo, hombre y águila que en la tradición han sido identificados con los cuatro evangelistas. Véase Ap 4, 1-11. Estos cuatro vivientes (cada uno con seis alas y todos llenos de ojos) dan gloria a Dios delante del trono sin descanso. Al mismo tiempo, en Ap 4, 5 se dice que delante del trono hay siete antorchas, que son los "siete espíritus" (*šḇa rūḥīn da'lāhā*) de Dios, que después van a tener un papel importante en la narración.
[942] Véase Ap 6, 1-8. El primer jinete monta un caballo blanco, el segundo un caballo rojo, el tercero un caballo negro y el cuarto uno verdoso. Cf. Za 6, 1-8.
[943] ISELIN, L. E., *op. cit.* "Apocalyptische Studien", 1887, pp. 60-64.
[944] Recordemos que se trata de siete ángeles que están de pie delante de Dios a los que les son entregadas siete trompetas (Ap 8, 2), que se disponen a tocar (Ap 8, 6). Esto sucede después de que el Cordero haya abierto el séptimo sello.
[945] Tercera persona plural masculina de imperfecto de *etpeel*, "que sean liberados".
[946] El redactor utiliza aquí para ello el imperativo singular de *peal*.

que van a destruir" o incluso "estos que destruirán". En el Apocalipsis el traductor de la Peshitta afirma utilizando la forma de perfecto, que los cuatro ángeles "fueron desatados" (*we'štrīw*) y continúa más adelante con la forma verbal *damṭaybīn*[947] y la forma verbal *neqṭlūn,* "matarán", por lo que podemos traducir "fueron desatados aquellos que estaban preparados para matar" o "aquellos que iban a matar". Por último, hemos de destacar una pequeña diferencia entre la expresión utilizada por el PsEsdr "uno de cada tres hombres" (*ḥḏā men tlāṯ dbnaynāšā*) y la que aparece en el Apocalipsis "una tercera parte" (*tūlṯā dbnaynāšā*)[948]. En resumen, podemos afirmar con claridad, que PsEsdr reutiliza y adapta a sus necesidades, pero también resume las expresiones del libro del Apocalipsis a modo de referencia, casi para augurar, que lo anunciado en el Apocalipsis de forma encubierta, fuera a cumplirse en un futuro cercano.

Efectivamente, la principal novedad es el cambio del término "ángeles" por el de "reyes"[949]. ¿Quiénes son estos cuatro reyes? Y, ¿por qué tienen que ser liberados? Efectivamente, parece que PsEsdr hace uso y adapta este recurso literario para indicar, anunciar o referirse a la existencia de una guerra o rebelión de (o entre) ciertos, concretamente cuatro, líderes, reyes o aspirantes a reyes, que provoca "un gran tumulto" (*rawbā rabā*). En este momento, el redactor abandona el relato del Apocalipsis y continúa su propia elaboración narrativa. El libro del Apocalipsis continúa de forma interesante con la descripción de las tropas de caballería (de los ángeles?), lo cual puede ser una referencia a los ejércitos celestiales[950]. Por un lado, es posible que el redactor del PsEsdr haya de nuevo readaptado este nuevo pasaje del Apocalipsis y lo haya querido resumir en las palabras "hubo un gran tumulto" (*hwā rawbā rabā*), dejando abiertas las posibilidades de interpretación e identificación al lector de su obra[951]. En PsEsdr no se dice explícitamente, si este alboroto se produce porque los reyes luchan juntos contra el resto de la humanidad o si el alboroto es el resultado de la guerra entre estos cuatro reyes. Para esclarecer esta pregunta queremos a continuación poner en relación el vocabulario analizado en este pasaje con el resto de obras estudiadas en este trabajo. Dependiendo de la interpretación adoptada podremos esclarecer con más o menos precisión si este pasaje puede ser tomado como referencia para situar el

[947] Que es el participio pasivo de *peal* en la forma plural masculina del verbo *ṭūb* que se suele utilizar para expresar un estado en el pasado, es decir, "estaban preparados", "dispuestos" o "ceñidos"
[948] En Ap 8, 6-13 son tocadas las primeras cuatro trompetas de los siete ángeles que hemos indicado más arriba. Al toque de cada trompeta es destruida "una tercera parte" (*tūlṯā*) de la tierra, de los árboles, del mar y de los animales que habitan en él, de las naves, de los ríos y manantiales así como una tercera parte de los astros será oscurecida.
[949] Cf. SyrDan 8, 10 con ApSyrDan 22, 5.
[950] Véase Ap 9, 16-21.
[951] Este término *rawbā* aparece de nuevo en Ap 21, 4.

momento histórico, no tanto de la composición de esta unidad narrativa, sino más bien de su readaptación interpretativa a la realidad circundante del redactor o compositor.

Sorprenden las semejanzas del vocabulario y la disposición narrativa de este pasaje de PsEsdr con las obras SyrDan y ApSyrDan. En estos últimos textos, concretamente en SyrDan 4, 23-25 y ApSyrDan 14, 8-11 (así como SyrDan7, 58c), ambas obras desarrollan el motivo de un “gran combate” entre los reyes y ejércitos provenientes de los cuatro puntos cardinales. Como hemos visto anteriormente, la estructura de los versos en ambas obras era similar: los ejércitos o vientos del cielo son movidos (*zāʿ*) o reunidos (*knaš*) y después tiene lugar un gran combate. También en SyrDan 7, 19-20 y ApSyrDan 14, 19-20 encontramos la figura de “los ángeles de la cólera” (*mal’akē drūgzā*) que saldrán a “los cuatro vientos del cielo” (*la’rb'ā rūḥy šmayā*) para llevar “el pago de la ira” (*pūr'ānā drūgzā*) a toda la tierra. Aquí es interesante la relación entre los términos *mal’akā* y *rūḥā.* Por un lado, como en el libro del Apocalipsis son “ángeles” los que salen y realizan la acción. Por otro lado, estos ángeles salen a los “cuatro vientos del cielo”, que aquí es un recurso para indicar todas las direcciones posibles, es decir, los cuatro puntos cardinales. Una escena similar la encontramos en PE 17-18 como preanuncio del juicio final. Los que aparecen en la escena no son “ángeles” sino “espíritus” o “los de espíritu” (*rūḥānē*), que también sale a destruir “los confines de la creación” (*kenpēh dbrīṯā*). De nuevo en el libro del Apocalipsis de Juan encontramos este motivo y estas imágenes. En Ap 7, 1 aparecen “cuatro ángeles” de pie en “los cuatro extremos de la tierra” que sujetan a los “cuatro vientos” de la tierra para que no soplen y no hagan daño a la creación[952]. Es interesante observar la utilización aquí de la forma verbal *’aḥīdīn* participio pasivo masculino plural de *peal* del verbo *’eḥaḏ*, “coger”, “retener” o “sostener”.

> Ap 7, 1
>
> ܘܡܢ ܒܬܪ ܗܕܐ ܚܙܝܬ ܐܪܒܥܐ ܡܠܐܟܝܢ ܩܝܡܝܢ ܥܠ ܐܪܒܥ ܙܘܝܬܗ ܕܐܪܥܐ ܘܐܚܝܕܝܢ
> ܠܐܪܒܥܬ ܪܘܚܐ ܕܠܐ ܢܫܒ ܪܘܚܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
>
> Y después de esto, vi a cuatro ángeles de pie sobre los cuatro ángulos de la tierra, sujetando los cuatro vientos (*rūḥē*) de la tierra, para que no soplara viento sobre la tierra…

[952] La idea de la totalidad de la tierra queda, por tanto, clara con la utilización del motivo bíblico de los “cuatro vientos” aplicado también a los ángeles, ejércitos o reyes. Cf. Ez 7, 2; Za 6, 5 y Jr 49, 36.

Dos imágenes que utilizan un vocabulario similar a PsEsdr las encontramos también en SyrDan 7, 36 y SyrDan 7, 41-43[953]. En este caso los vientos (*rūḥē*) "no soplarán" (*lā nāšbān*) porque "serán atados" (*neṯe'srān*). Esta última forma es la tercera persona femenina plural[954] de imperfecto de *etpeel* del verbo *'esar* "sujetar", "ceñir" o "atar", que es el mismo verbo que utiliza los redactores del Apocalipsis y del PsEsdr para hablar respectivamente de los "ángeles" y los "reyes" atados en el Éufrates.

SyrDan 7, 27

ܘܡܢ ܫܠܝܐ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ ܢܫܬܓ̈ܫܢ
ܘܡܠܐܟ̈ܐ ܕܫܡܝܐ ܥܠܝܗ̇ ܢܗܠܟܘܢ

Y de repente los vientos se turbarán (*neštgašān*)
y los ángeles del cielo andarán sobre ella (la tierra).

SyrDan 7, 36

ܒܙܒܢܐ ܗܘ ܢܬܐܣܪ̈ܢ ܪ̈ܘܚܐ ܘܠܐ ܢܫ̈ܒܢ

En aquel tiempo,
serán atados (*neṯe'srān*) los vientos y no soplarán (*nešbān*).

Algo más adelante, SyrDan escenifica también la audición de una voz que será escuchada, seguida de sonidos (*qālē*) y truenos (*rawmā*). Se trata de los mismos términos que encontramos en la audición de PsEsdr 6, 2-5. SyrDan utiliza también el término *zaw'ātā,* mientras que PsEsdr recurre al sustantivo *zaw'ē,* que venimos traduciendo como "tribulación", pero que también puede significar "terremoto".

SyrDan 7, 41-43

ܘܩܠܐ ܢܫܬܡܥ ܡܢ ܫܡܝܐ
ܘ ܓܘܢ̈ܚܐ ܘܦܚ̈ܬܐ ܒܛܘ̈ܪܐ ܢܗܘܘܢ ܘܕܚܠܬܐ ܘܙܘܥܬܐ ܒܕܘܟܐ ܕܘܟܐ
ܘܩ̈ܠܐ ܘܪ̈ܘܡܐ ܘܥܠ̈ܥܠܐ
ܘܡܠܐ̈ܟܝ ܫܡܝܐ ܐܝܟ ܒܫ̈ܢܝܢܐ ܢܬܚܙܘܢ
ܘܫܘܥܒܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܢܗܘܐ

Una voz será escuchada desde el cielo
y habrá (serán) horrores (*gūnḥē*) y abismos (*peḥtē*) en las montañas
y habrá (serán) el terror (*deḥlṯā*) y conmoción (*zaw'ātā*)[955] en varios lugares
y sonidos (*qālē*) y truenos (*rawmā*) y tempestades (*'al'ālā*)

[953] Cf. también ApSyrDan 26, 1-11.
[954] El sujeto *rūḥē* es un sustantivo femenino plural.
[955] También "terror" o "temor". Sustantivo femenino de *zaw'ā.* Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus,* col. 1109.

y serán vistos los ángeles del cielo como hombres sobre la tierra y habrá oscuridad sobre la tierra.

En otra obra diferente, en PM, el redactor concretiza el motivo o recurso al número cuatro de forma política, al igual que lo ha hecho el redactor de PsEsdr con la incorporación del término "reyes". En PM 5, 6 se habla de cuatro "generales" o "jefes tiranos" (*mḏabrānē ṭrūnē*) madianitas, enviados para someter al pueblo de Israel. En PM 8, 1, el redactor identifica los "cuatro vientos" de los que hablaba Daniel con los cuatro reinos de los cusitas, macedonios, griegos y romanos[956]. En PM 11, 4 se habla de cuatro "líderes malos" (*rīšē bīšē*) "enviados contra toda la tierra" y se les llama "destrucción" (*'aḇḏānā*) y destructor (*mawbdānā*), exterminio (*ḥḇālā*) y exterminador (*mḥaḇlānā*). Pero sobre todo en PM 11, 8 encontramos una gran similitud con respecto a PsEsdr. El redactor pone en boca del autor pseudónimo de la obra las palabra "miré y vi" (*ḥāret wḥzīt*) que le da a la escena el tono apocalíptico necesario para poder llamar a estos cuatro jefes misteriosos, artífices del castigo divino, como "cuatro líderes del castigo" (*'arbʿā rīšē dmardūṯā).* La diferencia con PsEsdr es que en este último se habla de "reyes" (*malkē*), por lo que tanto el redactor como su audiencia, pensarían en un poder o poderes ya establecidos.

Con respecto al contexto de este pasaje y su función dentro de la obra debemos analizar en primer el contenido del mismo para después situarlo dentro de la obra. Los cuatro reyes son liberados por mandato divino, ya que son puestos en libertad siguiendo las instrucciones o el mandato de la voz surgida del cielo. En su liberación se entiende una especie de envío divino para el castigo de los hombres, pues antes de su liberación se ha dicho, que estaban preparados para destruir un tercio de la humanidad. La referencia al río Éufrates queda por el momento sin aclarar si se trata del lugar de procedencia de los supuestos cuatro reyes que se preparan para la guerra, o si, como veremos a continuación, podría ser una alusión al territorio donde van a tener lugar los enfrentamientos entre los reyes. Por último, lo que si queda claro, es que la consecuencia de su liberación es un "gran tumulto" o "alboroto" (*rawbā*), que viene a cumplir el encargo del castigo divino. Sin embargo, sigue sin quedar claro, si este castigo de Dios, es decir, el "gran tumulto" es una indicación a las "guerras" llevadas a cabo por cuatro reyes de diferentes pueblos que luchan entre ellos, o si se trata más bien de una rebelión interna, a lo largo de la cual, cuatro reyes (de la misma dinastía?) se rebelan y eliminan en la lucha por el poder. La posibilidad de identificar a estos cuatro reyes con los cuervos que

[956] Cf. Dn 7, 2.

aparecen a continuación no debe de ser descartada, aunque estilísticamente no parezca una solución literaria verosímil, ya que primero se habla de la "liberación" de los cuatro reyes desde el Éufrates y después de la "salida" de los cuervos desde el oriente. En este caso, estos cuatro reyes serían cuatro monarcas pertenecientes a la dinastía abasí, ya que se acepta que los cuervos, por su color negro, sean identificados con los abasíes.

Lo cierto es que la audición sobre los "cuatro reyes" queda fuera de contexto en el hilo narrativo. En principio y tras una lectura detenida, estos cuatro reyes no tienen nada que ver con la víbora que ya ha aparecido y ha llegado hasta la Tierra Prometida, ni con los cuervos que aparecen después y se dirigen contra la víbora y sus polluelos.

Si tenemos en cuanto lo mencionado anteriormente acerca del motivo de los "cuatro ángeles-vientos", su relación con el motivo del "gran combate" universal y su uso común en el resto de obras de tipología apocalíptica aquí analizadas, llegamos a la conclusión, de que el redactor ha introducido claramente la imagen de estos cuatro reyes dentro de la narración de la víbora, como personajes apocalípticos, con el fin de acentuar la proyección escatológica de la escena y así alcanzar la credibilidad necesaria entre los destinatarios de la obra.

En PsEsdr encontramos una nueva alusión al motivo de los "cuatro vientos" relacionado con el fenómeno de la guerra. El redactor lo ha introducido al final de la obra, justo cuando termina la narración de la lucha entre el cachorro de león y el toro, y prácticamente como epilogo, después de describir la victoria del primero sobre el segundo y sobre los cuervos, así como la toma de la tierra de Persia y de la Tierra Prometida.

PsEsdr 10, 3-5

ܘܗܝܕܝܢ ܢܫܬܓܫܢ ܐܪܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ ܘܥܡ̈ܡܐ ܢܩܘܡܘܢ ܚܕ ܥܠ ܚܕ܇ ܘܢܚܪܒܘܢ ܠܚܕ̈ܕܐ
ܥܕܡܐ ܕ ܬܩܥܐ ܐܪܥܐ ܡܢ ܕܡܐ ܕܐܬܐܫܕ܇ ܥܠ ܐܦ̈ܝܗ

Entonces los cuatro vientos del cielo se turbarán (*neštgašān*)[957] y las naciones se levantarán (*nqūmūn*) unas contra otras y se devastarán (*neḥrbūn*) unas a otras hasta que la tierra clame por la sangre que fue derramada sobre su faz.

2.10.4 El cachorro de león, el leopardo y el toro.

La narración acerca del enfrentamiento entre el cachorro de león y el toro de tres cuernos ocupa la mayor parte de la extensión de la obra, desde el capítulo séptimo al noveno. Ya hemos visto más arriba, en el apartado dedicado a la aparición de la víbora, que ésta huía a

[957] El verbo *šgaš* también puede significar "sublevarse" o "ir al combate".

Egipto junto con sus dos polluelos, debido a que los cuervos del oriente, la atacan y la hieren. También hemos visto como el más joven de los polluelos de la víbora pide ayuda al cachorro de león para que lo libere de los cuervos, y este lo recibe con alegría[958].

A continuación se presenta un nuevo conflicto, de forma paralela pero como consecuencia del primero. Un poder o monarca, representado por el toro, aflige la tierra de occidente y se dice que es el rey de los cuervos. Es decir, nos encontramos con dos bandos. Por un lado, el polluelo de la víbora y el cachorro de león, asociados al occidente. Y por otro, los cuervos que vienen del oriente junto con su rey, que es el toro que estaba afligiendo o había atacado al occidente[959]. El cachorro de león busca apoyo y se alía con el leopardo del sur. El redactor utiliza aquí la palabra *nemrā*, que es el término más común en siríaco para referirse al “leopardo”, y es diferente al término *lepardā*, palabra poco común tomada del griego λεόπαρδος y que el redactor utiliza en PsEsdr 9, 3 cuando se refiere a otro “leopardo”, también aliado del león y que ataca desde el norte.

PsEsdr 7, 6-8

ܘܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܫܕܪ ܐܝܙܓܕܐ ܠܘܬ ܢܡܪܐ ܕܬܝܡܢܐ ܐܝܟܢܐ ܕܢܦܘܩ ܠܥܘܕܪܢܗ ܡܛܠ
ܕܬܘܪܐ ܫܓܫܗ ܠܐܪܥܐ ܕܡܥܪܒܐ ܒܒܝ̈ܫܬܐ ܣܓܝܐܬܐ ܕܗܘ ܐܝܬܘܗܝ، ܡܠܟܐ ܕܥܘܪ̈ܒܐ

Y el cachorro de león envió un embajador al leopardo del sur (*nemrā dtaymnā*)[960] de tal manera que este saliera en su ayuda, porque el toro (*tawrā*) estaba afligiendo (*šagšāh*) la tierra de occidente con muchos males, porque él era el rey de los cuervos.

Debido a esta alianza entre el león y el leopardo del sur, el toro se enfurece y comienza devastar y a oprimir todos aquellos territorios que se encuentran bajo su poder. En la primera parte de la guerra observamos como es el toro el que toma la iniciativa y lleva a cabo dos ataques. Uno de sus cuernos avanzará contra el cachorro de león y contra las fortalezas rebeldes. El segundo ataque tiene lugar en forma de asedio contra la ciudad de Constantino, es decir, contra Constantinopla. Ambos enfrentamientos terminarán con el derramamiento de mucha sangre. En el primero se especifica que el cachorro de león y el toro “lucharán entre sí” (*netkatšūn ʿam ḥḏāḏē*), pero se especifica que será derramada mucha sangre (*nete'šed dmā sagiyā'*) “entre los dos hombres” (*bēṯ trēn gaḇrē*), lo que hace que el pasaje sea más

958 Véase de nuevo PsEsdr 7, 1-5.

959 El redactor vuelve a utilizar el verbo verbo *šgaš*: “turbar”, “trastornar”, “afligir”, “sublevar” o “ir al combate”.

960 Se trata aquí de *nemrā,* término más común en siríaco para referirse al “leopardo”, y diferente *lepardā,* término poco común tomado del griego λεόπαρδος utilizado por el autor en PsEsdr 9, 3.

interesante. Es decir, las figuras de los animales que se enfrentan, representan a dos hombres concretos, es decir dos reyes, que se enfrentan entre sí.

PsEsdr 7, 11-13

ܘܚܕܐ ܡܢ ܩܪܢܬܗ ܬܐܙܠ ܬܥܒܕ ܩܪܒܐ ܥܡ ܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܘܬܚܪܘܒ ܚܣܢܐ ܡܪܘܕܐ. ܘܢܬܟܬܫܘܢ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ ܘܠܚ̈ܕܕܐ ܢܚܪܒܘܢ. ܘܢܬܐܫܕ ܕܡܐ ܣܓܝܐܐ ܒܝܬ ܬܪܝܢ ܓܒܪ̈ܐ

Uno de sus cuernos irá y hará la guerra (*teʿbeḏ qrāḇā*) al cachorro de león y devastará las fortalezas (*ḥesnē*) rebeldes. Lucharán (*netkatšūn*) entre sí y se devastarán mutuamente y mucha sangre será derramada (*nete'šed dmā sagiyā'*) entre los dos hombres (*bēṯ trēn gaḇrē*).

De igual manera, es interesante destacar, que el toro, o mejor dicho uno de sus cuernos, devastará "las fortalezas rebeldes", lo que podría ser una referencia a las ciudades que estando en un principio bajo su dominio, han pasado a luchar contra él desde el bando contrario. Si tenemos en cuenta que la víbora y sus dos polluelos (junto con el padre) han escapado de los ataques de los cuervos hasta Egipto y han cruzado "al lado derecho" y que uno de los polluelos, el más joven, se ha refugiado en el cachorro de león, se entiende que el texto hable de "fortalezas rebeldes". En este pasaje narrativo que incorpora la acción de la víbora y su familia y, que sirve de introducción a la aparición del del leopardo del sur y del cachorro de león y el ataque del toro contra éstos, podemos identificar un tipo de "rebelión interna", "traición" o "cambio de bando" contra el reino del toro, que también parece haber sido una de las causas del enfrentamiento entre el toro y el león[961].

El segundo enfrentamiento tiene lugar en Constantinopla, que será asediada, lo que provocará que sea derramada mucha sangre. Se repite la expresión *wnete'šed dmā sagiyā'*, seguida en esta esta ocasión de la expresión "alrededor de esta ciudad" (*ḥḏārēh damḏīntā hāy*).

PsEsdr 7, 13-15

ܘܢܬܚܫܒ ܬܘܪܐ ܡܚܫܒܬܐ ܒܝܫܬܐ ܥܠ ܫܥܒܘܕܬ ܠܦܘܪܐ ܘܡܫܚܬܐ ܪܒܬܐ

[961] Cf. PsEsdr 7, 9-10. Las semejanzas con el Apocalipsis árabe de Pedro o Libro de los rollos (Kitāb al-majāll) son evidentes. También en esta obra se representa a un personaje como un rebelde o desertor, describiendo a un joven de los reyes de los hijos de Ismael que busca ayuda militar y refugio en el león. Véanse para ello DILLMANN, A., "Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften", *Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 17-19*, 1858, pp. 185-226; BRATKE, E., "Handschriftliche Überlieferung des Petrus Apokalypse", *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie 36*, 1893, pp. 454-93; BOUSSET, W., *op. cit. Der Antichrist*, 1895, p. 45-47; HOYLAND, R. G., *op. cit. Seeing Islam*, 1997, pp. 291-94; GRYPEOU, E., *op. cit.* "Kitāb al-Majāll ('Book of the Rolls'), 2013, pp. 632-637.

ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܘܢܬܟܬܫ ܥܡܗ ܘܢܬܐܫܕ ܕܡܐ ܣܓܝܐ ܚܕܪܝܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܗܝ

Y el toro deliberará un pensamiento malvado contra las siete colinas y la gran ciudad de Constantino y combatirá contra ella y será derramada mucha sangre (*wnete'šed dmā sagiyā'*) alrededor de esta ciudad (*ḥḏārēh damḏīntā hāy*).

A estos ataques del toro, responderá el león en todo su furor, contraataques que analizamos más adelante en el capítulo dedicado a la "Reconquista, invencibilidad y paz escatológica".

Capítulo tercero:

Guerra e injusticia: Pecado y "voluntad" divina.

El fenómeno de la guerra se asocia en todas las obras objeto de nuestro estudio al concepto de la "injusticia". Este es a su vez expresado a través de un lenguaje configurador de motivos o imágenes, principalmente con un trasfondo de significado teológico, que da a la realidad descrita la proyección escatológica intencionada por el redactor de la obra. A la búsqueda de una respuesta a la experiencia existencial del sufrimiento ocasionado por el desorden moral de la sociedad, pero también por la violencia de las confrontaciones políticas y bélicas contemporáneas, el redactor encuentra una respuesta teológica que comienza por la definición del concepto "pecado" a través de una descripción, ejemplificación e ilustración que sea comprensible para el lector o receptor de la obra.

El mundo o la era contemporánea es presentado a los lectores o receptores de estas obras, lleno de injusticias, que no se ajustan, según la visión del redactor, al plan de Dios para con sus elegidos. Se intenta con ello delimitar la identidad de la comunidad de fieles. Para ello es necesario tener ejemplos de aquello o aquellas situaciones o acciones que no corresponden con el ideal o con la finalidad de la fe cristiana. La mayoría de estos ejemplos aparecen estrechamente relacionados con el fenómeno de la guerra.

En el caso de la propia comunidad receptora de la literatura apocalíptica, la ilustración de las acciones pecaminosas, en nuestro caso relacionadas con la guerra, tiene la intención de advertir o amonestar a sus miembros, llamarlos a conversión y arrepentimiento para que no se vean desviados por el pecado de los infieles, y permanezcan fieles a la "alianza". En cuanto a los pueblos enemigos la intención es claramente condenatoria.

A través del concepto del pecado y la injusticia, el redactor pone en relación ambas intenciones condenatoria y admonitoria, a través de los principios de responsabilidad ante la alianza con Dios y de culpabilidad frente a las consecuencias injustas de la guerra.

3.1 Pecado e impureza como causas de la guerra.

3.1.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan).

Desde el principio de la obra el redactor pone en boca del profeta Daniel toda una serie de palabras o profecías admonitorias de frente a la realidad de pecado tanto del oyente como de los pueblos presentados como enemigos del oyente o lector, que van a aparecer en la narración a partir del capítulo tercero de la visión que el profeta Daniel tuvo en Persia y Elam. Ya al inicio del primer capítulo encontramos algunos términos centrales que nos ayudan a entender esta forma de pensamiento. Se trata de los pecados y las acciones u obras de los

hombres de esta generación de frente al juicio de Dios. El redactor introduce la idea del juicio final. La hombres serán juzgados. Y el resultado o veredicto de ese juicio será su muerte y su eliminación o desaparición.

SyrDan 1, 6

ܡܢ ܦܘܡܟܘܢ ܬܬܕܝܢܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ
ܘܒܚ̈ܛܗܝܟܘܢ ܬܡܘܬܘܢ
ܘܒܥ̈ܒܕܝܟܘܢ ܬܐܒܕܘܢ

Por la boca seréis juzgados (*tetḏīnūn*), hombres,
por vuestros pecados (*baḥṭāhaykūn*) moriréis,
por vuestras obras (*ʿḇāḏaykūn*) seréis eliminados.

Determinantes para la compresión de toda la obra son estos dos términos aquí introducidos: "vuestros pecados" (*baḥṭāhaykūn*) y vuestras obras (*ʿḇāḏaykūn*). Ambos términos son equiparados entre sí y relacionados con el mal presuntamente cometido por el receptor de la obra y que es merecedor de la muerte y la eliminación. De hecho, todo el capítulo tercero y el cuarto no cumplen otra función sino presentar al oyente o lector todas aquellas obras y pecados que van a cometer los "pueblos numerosos" contra aquellos que han pecado y que todo sucederá como como castigo por sus obras. Los temas y el lenguaje de estos castigos los analizaremos en el siguiente capítulo. Quedaría abierta y por responder la pregunta acerca de la identidad de los "pecadores" como causantes o merecedores de la guerra o castigo. ¿Se trata de palabras abstractas que cumplen una función pastoral pero quedan en el aire sin concretizar? ¿O pueden reconocerse en el texto algunos elementos que nos permitan aclarar si se trata de pecados personales e individuales, colectivos, atribuidos al pueblo, a sus gobernantes, a sus pastores o simplemente a pueblos enemigos? A continuación analizamos algunos pasajes de la obra que nos puedan aclarar algunos aspectos de estas preguntas.

En primer lugar, queremos mencionar aquí, que SyrDan, como hemos visto, es una obra que se considera a sí misma como continuación del libro canónico del profeta Daniel, y que en algún momento de la historia perteneció al canon bíblico de alguna o varias de las comunidades eclesiales de lengua siríaca. Por tanto, es una obra compuesta principalmente para ser leía en la liturgia o en la comunidad. Su trasfondo temático y su intencionalidad están sobre todo dirigidos a cumplir funciones pastorales tales como explicar,, interpretar, animar, advertir, condenar, profetizar, etc. Todas estas intenciones pueden darse en la lectura de la obra, dependiendo del momento y de la situación del lector. Estas funciones pastorales pueden reconocerse fácilmente en el estilo catequético u homilético de los dos primeros capítulos en

los cuales el redactor habla a los oyentes o lectores, como hemos visto, directamente en la segunda persona del plural en forma de diálogo o de forma indirecta a través de imágenes que reproducen el encuentro entre el Hijo del hombre y los creyentes[962].

Hechas estas aclaraciones adentrémonos en el texto. Ya hemos visto arriba que el redactor apela directamente al oyente o lector a probar la "calidad" de sus obras. Si analizamos la relación entre "personas" o "personajes" y "pecados" nos damos cuenta que el texto comienza presentando siempre de forma general y no concreta a aquellos entre los suyos[963] que "no lo (al Hijo del hombre) reconocen"[964] (*lā neštwd'ūnāyhy*)[965], ni a "su voz" (*lqāleh lā neštwd'ūn*)[966], que "serán para él como enemigos" (*nehwūn leh b'eldḇāḇē*)[967] pues "no escucharán su voz" [968] (*lqāleh lā nešm'ūn)* a pesar de que "irá a los pueblos y su nombre será llevado en los pueblos y su voz se escuchará en los confines de la tierra"[969].

Al final del primer capítulo encontramos unos versos que vuelven a mencionar el "pecado" de los pueblos. Su sentido es confuso en una primera lectura. Se trata de pueblos blasfemos, burlones e idólatras que, sin embargo, se convertirán en herederos en el reino de los cielos. Si bien, en un primer momento, el mensaje parece incierto y erróneo, si leemos el pasaje anterior al cual pertenecen estos versos, nos damos cuenta de que el redactor (profeta Daniel) continua "anunciando" (*maḵrez*)[970] el poder redentor y salvífico del Hijo del hombre. El profeta no está hablando de este mundo sino "del otro mundo" (*'ālmā' 'ḥrinā*)[971], en el que no existe "la mentira" (*šūqdā*) ni "la persecución" (*rḏūfyā*), en el que los hombres perdidos revivirán (*na'ḥūn*) por él (el Hijo del hombre)[972]. El mensaje de este primer capítulo parece claro en su conjunto. Solo los pecadores que escuchen la voz del Hijo del hombre podrán salvarse, mientras que para los que no escuche está preparado el castigo divino. Contra ellos, contra estos pueblos "pecadores" que no creen se va a dirigir el castigo divino. Del concepto del "pecado" parte y cobra sentido el contenido de la visión que sigue en el capítulo tercero.

SyrDan 1, 28

[962] Véanse en SyrDan a modo de ejemplo las imágenes de la "vida de Dios" (1, 8-9), el "pastor" o "amigo" (1, 10-14), "ayudante" para los necesitados o "médico" para los enfermos (1, 20-21) independientemente de las advertencias que el redactor (profeta) parece hacerles a los sacerdotes en el capítulo segundo.
[963] Es decir, entre los cristianos o miembros de la comunidad receptora de la obra.
[964] Véase SyrDan 1, 10.
[965] Tercera persona masculina plural de imperfecto de *eshtafal* del verbo *īḏa'* "conocer" o "reconocer".
[966] Véase SyrDan 1, 11.
[967] *Ibid*. 1, 12.
[968] *Ibid*. 1, 13.
[969] *Ibid*. 1, 17-18.
[970] Participo activo de *afel* del verbo *krz* que significa "proclamar", "anunciar" o "predicar". Véase dos veces en SyrDan 1, 22-23.
[971] *Ibid*. 1, 24.
[972] *Ibid*. 25-27.

ܢܗܘܘܢ ܕܝܢ ܥܡ̈ܡܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܡܒܙܚܢܐ . ܡܓܕ̈ܦܢܐ
ܡܢ ܒܬܪ ܦܬܟ̈ܪܐ ܘܢܗܘܘܢ ܝ̈ܪܬܐ ܒܡܠܟܘܬܐ
ܕܫܡܝܐ

Y muchos pueblos burlones (*mbazḥānā*) y blasfemos (*mgadpānā*)
que correrán detrás de los ídolos se convertirán en herederos (*yārte*) en el reino
del cielo.

3.1.1.1 Pecado y voluntad de Dios.

En SyrDan es claramente la voluntad de Dios la que se cumple con la irrupción de la guerra y de los enfrentamientos entre los pueblos despiadados[973]. Se trata de los “horrores y angustias”[974] que sucederán en la tierra en el tiempo que está por venir, en los últimos días (*byawmāṯā ʼḥrāyē*)[975], porque el “Señor apartará sus ojos de la tierra” y habrá “confusión” (*šgūšyā*)[976].

La expresión “voluntad de Señor” (*ṣebyāneh dmāryā*), la encontramos en tres ocasiones más a lo largo de la obra[977]. Parece que el redactor la utiliza al final de cada ciclo temático[978] para remarcar y enfatizar que todas estas catástrofes sucederán a causa de las malas obras de esta generación y por mandato divino. El redactor de SyrDan ofrece así una interpretación teológica de la historia interpretando el fenómeno de la “guerra” y de sus consecuencias como “castigo” a causa de los pecados propios, e introduciéndolo así en la historia de salvación (o condenación) preparada por Dios para el propio pueblo (lector u oyente) o para los pueblos enemigos.

SyrDan 3, 20

ܘܢܩܒܠܘܢ ܕܝܢܗܘܢ ܡܢ ܩܕܡ ܐܠܗܐ
ܡܛܠ ܥܒ̈ܕܝܗܘܢ ܒܝ̈ܫܐ

Recibirán su juicio (*dīnhūn*) ante Dios

[973] El autor no parece identificar directamente a ningún pueblo o rey responsable de las malas obras y responsable del castigo, sino que se trata más bien de una referencia genérica a las malas obras de este mundo o generación.
[974] Véase más abajo en 4, 10 la misma unión de los términos horror y espanto. Cf. con PE 2, 40.
[975] Véase SyrDan 3,1. El redactor habla aquí del tiempo futuro que está por acontecer, y se refiere de forma concreta a “los últimos días” (*byawmāṯā ʼḥrāyē*) , relacionando así el contenido de la visión, claramente con el final de los tiempos.
[976] Cf. con el capítulo primero de PE donde también se habla de confusión y desconcierto.
[977] Esta enfatización de la “voluntad del Señor”, que como decimos se repite en SyrDan 3, 3. 24. 35 y 4, 33, ha sido ya destacada por S. Brock en la introducción a su ya mencionada traducción inglesa del texto: BROCK, S. P., *op. cit.* “The Young Daniel”, 2014, p. 270.
[978] De igual forma que en PE con la expresión “se alzará la Justicia“ en la estructura cíclica que caracteriza esta obra.

a causa de sus malas obras (*ʿḇāḏaykūn bīšē*).

Esta concepción teológica de la historia queda de manifiesto a lo largo de muchos pasajes de la obra, destacando los capítulos tercero, cuarto y quinto, ya que estos tratan de forma explícita el tema de la guerra. Se transmite así uno de los pensamientos más comunes en la concepción (teológica) de la "guerra" o "guerras" transmitida por estas obras de tipología apocalíptica, que parte de la premisa de que Dios es el dueño y señor de la historia y por tanto actúa e interviene en la misma y por tanto también en los conflictos bélicos entre los hombres. En SyrDan 3, 24 el autor cierra este ciclo descriptivo con el verso dedicado a la "voluntad de Dios", que ya hemos comentado más arriba y que se repetirá en SyrDan 3, 35.

SyrDan 3, 23-24

ܘܢܘܒܕܘܢ ܒܪܘܓܙܐ ܠܡܕ̈ܝܢܬܐ ܣܓ̈ܝܐܬܐ
ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܨܒܝܢܗ ܐܢܘܢ ܕܡܪܝܐ
ܥܠ ܕܐܒܐܫܘ ܥܒ̈ܕܝܗܘܢ

Destruirán (*nawbḏūn*) en su ira muchas ciudades
y se llevarán las almas[979].
Estos (los pueblos) son la voluntad del Señor (*hālēn dēn ṣebyāneh ʾenūn dmāryā*),
porque hicieron el mal (*daʾḇēšū*) sus obras (*ʿḇāḏaykūn*).

3.1.1.2 Pecado y desorden social.

Como hemos comentado anteriormente y analizaremos en el siguiente apartado, sobre todo el capítulo tercero se dedica a caracterizar y a describir las obras pecaminosas malvadas que los "muchos pueblos" realizarán contra aquellos que han sido infieles. La guerra está siendo utilizada para ofrecer una visión teológica, basada en la concepción del pecado, de la realidad. O a la inversa, la concepción teológica basada en la definición del pecado es el medio utilizado para interpretar la realidad, es decir, los sufrimientos ocasionados por los conflictos entre pueblos y hombres. El pecado provoca la expansión del pecado. Este mismo esquema es seguido por el redactor de SyrDan. La expansión de estos pueblos numerosos que traerán muerte y destrucción lleva consigo la expansión del pecado por el mundo. Lo vemos hacia finales del capítulo tercero donde el redactor describe el desorden social y el caos político ocasionado por la expansión del pecado y de la inmoralidad. En SyrDan 3, 37 el redactor utiliza la metáfora de un mar al que fluyen todos los ríos para ilustrar la expansión de

[979] Cf. SyrDan 4, 10.

su maldad. Esta crecerá y los hombres no se defenderán sino que se parecerán a las ovejas de un rebaño.

<table>
<tr><td>
SyrDan 3, 38-39

ܢܣܓܐ ܥܘܠܐ
ܘܢܗܘܐ ܡܦܩ ܪ̈ܘܚܬܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ
ܐܝܟ ܐܡܪ̈ܐ ܕܥܢܐ

Y la impiedad (ʿawlā) crecerá (nesgē)
y la rendición (mapaq) de los espíritus de los hombres será como la de los corderos (’emrē) de un rebaño (ʿānā).
</td></tr>
<tr><td>
SyrDan. 3, 41-46

ܢܡܪ ܒܪܐ ܥܠ ܐܒܘܗܝ
ܘܐܡܪ ܕܠܐ ܗܘܝܬ ܐܒܝ
ܘܥܒܕܐ ܥܡ ܡܪܗ ܢܫܬܘܐ
ܐܡܬܐ ܬܬܒ ܘܡܪܬܐ ܬܦܠܚ
ܘܛܠܝܐ ܢܬܒ ܠܥܠ ܡܢ ܩܫܝܫܐ
ܘܢܫܬܐ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ
ܗܕܝܢ ܢܬܝܥܒܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܠܡ̈ܐܟܘܠܬܐ ܕܟܠܒ̈ܐ
ܘܢܕܘܢ ܡܪܐ ܥܡ ܥܒܕܗ
ܘܥܒܕܐ ܢܙܟܐ ܘܡܪܗ ܢܬܚܝܒ

El hijo se amargará (nemar) sobre su padre
y le dirá: “Tú no eres mi padre”.
Y el siervo se igualará a su señor.
Y la sierva se sentará y la señora trabajará.
El joven se sentará antes que el anciano
y beberá antes que él.
Los hombres desearán (netya’bun) el alimento de los perros.
El señor irá a juicio con su siervo,
el siervo será proclamado inocente
y el señor culpable.
</td></tr>
</table>

3.1.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA).

3.1.2.1 Dios como “gobernante” (*maḏbrānā*) de la historia y de la guerra.

A lo largo que el viaje de Alejandro continua una vez llegado al océano “fétido” y pasado a las regiones montañosas, llegamos en la narración al episodio sobre la construcción de la enorme puerta de hierro y bronce entre las montañas del norte. Los ancianos de las inmediaciones de la gran cordillera montañosa, tierras que pertenecen al rey persa, informan a

Alejandro sobre el aspecto y características de los pueblos que viven tras ellas. Se trata de los hunos[980]. Su salida debe ocurrir, según la profecía puesta en boca de Alejandro e inscrita en la puerta de hierro y bronce, al final de los tiempos, "cuando el mundo llegue a su fin por mandato de Dios gobernante de la creación (*bpūqāḏneh da'lāhā maḏbrānā daḇrīṯā*)"[981]. Al igual que en SyrDan y en el resto de las obras apocalípticas que venimos analizando, Dios conserva su papel de "gobernante" o "soberano" (*maḏbrānā*) de la historia y del mundo, y por tanto, también de la guerra, de la victoria y de la derrota. La historia llegará a su fin cuando Dios lo disponga. Esta idea del "gobierno" (*mḏabrānūṯā*) divino recorre toda la obra, pero resalta y se repite, sobre todo, en la profecía de Alejandro sobre los hunos. Es el Señor el que actuará y "agitará" (*ndaīl*) a los pueblos cuando "quiera matar a los hombres". Él "envía" (*mšadar*) a los hombres "unos contra otros" (*laḥḏādē*).

LA 269, 3-7[982]

ܢܪܓܙܢ ܒܪܝܬܐ ܠܐܠܗܐ ܘܬܣܓܐ ܚܛܝܐ ܘܬܡܠܟ ܪܘܓܙܐ ܘܢܣܩܘܢ ܚܛܗ̈ܐ ܕܒܢܝ̈ܢܫܐ
ܘܢܟܣܘܢ ܫܡܝܐ ܘܢܕܝܠ ܡܪܝܐ ܒܚܡܬܗ ܡܠܟܘܬܐ ܕܠܓܘ ܡܢ ܬܪܥܐ ܗܢܐ ܕܟܕ
ܒܥܐ ܡܪܝܐ ܕܢܩܛܘܠ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܥܠ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܡܫܕܪ ܘܚܪܒܝܢ ܠܚܕ̈ܕܐ

Las criaturas (*baryāṯā*) enfadarán (*nergzān*) a Dios y el pecado (*ḥāṭyā*) aumentará y la ira reinará y los pecados (*ḥṭāhē*) de los hombres se alzarán (*nesqūn*) y cubrirán (*neksūn*) los cielos y el Señor agitará en su ira los reinos (*ndaīl māryā bḥemteh*) que están dentro de esta puerta. Porque cuando el Señor quiera (*bʿā*) matar a los hombres, enviará (*mšadar*) hombres contra hombres y se destruirán unos a otros (*laḥḏādē*).

La causa de la "ira" divina será la cantidad de pecados cometidos por los hombres, que aumentarán de tal forma que "se alzarán" (*nesqūn*) y cubrirán (*neksūn*)[983] los cielos. Los pecados de los hombres serán la causa de la ira de Dios. Su injusticia los hará responsables y por tanto merecedores del castigo de Dios, concretizado y materializado (en un futuro) en las acciones del pueblo de los hunos. Dios "reunirá" (*nḵaneš*) a los reyes y a sus ejércitos detrás de la puerta construida por Alejandro[984]. Los pueblos invocarán "su nombre" (*šmeh*) y el Señor "enviará su señal" (*nšadar remzeh*)[985]. Se oirá una voz que romperá la puerta[986] y los

[980] Véase LA 263, 4.
[981] *Ibid*. 269, 2.
[982] Cf. PE 169.
[983] Tercera persona masculina plural de imperfecto de peal del verbo *ksā* (pa. *kasī*). Véase forma del participio de *pael* masculino plural (*mkasīn*) en PE 225 (cf. Ez 38, 9), PE 287, PE 294 o PE 306 (cf. Ez 38, 15). Cf. LA 269, 3-7. Véase también PE 165-166 y PE 221-224.
[984] Véase LA 269, 7-9.
[985] *Ibid*. 9-11.

caballos y jinetes de estos pueblos “saldrán a corromper la tierra por orden del Señor” (*nāfqīn lamḥabālūṯāh la’r῾ā bpūqāḏneh dmāryā*)[987]. Los hunos saldrán por mandato de Dios[988] y todos los pueblos lucharán entre sí. Como a continuación se anuncia la salida del reino de los griegos que vencerá la guerra contra los pueblos y los destruirá a todos, se entiende que esta victoria también forma parte del plan y del mandato de Dios.

3.1.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL).

3.1.3.1 “En aquel séptimo milenio…”

También en AL encontramos la misma concepción o interpretación de la guerra como castigo por los propios pecados o por los pecados de la humanidad. Como veremos en el siguiente apartado, las consecuencias de la guerra, es decir, el carácter destructivo y la impiedad de los pueblos invasores, en AL de los pueblos escatológicos de Gog y Magog, no puede explicarse de otra forma que buscando la responsabilidad y las causas de tales atrocidades en el pecado cometido con anterioridad que hace al pecador merecedor de tal castigo. En la proyección narrativa escatológica de AL, en la segunda parte de las revelaciones que el ángel hace a Alejandro en sueños, después de ordenarle firmar la paz con Tubarlaq, el ángel describe a continuación el momento en el que tal castigo comenzará, en el séptimo milenio. La causa de la llegada de los males escatológicos será el incremento del pecado y de la iniquidad.

AL III 501-508

ܐܡܪ ܥܝܪܐ ܒܐܠܦܐ ܕܫܒܥܐ
ܗܘ ܕܫܢ̈ܝܐ ܀
ܢܣܓܘܢ ܛܒ̈ܐ ܘܙܘ̈ܥܐ ܒܥ̈ܡܡܐ ܒܟܠ ܐܬܪ̈ܘܢ
[...]
[...]
ܣܩܘܒܠܐ ܘܩܛܠܐ ܘ ܚܘܒܪܐ ܘܦܠܓܘܬܐ ܘܟܠ ܣܢܝܢܘܬܐ
ܘܙ ܠܒܠܘܬܐ ܘܡܬܠܡܢܝ ܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ
ܘܬܣܓܐ ܒܐܪܥܐ ܠܒܘܫܬܐ ܘܚܛܝܪܘܬܐ ܀
ܐܦ ܙܢܝܘܬܐ ܘܛܠܘܡܘܬܐ ܘܡܥܘܠܘܬܐ

El vigilante (*῾īrā*) dijo: “En aquel séptimo milenio
aumentarán (*nesgūn*) los rumores (*ṭebē*) y las conmociones (*wzaw῾ē*) en todas las

[986] *Ibid.* 11-12.
[987] *Ibid.* 15-16. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1175-1176 para el término o expresión *lamḥabālūṯāh o lamḥabālūṯeh*, etc.
[988] Cf. LA 269, 17-18.

regiones. […] *y pecado e impiedad y toda maldad crecerán en el mundo*[989]. […] Muestras de envidias (*ḥsāmē*) y engaños (*neḵlē*) y adulterio (*gawrā*) y asesinato (*qeṭlā*) y todas las abominaciones (*sanyāṯā*) y la mentira (*dagālūṯā*) y la calumnia (*mēkalqarṣā*) entre los hombres. Codicia (*ʿālūḇūṯā*) y jactancia (*ḥṯīrūṯā*) se harán fuertes en la tierra, y también la apostasía (*kāpūrūṯā*)y la lujuria (*zalīlūṯā*) y el orgullo (*rāmūṯā*).

El pecado de los hombres se extenderá al final de los tiempos por toda la creación, lo que hará enfurecerse a Dios y cuando este haya decidido acabar con la humanidad, enviará a estos pueblos bárbaros.

AL II 464-466 ܒܚܪܬܐ ܕܙܒܢܐ ܒܪܝܬܐ ܘܐܢܫܐ ܢܣܓܘܢ ܪܘܫܥܐ ܘܬܣܓܐ ܒܝܫܘܬܐ ܒܟܠ ܦܢܝܬܐ ܘܢܪܓܙ ܠܗ ܡܪܝܐ ܆ Al final de los tiempos la creación y los hombres incrementarán la impiedad. Y el mal crecerá en todas las regiones y el Señor se enfurecerá…
AL III 543-546 ܘܟܕ ܬܬܚܡܬ ܪܘܓܙܗ ܕܡܪܝܐ ܘܢܩܛܘܠ ܐܢܫܐ ܆ ܢܥܝܪ ܒܛܢܢܗ ܠܒܝܬ ܡܓܘܓ ܥܠ ܐܬܪܘܬܐ ܒܐܠܦܐ ܕܫܒܝܥܝܐ ܕܒܗ ܡܫܬܪܝܢ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܆ ܢܦܩܘܢ ܐܢܘܢ ܚܝܠܘܬܐ ܡܢ ܐܬܪܗܘܢ Y cuando monte en cólera (*netḥamat*) la ira del Señor y quiera matar a los hombres, Despertará (*nʿayer*) en su celo (*baṭnāneh*) a la casa de Magog contra los países. En el séptimo milenio, el que cielo y tierra serán soltados (*meštareyā*), saldrán aquellas tropas desde su país.

3.1.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan).

3.1.4.1 El embarazo de la injusticia y el espíritu del error.

Uno de los “signos” que indicarán la inminencia de la llegada del “fin” o de la “consumación” de los tiempos, de la que el redactor de ApSyrDan hablaba en el capítulo

[989] Reproducimos aquí este verso 434 de la recensión I, que corresponde con el verso 503, ilegible en la recensión III.

decimotercero, es la expansión de la "corrupción" o del "error" (*maṭʿyānūṯā*)[990]. Este se manifestará en la "traición" o la "negación" entre los miembros de una misma familia, expresada con el verbo "negar" (*kfar*), y la "mentira" entre amigos, expresada con el verbo "mentir" o "engañar" (*dagel*).

ApSyrDan 14, 22-25	SyrDan 7, 6-7
ܒܙ̈ܒܢܐ ܗܢܘܢ ܬܗܘܐ ܬܘܒ ܛܥܝܘܬܐ ܒܟܠܗ̇ ܕܐܪܥܐ ܘܒܪܐ ܠܐܒܘܗܝ ܢܟܦܘܪ ܘܐܚܐ ܠܐܚܘܗܝ ܐܦ ܪܚܡܐ ܒܪܚܡܐ ܢܕܓܠ En aquellos tiempos habrá de nuevo mucho error (*ṭāʿyūṯā*) sobre la tierra. El hijo negará (*nekpūr*) a su padre y el hermano al hermano y también el amigo engañará (*ndagel*) a su amigo.	ܒܙ̈ܒܢܐ ܗܢܘܢ ܬܗܘܐ ܡܛܥܝܢܘܬܐ ܒܐܪܥܐ ܢܟܦܘܪ ܒܪܐ ܠܐܒܘܗܝ ܘܐܚܐ ܠܐܚܘܗܝ ܘܪܚܡܐ ܒܪܚܡܗ ܢܕܓܠ En aquellos tiempos habrá error (*maṭʿyānūṯā*) sobre la tierra. El hijo negará (*nekpūr*) a su padre y el hermano al hermano y el amigo engañará (*ndagel*) a su amigo.

Un poco más adelante encontramos el motivo acerca del "embarazo" de la tierra. Hasta tres verbos relacionados con el proceso de la maternidad ha utilizado el redactor de la fuente común de SyrDan y ApSyrDan para ilustrar la expansión del pecado y la injusticia en la tierra o la creación, que aparece personificada. Esta concebirá (*bṭen*)[991], tendrá dolores de parto (*ḥabel*)[992] y dará a luz (*īleḏ*) a la iniquidad y a la injusticia[993].

ApSyrDan 14, 32-33	SyrDan 7, 12
ܘܬܒܛܢܝ ܐܪܥܐ ܥܬܐ ܘܬܚܒܠܝ ܘܬܐܠܕܝ, ܥܘ̈ܠܐ Y concebirá (*tebṭany*) la tierra injusticia	ܘܬܒܛܢ ܐܪܥܐ ܥܘܠܐ ܘܬܚܒܠ ܘܬܐܠܕ ܥܬܐ Y concebirá (*tebṭan*) la tierra iniquidad

[990] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 2072.
[991] Se trata del verbo que expresa el momento en el que una mujer queda embarazada, es decir, el momento de la fecundación. Véase Mt 1, 23; Is 7, 14; Lc 1, 24 o Lc 2, 21. También puede utilizarse en en un sentido metafórico negativo, como aquí en estos versos de ApSyrDan para indicar que una persona, cosa o cualidad "concibe" el pecado en su interior. Véase a modo de ejemplo Is 59, 4 donde se afirma acerca de los pecados del pueblo que "conciben injusticia (*ʿetā*) y dan a luz sufrimiento (*ki'ḇā*)". Cf. Jb 15, 35; St 1, 15.
[992] Ya hemos dedicado más arriba en el capítulo dedicado a "El anuncio e la guerra y la "corrupción" todo un análisis de este verbo *ḥabel* "estar de parto", "estar en dolores de parto" o "tener dolores de parto". Cf. PM 13, 13; PME 125 o TD 5, 7-9. También varias citas bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento: Is 21, 6; Is 54, 1; Mt 24, 6-8; Mc 13, 8; Hch 2, 24; Rm 8, 22; Ga 4, 19. 27 o 1 Ts 5, 3.
[993] Este mismo motivo, si bien expresado con un vocabulario diferente, lo encontramos en los diferentes ciclos temáticos de las distintas obras estudiadas. Se trata sobre todo del "crecimiento de la impiedad", expresado con el verbo "crecer" (*sgy*). Cf. SyrDan 3, 38; SyrDan 7, 50-51; ApSyrDan 16, 18-21; PME 8 o PME 42-44. También en PE cuando de forma continua se repite el momento en el que crecerá la injusticia. Cf. PE 165-168.

(*ʿetā*), y tendrá dolores de parto (*tḥabely*) y dará a luz (*ti'laḏ*) iniquidad (*ʿawlā*).	(*ʿawlā*), y tendrá dolores de parto (*tḥabel*) y dará a luz (*tilaḏ*) injusticia (*ʿetā*).

En el capítulo decimocuarto de ApSyrDan el redactor ha narrado el alzamiento de los pueblos del norte que provocará un gran combate violento del que saldrá vencedor el "cuerno occidental" (*qarnā maʿbāyāṯā*). La guerra entre los pueblos y la victoria del "oeste" vendrá acompañada de signos y señales cósmicas[994]. Al final del capítulo encontramos el colofón que anuncia la salida de los ángeles desde los cuatro vientos del cielo para llevar la "recompensa de la cólera" (*pūrʿānā drūgzā*) a toda la tierra. Después, en el capítulo décimo quinto, tiene lugar un breve período de paz y tranquilidad[995]. Pero entonces se inicia un nuevo ciclo de "corrupción", "destrucción" y otras señales apocalípticas, que acaecerán acompañadas de la expansión de la "mentira", del "error", "envida", "rebelión" y desorden social.

ApSyrDan 15, 16-17	SyrDan 7, 29
ܘܬܬܝܗܒܝ ܠܗܘܢ ܐܬܐ ܕܢܟܠܐ ܘܪܘܚܐ ܕܡܛܥܝܢܘܬܐ ܘܒܟܠ ܐܬܪ ܘܡܕܝܢܬܐ ܢܣܓܘܢ ܗ̈ܝܟܠܐ ܘܒ̈ܢܝܢܐ ܕܚܒܠܐ	ܘܬܬܝܗܒ ܠܗܘܢ ܐܬܐ ܕܢܟܠܐ ܘܪܘܚܐ ܕܛܢܦܘܬܐ ܒܟܠ ܐܬܪ ܢܣ̈ܓܘܢ ܐܦ ܗ̈ܝܟܠܐ ܠܕܝܫܐ ܢܗܘܘܢ ܘܒ̈ܢܝܢܐ ܠܚܪܒܐ
Y les será dado (*tetīheḇy*) el signo (*'āṯā*) de la astucia (*neklā*) y el espíritu del error (*maṭʿyānūṯā*). Y en todo lugar y ciudad aumentarán los templos y los edificios de la corrupción (*daḥḇālā*).	Y les será dado (*tetīheḇ*) el signo (*'āṯā*) de la astucia (*neklā*) y el espíritu de la impureza (*ṭanfūṯā*). En todo lugar aumentan también los templos para ser pisoteados y los edificios para la destrucción (*lḥarbā*).

Si comparamos este pasaje en ambas obras, nos damos cuenta que ApSyrDan ha eliminado la expresión "para ser pisoteados", quizás por considerarla arcaizante o no más relevante para la transmisión de su mensaje. Del mismo modo, en la última línea, se ha sustituido el sustantivo "destrucción" (*ḥarbā*) por el de la "corrupción" (*ḥḇālā*), así como la preposición que lo acompaña. El resultado es un cambio mínimo de significado, pero en todo caso, notable y destacable. Por una parte, SyrDan afirma que la expansión de la "impureza"

[994] Destaca el motivo de la "oscuridad", del "fuego", de la "sequía" y, de nuevo, de la "guerra" y del "enfrentamiento de los pueblos". Véase ApSyrDan 14.
[995] Cf. ApSyrDan 15, 1-11.

tendrá como consecuencia la “destrucción”, lo que podría estar más bien relacionado con ciertos enfrentamiento o conflictos armados. Por su parte, ApSyrDan acentúa la expansión del “error” y de los templos y edificios de la “corrupción”, haciendo referencia, más bien, a un cambio cultural, religioso o social o en las relaciones políticas.

El texto continúa anunciando más señales apocalípticas y catástrofes naturales que van a preparar la venida del anticristo o del hijo de la perdición, que aparecen en el capítulo vigésimo primero. Los pecados que durante estos capítulos le son atribuidos a los hombres se centran en la mentira, el engaño y la impureza. Sin embargo, es sobre todo el término de “error” (*maṭʿyānūṯā* o *ṭāʿyūṯā*), el que se repite en cada capítulo[996], resumiendo así de forma concisa la concepción de pecado como aquel extravío y alejamiento de la voluntad y verdad divinas, que va a ser responsable de las consecuencias fatales de la guerra, entendida como “recompensa” o “paga” por las obras pecaminosas de los hombres. Este es el término utilizado por San Pablo cuando explica las consecuencias del pecado en su carta a la comunidad de Roma y define de esta forma el concepto de “pecado” como el “error” o “extravío” cometido por las generaciones pasadas y que ahora “reciben en sí mismos el pago (*pūrʿānā*) merecido de su extravío (*ṭāʿyūṯhūn*)”[997]. Los que viven en el “error” son todos aquellos que no conocen a Cristo o se han alejado de la fe[998]. En PM serán estos “impíos” o “tiranos” serán identificados con los árabes[999].

ApSyrDan 16, 18-21	SyrDan 7, 50-51
ܒܙܒܢܐ ܗܠܝܢ ܚܡܬܐ ܬܣܓܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܛܥܝܘܬܐ ܒܥܠܡܐ ܬܬܝܬܪ ܘܬܣܓܐ ܚܛܝܬܐ ܒܐܪܥܐ ܘܒܝܫܬܐ ܪܫܗ ܬܦܩ En aquellos tiempos aumentará (*tesgē*) la furia (*ḥemtā*) sobre la tierra. Y el error (*ṭāʿyūṯā*) abundará (*tetyatar*) en el mundo. El pecado (*ḥṭīṯā*) crecerá en la tierra y la maldad (*bīštā*) sacará (*tapeq*) su cabeza.	ܒܙܒܢܐ ܗܘ ܚܡܬܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܬܣܓܐ ܘܛܥܝܘܬܐ ܒܥܠܡܐ ܬܬܝܬܪ ܘܬܣܓܐ ܚܛܝܬܐ ܒܐܪܥܐ ܘܒܝܫܬܐ ܪܫܗ ܬܦܩ En aquel tiempo aumentará (*tesgē*) la furia (*ḥemtā*) sobre la tierra. Y el error (*ṭāʿyūṯā*) abundará (*tetyatar*) en el mundo. El pecado (*ḥṭīṯā*) crecerá en la tierra y la maldad (*bīštā*) sacará (*tapeq*) su cabeza.

[996] Véase de nuevo ApSyrDan 14, 22-25; 15, 16-17; 16, 18-21 y 17, 10-11.
[997] Cf. Rm 1, 27.
[998] Cf. 1 Jn 4, 6 y 2 P 2, 18; 3, 17.
[999] Cf. PM 11, 7-8.

Esto hará que se propague la maldad entre los pueblos y que aparezcan falsos profetas y maestros que confundirán a los fieles. Las consecuencias serán el robo, el pillaje, la envidia, las rebeliones, la separación y el caos social[1000].

ApSyrDan 16, 23-27	SyrDan 7, 52
ܘܣܓ̈ܝܐܢ ܪ̈ܘܚܐ ܘܦܓ̈ܥܐ ܘܢܦܩܘܢ ܠܡܕܘܕܘ ܒܐܪܥܐ ܘܠܡܚܒܠܘ ܒܗ̇ ܒܙ̈ܒܢܐ ܗ̇ܢܘܢ ܚܟܡܬܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܬܣܓܐ ܢܒ̈ܝܐ ܕܓܠ̈ܐ ܘܡ̈ܠܦܢܐ ܕܕ ܟܠܘܬܐ ܘܢܠܦܘܢ ܝܘܠܦ̈ܢܐ ܕܙܢ̈ܝܢ ܙܢ̈ܝܢ Muchos serán los espíritus y los demonios (*peg'ē*)[1001] y saldrán para confundir (*lamdawādū*) en la tierra y para destruir (*lamḥabālū*). En aquellos tiempos crecerá la astucia (*ḥeḵmṯā*) sobre la tierra. Profetas falsos y maestros traicioneros enseñarán (*nalfūn*) doctrinas (*yūlpānē*) de cualquier tipo.	ܘܣܓ̈ܝܐܢ ܪ̈ܘܚܐ ܘܦܓ̈ܥܐ ܘܢܦܩܘܢ ܠܡܕܘܕܘ ܒܐܪܥܐ Muchos serán los espíritus y los demonios y saldrán para confundir (*lamdawādū*) en la tierra

La causa de la propagación del pecado y la injusticia es la negación de la verdad. Es un ciclo que, en la concepción que se extrae del texto, se alimenta a sí mismo. Es decir, la expansión del pecado lleva al pecado a expandirse más. Lo hemos visto desde el comienzo de la obra, pero sobre todo desde el inicio de la parte escatológica, es decir, en la narración del contenido de las visiones tenidas por Daniel en Persia y Elam. La expansión del "error" (*maṭ'yānūṯā*) se manifestará en la "traición" o la acción de "negar" (*kfar*) y de "mentir" o "engañar" (*dagel*). La astucia (*neklā*), la corrupción (*ḥḇālā*), la iniquidad (*'awlā*), la furia (*ḥemtā*), el error (*ṭā'yūṯā*), el pecado (*ḥṭīṯā*) y la maldad (*bīštā*) abundarán en el mundo al final de los tiempos.

ApSyrDan. 17, 11-14
ܘܬܣܓܐ ܠܛܥܝܘܬܐ ܒܟܠܗ̇ ܕܐܪܥܐ ܘܕܓܠܘ̈ܬܐ ܢܬܝܬܪ̈ ܥܠ ܘܪ̈ ܟܠܬܐ ܢܬܗܦ̈ܟܘܢ

[1000] Sobre la "envidia" y el "robo" véase TD 3, 22-26. Para el motivo de la "separación" y el "cautiverio" véase PE 53-54. 95-100. 101-124. 141-152. Para el motivo de la "rebelión" véase ApSyrDan 14, 26-29. 43-47 o PsEsdr 7, 11-13. Para el motivo del "error" o "extravío" véase PJ 141-143; TD 5, 15-6, 16 o PM 11, 7-8.

[1001] También "espíritus", "seres corpóreos", "apariencias", etc. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 3032.

ܘܫܪܝܪܐ ܡܢ ܐܪܥܐ ܢܥܒܪ

Y crecerá (*tesgē*) el error (*ṭāʿyūṯā*) en ella, en la tierra:
Las verdades (*šarīrtē*) serán tenidas como mentira (*netdaglān*),
Y las mentiras (*dagālāṯā*) serán creídas (*nethaymnān*).
La verdad desaparecerá (*neʿbar*)[1002] de la tierra.

De nuevo, un poco más adelante, se repite el mismo concepto con la intención de explicar la opresión y la escasez a raíz del pecado de los reyes o poderosos que con su comportamiento pecaminoso invierten el significado de la justicia y los valores. Lo veremos en el siguiente apartado dedicado a la guerra y la opresión como "castigo" del propio pecado, pero ya aquí lo queremos analizar, pues aplicado a los "reyes" conforma la idea de "responsabilidad" de la que hablábamos anteriormente, según la cual, el pecado de los gobernantes se hace merecedor del castigo. Éstos, los reyes "se apresurarán" o "agitarán" (*mestarhabīn*) en la pereza, para producir iniquidad (*ʿawlā*) en lugar de justicia (*zadīqūṯā*). En el pasaje aparece el verbo *praʿ*, que tiene dos posible significados: Uno es "germinar", "brotar", "ser fecundo" o "producir". El otro es "recompensar" o "castigar". Henze traduce en su edición a partir de este segundo significado: „um Gerechtigkeit mit Schändlichkeit zu vergelten, und Güte mit Bosheit". Sin embargo, parece que la traducción correcta debe de hacerse con el primer significado. Veamos algunos detalles. En primer lugar, la preposición *ḥlāf* que le sigue en la frase, significa "por", "en lugar de" o "a favor de", pero no "con" como traduce Henze. En segundo lugar, este ha cambiado el orden de los sustantivos. La combinación del orden *verbo+sustantivo negativo+preposición+sustantivo* positivo solo puede ofrecer como traducción lógica, teniendo en cuenta el contexto y el significado de la preposición, que los reyes "producirán" lo malo "en lugar de" lo bueno.

ApSyrDan. 17, 22-25

ܘܒܚܝܢܘܬܐ ܡܣܬܪܗܒܝܢ
ܠܡܦܪܥ ܥܘܠܐ ܚܠܦ ܙܕܝܩܘܬܐ
ܘܒܝܫܬܐ ܚܠܦ ܛܒܬܐ
ܐܦ ܡܠܟܝܗܘܢ ܕܝܢ ܢܬܛܠܡܘܢ

Se apresurarán (*mestarhabīn*) en la pereza,
para producir (*mepraʿ*)[1003] iniquidad (*ʿawlā*) en lugar de justicia (*zadīqūṯā*),

[1002] "Pasará" o "desaparecerá".
[1003] Infinitivo de *peal*. El verbo *praʿ* tiene dos posible significados: Uno es "germinar", "brotar", "ser fecundo", "producir". El otro es "recompensar" o "castigar". Henze traduce en su edición a partir de este segundo significado. La preposición *ḥlāf* que le sigue, significa "por", "en lugar de", "a favor de". La combinación verbo+sustantivo negativo+preposición+sustantivo positivo

maldad (*bīštā*) en lugar (*ḥlāf*) de bondad (*ṭāḇāṯā*). Y los reyes se ensoberbecerán (*neštqelūn*).

De nuevo, en el capítulo décimo octavo el redactor resume su exposición en tres temas: sequía e inversión de las estaciones del año, división y envidia en la sociedad, y la improductividad de la tierra que llevará a la escasez.

ApSyrDan 18, 7-10 ܘܬܦܠ ܒܐܪܥܐ ܦܠܓܘܬܐ ܘܚܣܡܐ ܘܡܪ̈ܕܐ ܒܥܡܘܪ̈ܘܗܝ ܕܥܠܡܐ ܢܫܬܘܩ ܒܪܐ ܠܐܒܘܗܝ ܩܕܡ ܕܝܢܐ ܘܬܬܟܬܫ ܟܠܬܐ ܥܡ ܚܡܬܗ ܘܬܪܕܝܗ̇ Caerá (*tepely*) sobre la tierra la separación (*pālgūṯā*). Envidia (*ḥsāmā*) y rebeliones (*merdē*) entre los habitantes del mundo. El hijo callará (*neštūq*) a su padre ante el juez, la nuera peleará con su suegra y la echará.

3.1.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD).

Como ya hemos presentado anteriormente, TD presenta en boca del mismo Jesús el anuncio de un período de tiempo futuro en el que surgirán gobernadores o reyes malvados y pecadores, que oprimirán a los pueblos. Jesús les va explicar a sus discípulos que la llegada del reino de Dios, es decir, del final del mundo estará precedida por la llegada del "hijo de la perdición", y esta a su vez por las señales que ya les anunció cuando estaba en vida con ellos, y que repiten aquellas que conocemos por los evangelios: hambrunas (*kafnē*), epidemias (*mawtānē*) y estos disturbios (*būlbālē*) entre los pueblos. En las naciones habrá corrupción y dirigentes ambiciosos, amantes del dinero, que odian la verdad, persiguen a los creyentes y matan a sus hermanos[1004]. Es en este pasaje donde resulta de interés comparar el texto editado por Rahmani y Vööbus con el fragmento de Arendzen y de Nau. En este último texto de Arendzen encontramos unas cuantas palabras más que nos hablan de los reyes del este, datos que no se encuentran en el manuscrito de Rahmani. Veámoslo con detalle.

TD 2, 12-19	TD - Fragmento Arendzen[1006]
ܢܗܘܘܢ ܗܟܝܠ ܐܬܘ̈ܬܐ ܥܕ ܬܩܪܘܒ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ	ܢܗܘܘܢ ܗܟܝܠ ܡܢ ܩܕܡ ܕܬܩܪܘܒ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܘ̈ܬܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ

[1004] Véase TD 2, 12-19.
[1006] Véase ARENDZEN, J. P., *op. cit.* "A New Syriac Text", 1901, p. 404, l. 17- p. 406, l. 3.

ܗܢ ܟܕ ܬܩܪܘܒ ܡܠܟܘܬܐ ܘܡܬܬܠܓܠܐ ܗܠܝܢ ܕܒܫܡܝܐ. ܗܝܕܝܢ ܢܫܬܠܛܘܢ ܘܢܩܘܡܘܢ ܒܪܝܫܐ ܪܝܫܢܐ ܪ̈ܚܡܝ ܟܣܦܐ ܣ̈ܢܝܝ ܫܪܪܐ ܩ̈ܛܠܝ ܐܚܝܗܘܢ ܕ݂ܓ̈ܠܐ ܣ̈ܢܝܝ ܡܗܝ̈ܡܢܐ ܫܒܗܪ̈ܢܐ ܪ̈ܚܡܝ ܕܕܗܒܐ ܫܘܝܝ ܒܓܢܣܐ ܐܠܐ ܠܐ ܫܘܝܝ ܒܬܪܥܝܬܐ ܫܒܝܩ ܒܪ ܒܠܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܫ̈ܢܐ ܕܣܒܪܗ ܢܘܒ: ܢܗܘܐ ܕܝܢ ܒܫܘܠܛܢܗܘܢ ܘܥܒܐ ܦܓܥܐ ܘܒܪܘܣܝܐ ܘܐܫܢܕܬܐ ܕܕܡܐ	ܟܕ ܬܩܪܘܒ ܡܠܟܘܬܐ ܘܡܫܬܡܫܢܐ ܕܗܘܝܢ ܒܫܡܝܐ ܗܝܕܝܢ ܢܩܘܡܘܢ ܡܕܒܪܢܐ ܪ̈ܚܡܝ ܟܣܦܐ ܣ̈ܢܝܝ ܫܪܪܐ ܩ̈ܛܠܝ ܐ̈ܢܫܐ ܕ݂ܓ̈ܠܐ ܣ̈ܢܝܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܒܗܪ̈ܢܐ ܪ̈ܚܡܝ ܕܕܗܒܐ ܡ̈ܠܟܐ ܕܝܢ ܢܗܘܘܢ ܕܡܡܠܟܝܢ ܒܡܕܢܚܐ ܠܐ ܙܗܝܪܐ ܕܠܐ ܡܚܫܒܬܐ ܠܐ ܡܫ̈ܠܡܐ ܛ̈ܠܝܐ ܪ̈ܚܡܝ ܕܕܗܒܐ ܒܢܝ ܓܢܣܐ ܐܠܐ ܠܐ ܒܢܝ ܚܕܐ ܬܪܥܝܬܐ ܝܒܠ ܓܒܪ ܒܠ ܚܕ[1007] ܡܢܗܘܢ ܕܢܓܠܐ ܫ̈ܢܘܗܝ ܕܣܒܪܗ ܒܫܘܠܛܢܐ ܕܝܢ ܕܠܗܘܢ ܢܗܘܐ ܐܘܠܝ ܠܗ ܪܒܐ ܘܒܪܘܣܝܐ ܘܐܫܢܕܬܐ ܕܕܡܐ
Pues habrá signos (*’āṯwāṯā*) como estos cuando el reino se acerque (*kaḏ teqrūḇ malkūṯā*): Después de las hambrunas (*kafnē*) y las epidemias (*mawtānē*) y estos disturbios (*būlbālē*) entre los pueblos. Entonces se apoderaran (*’eštalaṭūn*) y surgirán (*nqūmūn*) poderosos gobernantes (jefes entre los jefes-*brīšē risānē*). Amantes del dinero (*rāḥmay kespā*), que odian la verdad (*sānyay šrārā*), que matan a sus hermanos (*qāṭely ’aḥayhūn*), mentirosos (*dagālē*), que odian a los creyentes (*sānyay mhaymnē*), jactanciosos (*šaḇhrānē*), amantes del oro (*rāḥmay ddahḇā*)[1005] de la misma nación (*šawyay gensā*) pero no iguales (*lā šawyay*) en pensamiento	Pues ahora habrá, cuando el reino de Dios se haya acercado, signos (*’āṯwāṯā*) como estos. Después de las hambrunas (*kafnē*) y las epidemias (*mawtānē*) y estas confusiones (*šgūšyē*) entre los pueblos. Entonces surgirán (*nqūmūn*) gobernantes (*mḏabrānē*). Amantes del dinero (*rāḥmay kespā*), que odian la verdad (*sānyay šrārā*), que matan a los hombres (*qāṭely ’nāšā*), mentirosos (*dagālē*), que odian la fe (*sānyay haymānūṯā*)[1008], jactanciosos (*šaḇhrānē*), amantes del oro (*rāḥmay ddahḇā*), *y habrá entonces reyes que reinarán en el este, despreciables, desconsiderados inmaduros, jóvenes, amantes del oro (rāḥmay ddahḇā)*[1009]*,* hijos de una nación (*bnay gensā*) pero no hijos de un pensamiento (*ḥḏā ṯar ʿīṯā*).

[1005] Aquí quedan insertadas las palabras del fragmento publicado por Arendzen y Nau.
[1007] En la edición de Nau escrito unido en una sola palabra.
[1008] Arendzen ofrece el texto completo en siríaco, pero parece haber olvidado la traducción de esta línea intermedia que traducimos aquí completando la traducción del pasaje completo: “que matan a los hombres (*qāṭely ’nāšā*), mentirosos (*dagālē*), que odian la fe (*sānyay haymānūṯā*)”.
[1009] Se muestran las líneas del fragmento publicado por Arendzen y Nau en siríaco separadas del resto del texto por un espacio y en la traducción también en cursiva, para mejor identificación.

(*bṯarʿīṯā*). Pues cada uno de ellos desea destruir la vida de su compañero. Pero habrá en sus ejércitos mucha conmoción (*zawʿā sagiyā'*) y deserción (*ʿrūqyā*) y derramamiento de sangre.	Pues cada uno de ellos desea destruir las vidas de su compañero. Pero habrá en ejércitos una gran tribulación (*'ūlṣanā rabā*) y deserción (*ʿrūqyā*) y derramamiento de sangre.

Merece la pena repasar la argumentación que realiza Arendzen para terminar situando la redacción original del apocalipsis en el siglo V d. C. Arendzen piensa que las palabras que se encuentran en su manuscrito y no en el de Rahmani han sido más bien omitidas por el redactor de la versión del apocalipsis editado por este último, que encontramos en los manuscritos de Mosul y del Vaticano. Arendzen defiende su posición con varios argumentos. En primer lugar, sostiene que un interpolador nunca se habría decidido por añadir una línea en la que se repite la misma expresión que en la línea anterior, refiriéndose a la expresión "amantes del oro" (*rāḥmay ddahḇā*). Este argumento, aunque responde a una cierta lógica, no es definitivo, pues habría que revisar las intenciones del redactor, compilador, que quizás sí que estaría dispuesto a duplicar tal expresión central, si su intención es poner de manifiesto la corrupción de ambos reyes o dinastías, las del este y las del oeste. Además, unas líneas más abajo, cuando el redactor describe solo al rey del oeste, también lo llama como "amante del oro" (*rāḥem ddahḇā*).

En segundo lugar, Arendzen argumentaba que la referencia a los reyes del este muestra una composición más equilibrada, si se tiene en cuenta la posterior mención al rey del oeste, caracterizado prácticamente con los mismos atributos, lo que hablaría a favor de la omisión posterior de estas frases sobre la base de un texto común. La contraposición con los reyes del este podría reflejar de forma más adecuada la situación del mundo conocido entre los siglos IV y VI d. C., entre los que se supone que deberían de haberse compuesto las partes más antiguas de este apocalipsis, según la cual, se enfrentarían los "reyes del este" con un "rey del oeste". Si bien es cierto, que el enfrentamiento entre el este y el oeste encaja perfectamente en la visión del mundo y de la historia que pudiera tener un autor del siglo IV d. C., también es cierto, que un autor del siglo VII d. C. podría haber añadido estas frases, con la intención de intensificar, como decíamos anteriormente, su desacuerdo o su crítica frente a los reyes de su época, tanto los del este como los del oeste.

En tercer lugar, Arendzen añadía que la expresión que encontramos a continuación, donde se dice que son "hijos de la misma descendencia" parece referirse y encajar mejor con los "reyes del este", es decir, con los miembros de una dinastía de reyes (*malkē*), que con los

“gobernadores” (*maḏbrānē*) o “jefes” (*rīšē*) de las líneas superiores, que no de forma obligada deben ser de una misma familia o descendencia. Por ello concluye, que las líneas no comunes son originales, pertenecen al texto original más antiguo y han sido omitidas por el redactor, o en su caso, por el traductor de la versión de los manuscritos del Vaticano y Mosul, editados por Rahmani.

Todos los argumentos presentados anteriormente llevan a Arendzen a situar una fecha de composición posterior al 410 d. C. y a sugerir que el rey del oeste es Alarico, el rey visigodo, y que los reyes del este son Arcadio y Teodosio II. Como refuerzo a esta propuesta de datación, Arendzen recurre a la Historia Eclesiástica de Filostorgio en la que se encuentra una descripción de los acontecimientos que a inicios del siglo V d. C. tuvieron lugar en las mismas regiones que se describen en el capítulo décimo de nuestro apocalipsis, de forma tan similar, que el mismo Arendzen está convencido de que TD proyecta estas descripciones hacia el futuro convirtiéndolas en profecías[1010].

Nos parece, que el aspecto central para esclarecer esta pregunta no es tanto el del encontrar un contexto histórico que encaje con las afirmaciones del texto. La división del mundo conocido en dos bloques de poder dividido entre los reyes del este y del oeste, así como los prototipos de estos descritos en uno u otro fragmento encajarían perfectamente en cualquiera de ambas épocas, tanto en el siglo IV d. C. como en el siglo VII d. C.

Más relevante nos parece atender a la posición del fragmento dentro de la obra. En el texto de Rahmani las palabras que siguen al conjunto de frases no comunes se refieren a los “jefes” (*rīšē*) de una forma general. En el texto de Arendzen, las mismas frases se refieren a los “reyes del este”. Es decir, la modificación, el añadido u omisión de las palabras sobre los reyes del este, provoca que las palabras que le siguen cambien su objeto de referencia. Sumamente interesante es el fragmento que le sigue a continuación que se centra en la caracterización del rey del oeste.

TD 2, 20-26

ܢܩܘܡ ܕܝܢ ܐܦ ܡܢ ܡܥܪܒܐ ܡܠܟܐ ܐܣܝܪ ܚܨܐ. ܪܫܝܥܐ ܕܝܢ ܢܣܒܘܬܐ ܦܨܝܚܘܬܐ
ܕܠܐ ܦܚܡܐ ܦܠܛ ܒܢ̈ܝܫܐ ܡܛܠܒܢܐ ܪܫܡ ܕܗܒܐ ܦܓܪ ܡܫܝ̈ܚܬܐ ܒܝ̈ܫܬܐ ܦܢܝܐ
ܡܗܬܦܟܢܐ ܕܕܘܟܐ ܢܫܬܠܛ ܕܝܢ ܐܦ ܥܠ ܒܪ̈ܝܬܐ ܘܐܢܫܘܬ ܕܟܠ̈ܗ ܦܓܢ̈ܝܐ. ܗܝܕܝܢ
ܢܗܘܐ ܒܟܦܐ ܡܫܠܡܢܐ ܘܬܗܘܪ ܕܗܒܐ. ܬܗܘܐ ܕܝܢ ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܘܒܟܠ ܐܬܪܐ
ܒܝܬܐ ܘܦܪܕܐ ܕ ܓܢ̈ܣܐ ܘܥܘܩ̈ܒܐ ܕܕܡܐ

[1010] ARENDZEN, J. P., *op. cit.* “A New Syriac Text”, 1901, pp. 401-403.

> Pero también surgirá (*nqūm*) desde el oeste[1011] un rey de otra descendencia (*ʾḥrāny gensā*), un gobernante de mucha astucia (*dṣnīʿūṯā sagīʾṯā*)[1012], sin límites (*lā sākā*), asesino de hombres (*qāṭel bnaynāšā*), impostor (*maṭʿyānā*), amante del oro (*rāḥem ddahḇā*), de muchos pensamientos malos (*sagy maḥšḇāṯā bīšāṯā*), que odia a los creyentes (*sānē mhaymnē*), un perseguidor (*rāḏūfā*)[1013], pues él gobernará también sobre las naciones bárbaras (*ʿal ʿammē barbrāyē*), y derramará (*nēšūd*) mucha sangre. Entonces la plata (*siʾmā*) será despreciada y el oro (*dahḇā*) será honrado; pues en toda ciudad y en cada país habrá expolio y temor a los bandoleros, y derramamientos de sangre (*šūpāʿā daḏmā*).

El redactor lo presenta también, entre otras características, como amante del oro (*rāḥem ddahḇā*), que odia a los creyentes (*sānē mhaymnē*), perseguidor (*rāḏūfā*), que gobernará también sobre las naciones bárbaras (*ʿal ʿammē barbrāyē*), y derramará (*nēšūd*) mucha sangre[1014]. Efectivamente, parece que tendría poco sentido comenzar una caracterización describiendo a los "jefes" de forma general, para luego continuar describiendo con los mismos atributos, solo al rey del oeste. Como argumentaba Arendzen, parece tener convincente la idea de que el texto original pusiera a ambos bandos en contraposición uno frente al otro, ambos descritos de forma peyorativa, después de haber introducido el pasaje presentando a los "gobernadores" (*maḏbrānē*) o "jefes" (*rīšē*) de forma general. Además, el fragmento de Arendzen presenta más variaciones que confirman sus argumentos. Por un lado, encontramos un pequeño detalle sobre el rey del oeste que lo pone en relación con aquellos del este. En el texto de Rahmani que "surgirá un rey desde el (o del) oeste" (*men maʿrḇā*), en el texto de Arendzen se dice que surgirá "en el oeste" (*bmaʿrḇā*). En este ultimo texto, también se dice de los reyes del este que reinarán "en el este" (*bmaḏnḥā*) utilizando la misma preposición. Además, por otro lado, en el manuscrito de Rahmani leemos sobre el rey del oeste que será un "perseguidor", mientras que en el manuscrito de Arendzen dice que es un "perseguidor de los cristianos". El redactor del texto de Rahmani parece vivir en una época posterior al de Arendzen, donde no tenga más sentido afirmar que un rey del oeste sea un "perseguidor" de cristinos.

El texto continua describiendo de una misma forma peyorativa a los pastores dentro de la comunidad eclesiástica en cuestión[1015]. Su maldad y corrupción hará que estos mismos

[1011] En el fragmento de Arendzen leemos *bmaʿrḇā,* "en el oeste".
[1012] En el fragmento de Arendzen leemos *ḥārʿūṯā*, "astucia".
[1013] El fragmento de Arendzen añade *rāḏūfā dkrisṭyānē "*perseguidor de los cristianos".
[1014] *Ibid*. 2, 20-26.
[1015] Véase TD 3, 13-22.

pecados se extiendan por todas las naciones[1016]. Incluso algunos de ellos renegarán de la fe y se acogerán a reyes corruptibles. El redactor vuelve a hablar de forma genérica y no parece que se refiera ni a los reyes del este ni a aquel del oeste.

> TD 4, 2-8
>
> ܢܥܒܕܘܢ ܒܐܪܥܐ ܢܬܕܠܘܚ ܒܝ ܢܟܦܪܘܢ ܡܢܗܘܢ ܕܐܢܫ ܐܡܬܝ ܙܒܢܐ ܕܝܢ ܢܐܬܐ
> ܢܐܣܘܢ ܠܫܘܠܛܢܐ ܒܕܘܟܐ ܒܫܡܝ ܕܡܣܝܒܪܝܢ ܕܝܢ ܐܝܠܝܢ ܒܟܐܡܬܐ: ܟܐܡܠ ܥܠ ܠ ܘܢܬܦܪܩܘܢ
>
> Pero llegará el tiempo en que algunos de ellos me negarán (*nekfrūn*), y despertarán confusiones (*dlūḥyē*) en la tierra, y pondrán sus confianza reyes conocidos (*malkē metyadʿānē*)[1017]. Pero los que en mi Nombre perseveren (*damsaybrīn*) hasta el fin serán salvados.

3.1.6 Pseudo Efrén (PE).

3.1.6.1 Justicia e impiedad.

Tras el anuncio de los horrores que están por venir en forma de enfrentamiento y guerra, que el redactor ha hecho en los primeros versos de PE, encontramos, ya en la línea 9, la directa contraposición de las ideas de “justicia” e “injusticia” que va a recorrer toda la obra hasta el final de la misma. El fenómeno de la guerra va a aparecer asociado directamente al concepto de “impiedad”, puesto en contraposición al concepto de “justicia” y concretizado en la “injusticia” (*ʿawlā*) y “pecado” (*ḥṭīṯā*) de las personas y/o pueblos “impuros” (*ṭamē’*)[1018] que serán responsables o provocarán o han provocado dicho caos y desorden social y político[1019]. La guerra, y con ello las invasiones y conquistas de los (distintos) pueblos que a lo largo de la obra son presentados como enemigos o ladrones, es interpretada de esta forma como preaviso o señal del comienzo del fin del mundo que culminará con el juicio final.

En el primer capítulo, que es una especie de prólogo a toda la obra, el redactor presenta de forma genérica dos de los objetivos de la obra: Por un lado, aclarar o diferenciar los conceptos de “guerra injusta” provocada por los “malvados” y/o “guerra” ordenada por Dios como reacción a aquella. Por otro lado, presentar los enfrentamientos militares y políticos entre los pueblos, como veíamos en el capítulo primero de nuestro análisis, dentro de un marco histórico-escatológico inteligible para el receptor de la obra, que, proyectado hacia el futuro, dé orden y sentido a estos acontecimientos experimentados en el pasado y presente.

[1016] *Ibid.* TD 3, 22-26
[1017] En el fragmento de Arendzen leemos “reyes corruptos” (*malkē metḥabalnē*).
[1018] Véase más adelante PE 30.
[1019] Véase de nuevo PE 5-8.

Toda “guerra” o “conquista injusta” va a necesitar ser “vengada” o “recuperada” de parte de Dios, al menos al final de los tiempos. Una vez definido el horror provocado por la guerra “injusta”, el redactor presentará la que será la reacción divina, de forma, que toda “guerra” o “conquista injusta” necesitará ser “vengada” o “recuperada” por parte dela Justicia de Dios que recorrerá, no solo toda la obra, sino con ello y a ojos del redactor, toda la historia de la humanidad.

Empecemos por el primero de los dos puntos de vista desarrollados por el redactor en este primer capítulo, el de la separación de la humanidad en “justos” e “injustos”. Es importante remarcar este punto, a la hora de intentar comprender el pensamiento e intención de la mano autora o redactora de nuestra obra con respecto a la comunidad receptora de la misma. La ejemplificación del fenómeno de la guerra hace más palpable y visible la división del mundo en justos e injustos, santos e impuros. Y a la inversa, la diferencia entre los “justos” y los “injustos”, que está bien marcada, en la concepción social y política del redactor, hace entendible el fenómeno de la guerra.

En el campo semántico del concepto “impiedad”, encontramos principalmente y de forma repetida dos sustantivos: “crimen” o “impiedad” (*rūs‘ā*), e “iniquidad” o “injusticia” (*‘awlā*), utilizados tanto de forma genérica como de forma más concreta para referirse a hombres “malvados” o “impíos” (*‘awlē*) o “impuros” (*ṭamē’*).

En contraposición al concepto de “injusticia” encontramos el concepto de la “justicia” reunido principalmente entorno al sustantivo “justicia” o “rectitud” (*ki’nūṯā*) para referirse a la acción de Dios y a los adjetivos “justos” (*zadīqē*) y “elegidos” (*gabīē*) para referirse a los justos, a los santos, a los fieles a la comunidad de los cristianos.

PE 9-12

ܡܬܥܫܢ ܪܘܫܥܐ ܒܬܐܒܝܠ
ܘܥܘܠܐ ܒܗܠܐ ܒܒܪܝܬܐ
ܘܡܝܬܝܢ ܡ̈ܠܟܐ ܙܕܝ̈ܩܐ
ܘܩܝܡܝܢ ܒܐܪܥܐ ܥܘ̈ܠܐ

La impiedad (*rūs‘ā*) se hará grande (fuerte) en la tierra,
la injusticia (*‘awlā*) aumentará en la creación.
Los reyes justos (*zadīqē*) morirán
y los injustos (*‘awlē*) se alzarán en la tierra.

El redactor de PE no intenta explicar si la “guerra” en sí, en sus manifestaciones concretas y separadas entre sí en el tiempo, es justa o injusta ni porqué, sino que parte de la

premisa de la existencia de dos partidos, el de los hijos de la justicia y el de los hijos del pecado. De esta forma el redactor ofrece al receptor de la obra una clave “teológica” y “escatológica” para interpretar un fenómeno político como es el de la “guerra”. Si los “hijos del partido del pecado”, es decir, el partido de los “impuros”, de los que “mienten”, de los que “niegan” al Salvador, etc., vencen y propagan la “injusticia” e “impureza”, entonces estamos ante una “guerra o conquista injusta” que necesita ser “vengada” o “recuperada” de parte de Dios.

PE 29-30

ܘܡܡܠܟ ܥܘܠܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܪ̈ܕܦܝܢ ܛܡ̈ܐܐ ܠܩܕ̈ܝܫܐ

La injusticia (*‘awlā*) reinará sobre la tierra
y los impuros (*ṭamē’*) perseguirán (*rāḏpīn*) a los santos (*qadīšē*).

PE 33-34

ܡܬܩܦܚܝܢ ܒ̈ܢܝ ܟܐܢܘܬܐ
ܡܢ ܒ̈ܢܝ ܓܒܐ ܕܚܛܝܬܐ

Los hijos de la justicia (*ki’nūṯā*) serán golpeados (*metqapḥīn*)
por los hijos del partido del pecado (*daḥṭīṯā*).

Analizamos ahora el segundo aspecto desarrollado por el redactor en este primer capítulo, el de la creación de un marco histórico-escatológico que, proyectando las manifestaciones bélicas conocidas por el receptor de la obra, presentes o pasadas, hacia el futuro, ofrezca una interpretación teológica inteligible y aceptable para las premisas de la fe de este. Hemos hablado en el capítulo introductorio de la obra, del carácter cíclico de la obra, que es el instrumento literario que el redactor utiliza para presentar esta concepción de guerra y estructurar y enlazar los diferentes episodios. Este carácter cíclico lo encontramos ya en este capítulo primero, siguiendo el orden del libro de los Jueces, si bien con algunos matices. Su análisis nos ayuda a entender la intención y la estructura del resto de la obra. En ésta, no se habla tanto, como en el libro bíblico de los Jueces, del pecado o la iniquidad del pueblo “elegido”, sino que se va a acentuar, como analizaremos más adelante, la “impiedad” e “injusticia” de los gobernantes o de los pueblos malvados y por tanto, enemigos.

El redactor se apoya sin duda, como veíamos, en el discurso apocalíptico del evangelio de Mateo[1020] que comienza con la irrupción de las guerras y enfrentamientos como antesala o preanuncia del comienzo de la gran "tribulación"[1021] y las relaciona con la persecución de los "elegidos" y la extensión de la impiedad[1022], para remarcar la importancia de la perseverancia de los elegidos[1023] antes de la segunda venida de Cristo, en función de los cuales serán abreviados aquellos días[1024]. El inicio del fin y de la acción "judicial" de Dios al final de los tiempos, hay que buscarlo, siguiendo a Mateo, en el comienzo de las "guerras", que según el redactor que están por suceder.

El redactor utiliza las mismas palabras que el evangelio de Mateo en la versión de la Peshitta[1025] para predecir las allí mencionadas tribulaciones: "peste" (*mawtānā*), "hambruna" (*kafnā*) y "terremotos" (*zaw'ē*). Pero a diferencia del evangelio de Mateo, el redactor continua la frase acentuando la centralidad de la guerra y de la impiedad. La frase es completada con la referencia a los "combates" o "batallas" (*taktūšē*), que se darán y que provocarán que "el polvo de la tierra se empape de sangre*"*. De forma descriptiva, el redactor presenta de nuevo la guerra y los enfrentamientos entre hombres, pueblos y reinos como consecuencia y a su vez causa de que la "iniquidad" (*'awlā*), relacionada desde este momento con la "impureza" (*ṭanfūṯā*) y las malas obras, se extiendan por la faz de la tierra, "ensucien" la creación[1026] y gobiernen sobre los hombres. La consecuencia lógica de que los pueblos se enfrenten, de que se exterminen unos a otros (aquí embriagarse de sangre) y de que venzan (si bien por un tiempo determinado) los malvados o injustos, es la extensión de la impiedad, es decir, del caos moral y político en las sociedades y pueblos contemporáneos a estos enfrentamientos.

Como decimos, en esta especie de prólogo, el redactor parece estar interesado en relacionar por un lado, las "guerras" y "combates" que están por suceder (que ya han comenzado o que han sido vividas recientemente), con la "impiedad" de los "malvados" y por otro lado, en señalar y acentuar de esta forma, que estas obras y enfrentamientos pertenecen al conjunto de señales escatológicas que preceden la venida del "hijo de la perdición" (*bar ʾabdānā*), también llamado aquí el "malvado" o "impío" (*ʿawlā*), y tras ello, la segunda

[1020] Cf. PE 19-24 con Mt 24, 6; 24, 9; 24, 21 así como 24, 31-46.
[1021] Mt 24, 6: "Oiréis también hablar de guerras y rumores de guerras. ¡Cuidado no os alarméis! Porque es necesario que todo eso suceda, pero no es todavía el fin. Pues se levantará nación contra nación y reino contra reino, y habrá en diversos lugares hambre y terremotos. Todo esto será el comienzo de los dolores de alumbramiento".
[1022] Mt 24, 9-12: "Entonces os entregarán a la tortura y os matarán…Y al crecer la iniquidad…".
[1023] Mt 24, 13: "Pero el que persevere hasta el fin, ese se salvará".
[1024] Mt 24, 22: "…en atención a los elegidos se abreviarán".
[1025] *Ktābe qaddīšē,* United Bible Societies, 1979, Mt 24, 7ss
[1026] El verbo "ensuciar", "manchar" (*ṭanep*) aparece varias veces en la obra para expresar las consecuencias de la injusticia: En PE 66 el término aparece relacionado de forma expresa con la "fornicación" (*zānyūṯā*).

venida de Cristo y el juicio final[1027], y que deben ser interpretadas como el inicio o irrupción de las mismas.

El primer capítulo de PE, que cumple la función de introducción a la obra y es al mismo tiempo un resumen genérico del contenido de la misma, reproduce el mismo esquema interno que el redactor va a seguir en cada una de las áreas temáticas en el resto de los capítulos posteriores. Este esquema a su vez sigue la estructura del discurso apocalíptico del evangelio de Mateo: Guerra, victoria de los malvados-injustos, tribulación-persecución, extensión iniquidad, reacción de Dios.

En los capítulos posteriores, el redactor sigue este mismo esquema. Cada ciclo comienza, no directamente con la guerra, sino con la extensión de la impiedad y la injusticia sobre la tierra, en contra del orden deseado por Dios, y sigue con la irrupción de la guerra, como reacción de Dios como respuesta a este desorden. La Justicia “se alza” y envía el siguiente pueblo, dando comienzo la siguiente “guerra” como castigo por el pecado de los “malvados”. Es importante remarcar este punto, porque a diferencia del libro de los Jueces, aquí no se habla del pecado o la iniquidad del pueblo “elegido”, sino constantemente de la “impiedad” e “injusticia” de los pueblos malvados. Primero serán los asirios y romanos, luego los árabes, después los pueblos escatológicos de Gog y Magog, luego los hunos y por último el anticristo. La diferencia entre los “justos” y los “injustos”, como veremos más abajo, está bien marcada.

Hemos visto anteriormente, que el primer ciclo bélico que hace referencia a pueblos o lugares históricos, trataba el enfrentamiento de los “asirios” o persas con los romanos. Este primer ciclo bélico terminaba en la línea 64. El texto continua directamente en la línea siguiente narrando de nuevo la expansión y crecimiento de la impiedad, tras lo que se alzará de nuevo la justicia para eliminarlos de la tierra.

PE 65-72

ܘܡܐ ܕܣܓܝ ܪܘܫܥܐ ܒܬܐܒܝܠ
ܘܚܦܝܗ̇ ܠܐܪܥܐ ܒܒܝܫܘܬܐ
ܫܠܡܐ ܣܓܝ ܐܬܐ ܠܫܥܐ
ܕܪ̈ܕܝܦܐ ܘܡܣ̈ܟܢܐ
ܗܝܕܝܢ ܦܢܝܐ ܟܐܢܘܬܐ
ܕܬܣܚܘܦ ܐܢܘܢ ܡܢ ܐܪܥܐ
ܡܛܠ ܥܘܠܐ ܘܪܘܫܥܐ

[1027] La salida y venida del “hijo de la perdición” a la tierra aparece por primera vez en la obra en la línea 359 una vez que el autor ha terminado de narrar los ciclos bélicos de las invasiones de los asirios, árabes y de los pueblos escatológicos del norte.

ܘܣܠܩܐ ܓܥܬܐ ܠܫܡܝܐ

Y cuando la impiedad (*rūs'ā*) haya crecido en la tierra
y hayan manchado la tierra con la fornicación,
entonces subirá el grito (*g'āṯā*) hasta el cielo
de los perseguidos (*rdīpē*)[1028] y de los pobres (*meskinē*).
Entonces se alzará la Justicia
para expulsarlos (*tesḥūpy 'enūn*) de la tierra.
Se lamentará la Santa Alianza[1029]
y el clamor (*g'āṯā*) subirá al cielo.

El redactor cierra aquí el esquema cíclico del que hemos hablado más arriba, de la misma forma que lo hizo al final del capítulo introductorio, según el cual se intenta imitar la estructura del discurso escatológico de Mateo, incorporando de forma específica de qué guerras y pueblos se trata. Las guerras y enfrentamientos entre los hombres y reinos preceden a la gran tribulación o conmoción que a su vez precederá a la llegada de la justicia, es decir, del juicio final. Pero antes, se dará la injusticia y la persecución, habrá perseguidores y perseguidos. El texto continua en la línea 69 mencionando el ascenso de la justicia, que se alzará para "expulsarlos de la tierra". Los perseguidores, autores de iniquidad, serán eliminados. En efecto, en el texto encontramos el pronombre personal "ellos" *('enūn)* o, traducido como complemento directo, mejor "los". Queda abierta la pregunta acerca de este pronombre. Si bien no se dice de forma concreta quiénes son ellos, es decir, los que merecen ser exterminados por Dios, cuando el texto dice "eliminarlos", se entiende por el contexto que se trata de todo aquel que obre injustamente, que "manche" la tierra de "impureza" y que persiga o haya perseguido a los santos y pobres.

Es importante aclarar este punto antes de continuar, porque contra "aquellos que han manchado la tierra con la fornicación" actuará Dios enviando "un pueblo del desierto"[1030], a saber los ismaelitas o árabes.

Como hemos tratado más arriba, Reinink trataba en uno de sus muchos artículos[1031] de encontrar paralelos entre el texto y los enfrentamientos políticos y militares de inicios del siglo VII d.C. entre romanos y persas, de forma más concreta con las ofensivas del rey persa Cosrau II entre los años 603 y 620 d. C.. Para ello iba más allá de una simple identificación de

[1028] Participio pasivo de peal masculino plural.
[1029] Se trata de la palabra "alianza" que tiene las mismas radicales que la forma verbal "se alzará" en el verso anterior.
[1030] Veáse PE 73.
[1031] REININK, G. J., *op. cit.* „Pseudo-Ephraems", 1993, p. 442.

las partes en cuestión y buscaba más argumentos, viendo en los reyes “malvados” mencionados en el capítulo primero una alusión a los emperadores bizantinos calcedonianos que persiguieron y castigaron de forma cruenta y sin piedad a las comunidades monofisitas, a las que con casi total seguridad pertenecía el redactor de la obra en la región en torno a la ciudad de Edesa.

Reinink realiza esta identificación poniendo en relación el motivo de los reyes “malvados” (PE 9-11) con los pasajes al final del capítulo segundo que acabamos de analizar (PE 65-72), en los que se narra el caos político tras la conquista de territorios romanos por parte de los asirios. Para comprender mejor esta relación o identificación, merece la pena acercarse más al texto. Volvamos a la línea 11. En primer lugar, el texto habla claramente de “reyes justos” (*malkē zadīqē*), pero en ningún momento de “reyes malvados” (*malkē ʿawlē*) como traduce Reinink en su artículo, sino solo y de forma genérica de “malvados” (*ʿawlē*).

PE 11-12

ܘܡܝܬܝܢ ܡ̈ܠܟܐ ܙܕܝ̈ܩܐ
ܘܩܝܡܝܢ ܒܐܪܥܐ ܥܘ̈ܠܐ

Los reyes justos (*malkē zadīqē*) morirán
y los injustos (*ʿawlē*) se alzarán en la tierra.

Por las normas de la métrica, el redactor podría haber utilizado muy bien la expresión “reyes injustos”. Sin embargo en el segundo verso omite la palabra “reyes” (*malkē)* y la sustituye por un complemento circunstancial de lugar “en la tierra” (*b’ar‘ā*). Parece que, de forma lógica, el redactor evita dar el título de “reyes” o “emperadores” a aquellos que para él van a ser los “malvados” que de forma injusta va a ser el origen de los horrores y tribulaciones que están por venir.

Revisemos ahora la interpretación que hace Reinink de las líneas 65 a 72 al final del capítulo segundo[1032]. En la línea 64, como hemos visto, el autor narra la “reconquista” por parte de los romanos de los territorios perdidos por sus padres a manos de los “asirios” o persas. Debido a que inmediatamente después, en la línea o verso 65, el redactor describe el crecimiento de la impiedad en la faz de la tierra, la profanación de la misma a través de la

[1032] Según la división de Suermann. En este punto difieren Beck y Suermann. Este último divide los capítulos segundo y tercero después de la línea 72, es decir, antes de que el autor introduzca en la narración la invasión de los árabes, es decir los descendientes de Hagar. Beck por su parte dejaba terminar el capítulo segundo más tarde, en la línea 82, una vez que el autor termina la introducción identificativa de la descendencia de Hagar y la relaciona con la llegada del „hijo de la perdición“.

fornicación y después el lamento de los perseguidos y los pobres, Reinink interpreta que los causantes de tales males, son los emperadores bizantinos que han vuelto al poder y que llenos de inmoralidad sacian su maldad persiguiendo a la comunidad monofisita y son los causantes de la reacción o castigo divino. Sin embargo, el texto, en ningún momento a partir de la línea 63, menciona explícitamente a los romanos. En la línea 65 la forma verbal, “creció” o “ha (haya) crecido” (*sgī*) está en tercera persona del singular de perfecto de *peal* y se refiere a la “injusticia”. Aunque en la línea 66 encontremos la forma verbal en la tercera persona del plural, “han (hayan) manchado” (*ṭanfūh*), acompañada del sufijo pronombre personal femenino de tercera persona del singular para referirse a la “tierra”, no podemos afirmar de forma concluyente que el redactor se refiera a los romanos de la línea 63.

Como hemos visto, el texto habla en la introducción desde el comienzo de “malvados” y del incremento o extensión de la impiedad. En las líneas 9 y 10 encontrábamos la misma expresión, si bien con otras palabras. La injusticia (*ʻawlā*) se concretizan e intensifican en la fornicación (*zānyūṯā*).

PE 9-10 ܬܬܥܫܢ ܪܘܫܥܐ ܒܬܐܒܝܠ ܘܣܓܐ ܥܘܠܐ ܒܒܪܝܬܐ La impiedad (*rūsʻā*) se hará fuerte en la tierra, la injusticia (*ʻawlā*) aumentará en la creación.
PE 65-66 ܘܡܐ ܕܣܓܝ ܪܘܫܥܐ ܒܬܐܒܝܠ ܘܛܢܦܘܗ̇ ܠܐܪܥܐ ܒܙܢܝܘܬܐ Y cuando la impiedad (*rūsʻā*) se extienda por la tierra, y se ha manchado la tierra con la fornicación (*zānyūṯā*)

Los malvados o injustos son impíos, es decir, no tienen Dios, o sus creencias no son verdaderas. Obran el mal y actúan de forma injusta, lo cual es visible y obvio a través de la guerra y sus consecuencias. A lo largo de la obra, no solo se narran la invasión y conquista sino también y sobre todo, el saqueo, el cautiverio, la separación de los lazos familiares, y de forma intensificada la violación y maltrato sexual de hombres y mujeres, debido a la impureza de los impíos. En el capítulo segundo serán los “asirios”. En el tercero y cuarto serán los árabes. A partir del quinto se tratará de los pueblos escatológicos del norte, de los hunos y del anticristo, personificación por antonomasia del “malvado” o “impío”. Quizás, al hablar del crecimiento de la impiedad en la línea 65, el autor esté pensando de forma concreta en

algunos emperadores bizantinos, como sugería Reinink. Pero si el Imperio Romano en general pertenece, a ojos del redactor, al ciclo de los malvados es un dato que no puede ser confirmado con certeza.

Lo que sí está claro, es que, de igual modo como en la línea 12, el redactor evita presentar a los "malvados" como "reyes", aquí, a partir de la línea 62, por algún motivo, el redactor evita de forma clara exaltar a los romanos y presentarlos como libertadores[1033], pero también el condenarlos o culparlos directamente de los castigos de Dios, como hará con los otros pueblos. De hecho, como hemos dicho antes y analizamos en el capítulo dedicado al papel del Imperio Romano, este no cumple un papel libertador tras las conquistas árabes y el redactor no lo menciona explícitamente hasta la línea 351, cuando se narrará la restauración escatológica del reino de los romanos, pero tampoco los condena ni caracteriza como "malvados" como sí hace con el resto de los pueblos.

Pensamos que aquí, en las líneas 65 a 72, se trata de versos que de forma genérica cierran el ciclo bélico precedente y dan paso al siguiente, y que en estos versos el redactor no está pensando en ningún sujeto en particular. La intención del autor tanto en el capítulo primero, que es una introducción a toda la obra, como en estos versos que se repiten a lo largo de la obra y enlazan las diversas partes temáticas de la misma y componen así su estructura cíclica, es sobre todo resaltar de forma genérica la acción del "malvado" y diferenciarla de la de Dios.

3.1.6.2 Juicio final y fuego purificador.

El final de la historia de la humanidad estará marcado por la victoria y por el juicio divinos. Ya hemos visto como el final de los árabes llegará en PE con la aparición de los hunos, relacionados con los pueblos escatológicos de Gog y Magog[1034], cuyo final a su vez será consumado por la intervención de la Justicia en la figura del arcángel Miguel. En esta escena del final de los pueblos "impuros" juega un papel central la imagen del fuego que caerá de cielo y destruirá el campamento enemigo[1035]. La victoria traerá la paz, el fuego la purificación. El redactor, siguiendo el final de Gog narrado en el libro del profeta Ezequiel, utiliza la imagen del fuego que consume todo el armamento del enemigo durante siete años, para ilustrar la "purificación" de la tierra, de los crímenes del enemigo[1036].

[1033] A diferencia del planteamiento del PM.
[1034] Véase PE 169-316.
[1035] *Ibid.* 325-332.
[1036] Cf. Ez 39, 9-10.

También al final de la obra, encontramos desarrollada la misma idea y la misma construcción lingüística que encontrábamos en las líneas 17 y 18 para expresar la acción de Dios al final de los tiempos en el ejercicio de la "Justicia" en el momento del juicio final, si bien no con la palabra "espirituales", "celestiales" o "ángeles" (*rūḥānē*) sino con el término utilizado para designar a los "serafines" o a "los de fuego", "los ardientes" (*nūrānē*)[1037]. La "paja" (*teḇnā*) como símbolo de la "maldad" será echada al fuego. Los "malos" (*bīšē*) permanecerán en la Gehena y los "pecadores arderán en el fuego" (*ḥaṭāyē yāqdīn bnūrā*).

PE 545-552

ܘܢܦܩܝܢ ܡܚܕܐ ܢܘܪ̈ܢܐ
ܘܡܟܢܫܝܢ ܠܒ̈ܢܘܗܝ ܕܐܕܡ܂
ܘܟܢܫܝܢ ܚܛܐ ܠܓܘ ܐܘܨܪܐ
ܘܪܡܝܢ ܬܒܢܐ ܒܓܘ ܢܘܪܐ
ܐܙܠܝܢ ܛܒ̈ܐ ܠܡܠܟܘܬܐ
ܘܒ̈ܝܫܐ ܦܝܫܝܢ ܠܓܗܢܐ
ܙܕ̈ܝܩܐ ܦܪܚܝܢ ܠܪ̈ܘܡܐ
ܘܚ̈ܛܝܐ ܝܩܕܝܢ ܒܢܘܪܐ

Y los ardientes (*nūrānē*) saldrán de inmediato
y reunirán a los hijos de Adán
y reunirán el trigo en el granero
y echarán la paja (*teḇnā*) al fuego (*nūrā*).
Los buenos (*ṭābē*) entrarán al reino
y los malos (*bīšē*) se quedarán en la Gehena.
Los justos volarán (*pārḥīn*) en las alturas
y los pecadores arderán (*yāqdīn*) en el fuego.

Justo antes de este momento del juicio final, Cristo vendrá de las alturas y podrá ser visto entre el cielo y la tierra sentado en su carro[1038]. Y enviará fuego a la tierra para purificarla de toda impureza y pecado.

PE 533-536

ܡܫܕܪ ܢܘܪܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܥܠܐ ܒܗ̇ ܐܡ̈ܬܐ ܐܪ̈ܒܥܝܢ
ܘܡܕܟܐ ܠܗ̇ ܡܢ ܟܘܠܐ
ܡܢ ܛܘܢܦܬܐ ܘܚܛܝ̈ܬܐ

Él (Cristo) enviará (*mšadar*) fuego (*nūrā*) a la tierra,

[1037] Sobre la intervención de los "ángeles", "espíritus" o "ejércitos celestes" en la guerra y en el ejercicio de la justicia ver el capítulo correspondiente de este trabajo.
[1038] Cf. ApSyrDan 26, 1-11; 29, 1-6 y 30, 1-6.

y reinará durante cuarenta días sobre ella
y que sea purificada (*mḏakyā*) de la injusticia (*ʻawlā*)
y de la impureza (*ṭanpūṯā*) y pecados (*ḥṭāhē*).

3.1.7 Pseudo Metodio (PM).

3.1.7.1 Caín como prototipo de los pueblos "impíos".

En el primer milenio, y por tanto en el primer capítulo de la obra después de la introducción, queremos destacar la caracterización de la descendencia de Caín a partir del momento de la narración del pecado de este, cuando "en el año ciento treinta de la vida de Adán mató Caín a Abel, su hermano, y Adán y Eva hicieron luto durante cien años"[1039]. Cien años después de este acontecimiento, el redactor sitúa el nacimiento de "Seth, el bello, un hombre gigante semejante a Adán". La "belleza" (*šūfrā*) o "lo bello" (*šapīrā*) y el tamaño (PM 1, 2), son atributos dados a los héroes y ángeles en muchas de las obras de tipología apocalíptica de tradición siríaca[1040]. Este aspecto, que parece no ser tan relevante, tiene sin embargo su importancia, porque ya aquí comienza la contraposición y delimitación tipológica entre los justos, fieles y persistentes y los malvados, infieles y traidores. Como veremos más adelante, Seth y su descendencia van a ser considerados como los "sustitutos" de Abel y receptores de su justicia, en contraposición a la descendencia de Caín[1041]. Éstos, los hijos de Caín, son presentados como como prototipo de los pueblos "malvados" e "impíos" del futuro[1042], después de que el redactor relacione en su caracterización dos de los pecados cometidos por ellos: el asesinato de Abel y la fornicación pública[1043] de los hombres y mujeres en el campamento de los hijos de Caín. De esta forma el redactor justifica, tras la muerte de Adán, la separación de ambas familias, quedando la humanidad dividida en dos bandos[1044]: "E inmediatamente (después de morir Adán) se separó (*praš*) la familia de la casa

[1039] Véase PM 1, 2: Ver notas en la edición de Reinink en la traducción del texto donde este trata de explicar las razones que el redactor ha podido tener para situar la muerte de Abel a los ciento treinta años de la vida de Adán, siguiendo la tradición de CT, en la que Seth nace a los ciento treinta años de Adán, y de la Septuaginta y Flavio Josefo (Antiquit. I, 67) donde Seth nace cuando Adán tenía doscientos treinta años: REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 2.
[1040] Como bien indica Reinink en la nota a este pasaje, debemos leer *ganbārā* junto con CT y las traducciones G y L, es decir "héroe", "gigante" o "valiente": REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 540 (Texto), p. 2.
[1041] Véase PM 1, 5.
[1042] *Ibid.* 2, 1.
[1043] *Ibid.* 1, 3-4: En este breve pasaje el redactor refuerza la idea de la impureza de los hijos de Caín hasta en cuatro ocasiones a través del uso del verbo "fornicar" (*zanī*), que aparece en dos ocasiones (PM 1, 2 y 1, 3), junto con el término "prostitutas" (*zānīṯā*) en PM 1, 3 y "prostitución" (*zānyūṯā)* en PM 1, 4.
[1044] Ver la importancia significativa del verbo "separar" (*praš*) en siríaco. Cf. con el resto de la literatura apocalíptica y bíblica.

de Seth de las generaciones de los hijos del asesino (*bnay qṭūlā*)”. Los primeros, es decir los setitas, permanecerán en las cumbres de las montañas del paraíso mientras los segundos permanecerán en llanura inferior, donde “él (Caín) mató a Abel, su hermano”.[1045]

El capítulo segundo, que trata la narración durante el segundo milenio según el cómputo de la obra, sirve para enlazar la historia de la separación de Seth y Caín con la historia del diluvio universal y al mismo tiempo para completar la caracterización de los hijos de Caín como “artesanos del pecado” (*ʾūmānē daḥṭīṯā*) e “hijos del mal” (*bnay ʿawlā*) así como portadores de Satán[1046], y de esta forma justificar su eliminación inminente provocada por el castigo divino por medio del diluvio. Efectivamente, en la narración aparece la figura del Satán y se dice que “habitaba” (*ʿmar*) en ellos. Es interesante la relación que encontramos aquí entre la acción de Satán en el interior de los hijos de Caín y los pecados cometidos por ellos, ilustrados con la fabricación de instrumentos musicales, e inmediatamente después de nuevo con la “impudicia de la fornicación” (*šrīḥūtā zānyūṯā*) en el campamento de los hijos de Caín. Sería interesante perseguir la idea de si el redactor ha utilizado directamente el término “artesano” (*ʾūmānā*) solo con el significado de “crear” (*ʿbad*) o “montar” (*rkeb*) instrumentos musicales[1047], o si ha querido establecer con este término una relación de significado con el concepto de “pecado”.

Sea como fuere al respecto, es seguro que el redactor ha querido acentuar que Satán vivía en ellos, en los hijos de Caín, y que éstos “creaban y montaban todo tipo de música, cítaras y las flautas”. Es de destacar, que la expresión “todo tipo de música” (*kul zānay zmārā*) está formada por el término “tipo”, “clase” o “modo” *(zānā)*, aquí en estado constructo plural (*zānay*), que está relacionado lexicalmente en siríaco con el término “fornicar” *(zanī*), y las palabras pertenecientes a su familia léxica, que, como hemos visto, aparecen en varias ocasiones en estos primeros capítulos. Con esta expresión, el pasaje parece tener un tinte más peyorativo aún, adquiriendo el sentido de que se trata de cualquier tipo de música, sin ningún tipo de valor.

Satán, no solo vive en los hijos de Caín, sino que después también combate contra los hijos de Seth. De forma literal el texto dice que “Satán hizo la guerra (*ʿḇaḏ qrābā*) a los hijos de Seth por medio de la impureza de las hijas de Caín”[1048], lo que provocará su caída y el

[1045] Véase PM 1, 5.
[1046] *Ibid*. 2, 1.
[1047] Véanse estas dos formas verbales a finales de PM 2, 1.
[1048] Véase PM 2, 3.

advenimiento del diluvio que destruirá toda la obra de dos milenios (PM 2, 3)[1049]. Se trata de la primera vez que aparece la palabra “guerra” (*qrābā*) en esta obra, y como vemos, no lo hace tanto para narrar un enfrentamiento militar entre dos reinos, sino para describir la acción del Satán en los hombres.

3.1.7.2 Victoria, derrota y pecado.

Sin embargo, como bien sabemos, el centro temático de la obra son las conquistas árabes. Como venimos observando a lo largo de nuestro análisis, el capítulo undécimo es el momento en el que el redactor narra los acontecimientos que él, en su esquema temporal, sitúa en el séptimo milenio, que corresponde en parte con su presente y su pasado recientes. En este momento de la narración se detiene a dar una interpretación teológica a la derrota del “reino de los cristianos” frente a los “bárbaros tiranos”. En este capítulo se describen de forma más extensa, no solo las conquistas y victorias ismaelitas-árabes, sino también el carácter exterminador o destructor de las mismas, a través sobre todo de la caracterización inmoral del pueblo invasor. Acentuando de forma detallada la maldad e injusticia de los ismaelitas-árabes[1050] en un marco y con un vocabulario típicamente apocalíptico[1051] el redactor introduce la profecía o *vaticinium ex evento* sobre el final del dominio ismaelita-árabe en el capítulo decimotercero, después de exhortar de forma vehemente a la comunidad de los fieles cristianos sobre los peligros de abandonar la fe y caer en la tentación del pecado, la mentira y la traición en el capítulo decimosegundo. Desde PM 11, 1 hasta 13, 16 encontramos por tanto una unidad literaria centrada en anunciar de forma justificada el fin de los árabes a causa de sus propios pecados y tras cumplir su misión de castigar a los cristianos infieles.

Analicemos más de cerca este conjunto literario. El fin intencional de todo este conjunto literario va a ser encontrar una respuesta a la pregunta acerca de las causas de la derrota ante los árabes, y al mismo tiempo ofrecer una justificación de la merecida (futura) derrota militar de los invasores. El centro argumentativo es a su vez el desarrollo del concepto “pecado” y su relación con la “guerra” como castigo. Dos van a ser los aspectos a tener en cuenta en el momento de analizar como el redactor presenta la esperada y profetizada futura derrota militar de los ismaelitas-árabes. Por un lado, la explicación de las causas del castigo vivido, encontradas en los propios pecados. Por otro, la exposición de los “pecados” cometidos por los invasores, que les hacen merecedores de una futura derrota. Al acercarnos a los pasajes del

[1049] Este pasaje se refiere a la caída de los hijos de Seth que en CT está relacionado con Gn 6, 1-4. Véase CT 11, 11 y CT 12, 9-21. El redactor utiliza aquí el verbo “eliminar”, “destruir” o “corromper” (*ḥabel*).
[1050] Véanse más abajo los pasajes sobre el pecado de los ismaelitas en PM 11, 6-7; 17-18 y su análisis.
[1051] Véanse los siguientes pasajes en PM 11, 2-4. 8. 13-15.

capítulo undécimo y decimotercero observamos que el redactor lleva a cabo la puesta en relación de estos aspectos en una línea conceptual clara que relaciona el "pecado" con la "victoria" o la "derrota" militar, siguiendo a su vez una línea temporal causal.

El primer aspecto a analizar es el del concepto de *responsabilidad*. Este concepto se desarrolla en el texto a partir de la presentación del fenómeno de la "guerra" o "derrota militar" como "castigo" a causa del "pecado" o "impiedad" del propio pueblo, parte de él o de sus gobernantes. El concepto "pecado" es aquí central para entender este modelo interpretativo. La guerra, o mejor dicho, la derrota con todas sus consecuencias directas e indirectas, van a ser presentadas, ya desde el inicio del capítulo undécimo, como un castigo divino sin misericordia a causa de los propios pecados.

Veamos como son presentadas las causas de ese castigo. Dios sigue siendo el Señor de la historia, y la victoria de los árabes no se debe a que Dios los ame a ellos más que a los cristianos, sino a que Dios ha permitido su victoria como castigo para los cristianos a causa de sus propios pecados, como una vez les sucedió a los pueblos de Canaán, cuando Dios permitió que cayeran ante el pueblo de Israel y que este entrará en la Tierra Prometida, "a causa de la injusticia de sus habitantes (*mṭul ʿawlā ʿāmūrēh*)[1052].

PM 11, 5

ܐܦ ܗܠܝܢ ܒܢܝ̈ ܐܝܫܡܥܝܠ܇ ܠܐ ܗܘܐ ܡܛܠ ܕܪܚܡ ܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܝܗܒ ܠܗܘܢ ܕܢܥܠܘܢ
ܒܡܠܟܘܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܇ ܐܠܐ ܡܛܠ ܥܘܠܐ ܘܚܛܝܬܐ ܕܡܬܥܒܕܐ ܒܐܝ̈ܕܝܐ
ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ

También a estos hijos de Ismael, no porque los ame, les permite Dios entrar en el reino de los cristianos, sino a causa de la injusticia y el pecado (*mṭul ʿawlā waḥṭīṯā*) que fueron cometidos por las manos de los cristianos (*dmetʿaḇdā bīʾḏayā dkrisṭyānē*) …

En la interpretación de las conquistas árabes como castigo divino a causa de los propios pecados, el redactor de PM se esfuerza en acentuar sobremanera los pecados de tipo sexual. Lo vemos más adelante, donde el redactor, tomando como referencia las palabras del apóstol San Pablo en su carta a los Romanos[1053] ilustra más detalladamente los pecados de "impureza" cometidos por los cristianos y que los hacen responsables de la guerra y merecedores de tal castigo. Los hombres serán torturados por el castigo de las tribulaciones y

[1052] Se trata de una interpretación directa de Dt 9, 4-6. Cf. PM 13, 4.
[1053] Cf. Rm 1, 26-27.

las mujeres deshonradas por el pecado de los hijos de la impureza[1054]. El redactor califica a los árabes como “bárbaros”, sobre todo, a causa de su impureza y pecado, incluso llamándolos, “hijos de la impureza” (*bnay ṭanfūṯā*)[1055].

PM 11, 7-8

ܡܛܠ ܗܢܐ ܠܦܘܪܥܢܐ ܕܡܣܡ ܒܙܥܐ ܕܙܕܩ ܗܘܐ ܠܛܥܝܘܬܗܘܢ ܒܩܢܘܡܗܘܢ ܩܒܠܘܗܝ
ܡܛܠ ܗܢܐ ܡܫܠܡ ܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܠܛܢܦܘܬܐ ܕܒܪܒܪܝܐ ܘܡܫܬܢܕܝܢ ܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ
ܒܡܪܕܘܬܐ ܕܐܘܠܨ̈ܢܐ ܘܢܫ̈ܐ ܘܡܬܛܢܦ̈ܢ ܢܫܝ̈ܗܘܢ ܡܢ ܒܢ̈ܝ ܛܢܦܘܬܐ

Por eso recibieron (*qablūhy*) la recompensa del castigo (*pūrʿānā dmsām*), merecida (*dzāḏeq*) por su extravío (*lṭāʿyūṯhūn*), en su persona (*baqnūmhūn*) …
Por eso Dios los entrega a la impureza de los bárbaros (*mašlem lhūn ’alāhā lṭanfūṯā dbarbrāyē*), para que los hombres sean torturados por el castigo de las tribulaciones (*bmardūṯā lū’lṣānē*)) y las mujeres sean deshonradas por los hijos de la impureza (*bnay ṭanfūṯā*).

El segundo aspecto a analizar es el del concepto de *culpabilidad*, que surge a partir de la relación conceptual entre la “victoria militar” y el “pecado” de los conquistadores y, la presentación de esta relación como justificación de su futura “derrota militar” que coincide con el momento de mayor éxito y gloria de los pecadores. En el undécimo capítulo, después de narrar la aparición de los “hijos de Ismael” y su salida del desierto así como el gran combate al que han sido enviados en “ira y furia” para castigar sin piedad el reino de los griegos, de explicar el motivo de este castigo y de enumerar los territorios conquistados y sometidos por los ismaelitas-árabes, el redactor describe el momento de su mayor apogeo militar que coincide con el momento de mayor decadencia moral ocasionada por el pecado de soberbia y orgullo que les produce la gloria de sus victorias, después de haber superado o prevalecido sobre el resto de los pueblos.

Esta relación ya la encontrábamos en la narración del quinto milenio en PM 5, 5. Después de ocho septenios y medio, es decir, después de unos 60 años, los madianitas-ismaelitas empiezan a confiarse “en el esplendor de su soberbia*”*[1056] (*bšūḇhādā drāmūthūn*). Y sin embargo, es tras este tiempo de angustia y esclavitud, cuando Dios viendo la opresión

[1054] Cf. PE 53-54.
[1055] La expresión recuerda aquella de PM 2, 3 De forma literal el texto dice que “Satán hizo la guerra a los hijos de Seth por medio de la impureza de las hijas de Caín”.
[1056] En la recensión B encontramos escrito “en el esplendor de sus victorias“ (*bšūḇhādā dzākūṯhūn*).

que sufría su pueblo permite que este fuera liberado por Gedeón de las manos de los cuatro generales madianitas que oprimían al pueblo de Israel[1057].

PM 5, 5

ܘܟܕ ܐܚܕܘ ܠܐܪܥܐ ܫܬܝܢ ܫ̈ܢܝܢ ܘܥܒܕܘ ܒܗ ܐܝܟ ܕ ܒܨܒܝܢܗܘܢ܆ ܡܢ ܒܬܪ ܬܡܢܝܐ ܫܒ̈ܘܥܝܢ
ܘܦܠܓܘܬ ܫܒܘܥܐ܆ ܚܣܢܘ ܠܟܠܗܘܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܥ̈ܡܡܐ ܘܦܩܪܘ ܘܐܫܬܝܚܢܘ ܒܫܘܒܗܪܐ
ܕܪܘܪܒܘܬܗܘܢ

…y cuando conquistaron (*wḵaḏ ’eḥaḏw*) la tierra durante sesenta años e hicieron sobre ella todo lo que quisieron, cuando después de ocho semanas y media, prevalecieron (*ḥsenw*) sobre todos los reinos de los pueblos, corrían[1058] -como locos- (*pqarw*) y ardían en deseo (*’eštayḥnw*)[1059] en el esplendor de su soberbia…

De nuevo encontramos esta relación conceptual y coincidencia temporal, en primer lugar, en PM 11, 13 como resumen o colofón a la descripción de los territorios conquistados por los ismaelitas-árabes en el séptimo milenio.

PM 11, 13

ܘܢܥܫܢ ܡܚܒ̈ܠܢܐ ܘܬܬܪܝܡ ܩܪܢܗ ܘܢܪܟܒܘܢ ܪܡܘܬܐ ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܫܘܒܗܪܐ ܥܕܡܐ
ܠܙܒܢ ܪܘܓܙܐ

Y estos destructores (*mḥaḇlānā*)[1060] se harán fuertes y su cuerno será elevado (*wtetrīm*) y cabalgarán (*narkḇūn*) orgullo (*rāmūtā*) y se vestirán de vanagloria (*šūḇhārā*) hasta el tiempo de la ira (*lazḇan rūgzā*).

PM 11, 14

ܘܢܫܬܥܠܐ ܒܚܡܬܐ ܘܒܪܡܘܬܐ ܥܕܡܐ ܕܢܬܒܥܘܢ ܡܕܐܬܐ ܡܢ ܡ̈ܝܬܐ ܕܫܟܝܒܝܢ ܒܥܦܪܐ

Y se volverán tan soberbios en furia y orgullo (*bḥemtā wbrāmūtā*), que incluso le pedirán impuesto (*mada’tā*) a los muertos, que descansan en el polvo…

[1057] Véase PM 5, 6-7.
[1058] Se trata del verbo *pqar* “delirar”, “enfurecerse”, “correr como loco”, etc. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 3223.
[1059] Tercera persona plural masculina de *etpaial* del verbo *šḥen*. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 4120.
[1060] Ver notas de Reinink en su edición sobre la utilización del singular o plural en los pasajes PM 11-13 en los diferentes manuscritos. Le recensión V tiene en los capítulos decimotercero y decimocuarto el singular donde la recensión M utiliza el plural. Según Reinink, el uso del plural en estos pasajes corresponde a la versión más original, no solo porque las traducciones G y L también lo utilicen, sino sobre todo porque también V en PM 11, 15 empieza de repente a utilizar el plural: REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 48.

El redactor desarrolla un marco o una línea escatológica temporal bien delimitada con el fin de justificar el carácter temporal y pasajero de la hegemonía política árabe. Para ello, sitúa el momento de mayor apogeo militar de los ismaelitas-árabes al final de séptimo y último milenio, y más concretamente a finales del décimo septenio de ese milenio[1061], en el que también tendrá lugar el final de su hegemonía política. Según el cómputo ofrecido por PM, este final debería tener lugar en el último septenio de dominación árabe, es decir en el período de tiempo entre los años 63 y 70 de su dominación. Recordemos que en PM 5, 9 se hablaba de la *invencibilidad* del pueblo árabe limitada a un período de diez septenios. También en PM 11, 13 encontramos la idea conceptual del carácter pasajero de la dominación ismaelita-árabe, ya que ésta, como hemos visto, durará "hasta el día de la ira". Después, en PM 13, 6, también junto con la repetición de la enumeración de los territorios conquistados, con el fin de narrar la intensificación de la opresión llevada a cabo por los "hijos de Ismael" en el último septenio de su soberanía, volvemos a encontrar esta relación conceptual y coincidencia temporal. Su soberanía, que comenzó tras su salida en la "furia de la ira" del desierto, acabará "el día de la ira" a causa de sus propios pecados y blasfemias. Se trata aquí en el marco de la narración desarrollada por PM de una clara alusión a la llegada del emperador bizantino que como encontramos en PM 13, 13 vendrá contra los ismaelitas-árabes en "una gran furia" (*bḥemtā rabā*).

3.1.7.3 La maldad de los opresores y la impureza de los invasores.

El pueblo enemigo no queda impune. Para justificar su final, el redactor se va a esforzar en presentar el tiempo que dura la soberanía árabe como un tiempo de gran tribulación y destrucción. La maldad de los opresores se incrementa paulatinamente, según avanza la narración hasta el instante que coincide temporalmente con la descripción del momento de mayor apogeo militar de los ismaelitas-árabes. La esclavitud, la destrucción y el asesinato va a ser en PM las características principales para describir la soberanía árabe. Después de apoderarse prácticamente de toda la tierra[1062], impondrán a toda la naturaleza el yugo de la esclavitud y no habrá misericordia.

PM 11, 15

ܘܠܐ ܢܪܚܡܘܢ ܥܠ ܡܣ̈ܟܢܐ ܘܠܐ ܢܕܘܢܘܢ ܠܐܪ̈ܡܠܬܐ.
ܘܢܒܣܘܢ ܠܝܬܡܘܬܐ ܘܢܚܣܘܢ ܪܘܚܐ ܕܡܝܬܪ̈ܬܐ ܘܠܐ ܢܚܣܘܢ ܥܠ ܟܪ̈ܝܗܐ ܘܠܐ
ܢܪܚܡܘܢ ܥܠ ܡܫ̈ܟܢܐ ܚܫܝܠܐ: ܐܠܐ ܢܒܙܚܘܢ ܒܫܒ̈ܝܬܐ ܘܢܒܣܘܢ ܒܡܪ̈ܝܪܝ ܢܦܫܐ

[1061] Véase más adelante PM 13, 6.
[1062] Véase de nuevo PM 11, 9-13.

ܘܢܗܠܟܘܢ ܒܡܪ̈ܕܘܬܐ

Y no tendrán piedad (*wlā nerḥmūn*) de los pobres y no apoyarán a los oprimidos. Humillarán a los ancianos y confundirán el espíritu de los torturados. No se apiadarán (*wlā neḥūsūn*) de los enfermos y no tendrán piedad (*wlā nerḥmūn*) de los débiles, sino que se reirán de los sabios, se burlarán a los legisladores y despreciarán a los académicos.

En este pasaje el redactor combina los verbos “tener piedad” o “tener misericordia” (*rḥem*) y “tener misericordia” o “apiadarse” (*ḥās*)[1063], para en sus formas negativas resaltar la maldad de los invasores con respectos a los débiles y los hombres portadores de justicia. Los árabes son presentados como impuros e infieles que persiguen a los hombres, arrasa la naturaleza y “ensucian la tierra con sangre”. Con su expansión expanden, no solo la impureza entre los hombres y la injusticia para con los débiles, sino también la destrucción de la naturaleza y la destrucción del mundo urbanizado.

PM 11, 17

ܘܡܬܪ̈ܕܦܝܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ : ܘܡܝ̈ܬܢ ܚܝ̈ܘܬܐ ܘܒܥܝ̈ܪܐ : ܘܐܝ̈ܠܢܐ ܕܒܥܒܐ ܡܬܥܩܪ̈ܝܢ : ܘܫܘܦ̈ܪܐ
ܕܢܨ̈ܒܬܐ ܕܛܘ̈ܪܐ ܡܬܚܒܠܝܢ : ܘܚܪ̈ܒܢ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܒܫܝܚܘܬܐ : ܘܫ̈ܡܝܡܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܡܢ
ܕܠܐ ܥܒ̈ܪܝ ܒܗܘܢ : ܘܡܬܛܢܦܐ ܐܪܥܐ ܒܕܡܐ : ܘܡܬܟܠ̈ܢ ܡܢܗ ܥܠ̈ܠܬܐ.

Y los hombres serán perseguidos (*metṯradpīn*) y los animales el ganado morirán y serán arrancados los árboles del bosque y corrompidas las bellezas de los ornamentos de las montañas (*šūfrē dneṣbṯē dṭūrē meṯḥablīn*)[1064]. Y las ciudades serán devastadas y las inmediaciones serán abandonadas por falta de viajeros en ellas y la tierra será ensuciada con sangre y le serán quitadas las cosechas.

Los enemigos son caracterizados como “hijos del desierto” o “hijos de la devastación”. El redactor se apoya en la caracterización de la figura bíblica de Ismael. Este es presentado como “su padre” (*ʼabūhūn*) y como un “onagro del desierto” (*ʿrādā dmaḏbrā*), imagen tomada de Gén. 16, 12.

PM 11, 17

ܡܛܠ ܕܥܪܕܐ ܕܡܕܒܪܐ ܩܪܝܗ̇ ܐܠܗܐ ܠܐܝܫܡܥܝܠ ܐܒܘܗܘܢ. ܘܡܛܠܗܢܐ ܒܢ̈ܝ
ܡܕܒܪܐ ܘܛܠ̈ܝܐ ܘܟܠܗܘܢ ܚܝܘܬܐ ܕܕܒܪܐ ܘܕܒܚܩܠܐ ܥܢܝܐ ܡܬܐܠܨܝܢ ܡܢܗܘܢ

[1063] Cf. SyrDan 3, 15. 17. 22. 26.

[1064] Cf. PE 95-100 donde se dice con un vocabulario similar que “la belleza (*šūfrā*) de los hombres será corrompida (meṯḥabal) y el ornamento (*ṣeḇtā*) de las mujeres robado”. Atiéndase la semejanza entre el término *neṣbṯā* “planta” en PM y *ṣeḇtā* “adorno” u “ornameto”en PE.

Porque Dios llamó a Ismael, su padre, un “asno del desierto” (*ʿrādā dmaḏbrā*), por eso serán torturados por ellos todos los asnos del desierto (*ʿrādē maḏbrā*) y las gacelas y todos los animales del desierto (*ddaḇrā*) y de la tierra cultivada.

En este párrafo, el redactor utiliza dos términos diferentes que significan “desierto” (*daḇrā* y *maḏbrā)*. Esta caracterización que relaciona a los “hijos de Ismael” con el desierto se completa más adelante, al final de PM 11, 17. Los árabes son presentados, no como hombres, sino como “hijos del desierto” (*bnay ḥarbā*), es decir, como bárbaros tiranos (*ṭrūnē barbrāyē*), “devastadores”, “exterminadores”, “destructores” e “impuros”. El redactor no utiliza aquí los términos anteriores (*daḇrā* o *maḏbrā)*, sino la palabra *ḥarbā*, que como recordamos puede significar tanto “espada”, como “guerra”, “devastación” o “desierto”.

PM 11, 17

ܘܠܐ ܓܝܪ ܒܢܝܢܫܐ ܐܢܘܢ ܗܠܝܢ ܛܪܘܢܐ ܒܪܒܪܝܐ . ܐܠܐ ܒܢܝ ܚܪܒܐ ܐܢܘܢ ܘܠܚܘܪܒܐ
ܣܝܡܝܢ ܐܦܝܗܘܢ ܘܡܚܒܠܢܐ ܐܢܘܢ ܘܠܚܒܠܐ ܡܫܬܕܪܝܢ ܘܐܒܕܢܐ ܐܢܘܢ ܘܠܐܒܕܢܐ
ܕܟܠ ܢܦܩܝܢ ܘܡܛܢܦܐ ܐܢܘܢ ܘܠܛܢܦܘܬܐ ܪܚܡܝܢ

Porque no son hombres estos tiranos bárbaros (*ṭrūnē barbrāyē*), sino hijos del desierto (*bnay ḥarbā*), y hacia la devastación volverán sus rostros (se decidirán-prepararán-dirigirán)[1065] para la devastación. Y son exterminadores (*mḥaḇlānē*), enviados para la exterminación (*laḥḇālā*). Son destrucción, y para destruir todo saldrán. Son impuros y aman la impureza.

El culmen de la impureza de los invasores, que ya ha sido anteriormente ilustrada con los pecados sexuales, va a ser intensificada con tres ejemplos más. Los crímenes contra la maternidad[1066], los crímenes contra los sacerdotes y los sacrilegios contra los lugares santos y las tumbas de los mártires.

PM 11, 17

ܘܒܢܝܢ ܡܩܡܬܗܘܢ ܕܡܢ ܠܗ ܡܕܒܪܐ ܠܟܠܝܒܬܐ ܡܦܪܬܝܢ ܠܥܘܠܐ ܡܢ ܟܪܣܬܐ
ܕܐܡܗ̈ܬܗܘܢ ܫܠܦܝܢ ܘܐܝܟ ܕܠܚܝܘܬܐ ܡܛܪܦܬܐ ܡܫܕܝܢ ܠܗܘܢ ܒܐܪ̈ܥܐ

[1065] Se trata de la conjunción fija *sām ʼapē* “volver el rostro”, “dirigirse a”, “girarse”, en el sentido de “prepararse” o “decidirse”. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus,* col. 2557.

[1066] Cf. PE 109-116, PE 117-124 y PE 149-152. En todos estos pasajes encontramos la misma temática, si bien con un vocabulario algo diferente. Ambos redactores, PE y PM, parecen inspirarse en los pasajes del romance siríaco de Alejandro, donde encontramos los mismos crímenes realizados por los pueblos escatológicos de Gog y Magog. Estos crímenes en contra de mujeres y niños son realizados aquí por los conquistadores árabes. En PE 229-240, PE 257-259, PM 8, 4, PM 13, 20 y PME 56-61 encontramos el mismo motivo pero aplicado al pueblo de los hunos. En PsEsdr 12, 3-7 encontramos lo que parece una adaptación al discurso escatológico de Mateo acerca de las “mujeres en cinta y amamantado en aquellos días”.

Y en el tiempo de su salida del desierto partirán a las embarazadas (*lbaṭnāṯā mpartīn*) y arrancarán (*ḥāṭpīn*) a los hijos (*lyalūḏē*) de los brazos de sus madres y los estrellarán como animales impuros contra las rocas.
PM 11, 18 ܘܠܟܗܢ̈ܐ ܘܠܡܫܡ̈ܫܢܐ ܒܗ ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ ܕܒܚܝܢ ܘܐܦ ܥܡ ܢܫ̈ܝܗܘܢ ܘܥܡ ܒܢ̈ܬ ܫܒܝܬܐ ܒܗ ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ ܕܡܟܝܢ ... ܘܒܥܝܪܗܘܢ ܐܣܪܝܢ ܠܓܘܪ̈ܢܐ ܕܣܗ̈ܕܐ ܘܒܒܝܬ ܩܒܘܪ̈ܐ ܕܩܕܝ̈ܫܐ ܐܝܟܢ ܘܐܝܬܝܗܘܢ ܡܪ̈ܘܕܐ ܘܩܛܘ̈ܠܐ ܘܐܫ̈ܕܝ ܕܡܐ ܘܡܚܒ̈ܠܢܐ ܘܟܘܪܐ ܕܒܘܚܪܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܟܪ̈ܣܛܝܢܐ Y a los sacerdotes y a sus siervos los sacrificarán (*dāḇḥīn*) ahí en el santuario y dormirán (*dāmkīn*) con sus mujeres y con las mujeres hechas esclavas en el santuario… Y su ganado lo atarán (*’āsrīn*) a las urnas de los mártires (*bgūrnē dsāhdē*) y a las tumbas de los santos (*wbbēṯ qḇūrē dqadīšē*). Y son rebeldes (*mārūḏē*)[1067] y asesinos (*qāṭūlē*), derramadores de sangre (*’āšdy dmā*) y exterminadores (*mḥablānē*). Y son el horno de la prueba (*kūrā dbūḥrānā*) para todos los cristianos.

En PM 13, 1 volvemos a encontrar una referencia a los malos tratos, a la pérdida de privilegios y a diversos actos de injusticia contra los sacerdotes y clérigos[1068].

PM 13, 1 ܘܢܫܬܩܠ ܐܝܩܪܐ ܡܢ ܟܗ̈ܢܐ ܘܬܬܒܛܠ ܬܫܡܫܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܩܘܪܒܢܐ ܡܚܝܢܐ ܡܢ ܒܗ ܒܥܕܬܐ ܘܢܗܘܘܢ ܟܗ̈ܢܐ ܐܝܟ ܥܡܐ ܒܗܘ ܙܒܢܐ Y a los sacerdotes les será quitado su honor y cesará de celebrarse el culto de Dios y la ofrenda dadora de vida ahí en la iglesia y los sacerdotes se volverán como el pueblo en aquel tiempo.

3.1.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME).

3.1.8.1 El pecado de los árabes: la “maldición” de los vivos y la “bendición” de los muertos.

En el fragmento edeseno encontramos ya al principio del texto conservado una clara referencia al pecado del pueblo árabe, identificado aquí con los hijos de Hagar. Lamentablemente no conocemos a qué se refiere el redactor, es decir, cuál ha sido la

---

[1067] Cf. PM 12, 5-6 y PsEsdr 12, 3-7.

[1068] Quizás se trate de la obligación del clérigo a pagar impuestos. Véase el apartado correspondiente donde se analiza el motivo del “tributo” en el capítulo “Consecuencias de la guerra: Cautiverio, opresión y apostasía”.

consecuencia del pecado de los “hijos de Hagar”, que el mismo ha citado en las líneas anteriores, por no haberse conservado el inicio de esta obra.

PME 1

ܡܛܠ ܛܠܘܡܝܐ ܘܒܝ̈ܫܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܗܓܪ

… a causa de la opresión (*ṭlūmyā*) y la maldad (*bīštā*) de los hijos de Hagar.

Lo que si conocemos es la relación de esta “tiranía”, “opresión” o “injusticia” (*ṭlūmyā*) y “maldad” (*bīštā*) de “los hijos de Hagar” con las consecuencias destructoras de la guerra[1069]. El término “tiranía” (*ṭlūmyā*) lo volvemos a encontrar en las líneas 8 y 14, en ambos casos con la intención de acentuar la responsabilidad de los “hijos de Hagar” con respecto a los males y al sufrimiento ocasionados por las guerras, sobre todo en la fase final de su soberanía, antes de su fin, en los últimos diez años y medio.

El redactor va a relacionar en las líneas siguientes varios motivos literarios propiamente apocalípticos con la continua valoración negativa de los “hijos de Hagar”, representantes del mal o del pecado, que van a ser los responsables de los “males” futuros. Señales apocalípticas como la reducción de la lluvia o la sequía tendrán lugar a “por la infidelidad de los hijos de Ismael”.

PME 13-18

ܢܥܪܘܩ ܓܒܪܐ ܡܢ ܐܢܬܬܗ ܘܡܢ ܒܢܘܗܝ، ܘܐܢܬܬܐ ܡܢ ܒܥܠܗ ܡܢ ܛܠܘܡܝܐ ܘܥܩܬܐ
ܘܟܦܢܐ. ܘܢܒܨܪܘܢ ܡܛܪ̈ܐ ܘܡܝ̈ܐ ܕܡܥܝ̈ܢܐ ܘܦܐܪ̈ܐ ܕܐܝܠܢ̈ܐ. ܘܟܠܗ ܛܒܬܐ
ܕܐܪܥܐ ܬܒܨܪ ܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܡܢ ܟܦܘܪܝܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܐܝܠ

Y un hombre huye de su mujer y de sus hijos y la mujer de su marido a causa de la opresión y del sufrimiento y del hambre. Y las lluvias disminuirán y el agua de los manantiales y los frutos de los árboles faltarán y todo el bien de la tierra disminuirá en este tiempo a causa de la impiedad de los hijos de Ismael (*men kpūryā dbnay ’īšmā‘īl*).

El saqueo, la opresión y la avaricia de éstos aumentarán tanto, que los vivos llamarán dichosos a los muertos por no haber vivido en este tiempo.

PME 8-10

[1069] Véase de nuevo la introducción a PME y nuestro capítulo dedicado al análisis “Proceso de escatologización de la guerra: El anuncio de la/s guerra/s y del final de los tiempos”.

ܘܢܣܓܐ ܛܠܘܡܝܐ ܕܝܠܗܘܢ ܘܫܩܠܝܢ ܟܠܗ ܕܗܒܐ ܘܣܐܡܐ ܘܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ
ܘܠܒܘܫܝܗܘܢ ܘܟܠܗ ܒܝܬ ܡܥܡܪܗܘܢ ܡܢ ܟܘܪܒܐ[1070] ܕܡܝܬܐ ܥܕ ܕܢܥܒܪ ܚܝܐ ܥܠ
ܡܝܬܐ ܘܢܐܡܪ ܛܘܒܝܟ ܕܠܐ ܗܘܝܬ ܒܗܢܐ ܙܒܢܐ ܒܚܝܐ

… crecerá su tiranía (*ṭlūmyā*) y tomarán (*šāqlīn*) todo el oro (*dahḇā*), plata (*si'mā*), cobre, hierro y todos sus vestidos y todo el territorio habitado de la región de los muertos, hasta que el vivo irá al muerto y le dirá: Dichoso eres tú que no vives en este tiempo.

Este pasaje ofrece una construcción de difícil traducción e interpretación. El vocablo que sigue a la preposición "de" o "desde" (*men*) y que va seguido de la construcción "de los muertos" (*dmīṯē*), no ha podido ser leído ni traducido con seguridad por ninguno de los autores editores de este texto. Nau leía *men kūrbā*, pero no ofrecía ninguna traducción para esta construcción, sino que finalizaba el párrafo anterior con el término "vestidos" e iniciaba a continuación otro párrafo, a partir de la preposición "hasta"[1071]. Suermann seguía esta lectura y también dejaba toda esta construcción sin traducir, indicándolo en su texto con puntos suspensivos[1072]. Por su parte, Francisco Javier Martínez Fernández, que no pudo consultar el original ni un facsímil del manuscrito[1073], da por hecho de que se trata de un error en la lectura del texto por parte de Nau o de un error del copista y lo corrige leyendo *men qūrābā*. Martínez también divide el pasaje, como Nau, en dos párrafos, pero sí traduce la construcción que analizamos siguiendo su lectura del texto y comenzando el siguiente párrafo con la siguiente traducción: "Their whole living área will be near the dead, to the point that the living will pass by the dead and say…"[1074].

Después de consultar el manuscrito Paris Bibl. Nat. 350 utilizado por Nau, podemos confirmar su lectura, es decir, *men kūrbā*, para la que no hemos encontrado una traducción

[1070] Francisco Javier Martínez Fernández, que no pudo consultar el original ni un facsímil del manuscrito (véase pág. 206 de su obra), da por hecho un error en la lectura del texto de Nau o un error del copista y lo corrige leyendo *men qūrābā* y traduciendo "Their whole living area will be near the dead": Véase: MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, p. 232.
Pensamos por tanto que debe tratarse de un error del copista y que realmente se trate de la construcción *men kūrā*, "de la tierra" o "de la región", lo cual concordaría en significado con "de los muertos", es decir, de los caídos en la guerra precedente al saqueo. De esta, los supervivientes serían los que posteriormente irían a los muertos para llamarlos dichosos por no continuar viviendo en este tiempo. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1712.
[1071] Véase NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, p. 426 (la traducción se encuentra en la página 435).
[1072] Véase SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 86.
[1073] Véase MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, p. 206.
[1074] *Ibid*. p. 232.

adecuada[1075]. Pensamos por tanto que debe tratarse de un error del copista y que realmente se trate de la construcción *men kūrā*[1076], "de la tierra" o "de la región", lo cual concordaría en significado con "de los muertos", es decir, de los caídos en la guerra precedente al saqueo. De esta forma, los supervivientes de la guerra serían los que posteriormente irían a los muertos para llamarlos dichosos por no continuar viviendo en este tiempo.

El motivo literario acerca del encuentro entre vivos y muertos, en el que los vivos van hacia los muertos y los llaman dichosos y los alaban por no tener que vivir las penurias y los sufrimientos de estos tiempos de desgracia y castigo en el mundo de los vivos, es un motivo bíblico[1077] utilizado en varias de las obras que estamos analizando[1078]. Merece la pena analizarlo de cerca. Este motivo literario es siempre utilizado en un momento de la narración, en el que el sufrimiento de los vivos, o mejor dicho, de los supervivientes, ocasionado por el enemigo, es tan grande que mejor sería, según la perspectiva o la intención literaria del redactor, no seguir viviendo. Por tanto, como veremos más adelante, este recurso literario está relacionado con otros motivos que van a ilustrar las ideas de "esperanza" y/o "salvación". Ya hemos visto anteriormente las referencias a los vivos y a los muertos que hacía el redactor en el capítulo tercero de SyrDan, donde incluso se afirma con respecto a los pueblos malvados: "…y de los vivos no se apiadarán" (*w'al ḥyē lā neḥūsūn*)[1079]. En TD se llama "dichosos" o "bienaventurados" (*ṭūḇayhūn*) a aquellos que vivan en el tiempo descrito de tribulación, persecución y destrucción.

TD 5, 5-7

ܘܢܬܥܠܨܘܢ ܣܓܝܐܐ ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܢܩܪܘܢ ܠܐܠܗܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܕܢܬܦܨܘܢ ܘܛܘܒܝܗܘܢ
ܠܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܙܒܢܐ ܗܘ܇ ܘܠܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܘܡܣܝܒܪܝܢ

Muchos serán afligidos (*net'alṣūn*) y por eso invocarán (*neqrūn*) a su Dios para que sean liberados. Bienaventurados (*ṭūḇayhūn*) los que no están [vivos] en ese momento; y [bendecidos] los [también] que estarán [vivos en verdad], pero [permanecerán] perdurando.

En PE encontramos este conjunto narrativo lo encontramos en el marco de la descripción y narración de las consecuencias de la llegada del "hijo de la perdición". El día de

[1075] Véase el manuscrito original en el recurso online de la Bibliothèque Nationale de France Syriaque 350 | Gallica (bnf.fr).
[1076] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1712.
[1077] Introducir referencias bíblicas.
[1078] Cf. PME 10-11. 40-42; TD 5, 5-7 ; PE 461-464 ; PJ 113-117 y PM 11, 16.
[1079] Véase SyrDan 3, 28.

la llegada del "anticristo"[1080] es descrito con toda una serie de motivos y lenguaje apocalípticos[1081] y unido a la descripción de todos los males, guerras[1082], desordenes sociales así como señales o milagros que aquel realizará. En la tierra "habrá una tribulación tan grande como nunca la hubo"[1083] y es por eso, que los hombres huirán a las tumbas y se esconderán entre los muertos y los llamarán dichosos (*yāhbīn ṭūbā laʿnīdē*) por no tener que padecer estos sufrimientos descritos anteriormente.

PE 461-472

ܥܪܩܝܢ ܐܢܫ̈ܐ ܠܒܝܬ ܡܩܒܪ̈ܐ
ܘܡܬܛܫܝܢ ܒܝܬ ܡ̈ܝܬܐ
ܘܝܗܒܝܢ ܛܘܒܐ ܠܥܢܝ̈ܕܐ
ܕܐܬܪܚܩܘ ܡܢ ܥܘܠܨܢܐ
ܛܘܒܝܟܘܢ ܕܐܬܠܘܝܬܘܢ
ܘܡܪܕܬܘܢ ܡܢ ܥܩ̈ܬܐ
ܘܠܢ ܘܝ ܠܢ ܕܗܐ ܡܝܬܝܢܢ
ܘܡܠܘܝܢ ܠܢ ܦܪ̈ܚܬܐ
ܘܐܠܘܠܐ ܐܬܟܪܝܘ ܗܘܘ
ܗܠܝܢ ܝ̈ܘܡܐ ܕܗܢܘ ܙܒܢܐ
ܐܦܠܐ ܓܒ̈ܝܐ ܚܐܝܢ ܗܘܘ
ܡܢ ܐܘ̈ܠܨܢܐ ܘܥܩ̈ܬܐ

… Y los hombres huirán (*ʿārqīn*) a las tumbas
y se esconderán (*meṭṭašīn*) entre los muertos.
Felicitarán a los difuntos
por haberse alejado (*ʼetraḥaqw*) de la tribulación (*ʼūlṣānā*).
"¡Dichosos vosotros, que se os dio sepultura (*ʼetlawītūn*)[1084]
y que escapasteis (*mradtūn*) de (estas) aflicciones!"
"¡Y a nosotros, ay de nosotros! ¡Pues moriremos
y los pájaros nos harán compañía"!
Y si no fueran acortados
los días de este tiempo
ni siquiera los elegidos obtendrán misericordia,
de las tribulaciones y aflicciones.

También en PJ encontramos el mismo motivo. En PJ 88-89 es la "necesidad" (*ʼananqiʼ*) provocada por los tributos impuestos por los árabes, la que va a ocasionas que los hombres "odiarán" (*snā*) su vida y "se lamentarán" (*ʼelā*) y "llorarán" (*bkā*).

[1080] Véase PE 363.
[1081] *Ibid.* 365-380. Se trata de señales cósmicas, terremotos o sequías.
[1082] *Ibid.* 449.
[1083] *Ibid.* 453.
[1084] Se trata del verbo "acompañar", "escoltar" o en *pael* "acompañar en procesión al sepulcro" (*lawī*).

PJ 87-89

ܘܙܒܢܝܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܢܝ̈ܗܘܢ ܘܒܢܬ̈ܗܘܢ ܡܢ ܐܢܢܩܐ. ܘܢܣܢܘܢ ܚܝ̈ܝܗܘܢ ܘܢܐܠܘܢ
ܘܢܒܟܘܢ ܘܠܝܬ ܩܠܐ ܐܘ ܡܡܠܠܐ. ܐܠܐ ܐܘܝ ܘܐܘܝ.

Y los hombres venden a sus hijos e hijas por necesidad (*’ananqi’*). Y ellos odiarán (*nesnūn*) sus vidas y se lamentarán (*ne’lūn*) y llorarán (*nebkūn*). Y no hay ninguna voz o discurso, sino solo: “ay”, “ay”

La descripción del pecado y del mal ocasionado por de los árabes se repite en PJ 4, 113-117 siguiendo el mismo esquema pero de forma intensificada, tanto que los vivos felicitarán a los muertos (*netlūn ṭūbā lmīṯē*) y pedirán la muerte.

PJ 113-117

ܘܠܝܬ ܕܐܡܪ ܘܠܐ ܕܫܡܥ ܐܠܐ ܕܐܡܪ ܘܝ ܘܝ
ܡܢܐ ܗܘܐ ܒܕܪܢ ܘܢܬܠܘܢ ܛܘܒܐ ܠܡܝ̈ܬܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܘܢܫܐܠܘܢ ܡܘܬܐ ܠܢܦܫܗܘܢ
ܘܠܝܬ ܕܦܪܩ ܘܠܐ ܕܥܢܐ

Y no hay nadie que hable, nadie que escuche, sino solo el que dice: “ay, ay, lo que ha venido en nuestra generación”. Y ellos alaban a los muertos (*netlūn ṭūbā lmīṯē*) del pasado y piden por su propia muerte. Y no hay nadie que salve, ni nadie que responda.

Por último, el redactor de PM, como ya hemos visto anteriormente, realiza en el capítulo undécimo una cuidadosa y detallada elaboración literaria con el fin de intensificar la caracterización negativa y pecaminosa de los invasores árabes. Es en este momento en el que coinciden el pecado de los opresores con la aflicción de los oprimidos, en el que el redactor hace uso de este motivo para expresar el grado de sufrimiento de las poblaciones sometidas, que “felicitarán a los muertos”, (*netlūn ṭūbā lmīṯē*).

PM 11, 16

ܟܕ ܟܦܢܝܢ ܘܨܗܝܢ ܘܡܫܬܢܕܝܢ ܒܟܐܦ̈ܐ ܩܫܝ̈ܐ : ܥܕܡܐ ܕܢܛܠܘܢ ܛܘܒܐ ܠܡܝ̈ܬܐ

… mientras que pasan hambre y sed y son torturados por las rocas, tanto que felicitarán a los muertos (*netlūn ṭūbā lmīṯē*).

Es interesante comparar el contenido y el lenguaje de estos pasajes. Teniendo en cuenta que PE debería de ser la composición más antigua, sobre todo este pasaje, que pertenece a la parte de la obra que transmite la narración sobre la aparición y obras del “hijo de la

perdición", de la que podemos estar seguros que es la más antigua de la composición, es interesante observar cómo se repiten algunos aspectos de PE en las otras obras. En primer lugar, tanto en PME como en PE, encontramos el lugar del "cementerio" o lugar de sepultura de los difuntos. En PME, como ya hemos indicado más arriba, podríamos traducir con la expresión "de la región de los muertos" (*men kūrā dmīṯē*). En PE se dice claramente que "los hombres huirán a las tumbas". En este lugar parece tener lugar este encuentro entre vivos y muertos, en el que los vivos felicitan a los muertos por no tener que vivir. En PME toda esta escena sucede ocasionada por el robo y el saqueo de los invasores que "tomarán todo el oro, plata, cobre, hierro y todos sus vestidos y todo el territorio habitado de la región de los muertos". En PE parece que el redactor tiene el mismo temor de encontrar la muerte y de no tener más compañía que los pájaros carroñeros del campo, lo cual es una clara referencia a la pérdida de todos los bienes, incluso de la sepultura, a causa de los males y aflicciones vividas en los días anteriores a su muerte. También en PM, como hemos visto, encontramos la referencia al peso insoportable de una muerte a causa del hambre y la sed en compañía y torturados por las "rocas".

Otro aspecto a tener en cuenta con respecto a este motivo es su relación con la idea de la "esperanza" y con el concepto del "tiempo de la salvación" que analizaremos más adelante. En primer lugar, recordemos que esta escena de sufrimiento extremo de los supervivientes oprimidos por el enemigo, es ocasionada en PE por el "hijo de la perdición", en un momento de la narración muy posterior al resto de las obras apocalípticas aquí analizadas. El redactor no necesita desarrollar ningún tipo de profecía "histórica" que justifique el final de un poder político. Recordemos que en PE la hegemonía árabe finalizaba simplemente con la llegada de los pueblos escatológicos, sin ningún tipo de descripción detallada o concreta de cómo esto iba a suceder. El redactor recurre simplemente al motivo acerca del acortamiento de los días de aflicción en atención a los elegidos, tomado de los evangelios. De esta forma consigue relacionar la descripción de estos días de aflicción con el concepto de la "esperanza" y la "salvación", que finalmente llegará por medio de la acción de los arcángeles Miguel y Gabriel. En PM, PME y PJ, sin embargo, es el pecado, la soberbia y la tiranía de los árabes o "hijos de Hagar", los que provocan esta situación de sufrimiento y desesperación. En estas obras el final de la aflicción está relacionado y limitado al tiempo de la hegemonía árabe, tras cuyo fin se espera la salvación. Los redactores de estas obras sí que han debido de desarrollar una profecía "histórica" que explique o prevea el final de los árabes.

Una vez finalizado el poder de los árabes y pasado el tiempo de paz que traerá el primer rey de los griegos, crecerá de nuevo el pecado y la impureza en el mundo. En este momento,

la narración de PME vuelve a parecerse a aquella de PE[1085]. En ambas obras, son el pecado y la lujuria de los hombres en general, sin especificar ningún pueblo en concreto, los que provocan la salida de los pueblos escatológicos encerrados por Alejandro tras las montañas o puertas del norte. Aquí en PME se habla de las montañas de Armenia[1086].

PME 43-46

ܘܒܬܪܟܢ ܬܣܓܐ ܚܛܝܬܐ ܒܥܠܡܐ ܘܙܢܝܘܬܐ ܓܠܝܐܝܬ ܐܝܟ ܒܥܝܪܐ ܕܠܐ
ܦܘܪܫܢܐ ܒܫܘ̈ܩܐ ܘܒܟܢ̈ܘܫܬܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܩܕܝܡ ܘܬܬܛܢܦ ܐܪܥܐ ܒܚܛܝܬܐ
ܗܝܕܝܢ ܢܬܦܬܚܘܢ ܛܘܪܐ ܕܐܪܡܢܝܐ ܘܢܦܩܘܢ ܥܡܡܐ ܓܘܓ ܘܡܓܘܓ

Y después crecerá (*tesgē*) de nuevo el pecado (*ḥṭīṯā*) en el mundo y la fornicación pública (*zānyūṯā galyā’īṯ*) como las bestias, sin secretos, en las calles y en las asambleas, como antes, y la tierra será ensuciada (*teṭṭanap*) por el pecado.
Y entonces se abrirán las montañas de Armenia, y salen los pueblos de Gog y Magog.

Después de narrar brevemente en tiempo pasado como el rey Alejandro encerró a estos pueblos impuros tras las montañas del norte y pidió a Dios que éstas se acercarán unas a otras, de forma que pudiera construir una puerta indestructible entre ellas, el redactor va a narrar de forma breve y concisa[1087] las obras de estos pueblos al final de los tiempos. Son pueblos impuros que saldrán a ensuciar la tierra. El motivo elegido por el redactor para caracterizar la impureza de estos pueblos es el de la separación y asesinato de madres e hijos pequeños al igual que en PE y PM[1088].

PME 57-61

ܘܒܫܪܬܐ ܕܙܒ̈ܢܐ ܢܬܦܬܚܘܢ ܬܪ̈ܥܐ ܗܠܝܢ ܘܢܦܩܘܢ ܘܢܛܢܦܘܢ ܐܪܥܐ ܘܢܫܚܩܘܢ ܒܪܐ ܡܢ
ܐܡܗ ܕܐܡܐ ܘܢܩܛܠܘܢ ܠܗ ܘܢܬܠܘܢ ܠܗ ܠܐܡܗ ܕܬܐܟܠܝܘܗܝ، ܘܐܢ ܠܐ ܬܐܟܠܝܘܗܝ،
ܢܩܛܠܘܗ ܘܐܟܠܝܢ ܒܣܪܐ ܘܕܡܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܠܚܝܘܬܐ

Al final de los tiempos se abrirán estas puertas y saldrán y mancharán la tierra y

1085 Véase de nuevo PE 165-178. En PM y PME al tiempo de paz ocasionado por la victoria del rey de los griegos le sucede la irrupción de los pueblos escatológicos del norte. En PME se menciona el incremento del pecado y la fornicación pública como motivo de la salida de estos pueblos. En PM sin embargo, no se menciona nada de esto. La descripción y narración de la salida de los pueblos del norte es en PM, en comparación con el espacio dedicado a los árabes e incluso al hijo de la perdición, bastante breve. Véase PM 13, 19-21.
1086 Recordemos que en PJ sin embargo no se habla ni se narra la salida de los pueblos escatológicos de Gog y Magog.
1087 Véase PME 57-68.
1088 Cf. PE 109-116, PE 117-124 y PE 149-152 así como PM 11, 8 para los pecados de este tipo aplicados a los pueblos árabes. Véanse PE 229-240, PE 257-259, PM 8, 4 y PM 13, 20 para este tipo de crímenes realizados por los hunos y/o por los pueblos escatológicos del norte.

tomarán al hijo de seno su madre y lo matarán y se lo darán a su madre para que lo hierva. Y si no se lo come la matarán a ella. Y ellos comen ratas[1089] y todo tipo de reptiles impuros.

Por último, es interesante observar, como en PME 64, aparece de nuevo el motivo relacionado con el concepto de "enterramiento" o "lugar de enterramiento", es decir, "tumbas" o "cementerio".

PME 62-65

ܟܕ ܩܒܪܝܢ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ ܢܦܫܬܗܘܢ ܒܐܪܥܐ ܘܗܢܘܢ ܚܝܐ. ܘܐܠܘܠܐ ܐܠܗܐ ܒܪܝ ܠܝܘܡܬܐ
ܗܠܝܢ ܐܘ ܗܢܘܢ ܠܐ ܚܝܐ ܗܘܐ ܟܠ ܒܣܪ

Mientras los hombres se enterrarán (*qāḇrīn*) a sí mismos en la tierra, aunque sigan vivos. Y si Dios no acorta estos días, no quedará nadie (ninguna carne) con vida.

En este caso, son los vivos los que "se enterrarán" aunque sigan vivos. Recordemos que en PME 10-11 también eran los vivos los que pasaban al "territorio" de los muertos. En PJ 114-115 los vivos los que "pedían la muerte". En PE 461, los vivos "huían" a las tumbas. En PM encontramos dos pasajes similares que abarcan la misma temática. El primero en PM 13, 2 en relación a una gran hambruna que tendrá lugar durante el último septenio de soberanía árabe. Y el segundo, en PM 13, 19, en relación a la salida y acciones de los ejércitos del norte.

PM 13, 2

ܘܢܗܘܐ ܟܦܢܐ ܪܒܐ ܘܢܡܘܬܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܢܬܪ̈ܡܘܢ ܫ̈ܠܕܝܗܘܢ ܐܝܟ ܣܘܚܐ ܒܟܠ
ܫܘ̈ܩܐ ܡܢ ܕܠܐ ܩܒܪ

Y habrá una gran hambruna (*kafnā rabā*) y morirán muchos hombres y sus cuerpos serán echados en las calles como basura, a falta de alguien que (los) entierre (*qāber*).

PM 13, 19

ܘܢܬܪܗܒܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܘܢܥܪܩܘܢ ܘܢܣܬܪܘܢ ܢܦܫܬܗܘܢ ܒܛܘܪ̈ܐ ܘܒܡܥܪ̈ܐ ܘܒܒܝܬ
ܩܒܘܪܐ ܘܢܡܘܬܘܢ ܡܢ ܕܚܠܬܐ ܘܡܢ ܟܦܢܐ ܘܠܝܬ ܕܩܒܪ ܠܗܘܢ

Y los hombres estarán asustados (*netrahabūn*) y huirán (*neʿrqūn*) y se (a sí mismos) esconderán (*nsatrūn*) en las montañas, y en las cuevas (*bamʿarē*) y en los cementerios. Y morirán (*nmūṯūn*) de terror y hambre y no habrá nadie que los

[1089] Se trata de un error del copista. Nau, Suermann y Martínez corrigen y leen *ʿūqbrā*, "ratas" y no *ʿqūbrā* como encontramos en el manuscrito.

entierre.

3.1.9 Pseudo Juan (PJ).

3.1.9.1 Los reyes romanos.

También en el apocalipsis del Pseudo Juan el narrador acentúa, junto con el tema de la “guerra” y la “conquista” como elemento guía de la narración, sobre todo el tema del “pecado” como causa de la pérdida de la hegemonía política. Como hemos visto en el capítulo dedicado al tema de la “Ideación “historiológica” del concepto “guerra”: Conquista, invasión y sucesión de los reinos”, el pecado de los “reyes romanos” sucesores de Constantino, va a ser la causa central por la cual Dios decide enviar un castigo divino contra ellos concretizado en el pueblo persa, que se hace fuerte contra ellos para echarlos de la tierra.

PJ 40-44

ܘܢܩܘܡܘܢ ܡܠܟ̈ܐ ܡܢ ܪ̈ܗܘܡܝܐ ܒܬܪܗ. ܡܨܥܪ̈ܢܐ ܘܒ̈ܝܫܐ. ܣܓ̈ܕܝ ܦܬܟܪ̈ܐ ܘܕܠܐ ܐܠܗ.
ܡܩܛܪ̈ܓܢܐ ܢܟ̈ܝܠܐ ܘܢܣܒܝ ܒܐܦ̈ܐ. ܘܟܠܗ ܥܡܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܢܦܠ ܒܙܢܝܘܬܐ. ܘܒܓܘܪܐ.
ܘܢܪܚܡܘܢ ܫܪܝܚܘܬܐ ܘܦܚܙܘܬܐ ܒܚܡܪܐ ܣܓܝܐܐ ܕܫܬܝܢ.

Y se levantarán (*nqūmūn*) reyes de entre los romanos después de él. Que desprecian (*mṣa‘arē*) y son malos. Adoradores de ídolos (*pṯaḵrē*) y sin dios. Acusadores (*mqaṭragnē*), mentirosos (*nḵīlē*) e hipócritas (*nāsbay ba’pē*). Todo el pueblo de los romanos caerá en fornicación (*zānyūṯā*) y adulterio (*gawrā*). Y amarán (*nerḥmūn*) la impudicia (*šrīḥūtā*) y el libertinaje (*paḥzūtā*) por el mucho vino, que beben.

El primer “pecado” que aquí se menciona es el relacionado con el “desprecio” o la “deshonra”, expresado con el verbo “despreciar” (*ṣa‘ar*), en el participio activo de *pael* en su forma enfática “los que desprecian” (*mṣa‘arē*). La misma forma verbal la encontramos con el verbo “acusar” (*qaṭreg*), en el siguiente renglón. Los reyes romanos son “acusadores”, “malos”, “y no tienen dios” (*wdlā ’alāh*). Pero además son “mentirosos” (*nḵīlē*) e “hipócritas” (*nsaby ba’pē*). La consecuencia de los pecados de los "reyes” es que todo el pueblo se convierte en pecaminoso y “cae” en el pecado de la inmoralidad sexual, de la “fornicación” (*zānyūṯā*) y del “adulterio” (*gawrā*), porque aman la “impudicia” (*šrīḥūtā*)[1090] y el “libertinaje” (*paḥzūṯā*). Por lo tanto, queda claro la unión en torno al concepto de pecado, que para el redactor existe entre los gobernantes de los romanos y su pueblo. Por aquellos, todo el pueblo es clasificado como “pecador” y por tanto merecedor de los castigos divinos. Destacan

[1090] Véase este término también en la línea 59 aplicado a los medos.

en este contexto, en primer lugar, los pecados relacionados con la ausencia de Dios, o lo que es lo mismo, con la ausencia de la "Verdad" y por tanto relacionados con el "engaño" y la "mentira". En segundo lugar, aparecen aquellos que están en conexión con la inmoralidad sexual, pero también con el exceso (de vino).

La idea es clara: "A causa de sus pecados" (*meṭul ḥṭāhayhūn*), a los que se añade el pecado de "sus blasfemias" (*gūdāfayhūn*), les enviará el Señor su "ira" (*rūgzā*) y serán entregados al poder de Persia.

PJ 45-48

ܘܟܕ ܫܘܠܛܢܗܘܢ ܥܠ ܟܠܗ ܐܪܥܐ ܡܛܠ ܚܛܗܝܗܘܢ ܒܝܫܐ ܘ ܓܘܕܦܝܗܘܢ ܕܥܠ
ܐܠܗܐ ܢܫܕܪ ܡܪܝܐ ܪܘ ܓܙܐ ܥܠܝܗܘܢ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܬܬܥܫܢ ܦܪܣ ܩܕܡܝܗܘܢ

Y cuando su poder se extiende por toda la tierra, a causa de sus malos pecados (*ḥṭāhayhūn bīšē*) y blasfemias (*gūdāfayhūn*) contra Dios, enviará (*nšadar*) el Señor la ira sobre ellos desde el cielo y Persia se hará fuerte ante ellos.

3.1.9.2 Los pecados de los reyes persas.

También entre los persas surgirán gobernantes de alguna forma injustos y pecadores, que aman el "dinero" (*kespā*) y que acabarán con las "provisiones" (*pūrnāsā*) de la tierra hasta "destruir" a muchos hombres[1091]. Es por este motivo, que Persia, según la visión del redactor, reinará solo por un breve espacio de tiempo y será entregada a los medos. Las partículas "después" (*bāṯarken*), y "también" (*āf*), muestran muy claramente que el redactor va enlazando cada uno de los episodios en el devenir de su concepción histórica. La expresión "a causa de sus pecados" (*meṭul ḥṭāhayhūn*), la volvemos a encontrar en la línea 55, pero esta vez referida a los pecados de Persia, para indicar de nuevo el motivo o la causa de la pérdida de su hegemonía.

PJ 54-57

ܘܬܡܠܟ ܡܢ ܒܬܪܟܢ ܗܝ ܦܪܣ ܙܒܢܐ ܩܠܝܠ ܘܬܬܐܫܠܡ ܐܦ ܠܡܕ̈ܝ
ܡܛܠ ܚܛܗܝܗܘܢ ܒܝܫܐ ܢܒܛܠ ܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ ܫܘܠܛܢܗܘܢ ܘܢܚܒܠܐ ܡܠܟܘܬܗܘܢ
ܘܢܐܒܕܘܢ ܘܢܫܬܪܘܢ

Y Persia reinará después solo por un breve tiempo y será entregada también a los medos. Por sus pecados anulará (*nbaṭel*) el Dios del cielo su hegemonía (*šūlṭānhūn*) y arruinará (*neʿṭē*) su reino. Y serán eliminados y dejarán de existir.

[1091] Véase PJ 48-54 y el análisis de este pasaje en el apartado dedicado al "tributo" en el capítulo "Consecuencias de la guerra y "castigo" divino: Cautiverio, opresión y tributo".

La hegemonía de los persas, será anulada o frustrada por Dios mismo, que además destruye su reino. El redactor utiliza el verbo “cesar” o “ser abolido” (*bṭel*) en la tercera persona singular masculina de imperfecto de *pael* (*nbaṭel*), que significa “frustrará”, “hará cesar”, “anulará” u “omitirá”, siendo Dios el sujeto de la acción. Lo cual significa que tras alcanzar Persia el poder, pasado un tiempo de reinado, Dios, que ha permitido su victoria, “hará cesar” su hegemonía (*šūlṭānhūn*) y “anulará” (*nbaṭel*) su favor hacia ellos, siendo entregado su poder a los medos[1092].

Los medos toman el poder y destruyen a Persia. Sin embargo, entre los medos parece también haber “apóstatas de la verdad” (*kāfray bšrārā*), que “niegan” a Dios y que son “impuros” (*mṭanpay*) y que por permanecer en su “impudicia” (*šarīḥūtā*)[1093], “provocan” o “enfurecen” (*margzīn*) a Dios.

PJ 58-61

ܢܗܘܘܢ ܕܝܢ ܟܦܘܪܝ ܒܫܪܪܐ ܘܠܐ ܝܕܥܝܢ ܠܐܠܗܐ. ܘܡܛܢܦܝ ܒܫܪܝܚܘܬܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܡܪܓܙܝܢ ܠܐܠܗܐ.

Pero habrá apóstatas de la verdad (*kāfray bšrārā*) y aquellos que no conocen a Dios, que son impuros (*mṭanpay*) en su impudicia (*šarīḥūtā*). Aquellos que provocan a Dios.

3.1.9.3 El pecado de los árabes y el final de su “alianza”.

En esta alusión al reino de los medos no hay ningún tipo de referencia histórica y el redactor introduce este recurso literario para enlazar la narración de la pérdida de la hegemonía por parte de los persas con la introducción en la escena del pueblo árabe. El redactor va a conectar de esta manera el recurso literario del pueblo meda y de sus pecados con la referencia al texto bíblico del libro del profeta Daniel[1094] para profetizar las conquistas del pueblo de los árabes, que van a ser identificados con el “fuerte viento del sur”[1095] a lo largo del resto de la obra[1096]. Es decir, para explicar la salida del desierto del pueblo árabe y con ello encontrar una respuesta a sus victorias y conquistas, el redactor se ha visto obligado a

1092 Cf. PJ 106 y 119.
1093 Ver más arriba en PJ 43 el mismo término aplicado a los reyes romanos sucesores de Constantino.
1094 Véase Dn 10-11, donde Daniel también recibe una visión sobre un gran combate: Dn 10, 1. En Dn 11 se habla del enfrentamiento entre un rey del sur y un rey del norte.
1095 Véase Dn 11, 5. Cf. PM 10, 6, donde el redactor también recurre a esta cita bíblica.
1096 Cf. PJ 61; 69; 105 y 137.

introducir en la narración una referencia, claramente falsa y no histórica, en lo concerniente al pueblo medo, que se convierte, por sus pecados, en responsable del castigo divino concretizado en la conquista y hegemonía árabes.

Hasta la línea 103 el redactor va a describir de diferente manera la magnitud de sus conquistas y del sometimiento de todos los pueblos a través del cautiverio, el saqueo y la imposición de tributos e impuestos, que provocan que los sometidos se lamenten por su vida. También se lamentará el redactor en PJ 98 por la vida de los hombres que tengan que vivir en este tiempo final, de igual forma como ya lo había hecho al inicio de la obra en PJ 35.

De la misma forma como hemos visto en el capítulo segundo con respecto a la intensificación de la descripción y presentación de las conquistas árabes en clave y con lenguaje y vocabulario apocalípticos, comparamos en la siguiente tabla los elementos que parecen repetirse en las dos fase descriptivas en referencia a las acciones pecaminosas de los árabes “conquistadores”, que son introducidas en la narración para crear un marco apocalíptico propicio de frente a la profecía de su esperado fin. Su pecado de injusticia se incrementa con el pecado de impureza. La necesidad de los sometidos se convierte en necesidad y “gran tribulación”. Si la opresión y saqueo ocasionado por la llegada al poder de los mismos hace a los hombres “odiar” sus vidas y “lamentarse” y “llorar”, la tribulación y necesidad que los dominadores provocan en la última fase de su hegemonía harán a los hombres “pedir” o “desear” su propia muerte[1097]. Si el principio de la opresión no se oía ninguna “voz” ni “discurso”, al final de la misma no hay nadie que “salve” ni “responda”.

PJ 83-90	PJ 113-117
PJ 86 ܘܢܫܟܚ ܥܠ ܬܪܥܗ ܐܪܒܥܐ ܬܒܘ̈ܥܐ ܕܬܒܥܝܢ ܡܕܐܬܐ …y encontrará a cuatro recaudadores que preguntan por el tributo.	PJ 112 ܘܢܫܬܘܬܦܘܢ ܬܠܬܐ ܘܐܪܒܥܐ ܡܢܗܘܢ ܐܟܚܕܐ ܒܛܠܘܫܬܐ Y tres o cuatro de ellos se unirán juntos (al mismo tiempo) en la impureza.
PJ 87 ܘܢܙܒܢܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܢܝ̈ܗܘܢ ܘܒܢܬ̈ܗܘܢ ܡܢ ܐܢܢܩܐ Y los hombres venderán a sus hijos e hijas por necesidad (*ʿananqi*)	PJ 111 ܘܢܚܙܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܐܢܢܩܐ ܘܐܘܠܨܢܐ ܪܒܐ …y los hombres verán necesidad (*ʿananqi*) y una gran tribulación

[1097] Que coincidiría con el período de redacción de la obra, en el cual, el redactor interpreta los acontecimientos contemporáneos como los peores vividos por él o por sus oyentes o lectores.

PJ 88 ܘܣܢܝܢ ܚܝܝܗܘܢ ܘܡܬܐܒܠܝܢ ܘܒܟܝܢ Y ellos odian sus vidas y se lamentan y lloran.	PJ 116 ܘܫܐܠܝܢ ܡܘܬܐ ܠܢܦܫܬܗܘܢ …y piden por su propia muerte.
PJ 89 ܘܠܝܬ ܩܠܐ ܐܘ ܡܐܡܪܐ. ܐܠܐ ܘܝ ܘܝ Y no hay ninguna voz o discurso, sino solo: “ay”, “ay”	PJ 113-114 ܘܠܝܬ ܕܐܡܪ ܘܠܐ ܕܫܡܥ ܐܠܐ ܕܐܡܪ ܘܝ ܘܝ ܡܢܐ ܗܘܐ ܒܕܪܢ Y no hay nadie que hable, nadie que escuche, sino solo el que dice: “ay, ay, lo que ha venido en nuestra generación”.
	PJ 116 ܘܠܝܬ ܕܦܪܩ ܘܠܐ ܕܥܢܐ Y no hay nadie que salve, ni nadie que responda.

Pero, sin embargo, la hegemonía árabe debe durar, a ojos del redactor, solo un tiempo limitado: un septenio y medio, es decir, unos diez años. Su reinado y su poder “son de Dios”, pero, como hemos visto más arriba, tras el tiempo estipulado, Dios va a poner fin a su alianza con ellos y les va a pedir cuentas de sus pecados. La misma forma verbal *nbaṭel* que hemos analizado en la línea 55, la vamos a encontrar en las líneas 106 y 119 para expresar la misma idea interpretativa y explicativa del devenir de los acontecimientos políticos de la “historia”, pero esta vez en referencia al final de la “hegemonía” de los árabes. El poder de la árabes le pertenece a Dios y ha sido permitido por él[1098].

PJ 103-106 ܡܛܠ ܕܡܠܟܘܬܗܘܢ ܘܫܘܠܛܢܗܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ... ܘܗܘܝܐ ܡܢ ܒܬܪ ܫܒܘܥܐ ܘܦܠܓܘܬ ܫܒܘܥܐ ܬܬܙܝܥ ܥܠܝܗܘܢ ܥܡܪܬܐ ܘܬܒܥ ܐܠܗܐ ܚܛܗܐ ܕܒܪܝܬܐ ܡܢ ܐܝܕܝܗܘܢ ܘܬܫܠܐ ܪܘܚܐ ܬܝܡܢܝܬܐ ܘܢܒܛܠ ܐܠܗܐ ܩܝܡܗ ܕܥܡܗܘܢ …porque su reinado y su poder son de Dios…Y después de esta semana y media semana será movida (*tetzīʽ*) la tierra poblada (por ellos). Y Dios exigirá (*netbʽe*) de sus manos (les pedirá cuentas por) los pecados de la creación. Y el viento del sur cesará. Y Dios anulará su alianza con ellos.

Al igual que en la línea 55, el sujeto de la forma verbal es Dios mismo que, sin lugar a dudas, conserva de esta forma el puesto de “Señor” de la historia. En la línea 106 el redactor pone fin a la hegemonía árabe. Pasado el tiempo conveniente Dios, a causa de sus pecados,

[1098] *Ibid.* 4, 103: “…porque su reino y su hegemonía (*meṭul dmalkūṯhūn wšūlṭānhūn*) son de Dios”.

“anulará” o “hará cesar”, esta vez “su alianza con ellos” (*nbaṭel ʼalāhā qyāmeh daʽmhūn*). Responsable del fin de esta alianza son claramente los árabes mismos, o mejor dicho, tal y como se entiende claramente de la línea 55, los pecados de éstos.

En esta línea 105 encontramos una oración de difícil traducción, que debemos analizar en su contexto. En primer lugar es claro que el sujeto de la acción es Dios mismo (*ʼalāhā*). El verbo *bʻā*, que en combinación con la preposición *men* significa “exigir”, se presenta en la tercera persona masculina singular de imperfecto de *etpeel* (*netbʻe*)[1099], que en este caso, al ser Dios el sujeto, debemos traducir como “exigirá”, es decir “Dios exigirá (o pedirá cuentas por; o reclamará) de sus manos los pecados de la tierra (o mejor, de la creación)”. Si bien Suermann mostraba sus dudas a la hora de traducir la expresión “los pecados de la tierra” y ofrece varias posibilidades de traducción, que a su entender tampoco son satisfactorias, pensamos que la traducción “los pecados de la creación” es correcta[1100]. Por un lado, encontramos la mencionada construcción fija “Dios exigirá de sus manos” (*netbʻe men ʼīdayhūn*)[1101]. En segundo lugar, tenemos el objeto directo en el término “pecados” (*ḥṭāhē*), en estado enfático, es decir pues, “los pecados”. Y a continuación, tenemos la construcción de genitivo “de la creación” (*dab̲rīt̲ā*). Para comprender mejor este pensamiento del redactor acerca de “los pecados” de los árabes, es necesario poner en relación esta construcción de PJ 4, 105 con las líneas el obra en las que también aparece la construcción “sus manos” (*īdayhūn*), que hemos analizado en el capítulo correspondiente a la “Ideación “historiológica” del concepto “guerra”: Conquista, invasión y sucesión de los reinos”[1102].

De ello deducimos, que el redactor no intenta afirmar con esta frase, como suponía Suermann, que los árabes vayan a pagar o a rendir cuentas por los pecados de toda la creación, es decir, por los pecados del resto de la humanidad. Más bien, pensamos que con esta construcción lingüística se intenta expresar que los árabes “pagarán”, es decir, tendrán que rendir cuentas por los pecados “de sus manos”, es decir, por todas las obras de maldad que ellos mismos han realizado en todos los territorios conquistados, es decir, en toda la creación.

[1099] Aunque realmente deberíamos de encontrar ܢܬܒܥܐ (*netbʻē*), parece que el copista ha omitido la letra ܐ final.
[1100] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 184. Drijvers, al contrario que Suermann, no muestra ninguna duda de que la traducción correcta es “los pecados de la creación”, queriendo el redactor con ello hacer referencia a “los pecados de los hombres”: DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles, 1992, p. 206.
[1101] Cf. PM 11, 5 donde habla de los pecados que “fueron cometidos por las manos de los cristianos” (*dmetʽab̲dā bīʼd̲ayā dkrisṯyānē*).
[1102] Véase de nuevo sobre todo PJ 69-75 y PJ 82. También PJ 110.

Relacionada a la idea de universalidad o magnitud de las conquistas árabes encontramos la idea de la intensidad de la maldad de las mismas. Como hemos visto en PJ 105, llega un momento en el que Dios anula, la alianza política que ha hecho con el "viento del sur" y el redactor añade que Dios exigirá los pecados de la creación de las manos de los árabes. Como hemos visto anteriormente, sobre todo en la estructura temática de PE, el fenómeno de la guerra y de las conquistas es explicado por los diferentes autores de forma que se presenta como consecuencia de los pecados de la humanidad o de sus gobernantes, pero también como causa de la expansión del pecado. Es decir, las conquistas llevadas a cabo por los pueblos enviados por Dios como castigo por los propios pecados, se convierten rápidamente en el motivo principal de la expansión de la injusticia, a partir del cual, el redactor va a explicar el desarrollo de la acción divina en un nuevo ciclo bélico.

El último período de la historia, según la interpretación del redactor, comienza por la iniciativa de Dios. Dios es el que abandona o anula su alianza con el pueblo de los árabes. Comprendemos entonces, que en la mentalidad del redactor, la idea de victoria militar estaba unida de forma inseparable a la idea de "alianza con Dios". Solo así se explica que un pueblo extranjero, desconocedor de la fe propia, alcance la victoria. De la misma forma sucede con el final de la hegemonía de ese pueblo. Es decir, su derrota va unida o es debida a la "abolición" o "anulación" de la alianza mencionada anteriormente. Es así como el redactor explica el final de los árabes. Lo interesante es precisamente observar en el texto esta interpretación apocalíptica, que convierte precisamente a los árabes en los precursores de la venida del Hijo del hombre y por tanto del juicio final. El redactor sigue muy de cerca el lenguaje del discurso escatológico en Mateo 24. Veámoslo más detenidamente.

Es interesante observar como el redactor consigue enmarcar o situar en PJ 112 el final de los árabes en el final de la historia, relacionando el mal ocasionado por aquellos, es decir, sus pecados, con el final de los tiempos a partir de una caracterización o descripción con lenguaje típicamente apocalíptico. La fase final de la hegemonía de los árabes, es presentada como en PM, como la peor de todas. El autor intenta de este modo dar una explicación existencial escatológica a los sufrimientos que le son contemporáneos. Esta última fase, refleja por tanto, el momento actual en el que el redactor pone por escrito su obra o su pasado reciente, y es presentada o descrita con un lenguaje apocalíptico conocido por el lector, con la intención de situar los acontecimientos históricos en el plan de la historia de salvación de Dios. El complemento circunstancial temporal "al final de sus tiempos" está relacionado con la acción de los árabes, es decir con la forma verbal "harán el mal" (*nebēšūn*), el cual queda

resumido en las formas verbales ya conocidas “oprimirán” (*nēlṣūn*), “esclavizarán” (*nešbdūn*) y “saquearán” (*nbūwzūn*).

Todos estos males ocasionados por los árabes va a ser interpretados por el autor en clave apocalíptica. En PJ 111 el redactor desarrolla este *vaticinium ex eventu* con respecto a las conquistas árabes relacionándolas con la “gran tribulación” (*ʾūlṣānā rabā*), de la que hablan los evangelios y el apocalipsis de Juan[1103]. El verbo “ver” (*ḥzā*) en la forma de imperfecto “verán” (*neḥzūn*), tiene también un marcado carácter apocalíptico. En Mateo 24, 30 se afirma que después de esta tribulación[1104] los hombres “verán (*neḥzūn*) al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria”.

Aquí, en PJ, el redactor se empeña en anunciar y acentuar en tono profético y apocalíptico los males ocasionados por los árabes, ya que como hechos conocidos por los oyentes o lectores y aceptados como cumplidos, están llamados a reforzar su profecía sobre el final de los mismos. Los hombres “verán”, es decir, “vivirán” o “experimentarán”, “serán testigos” de una gran “necesidad” y una “gran tribulación” hasta que Dios “dirija contra ellos la espada”[1105].

El pecado, sobre todo el de la blasfemia, es la causa del final de su hegemonía. La impureza, el amor a la maldad, la persecución a los confesores de la fe y la blasfemia. En PJ 4, 118 son ellos, los árabes los que rompen su alianza con Dios a causa de sus pecados.

PJ 112-113 ܘܢܫܬܘܬܦܘܢ ܬܠܬܐ ܘܐܪܒܥܐ ܡܢܗܘܢ ܐܟܚܕܐ ܒܛܢܦܘܬܐ Y tres o cuatro de ellos se unirán juntos (al mismo tiempo) en la impureza.
PJ 117-118 ܘܠܝܬ ܕܦܪܘܩ ܘܠܐ ܕܥܢܐ. ܢܐܠܨܘܢ ܘ ܝܬܝܪܐܝܬ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܘܕܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܡܛܠ ܕܢܣܢܘܢ ܠܚܪܬܐ ܫܡܗ ܕܡܪܝܐ. ܘܢܒܛܠܘܢ ܩܝܡܗ ... No hay nadie que salve ni que responda. Más aún, obligarán a aquellos que confiesan al Mesías, nuestro Señor, porque ellos odiarán (*nesnūn*) el nombre del Señor hasta el final, y romperán (*nbaṭlūn*) su alianza...

En la línea 119 volvemos a encontrar el verbo el verbo “cesar” o “ser abolido” (*bṭel*), pero esta vez en la tercera persona masculina del plural de imperfecto de *pael* (*nbaṭlūn*) y

[1103] Cf. Mt 24, 21; 24, 29 o Mc 13, 19; 13, 24 o Lc 21, 23 o Ap 2, 10 y 7, 14.
[1104] El evangelista se refiere a la gran tribulación de Mt 24, 21.
[1105] Véase PJ 125.

teniendo como sujeto a los árabes. Ellos, en los que “no se encuentra la verdad” sino solo “maldad” y “pecado”, son realmente los responsables de que Dios les retire su favor.

PJ 119-121

ܘܢܒܛܠܘܢ ܩܝܡܗ ܘܫܪܪܐ ܠܐ ܢܫܬܟܚ ܒܗܘܢ ܐܠܐ ܒܝܫܘܬܐ ܢܪܚܡܘܢ ܘܚܛܝܬܐ
ܗܢܘܢ ܘܟܠ ܕܣܢܐ ܒܥܝܢܝ ܡܪܝܐ ܢܣܥܪܘܢ ܘܥܡܐ ܛܢܦܐ ܢܫܬܡܗ

…ellos romperán su alianza (de Dios). La verdad (*šrārā*) no se encontrará en ellos pues solo amarán (*nerḥmūn*) la maldad y el pecado. Y todo lo que es odioso (*snē*) en los ojos del Señor, lo harán (*nesʿrūn*) ellos. Y será llamado “pueblo impuro”.

3.1.10 Pseudo Esdras (PsEsdr).

Como vemos, PsEsdr es una obra concebida de forma encubierta o encriptada, cuyo significado no es fácil de descifrar, al igual que la identificación de las figuras-animales no es sencilla ni queda del todo clara. Este hecho dificulta la comprensión de la relación entre los conceptos de pecado y responsabilidad, injusticia, culpabilidad y guerra y su correcta identificación en la obra. Sin embargo, el concepto del pecado forma parte en PsEsdr, como en el resto de las obras analizadas, del trasfondo interpretativo y casuístico de la acción narrada. A excepción de unos cuantos pasajes en los que se menciona el motivo de una acción o situación, no se hace mención explícita al “pecado” o “acciones pecaminosas” de uno o varios pueblos concretos. En el análisis de estas relaciones, no debemos olvidar que la petición de Esdras al principio de la obra se dirigía a conocer “el final de los hijos de Ismael”. Se sobreentiende que será el pecado de éstos el que provoque su fin. La descripción de este momento la encontramos en los capítulos undécimo y duodécimo, después de la segunda alusión al motivo de los “cuatro vientos del cielo” y del enfrentamiento entre las naciones, aunque como decimos, no parece que el redactor haya querido extenderse en relatar los pecados de los “hijos de Ismael” de forma detenida, sino que más bien se conforma con describir el pecado de los habitantes de la tierra en términos generales.

3.1.10.1 El pecado de las ciudades.

Como es conocido, después del primer combate entre el toro y el cachorro de león narrado en el capítulo séptimo que culmina con el asedio de Constantinopla por parte del toro, veremos que el capítulo octavo se centra en la acción de uno de los polluelos de la víbora y de su padre que vendrá en su ayuda. Ambos acuden en ayuda del cachorro de león, que parece encontrarse en dificultades. La identificación de estas dos figuras no es fácil. Recordemos que, en un principio, la víbora (’*ākeḏnā*) venía del este. Es por tanto la figura de un poder, pueblo, nación, rey, dinastía o general que, desde la perspectiva del redactor, proviene del

oriente. Además, se dice de ella, que "descargó veneno" (*samā šrāṯ*) por todas partes, e incluso llegó hasta los límites con la Tierra Prometida. Los cuervos la atacan y tiene que huir con sus polluelos a Egipto. Sin embargo, ahora entran en escena uno de sus polluelos, seguramente aquel que había buscado refugio cerca del cachorro de león, y su padre. En el bando contrario siempre domina la acción del toro, rey de los cuervos. En el bando del cachorro de león actúan el leopardo del sur, después el leopardo desde el norte y ahora el polluelo de la víbora y el padre de este. Destacan tres acciones en este capítulo. La primera es entrada en la guerra del polluelo con un ejército de Tracia. La segunda la incursión del padre del polluelo en Egipto. Y la tercera es la llegada del polluelo a la Tierra Prometida. Las dos primeras las analizaremos en el capítulo siguiente dedicado a la "Reconquista, invencibilidad y paz escatológica". De la tercera acción nos interesan en este capítulo dos aspectos. Por un lado, el motivo de la misma. Por otro lado, las consecuencias, a saber, la devastación de la Tierra Prometida y la "primera" destrucción de Damasco[1106]. Con respecto al primer aspecto, al motivo de la llegada del polluelo a la Tierra Prometida se dice que este "devastará" (*neḥrūb*) sus ciudades hasta dejarlas desiertas, es decir, sin sus habitantes (*ʿāmūrēh*). El motivo de su incursión será la "gran iniquidad" (*ʿawlā rabā*) que estaban tratando de hacer en ellas. La devastación de las ciudades de la Tierra Prometida se completa con la primera destrucción de Damasco y con el recurso al motivo literario acerca de los "montículos (*tellē*) de muertos", con la intención de intensificar la descripción destructora y por ello apocalíptica del pasaje[1107].

PsEsdr 8, 4-6

ܘܢܚܘܬ ܦܪܘܓܐ ܗܘ ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ ܘܢܚܪܘܒ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܪ̈ܘܪܒܬܐ ܘܢܫܒܘܩ ܐܢܝܢ
ܕ̈ܝ̱ܪܝܢ ܡܢ ܥܡܘܪ̈ܝܗ ܡܛܠ ܕܥܘܠܐ ܪܒܐ ܡܫܬܥܪ ܗܘܐ ܒܗܝܢ. ܘܢܪܡܐ ܩܛ̈ܝܠܐ ܒܐܪܥܐ
ܐܝܟ ܬ̈ܠܠܐ ܘܕܪܡܣܘܩ ܬܚܪܘܒ ܒܥܕܢܐ ܗܘ

Y bajará el polluelo (*parūgā*) de la Tierra Prometida y devastará (*neḥrūb*) las principales ciudades. Y las dejará (*nešbūq*) desprovistas de sus habitantes (*ʿāmūrēh*), a causa de la gran iniquidad (*ʿawlā rabā*) que se estaba tratando de hacer (*mestʿar*)[1108] en ellas. Y echará a los muertos a la tierra como en montículos (*tellē*), y devastará Damasco en ese momento.

[1106] En el capítulo noveno se dice que el cachorro de león "destruirá" Damasco derruyendo sus edificios hasta sus cimientos. Véase PsEsdr 9, 16-17.
[1107] Cf. ApSyrDan 14, 8-11.
[1108] Participio activo singular de *etpaal* del verbo *sʿar* "tratar de hacer".

3.1.10.2 El pecado de los cuervos.

En el capítulo noveno se narra la reacción del cachorro de león al supuesto asedio de Constantinopla. Después de narrar la reconquista del cachorro de león, su victoria sobre ellos y su devastación “desde Antioquia de Siria hasta las fronteras del este”, el cachorro de león los perseguirá y destruirá con su espada. Dependiendo del lugar narrativo, o mejor dicho del momento histórico o temporal que le asignemos a cada pasaje, la obra, su acción y personajes adquirirán un valor diferente. Esto es lo que le sucede, como veremos más adelante en las conclusiones, a aquellos renglones que se refieren al pecado de los cuervos (*qrāqsē*). Si el cachorro de león representa al emperador Heraclio y se refiere a una realidad “histórica” conservada en el recuerdo, habría que preguntarse a quién se refiere el redactor cuando introduce este episodio de los cuervos, como súbditos del toro, y vencidos por el cachorro de león. Lo mismo sucede si se acepta que el motivo del cachorro de león, no se refiere más a Heraclio, sino a un emperador bizantino heredero suyo. Heraclio sería el tipo figurativo tomado para hacer referencia a otra realidad histórica posterior. De nuevo habría que preguntarse, de qué realidad está actuando el motivo de los cuervos como figura tipológica. El texto añade que esto sucederá porque “les ha retirado su favor a causa de la abundancia de su impureza”. Junto al pecado de impureza aparece el de la soberbia expresado con dos ejemplos: despreciar (*slā, ’asly*) al Señor y menospreciar (*šṭā*) sus mandamientos. Los cuervos, cuyo rey es el toro, son una representación del pecado, y por tanto, merecedores de la destrucción. El cachorro de león capturará (*nešeb*), saqueará (*nebūz*) y devastará (*neḥrūb*) sus tierras de una forma que no podrán volver a ser habitadas.

PsEsdr 9, 7-11

ܘܢܥܪܩܘܢ ܩܪ̈ܩܣܐ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ، ܘܠܐܪܥܗܘܢ ܢܚܬܘܢ. ܘ ܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܘܬܐ ܢܪܕܘܦ
ܒܣܬܪܗܘܢ ܘܢܚܒܠ ܐܢܘܢ ܒܦܘܡܗ ܕܣܝܦܐ. ܡܛܠ ܕܐܠܗܐ ܐܗܦܟ ܦܪܨܘܦܗ ܡܢܗܘܢ ܡܛܠ
ܣܓܝܐܘܬ ܛܢܦܘܬܗܘܢ. ܘܐܪܥܗܘܢ ܢܫܒܐ ܘܢܒܘܙ ܘܢܚܪܘܒ ܐܢܘܢ ܥܕܡܐ
ܠܫܬܐܣܬܐ. ܘܠܐ ܬܬܝܬܒ ܬܘܒ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܡܛܠ ܕܠܡܪܝܐ ܐܣܠܝܘ ܘܠܦܘܩܕܢܘܗܝ،
ܫܛܘ

Y los cuervos (*qrāqsē*) huirán (*neʿrqūn*) de su presencia y bajarán a su tierra. El cachorro de león los perseguirá (*nerdūp*) por detrás y los destruirá con el filo de la espada, porque Dios se ha girado de ellos[1109] a causa de la abundancia de su impureza (*sagī’ūṯā ṭanpūṯhūn*). Él capturará (*nešeb*), saqueará (*nebūz*) y devastará (*neḥrūb*) sus tierras hasta el fundamento (*ʿḏmā lšeṯēstā*). Y no se habitará de nuevo nunca (por los siglos de los siglos), porque despreciaron (*’asleyw*) al Señor y menospreciaron sus mandamientos.

[1109] Es decir, les ha dado la espalda o les ha retirado su favor.

3.1.10.3 El pecado de esta generación.

El capítulo o unidad undécima es realmente una oración de Esdras acerca de los pecados de su generación, que el redactor ha introducido en este momento para acentuar que el fin de los enemigos “ha llegado” y que “la consumación (el fin) se apresura” (*šūlāmā msarhaḇ*). En esta oración se enumeran tres pecados: la impureza (*ṭanpūṯā*), la impudicia (*šarīḥūtā*) y la fornicación (*zānyūṯā*). Junto a estos pecados aparece el de la “bebida del vino” (*šqyā dḥamrā*) que ya conocemos de las otras obras analizadas[1110]. Llama la atención la expresión que aparece a continuación para describir la reacción de Dios ante esta situación de pecado, que asemeja a aquella que encontrábamos en PE. Allí el redactor utilizaba en repetidas ocasiones la expresión *hāydēn qāymā ki’nūṯā*, “entonces se levantará la Justicia”. Aquí encontramos la misma construcción pero con el verbo *rag*, “querer” o “desear”, es decir, “entonces querrá/deseará la Justicia” (*hāydēn tergē ki’nūṯā*), expresión que ilustra perfectamente la concepción de Dios como Señor de la historia, en cuya mano o poder están los destinos de los pueblos. Esta, la “semilla rebelde” (*zarʿā mārūḏā*) será entregada en manos de sus enemigos, porque así lo ha querido Dios como castigo por sus pecados. Queda descubrir o responder la pregunta acerca de la identidad de esta “semilla rebelde”. Este capítulo parece retomar la narración que trata de proyectar hacia el futuro escatológico el pasado reciente y el presente. La narración de los capítulos anteriores sobre el conflicto entre el león (Roma) y el toro (Persia), que, si bien formulado en futuro como parte de la profecía puesta por escrito bajo el pseudónimo de Esdras, queda situada en el pasado, el redactor retoma, después del nuevo anuncio de las guerras escatológicas, lo que parece ser una descripción en forma de plegaria de la situación de pecado y opresión vividas por él mismo en el tiempo de composición, compilación y puestas por escrito de la obra.

PsEsdr 11, 1-7

ܘܐܢܐ ܥܙܪܐ ܢܦܠܬ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܒܟܝ ܕܡ̈ܥܐ ܐܬܟܫܦܬ ܘܐܡܪܬ ܠܗ ܠܡܠܐܟܐ
ܕܡܪܝܐ ܠܐ ܬܒܥܐ ܠܝ ܥܙܪܐ ܡܦܩܐ ܡܛܠ ܕܫܠܡ ܠܗ ܢܗܘܘܢ ܒܕܡܟܐ ܕܛܢܦܘܬܐ
ܘܫܪܝܚܘܬܐ ܘܙܢܝܘܬܐ ܡܫܠܡܐ ܠܐܪܥܐ ܘܡܢ ܕܫܬܝܢ ܒܣܓܝܐܐ ܚܡܪܐ ܪܘܝܘ ܠܟ .
ܘܛܠܡܘ ܘܛܠܡܐ ܢܟܬܗܘܢ ܘܡܩܪܝܢܗܘܢ ܠܛܢܦܘܬܐ ܕܙܢܝܘܬܐ ܘܥܡܝܩܐ ܕܫܪܝܐ
ܘܫܘܟܢܘܬܐ ܘܥܠܡܐ ܒܗܢܐ ܗܝ ܕܒܗܬܬܐ ܫܒܩܢ . ܗܝܕܝܢ ܬܪܓ ܠܗ ܟܐܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ
ܕܙܪܥܐ ܡܪܘܕܐ ܢܫܬܠܡܘܢ ܒܐܝܕܝ ܒܥܠܕܒܒܝܗܘܢ ܡܛܠ ܕܣܓܝܬ ܚܛܗܝܗܘܢ ܘܫܘܠܡܐ
ܡܣܪܗܒ

1110 Cf. TD 3, 22-26; 5, 15-6, 6 y sobre todo PJ 40-44 en relación a los reyes romanos.

> Yo, Esdras, caí a tierra, todo lleno de lágrimas. Y el ángel del Señor me dijo: “No estés triste, tú Esdras el escriba, porque estas cosas no sucederán hasta que la impureza (*ṭanpūṯā*), la impudicia (*šarīḥūtā*) y la fornicación (*zānyūṯā*) contaminen la tierra, cuando las personas hayan abandonado el lecho matrimonial (*’arsā dzūwāgā*) y se hayan contaminado y ensuciado a sí mismas y a sus cuerpos con la impureza de la fornicación, con la bebida del vino y con sodomía, sin el pudor (*kūḥādā*) por la vergüenza (*behtṯā*) que cometen. Entonces la justicia de Dios querrá (*tergē*)[1111] que la semilla rebelde (*zar'ā mārūḏā*) sea entregada en manos de sus enemigos, porque su fin ha llegado (*mṭāṯ ḥarṯhūn*), y la consumación se apresura (*šūlāmā msarhaḇ*)”.

3.2 Consecuencias de la guerra y “castigo” divino: Cautiverio, opresión y tributo.

Como ya hemos podido ver en el capítulo anterior, hay distintos elementos que pertenecen de forma fija al desarrollo del esquema literario del concepto de “guerra” y “conquista”. En su parte descriptiva de las guerras o conquistas, podemos diferenciar cuatro grupos temáticos que se repiten de forma asidua en nuestras obras: la destrucción y el saqueo, el cautiverio y la separación, la opresión y la imposición del tributo y por último, el espíritu del engaño y el peligro de la apostasía. Los autores o redactores estructuran de esta forma la descripción de las consecuencias nefastas de dichas guerras o conquistas, para en un paso posterior ofrecer la interpretación teológico-moral pertinente. Junto con la narración de los acontecimientos políticos y militares y su puesta en relación con un marco histórico-temporal teologizado, las fuentes ofrecen una descripción de los acontecimientos bélicos que estableciendo de esta forma un juicio moral sobre el fenómeno de la guerra o sobre ciertas invasiones concretas. Por ello, como veremos más adelante, la descripción de las consecuencias directas de los enfrentamientos bélicos aparecen la mayor parte de las veces puestos en relación, complementados o comentados con alusiones al pecado y a las acciones inmorales de los pueblos enemigos o invasores.

3.2.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan).

3.2.1.1 El cetro de Dios.

Es interesante observar el lenguaje utilizado por el redactor para generar esta visión de la historia e ilustrar los medios o instrumentos de los Dios se va a servir para mostrar su poder y hará que se cumpla su voluntad. En SyrDan 3, 5-6 encontramos la imagen de una “vara”, “bastón” o “báculo (*šabṭā*).

[1111] Tercera persona singular femenina de imperfecto de *peal* del verbo *rag*, “querer”, “desear”.

SyrDan 3, 5-6

ܘܢܓܪܓ ܠ ܐܢܘܢ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ ܚܕ ܒܚܕ܆
ܘܢܩܝܡ ܣܓܝ̈ܐܐ ܡܚܐ ܫܒܛܐ ܚܕ܆
ܘܢܦܪܫܝܘܗܝ ܒܗ ܠܥܠܡܐ
ܘܢܬܟܬܫ ܒܗ ܒܥܡ̈ܡܐ ܣܓܝ̈ܐܐ

Y él incitará (*ngareg*)[1112] a los hombres, a uno contra el otro
y hará levantarse (*nqīm*)[1113] a muchos (como) golpeando (*māḥē*) un solo bastón
Con él (el bastón) separará (*nepršīwhy*) el mundo
y combatirá (*nektūš*) con él a muchos pueblos.

Para comprender mejor el sentido de estos versos debemos ponerlos en relación con algunos versos posteriores. Por las formas verbales en tercera persona del singular de imperfecto, que encontramos tanto en ambos versos como en SyrDan 3, 8, podemos deducir que el sujeto de la oración sigue siendo como en SyrDan 3, 4 el mismo Señor, que "apartará sus ojos de la tierra y lanzará sobre (en) ella confusión". Es Dios el que "incita" (*gareg*) a los pueblos unos contra otros. Y para ello, es decir, para levantar e incitar a estos pueblos, unos contra otros, y provocar la guerra entre ellos, Dios se servirá de una vara, cetro o el bastón (*šabṭā*)[1114], con el que los pueblos serán golpeados[1115] (*mḥā*). Con el cetro Dios "separará" (*neprūš*)[1116] el mundo y "combatirá" (*nektūš*) muchos pueblos. El sentido de ambos versos parece claro. Aunque no desvelan la identidad del pueblo o rey que se esconde tras la figura de la "vara" o "bastón", está claro que Dios actuará por medio de él (*beh*). Solo después, en SyrDan 4, 3, volvemos a encontrar el término "cetro" (*šabṭā*), que aparece identificado con la figura del rey del este.

[1112] El verbo *gareg* en *pael* con la preposición *b* en *pael* significa "incitar", "provocar", "instigar a", "invitar", "excitar", etc. En las obras objeto de nuestro estudio es utilizado, como veremos, repetidamente para interpretar el inicio de las guerras. Aquí parece que el redactor intenta expresar o explicar que es Dios el que está detrás de la "guerra" y hace o provoca que los pueblos se agiten y se provoquen unos a otros. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 773.

[1113] Tercera persona singular masculina de imperfecto de *afel* del verbo *'aqīm* (*qām*), "hacer que se levante".

[1114] Véase SyrDan 3, 5 y 3, 8.

[1115] SyrDan 3, 6.

[1116] El verbo *praš*, significa tanto "separar" y "distinguir" como "escoger", "designar", "conocer", etc. Véase PAYNE SMITH, R., *Thesaurus Syriacus*, col. 3299. Se trata aquí de una clara alusión al "discernimiento" de Dios en el momento juicio final al final del mundo, cuando Dios "golpeará" el mundo y "separará" a los justos de los injustos. Véase Mt 13, 49 y también Mt 25, 32. Véase este mismo verbo en Ap 6, 14: "y el cielo fue retirado como libros que se enrollan" (*wašmyā 'etpreš wa'yk̲ kt̲āb̲ē et̲krek̲w*), que a su vez es un paralelo tomado directamente de Is 34, 4, donde el profeta anuncia la derrota militar y el final de "todas las naciones" que "se enrollan como un libro en los cielos".

3.2.1.2 Los pueblos numerosos.

El verso SyrDan 3, 7, que parece estar aparentemente fuera de contexto, marca sin embargo un cambio en la acción de la narración. Esta se va a concentrar a partir de ahora en las acciones malvadas de pueblos malvados que van a ser la causa del terror y la angustia futuras. En el sujeto plural del verso podemos reconocer, como veremos más abajo, a "los muchos pueblos" de SyrDan 3, 6. Schmoldt[1117] presuponía que el texto estaba corrompido en este verso o que este podría ser una adición posterior[1118]. Pero independientemente de si se tratase de una adición posterior o no, hecho que no puede ser comprobado con seguridad, parece claro que SyrDan 3, 7 parece cumplir la función de presentar o intensificar una caracterización negativa de los pueblos enemigos de apariencia bárbara que a partir de este momento de la narración van a ser los responsables de poner en práctica el castigo enviado por Dios contra los habitantes de la tierra. La caracterización de los pueblos enemigos vestidos o con apariencia de mujeres o novias, va a ser un motivo que más tarde encontraremos relacionado con los árabes, tanto en PM como en PJ[1119]. En el verso 3, 36 encontramos una expresión similar que conserva los mismos sustantivos: "cabello" (*sa'rā*) y "sayal" (*saqā*).

SyrDan 3, 7 ܘܢܪܒܘܢ ܣܥܪܐ ܐܝܟ ܕܢ̈ܫܐ. ܘܐܝܟ ܠܒܘܫ ܣܩܐ ܬܟܣܝܬܗܘܢ. Se dejarán crecer el pelo (*sa'rā*) largo como el de las mujeres y su vestido será como vestido de saco.
SyrDan 3, 36 ܘܢܗܘܘܢ ܡܫܬܒܗܪܝܢ ܒܣܥܪܗܘܢ ܘܒܠܒܘܫܐ ܕܣ̈ܩܝܗܘܢ Se enorgullecerán (*meštabharīn*) en sus cabellos, y con sus vestidos de sayal.

La función de este verso 7, que introduce la acción de los pueblos malvados, se confirma si vemos los versos posteriores. SyrDan 3, 8 conecta la narración anterior en la que destacaba la acción directa de Dios que actuaba por medio del cetro o bastón, con el relato posterior a partir de 3, 11, en el cual serán "pueblos numerosos", los que castigarán a la

[1117] SCHMOLDT, H., *op. cit. Die Schrift "Vom jungen Daniel"*, Hamburg, 1972, pp. 86-87.
[1118] En el verso 3, 36 encontramos una expresión similar que conserva los mismos sustantivos: "cabello" (*sa'rā*) y "sayal" (*saqā*).
[1119] Véase PM 13, 6 y PJ 2, 62-66.

generación futura. Dios cambia el medio con el que se manifiesta e interviene en la historia. Éstos, levantados o elevados por Dios, a causa del golpe de bastón con el que (o los que) Dios los había combatido e incitado, son ahora el medio “por el cual” (*behūn*), él va a “castigar”, (*rdā*) a los habitantes de este mundo. Antes el castigo sucedía por medio del “cetro” (*beh*), es decir, del rey del este, ahora son estos pueblos numerosos (*behūn*) el medio utilizado.

SyrDan 3, 8

ܘܢܪܕܐ ܒܗܘܢ ܠܥܠܡܐ

Y (Él, es decir Dios) castigará (*nerdē*) con ellos este mundo.

3.2.1.3 Destrucción y muerte.

Los versos que siguen (SyrDan 3, 12 – 23) presentan una caracterización de estos pueblos enemigos o destructores y de sus obras malvadas y crueles. Las escenas de destrucción, asesinato y tortura se repiten a lo largo del capítulo con ayuda de la descripción de diferentes situaciones. Estos pueblos, de los cuales no se dice el nombre, destruirán todo tipo de muros y ciudades y no se apiadarán de los reyes de las naciones, a los que cortarán la cabeza.

SyrDan 3, 12-15

ܘܢܣܬܪܘܢ ܫܘܪ̈ܐ ܪ̈ܡܐ
ܘܢܡܛܘܢ ܐܢܘܢ ܥܕܡܐ ܠܐܪܥܐ
ܘܒܝܬ ܦܬܟܪ̈ܐ ܢܣܬܪܘܢ
ܘܥܠ ܒ̈ܬܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܠܐ ܢܚܘܣܘܢ
ܘܪ̈ܫܐ ܕܡ̈ܠܟܐ
ܒܬܐܓ̈ܝܗܘܢ ܢܦܣܩܘܢ
ܘܠܐ ܢܚܘܣܘܢ

Destruirán (*nestrūn*) los muros altos,
los igualarán (*nmaṭūn*) hasta la tierra
destruirán la casa de los ídolos
y no se apiadarán (*lā neḥūsūn*) de las casas de los reyes.
Y las cabezas de los reyes
cortarán (*nefsqūn*) con sus coronas (*btā’gayhūn*).
Y no se apiadarán (*wlā neḥūsūn*).

La expresión “no tendrán piedad” o “no se apiadarán” (*wlā neḥūsūn*) aparece de forma repetida en esta primera parte de la obra en las secciones en las que son descritas las

atrocidades de estos pueblos enemigos[1120]. Sacarán sus espadas para matar y torturar a todo ser humano vivo, tanto hombres y mujeres, como a jóvenes y a ancianos.

SyrDan 3, 16-17 ܘܢܫܪܘܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܣܝܦܐ. ܘܢܩܛܠܘܢ ܥܠܝ̈ܡܐ ܥܡ ܣܒ̈ܐ. ܘܐܒ̈ܗܐ ܥܡ ܒܢ̈ܝܐ ܘܠܐ ܢܚܘܣܘܢ Desatarán (*nešrūn*) sobre la tierra la espada y matarán (*neqṭlūn*) a los jóvenes con los viejos, y a los padres con los hijos. Y no se apiadarán (*wlā neḥūsūn*).
SyrDan 3, 18-19 ܘܢܩܛܠܘܢ ܥܠܝ̈ܡܬܐ ܘܢܪܙܦܘܢ ܕܡܗ̇ܝܢ ܠܦܬܟܪ̈ܝܗܘܢ Matarán (*neqṭlūn*) a las chicas y derramarán (*nerzpūn*) su sangre (de las chicas) sobre sus ídolos (de ellos).
SyrDan 3, 21-22 ܢܣܒܘܢ ܐܕ̈ܢܐ ܥܡ ܢܚܝ̈ܪܐ ܘܥܝ̈ܢܐ ܒܪܫܐ ܢܥܘܪܘܢ ܘܐܝ̈ܕܝܐ ܘܪ̈ܓܠܐ ܢܩܨܨܘܢ ܘܠܐ ܢܚܘܣܘܢ Tomarán (arrancarán) las orejas con las narices, cegarán los ojos, cortarán los pies y las manos. Y no se apiadarán (*lā neḥūsūn*).

Más adelante, en SyrDan 3, 28-35 encontramos de nuevo, como en SyrDan 3, 7-23, una detenida descripción de la maldad y la crueldad destructora de estos pueblos en guerra, tanto que incluso profanarán el descanso de los muertos.

SyrDan 3, 28-29 ܢܦܩܘܢ ܓܪ̈ܡܐ ܕܡ̈ܝܬܐ ܕܫܟܒܘ ܡܢ ܢܘܚ ܘܥܕܡܐ ܠܗܠܝܢ ܫܢ̈ܝܬܐ ܘܥܠ ܚܝ̈ܐ ܠܐ ܢܚܘܣܘܢ

[1120] Véase SyrDan 3, 15. 17. 22. 26 y 28.

ܢܥܩܘܢ ܒܪ̈ܘܡܚܐ ܠܠܒ̈ܘܬܐ
ܘܢܘܒܕܘܢ ܙܪ̈ܥܝܬܐ ܕܒܪܢܫܐ ܡܢ ܐܪܥܐ

Removerán (*nehpḵūn*) los huesos de los muertos que durmieron
desde Noé hasta estas generaciones,
y de los vivos no se apiadarán (*lā neḥūsūn*).
Atacarán con lanzas los corazones
y harán desaparecer de la tierra a los descendientes (*zarʿyātā*) del hombre.

3.2.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA).

3.2.2.1 La ira del Señor y la violencia de los hunos.

En el diálogo de Alejandro con los ancianos, estos le dan al rey una descripción minuciosa del aspecto y la impureza de los pueblos que viven tras las altas montañas. Es Dios el que ha puesto esas montañas como límite (*tḥūmā*) entre esos pueblos y los persas[1121]. Es Dios el que hace a los pueblos luchar unos contra otros. Parte de este plan o tradición de Dios (*mašlmānūṯeh*) es la invasión o invasiones de los hunos.

LA 264, 11-14

ܡܛܠ ܕܡܫܠܡܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܠܡܐ ܠܗܘܢ ܠܥܡ̈ܡܐ ܒܐܝ̈ܕܝ ܚ̈ܕܕܐ ܘܕܚܝܠܬܗܘܢ
ܕܗܘ̈ܢܝܐ ܕܚܝܠܐ ܥܠ ܟܠܗܝܢ ܒܪ̈ܝܬܐ ܕܚܙܝܢ ܠܗܘܢ ܡܛܠ ܕܠܘ ܗܘ ܪ̈ܚܡܝܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܐܢܘܢ

…porque la tradición (*mašlmānūṯeh*)[1122] de Dios hace entregarse a los pueblos en las manos unos de otros y el terror de los hunos es terrible (*dḥīlā*) sobre todas las criaturas (*baryāṯā*)[1123] que los ven, porque no aman a los hombres.

La caracterización de los hunos la violencia tematiza dos aspectos: su violencia y su impureza. La violencia es descrita sobre todo a través del carácter guerrero de sus mujeres, de su armamento, pero sobre todo a través de la multitud y velocidad de sus jinetes[1124].

LA 264, 4-8

ܘܟܕ ܡܫܬܡܥ ܩܠܗܘܢ ܕܢܦܩܝܢ ܠܩܪܒܐ ܩܪܝܒ ܠܗ ܠܒܪܬܐ ܡܛܠ ܕܣܓܝܐܐ ܐܢܘܢ
ܘܟܢܫܬ ܥܡܡܐ ܠܐܪܥܐ ܪܗܛܝܢ ܘܡܪ̈ܟܒܬܗܘܢ ܘܣܘ̈ܣܝܗܘܢ ܘܙܝܢ̈ܝܗܘܢ ܡܪ̈ܗܛܝܢ ܐܝܟ
ܒܪ̈ܩܐ ܕܫܡܝܐ

[1121] Véase LA 263, 1-2.
[1122] El significado del término varía según la vocalización. Así *mašlmānūṯā* puede significar tanto “traición” como “tradición”, mientras que *mšalmānūṯā* significa “plenitud” o “cumplimiento. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 4192.
[1123] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 600.
[1124] PE 269-276.

Son más veloces que el viento que sopla y antes de que se escuche el rumor (*ṭe’bhūn*) de que van a la batalla, recubrirán (*qārmīn*) toda la creación. Porque ellos son magos y corren (*rāhṭīn*) entre el cielo y la tierra. Y sus carros y sus espadas y lanzas destellan (*maḇrqīn*) como rayos horribles[1125].

Su impureza y barbarie es descrita sobre todo a través de su aspecto y de los pecados de violencia contra las mujeres embarazadas[1126]. Los hunos llevan pieles como vestimenta, comen carne cruda y beben sangre de hombres y animales[1127]. Cuando salen a la guerra matan a las mujeres embarazadas y a los hijos en sus vientres y realizan todo tipo de hechicerías con ellos para permanecer o aparecer como invencibles[1128].

LA 264, 14-265, 3

ܘܡܐ ܕܢܦܩܝܢ ܠܩܪܒܐ ܡܝܬܝܢ ܐܢܬܬܐ ܕܒܛܢܐ ܘܟܢܫܝܢ ܢܘܪܐ ܘܦܟܪܝܢ ܠܗ ܠܩܘܒܠ ܢܘܪܐ
ܘܡܒܫܠܝܢ ܒܗ ܠܒܪܗ ܘܦܬܚܝܢ ܟܪܣܗ ܘܢܦܩ ܗܘ ܠܒܪܐ ܟܕ ܫܠܝܩ ܘܣܝܡܝܢ ܠܗ ܒܥܪܒܐ ܘܪܡܝܢ
ܥܠ ܦܓܪܗ ܡܝܐ ܘܦܫܪ ܦܓܪܗ ܒܗܠܝܢ ܡܝܐ ܘܢܣܒܝܢ ܣܝܦܝܗܘܢ ܘܩܫܬܬܗܘܢ
ܘܓܐܪܝܗܘܢ ܘܢܝܙܟܝܗܘܢ ܘܨܒܥܝܢ ܒܗܠܝܢ ܡܝܐ

Cuando salen a la guerra (*nāfqīn lqrāḇā*) traen a una mujer embarazada, apila un fuego, la atan (*pāḵrīn*) delante del fuego y cocinan a su hijo y se abre su vientre y su hijo sale asado (*šlīq*). Luego lo ponen en una fuente (*ʿarbā*), echan agua sobre el cuerpo y su cuerpo se derrite en esta agua. Y toman sus espadas (*sayfhūn*), arcos, flechas y lanzas y los mojan (*ṣāḇʿīn*) en esta agua.

De igual forma a como hemos visto anteriormente en SyrDan con respecto a la invasión de los pueblos del norte e iremos observando en las obras posteriores, también el redactor de LA presenta las por él “profetizadas” invasiones de los hunos como un “castigo” de Dios a causa de la propia maldad y de los propios pecados. Estas invasiones tienen lugar cuando “sube la ira de Dios” (*sāleq rūgzeh da’lāhā*) y “golpee” la tierra[1129], “cuando el Señor quiera matar a los hombres” [1130].

LA 265, 8-11

ܐܡܪܝܢ ܗܟܢܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܐܢ ܐܠܐ ܐܢ ܐܝܟܢܐ ܕܣܠܩ ܪܘܓܙܗ ܕܐܠܗܐ
ܕܢܡܚܐ ܠܐܪܥܐ ܘܠܒܢܝܐ ܘܕܢܚܒܫܗ ܠܐܪܥܐ ܡܪܝܐ ܒܪܘܓܙܗ ܗܘܢܝܐ ܠܥܒܕܐ ܠܐ
ܢܦܩܝܢ ܕܢܡܚܘܢ ܐܢܘܢ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܒܡܣܪܚܗܘܢ

[1125] Cf. SyrDan 7, 57-58 y LA 264, 7-8.
[1126] Cf. PE 229-240.
[1127] Véase LA 263, 16-264, 2.
[1128] *Ibid*. LA 265, 3-7.
[1129] Aquí el redactor utilizar el verbo *mḥā* “golpear”. Cf. SyrDan 3, 5-6.
[1130] Véase de nuevo LA 269, 3-7. Cf. PE 169.

…los ancianos (*sāḇē*) dijeron a Alejandro: "No salen los hunos al saqueo, sino solo donde sube la ira de Dios (*sāleq rūgzeh da'lāhā*) para matar a los padres y a los hijos y para que el Señor golpee (*nemḥeyh*) la tierra en su ira, porque son más violentos que todos los reyes en sus guerras".

3.2.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL).

Uno de los aspectos que llama la atención en AL es la extensión dedicada a la descripción de los pueblos impuros. La caracterización pecaminosa, bárbara y violenta de los pueblos de Gog y Magog se convierte en el tema central de las revelaciones que Alejandro recibe del ángel y que el mismo repite, extendiéndose durante el resto de la obra a lo largo de dilatados pasajes en los que los motivos y temas se repiten en varias ocasiones[1131]. Sin pretender llegar a realizar un análisis comparativo exhaustivo de todos los motivos y descripciones, lo cual necesitaría de un trabajo más extenso y un análisis más detallado, presentamos aquí algunos de los ejemplos más representativos.

De igual forma que en LA, también aquí en el episodio del diálogo de Alejandro con los ancianos de las regiones montañosas, estos le describen al rey de forma detallada el aspecto, la barbarie, la violencia y las artes en la guerra de los pueblos que viven tras las altas montañas, a lo que el rey Alejandro reacciona con el deseo de construir una puerta que impida su paso. Es la ira de Dios la que se manifiesta en AL en el envío o salida de las tropas destructoras de Gog y Magog.

La caracterización de estos pueblos se centra, como en LA en su violencia y su impureza o barbarie. También en AL estos pueblos bárbaros van vestidos con pieles, beben sangre y comen carne de hombres y animales.

AL III 293-298

ܒܕܡܐ ܣܚܝܢ ܘܒܕܡܐ ܚܦܝܢ ܐܦ ܪ̈ܝܫܝܗܘܢ ܀
ܘܕܡܐ ܫܬܝܢ ܘܐܟܠܝܢ ܒܣܪܐ ܕܚܝܘܬܐ ܘܐܢܫܐ
ܠܒܫܝܢ ܡ̈ܫܟܐ ܘܠܛܥܝܢ ܙܝܢܐ ܘܚܫܝܠܝܢ ܪܘ ܒܓܠܐ
ܘܡܫܝܢ ܘܪܕܝܢ ܡܢ ܟܠ ܬ̈ܠܟܝܢ ܒܡܪ̈ܕܝܗܘܢ
ܐܝܟܐ ܕܢܦܠ ܪܘ ܒܓܠܗ ܕܡܪܝܐ ܢܥܪ ܐܢܘܢ ܀
ܒܥܪܝܢ ܠܗܪ̈ܐ ܘܗܦܟܝܢ ܐܪܥܐ ܘܡܚܠܝܢ ܐܢܫܐ

Se bañan en sangre (*baḏmā*) y en sangre (*wbaḏmā*) lavan sus cabezas
y beben sangre y comen carne de animales y hombres.
Visten pieles y llevan armas (*zaynā*) afiladas y solo piensan en la ira

[1131] La tipificación de los pueblos escatológicos de Gog y Magog ocupa en AL los siguientes pasajes: AL III 277-320; 492-524; 525-634; 635-716. A lo que se añade el episodio sobre su final AL III 717-738.

y son más duros y violentos que todos los reyes en sus guerras.
Y donde la ira del Señor asciende (*sāleq rūgzā dmāryā*), allí los envía (*nšadar*).
Destruyen las montañas y causan estragos en la tierra y matan a los hombres.

Su violencia es descrita en muchos pasajes sobre todo a través de su horrible apariencia, de su fuerza, de la potencia de su voz, así como de las características destructivas de su armamento, pero sobre al igual que en LA, a través de la cantidad y velocidad de sus ejércitos que “volarán y llenarán la faz de la tierra” (*pārḥīn mālēn ’apay tīḇēl*).

AL III 581-586

ܠܩܛܠܐ ܘܠܕܡܐ ܘܚܪܒܐ ܘܫܒܝܐ ܘܠܟܠ ܒܝܫ̈ܬܐ
ܢܦܩܝܢ ܗܠܝܢ ܫܪ̈ܝܬܐ ܒܚܪܬ ܙܒ̈ܢܐ
ܦܪܚܝܢ ܡܠܝܢ ܐ̈ܦܝ ܬܒܝܠ ܒܩܪܒܐ ܘܩܛܠܐ ܀
ܘܠܐ ܡܬܦܨܝܢ ܡܢܗܘܢ ܒܪ̈ܒܘܢܐ ܕܓܢܒܪ̈ܐ
ܒܪܟܐ ܘܢܦܠܐ ܒܪܝܬܐ ܟܠܗ ܬܚܝܬ ܡܦܘܠܬܐ
ܘܒܕܡܘܬ ܩܡ̈ܨܐ ܡܟܣܝܢ ܠܐܪܥܐ ܒܪܘܓܙܐ ܪܒܐ

Para el asesinato (*qeṭlā*) y la sangre (*dmā*) y la destrucción (*ḥarbā*) y la cautividad (*šeḇyā*) y para todos los males (*bīšāṯā*),
saldrán al final de los tiempos estos ejércitos.
Volarán (*pārḥīn*) y llenarán (*mālēn*) la faz de la tierra (*’apay tīḇēl*) con guerra y asesinatos.
Y miles de guerreros no podrán escaparse de ellos.
Y toda la creación se inclinará y caerá en un colapso caerá la tierra bajo un colapso (*mapūltā*).
Y como saltamontes (*qamṣē*) cubrirán (*mkasīn*) la tierra en gran ira.

Y también su barbarie es descrita por medio de los pecados de violencia contra las mujeres embarazadas y contra los niños.

AL III 607-608[1132]

ܥܘ̈ܠܐ ܫܕܝܢ ܠܟܐܦ̈ܐ ܕܠܐ ܚܘܣܢܐ
ܠܒܛ̈ܢܬܐ ܒܩܥܝܢ ܘܡܦܩܝܢ ܥܘ̈ܠܝܗܝܢ

Arrojarán a los recién nacidos sin piedad contra las rocas
y a las embarazadas las abrirán y les sacarán sus fetos.

[1132] Cf. AL III 681-683.

3.2.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan).

3.2.4.1 Engaño, tributo y opresión.

Aunque apenas es posible reconocer un hilo argumentativo en el devenir narrativo de ApSyrDan entre los capítulos decimocuarto y vigésimo, debido a que a menudo se trata de la acumulación y repetición de los mismos motivos apocalípticos que en capítulos anteriores, sí que podemos resaltar algunos aspectos que parecen haber sido concentrados por el redactor en algunos de los capítulos. Así, por ejemplo, el capítulo décimo quinto comienza con la descripción de un breve período de paz, después de la narración del alzamiento de los pueblos del norte. Continúa con el tema de la expansión de la falsedad y el error. Y finaliza con la enumeración de toda una lista de señales cósmicas: vientos, volcanes, ceniza, duración de los días, sequía, oscuridad (sol, luna, estrellas).

El capítulo décimo sexto abarca tres temas principales: las señales en el cielo (ruido, temblor, oscuridad, sol, luna, estrellas, inundaciones, etc.), la guerra y la opresión, y la expansión del engaño y la mentira. Ya hemos comentado anteriormente la importancia y la carga de significado literario que los redactores de estas obras de tipología apocalíptica encuentran en torno al término "impuesto", "tributo" o "carga" (*mada'tā*) y al concepto o acción de "imponer tributo" a los pueblos conquistados o perdedores de la guerra. En ApSyrDan el redactor pone en relación la derrota en la guerra con la opresión llevada a cabo por los pueblos conquistadores por medio del "tributo" (*mada'tā*).

ApSyrDan 16, 12-17

ܒܙ̈ܒܢܐ ܗܠܝܢ ܒܝ̈ܪܬܐ ܡܢ ܝܡܐ ܢܬܟܣܘܢ.
ܐܦ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܒܝ̈ܡܡܐ ܢܬܓܪ̈ܦܢ
ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܡܢ ܚܘ̈ܘܬܐ ܢܬܒܠܥܘܢ.
ܐܦ ܥܡ̈ܡܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܒܚܪܒܐ ܢܐܙܠܘܢ.
ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܣܓܝ̈ܐܬܐ ܒܡܕܐܬܐ ܢܬܟܒ̈ܫܢ
ܘܩܘܪ̈ܝܐ ܘܟܦܪ̈ܢܐ ܒܢܘܪܐ ܢܐܩܕܘܢ.

En aquellos tiempos serán cubiertas las ciudadelas por el mar
también las ciudades serán inundadas (*netgarpān*) por los mares.
Y muchos lugares serán atacados (*netbla'ūn*) por serpientes (*ḥwawāṯā*)
y muchos pueblos irán a la guerra (*ḥarbā*).
Y muchas ciudades serán oprimidas por el tributo,[1133]
pueblos y aldeas arderán en el fuego.

[1133] El verbo *kbaš* puede ser traducido por "pisar", "oprimir", "someter" o "asediar". Henze traduce: "Und viele Städte werden gezwungen werden, Tribut zu bezahlen". Una traducción más literal que la de Henze es "y muchas ciudades serán sometidas por (en) el tributo", dando a entender que el tributo es el medio de sometimiento.

SyrDan 7, 47-49

ܒܙܒܢܐ ܗܘ ܟܪ̈ܟܐ ܒܝܡܐ ܢܬܟܣܘܢ܀
ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܒܝܡܐ ܢܬܛܒܥܢ
ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܣܓܝܐܐ ܢܬܒܠܥܘܢ܀ ܡܢ ܚ̈ܘܘܬܐ
ܘܥܡ̈ܡܐ ܣܓܝܐܐ ܒܚܪܒܐ ܢܐܙܠܘܢ܀
ܘܐܦ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܣܓܝܐ̈ܬܐ ܢܣܦܘܢ ܒܡܘܬܢܐ
ܩܘܪ̈ܝܐ ܘܟܦܘܪ̈ܢܐ ܒܢܘܪܐ ܢܐܩܕܘܢ܀

En aquel tiempo serán cubiertas las ciudadelas (*karḵā*)[1134] por el mar
y las ciudades serán inundadas por el mar.
Y muchos lugares serán atacados (*netbla'ūn*)[1135] por serpientes (*ḥwawāṯā*)
y muchos pueblos irán al desierto (*ḥarbā*)[1136].
También muchas ciudades desaparecerán por la peste,
ciudades[1137] y pueblos arderán en el fuego.

Los editores de las obras divergen en la traducción del mismo término *ḥarbā.* Schmoldt prefiere el significado "desierto". Brock traduce con el término "espada". En ApSyrDan encontramos exactamente el mismo verso, tan solo modificado al comienzo del mismo en la partícula introductoria *w*, "y" o "también". Henze por su parte traduce con el término "guerra". Efectivamente, la palabra *ḥarbā* puede significar todas estas cosas. Veámoslo de cerca. Si bien las traducciones "espada - guerra" se encuentran emparentadas en su significado, no sucede lo mismo con el vocablo "desierto". El sentido del grupo de versos es en principio claro en ambas obras, aunque con algunos matices. El tema central es el de la destrucción. Los pueblos (*'ammē*) serán destruidos. El lenguaje utilizado varía. Para expresar los lugares habitados por los seres humanos, contamos en este grupo de versos con varios términos: "ciudades" (*mdīnāṯā*), "ciudades fortificadas" (*karḵē*), "lugares o regiones" (*'aṯrawāṯā*), "villas" o "pueblos" (*qūryā*) y "aldeas" (*kafrūnā*). Los agentes de destrucción son por un lado el mar o los mares por medio de inundaciones y por el otro el ataque de serpientes.

En SyrDan, si optamos por la traducción de Schmoldt, por su situación en el verso inmediatamente anterior, podemos entender, que este ataque de serpientes, expresado con el verbo "golpear" o "herir" (*bla'*), es el que provocará la huida o la salida de muchos pueblos al

1134 El término *karḵā* significa "altura fortificada", "fortaleza" o "ciudad fortificada".
1135 Schmoldt traduce el verbo *bla'* con el término "verschlingen". Henze con el término "befallen". Al castellano lo podríamos traducir con el término "atacar", "tragarse", "ser atacado, golpeado o herido": Véase FERRER, J. Y NOGUERAS, M. A., *Breve Diccionario Siríaco*, Barcelona, 1999, p. 31 o PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 537.
1136 Brock traduce de nuevo aquí el término *ḥarbā* como "espada".
1137 "Villas" o "pueblos" (*qūryā*). También pequeño pueblo en el campo.

desierto. Si por el contrario optamos por la traducción de Brock, entendemos que a causa del ataque de las serpientes muchos pueblos irán a la guerra como reacción al mismo.

En el caso de ApSyrDan debemos atender a los versos posteriores, donde el redactor parece haber modificado la fuente común para introducir la frase "y serán oprimidas por el tributo*"*. A raíz de esta modificación en el texto, parece apropiado optar, siempre en el caso de ApSyrDan, por la traducción genérica con el término "guerra*"*, dando por hecho que el redactor está pensando en un pueblo (o pueblos) invasores (serpientes?[1138]) que someten al resto de los pueblos o lugares poblados por medio del pago de tributos. La concretización de tal paralelo simbólico la encontramos un poco más adelante. También en este contexto bélico, el último verso en el que "pueblos y aldeas arderán en el fuego" concordaría perfectamente con la intención del grupo de versos anteriores y con el verso inmediatamente anterior, por lo que el redactor habría optado por no modificarlo.

Ante la revisión de las traducciones ofrecidas por los autores o editores modernos y la comparación de las mismas y teniendo en cuenta la modificación que encontramos en ApSyrDan, que acabamos de comentar, queda claro que nos encontramos ante dos apariciones distintas del mismo texto en dos contextos diferentes. En SyrDan encontramos los siguientes agentes destructores: mar, serpiente, peste y fuego. Predomina la acción de la naturaleza como causante de las desgracias. Este pensamiento recorre todo el capítulo séptimo de la obra. Por tanto, la palabra *ḥarbā* podría tener aquí en este contexto, el significado que le daba Schmoldt, acentuando así las consecuencias de las desgracias ocasionadas por la naturaleza, y utilizando la palabra "desierto" como sinónimo de "destrucción" en oposición a los lugares poblados por el ser humano, ya mencionados más arriba. El par de palabras serpiente-desierto tendría por un lado un significado más bien poético-figurado de origen bíblico[1139], bien conocido por el lector, y con una intención claramente espiritual-catequética.

Sin embargo, por otro lado, las modificaciones hechas por el redactor de ApSyrDan con la introducción temática del "tributo" le da al conjunto una visión o perspectiva dirigida más bien a remarcar la acción destructora y opresora del ser humano y no tanto aquella de la naturaleza[1140].

[1138] Cf. PsEsdr 3, 1-6.

[1139] Véase sobre todo la narración de la "serpiente de bronce" en Núm 21, 4-9, en la que estos dos términos y conceptos se relacionen entre sí y estructuran el pasaje. El pueblo de Israel se impacienta por el camino. Y habló contra Dios y contra Moisés: "¿Por qué nos habéis subido de Egipto para morir en el desierto (*maḏbrā*)? (…) Entonces envió Dios contra el pueblo serpientes (*ḥwawāṯā*) abrasadoras que mordían al pueblo; y murió mucha gente en Israel".

[1140] Cf. SyrDan 7, 53 donde de nuevo aparece la acción de las serpientes, que tendrán poder sobre los humanos. Cf. los fragmentos de ApSyrDan que coinciden con SyrDan.

De igual forma, en el capítulo décimo séptimo el redactor concentra la enumeración de los motivos apocalípticos en tres grandes grupos: ruido, derrumbes e inundaciones, opresión y saqueo, así como expansión de la injusticia y desorden social. En el segundo grupo encontramos la alusión a la “opresión” o “injusticia” (*ṭlūmyā*) provocada por el saqueo y robo.

ApSyrDan. 17, 8-10

ܒܙ̈ܒܢܐ ܗܘ ܢܗܘܐ ܠܒܘܨܪܐ ܒܐܪܥܐ
ܘܛܠܘܡܝܐ ܣܓܝܐܐ
ܘܒ̈ܢܝܢܫܐ ܕܠܐ ܕܝܠܗܘܢ ܢܗܘܘܢ ܚܛܦܝܢ ܘܒܙܝܢ

En aquel tiempo habrá gran privación en la tierra
y mucha opresión (*ṭlūmyā*)[1141].
Los hombres se llevarán por la fuerza (*ḥāṭpīn*) y saquearán (*bāzīn*) lo que no es suyo (tienen).

Los pecados de la “injusticia” se verán justificados por el (des-)orden político y social. Es por ello, que el redactor introduce a continuación lo que podríamos resumir como el concepto de “corrupción” política y engaño. Los reyes “mentirán” (*ndaglūn*) y los jueces “serán cambiados” (*neštaḥlpūn*). Se trata en esta segunda forma verbal de la tercera persona plural masculina de imperfecto de *eshtafal* del verbo *ḥalep,* que significa tanto “cambiar” externamente, como “cambiar” en el sentido de sustituir, así como en el sentido de “transformar” o “transformarse” interna o externamente. También, puede significar, como podría ser el caso de las líneas que analizamos, “ser cambiado” en el sentido de “ser corrompido”. En todo caso, la intención de las líneas es clara y se ve confirmada por las líneas posteriores. Los jueces, es decir, los encargados de impartir justicia, “serán cambiados”, de forma que la “injusticia” será llamada “justicia” y a la inversa. Se trata del tema de la inversión de los valores morales. A ojos del redactor, el objetivo principal de este cambio será el enriquecimiento “injusto” de los gobernantes. El juicio recto será “apaciguado” o “reconciliado” con el dinero (*māmūnā*) injusto o perverso (*ʿawālā*) injusta. Como consecuencia, el mundo quedará oprimido (*netḥabaṣ*) por sus deudas (*ḥawbawhy*), es decir, por las deudas de los reyes. En este caso, el término “deuda” (*ḥawbā*) tiene una carga significativa importante, en tanto en cuanto se trata del término que las comunidades cristianas utilizaban y utilizan para pronunciar la oración del Padrenuestro[1142]. Es decir, en el sentido más estricto de la palabra se trata de la “deuda” que obtiene un “deudor” cuando en un

[1141] Véase la referencia a la “opresión” o “injusticia” (*ṭlūmyā*) de los árabes en PME 1.
[1142] Cf. Mt 6, 12.

negocio o trato se obliga a sí mismo a “devolver” lo prestado o a pagar un precio por ello. Siguiendo esta definición, en el sentido figurativo de la fe cristiana, el término significa por ello también “pecado”. En ApSyrDan podríamos también por tanto leer “el mundo estará oprimido por sus pecados”. Ambos significados quedan unidos por el contexto. Las obras “injustas” de los reyes les llevan a enriquecerse, mientras el mundo queda endeudado con ellos a causa de sus negocios perversos. El trasfondo de sus actuaciones es, a ojos del redactor, el pecado de la mentira y el engaño.

ApSyrDan. 17, 15-17

ܘܡܠܟܝܗ̇ ܕܐܪܥܐ ܢܕܓܠܘܢ ܘܕܝ̈ܢܝܗ̇ ܢܫܬܚܠܦܘܢ
ܠܡܫܝܢܘ ܕܝܢܐ ܙܟܝܐ ܒܡܡܘܢܐ ܕܒܝܫܐ
ܘܢܬܚܒܨ ܥܠܡܐ ܒܚܘܒ̈ܘܗܝ

Los reyes de la tierra mentirán (*ndaglūn*) y sus jueces (de la tierra) serán cambiados (*neštaḥlpūn*),
para reconciliar (*mšayānū*) un juicio inocente con dinero (*māmūnā*) perverso.
El mundo estará oprimido (*netḥabaṣ*) por sus deudas (*ḥawbawhy*).

3.2.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD).

En el capítulo anterior dedicado al “Pecado e impureza como causas de la guerra” hemos analizado los pasajes del apocalipsis de TD que nos presentaban a “reyes corruptos” (*malkē metḥabalnē*). El redactor relata a continuación las penurias causadas por estos reyes que perseguirán a los que viven según el Evangelio y causarán toda clase de penurias y necesidad. El resultado será la destrucción y la escasez.

TD 4, 24-5, 1

ܘܐܝܠܝܢ ܕܡܬܪ̈ܕܦܝܢ ܡܛܠ ܗ̇ܝ ܕܐܚܝܢ ܒܫܦܝܪܘܬ ܕܚܠܬܐ ܢܣܒܘܢ ܐ ܓܪܐ
ܕܬܫܒܘܚܬܗܘܢ ܘܢܗܘܐ ܒܙܒ̈ܢܐ ܗܢܘܢ ܕܬܬܕ̈ܚܠܢ ܟܠܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܘܟܠܗ ܥܠܡܐ ܬܘܒ
ܐܘܠܨܢܐ ܘܚܣܝܪܘܬܐ ܘܟܠܗ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܠܐ ܡܕܡ ܡܬܚܫܒ ܘܟܠܗ ܩܢܝܢܗ ܢܬܚܒܠ ܡܢ
ܡܚܒ̈ܠܢܐ ܘ ܢܗܘܐ ܟܦܢܐ ܪܒܐ ܕܥܠܠܬܐ ܘܣܬܘܐ ܢܬܥܫܢ ܛܒܐ

Y aquellos que son perseguidos (*meṯraḏpīn*) porque viven en piedad (*šapīrūt deḥltā*) recibirán la recompensa (*’agrā*) de su alabanza. Y será en aquellos tiempos que todos los reinos (*kulhēn malkwāṯā*) serán atemorizados (*netḏaḥlān*), y todo el mundo también aflicción y necesidad (*ḥasīrūṯā*). Y todo este mundo será reputado como nada; y todas sus posesiones serán destruidas por muchos [destructores], y habrá gran escasez de cosechas, y el invierno será muy severo.

Aunque la obra no habla explícitamente de la imposición de tributo alguno ni de una política fiscal gravosa, sí que se habla de la política injusta y abusiva de los

gobernantes. Los ricos se enriquecerán y serán pocos. La narración se dirige hacia la salida o llegada del anticristo y la destrucción ocasionada por este.

TD 5, 1-5

ܘܢܗܘܘܢ ܪ̈ܫܢܐ ܙ̈ܠܝܠܐ ܘܙܥܘܪ̈ܐ ܕܫܠܝܛܝܢ ܥܠ ܕܗܒܐ ܘܥܠ ܣܐܡܐ ܘܥܬܝܪܝܢ ܒܟܠܗܝܢ
ܕܐܝܬ ܒܗܢܐ ܥܠܡܐ ܒܗܢܝܢ ܘܢܐܚܕܘܢ ܒܢ̈ܘܗܝ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ ܬܐܘܨܪ̈ܝܗܘܢ ܘܒܝܬ
ܡܦ̈ܩܬܗܘܢ ܘܢܫܬܠܛܘܢ ܥܠ ܫܘ̈ܩܐ ܕܙܒܢܐ ܘܙܒܘܢܐ

Y los príncipes serán pocos en número y pequeños, que tienen dominio sobre oro (*dahḇā*) y sobre plata (*si'mā*), y son ricos en todas las cosas que hay en este mundo; y los hijos de este mundo sostendrán sus almacenes y graneros, y tendrán dominio sobre los mercados de compra y venta.

3.2.6 Pseudo Efrén (PE).

3.2.6.1 Opresión de los persas.

Como hemos visto en la parte del capítulo dedicado a los aspectos de la "Ideación "historiológica" del concepto "guerra": Conquista, invasión y sucesión de los reinos" correspondiente a PE, junto con la "conquista" del territorio romano por parte de los "asirios", aparecía una breve descripción del sometimiento del pueblo romano. En relación a la victoria "asiria", es decir persa, sobre los romanos, el redactor hace uso de dos motivos: Por un lado del motivo de la esclavitud de la descendencia de los romanos y de la deshonra de sus mujeres, dos temas relacionados con la fuerza y el honor, y que van a ser desarrollados más adelantes. En segundo lugar del motivo del enriquecimiento del pueblo invasor a partir de la explotación del suelo conquistado[1143].

3.2.6.1.1 Esclavitud y deshonra[1144].

El redactor se refiere al primer motivo en los versos 53 y 54. Es una clara referencia a los hombres del pueblo romano, lo cual se atestigua por la referencia en el vero 54 a "sus mujeres". Para expresar la derrota, la humillación y la debilitación de los romanos frente a los persas, trata en primer lugar el tema de los "hijos" o la "descendencia". Utiliza para ello la expresión "los hijos (frutos) de su cintura" (*pe'rē dḥaṣhūn*). El término *ḥaṣā*[1145] es un vocablo de suma importancia en el lenguaje bíblico y no es casualidad que el redactor de PE lo ha escogido para ilustrar esta escena de la derrota militar de Roma frente a Persia. Esta palabra

[1143] Volveremos a este tema en el apartado dedicado a la opresión.
[1144] Cf. PM 11, 7-8.
[1145] En hebreo יָרֵךְ, en griego μηρός.

puede significar "riñón"[1146], "lomo", "espalda" o "cintura" pero también se refiere a los órganos sexuales masculinos o "partes nobles" del hombre[1147]. En el Antiguo Testamento es el término que se utiliza para expresar la tradición de prestar juramento "sujetando" las partes nobles del fiador. En el libro del Génesis Abraham toma juramento de su siervo más anciano para que este no elija para sus hijo ninguna mujer de los cananeos y para ello le hace poner la mano "debajo de su (mi) muslo"[1148]. El mismo gesto lo encontramos en Gn 47, 29 cuando Jacob toma juramento de su hijo José con respecto al lugar de su futuro enterramiento. Es por tanto un sinónimo de seguridad, firmeza, esfuerzo o fuerza y masculinidad, pero también de fecundidad haciendo referencia a la descendencia cuando se habla del hombre[1149]. En el Nuevo Testamento este término es traducido normalmente con el castellano "cintura", debido a la repetida expresión o acción de "ceñirse el lomo o la cintura"[1150]. En este pasaje, este término junto el verbo "someter" o "esclavizar" (*šaʿbed*) está siendo utilizado de forma metafórica para expresar el sometimiento de todos aquellos "hijos", "frutos" "descendientes" que provengan de su "lomo" o "cintura", es decir, de su esfuerzo o masculinidad y sean de su mismo pueblo o raza. En el libro del profeta Isaías encontramos un paralelo de cierta semejanza cuando el profeta presenta a Ciro como instrumento de Dios, elegido por este para "someter a los pueblos y la cintura de los reyes (*neštaʿbdūn ʿammē w ḥaṣā dmalkē*)"[1151].

En segundo lugar el redactor menciona la "deshonra" o "desprecio" de las mujeres de los romanos, aspecto que se repetirá de forma intensificada en el capítulo siguiente, cuando el redactor se refiera a las invasiones árabes. Aquí el verbo *ṣaʿar* se refiere claramente a la violación de las mujeres romanas[1152].

PE 53-54

ܢܫܬܥܒܕܘܢ ܦܐܪ̈ܐ ܕܚܨܝܗܘܢ
ܘܢܨܥܪܘܢ ܐܦ ܢܫ̈ܝܗܘܢ

Serán sometidos (*neštaʿbdūn*) los frutos de su cintura
y deshonrarán (*wanṣaʿrūn*) también a sus mujeres.

[1146] Véase la comparación en Is 21, 6 de los "riñones" llenos de espanto y dolores como los dolores de la parturienta.
[1147] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1350.
[1148] Véase Gn 24, 2.
[1149] Cf. Gn 15, 4; 17, 6; Gn 35, 11. Cf. la misma idea en SyrDan 3, 29 donde se dice que "ellos eliminarán la descendencia del hombre", aunque se utiliza el sustantivo *zarʿyātā*, "descendientes".
[1150] Véanse a modo de ejemplo las citas en Mt 3, 4; Mc 1, 6 o Lc 12, 35.
[1151] Cf. Is 45,1.
[1152] Cf. el lenguaje bíblico del profeta Ezequiel: Ez 22, 11; 23, 8 o 36, 5.

Si en los capítulos primero y segundo, como proponían Beck y Reinink, el redactor está haciendo referencia a las guerras entre persas y bizantinos en las primeras décadas del siglo VII d. C., no hay duda de que aquí se está "dibujando" una escena de sometimiento y humillación de los derrotados, en este caso del imperio bizantino. Si el motivo de la esclavitud de la descendencia y de la deshonra de las mujeres aparece brevemente ya en este capítulo segundo en referencia a la victoria de los persas, el redactor va a desarrollar la temática sobre el cautiverio de los indefensos (ancianos, mujeres y niños), así como el de la separación de las familias, de forma mucho más extensa y detallada en el capítulo tercero dedicado a la caracterización del pueblo árabe, presentado no ya solo como vencedor, sino más bien como el pueblo usurpador (*ʿamā šaḇāyā*)[1153].

El cautiverio o la toma de prisioneros aparece a menudo relacionado con el expolio o robo y con la violencia sexual y física contra los más indefensos. El tema de la deshonra física o sexual se repite: Las mujeres serán expoliadas (*šnā*) de su "ornamento" (*ṣeḇtā*), expresión que pudiera tener un sentido de "violación" o "abuso", en todo caso, más allá del mero robo de sus joyas. Por su parte, la "belleza" o "gloria" (*šūfrā*) de los hombres será corrompida. Aquí aparece el verbo *ḥabel*, "corromper", "destruir" o "violar"[1154]. Por último, los hombres serán atravesados con lanzas (*rūmḥē*) y jabalinas (*nayzkē*). Destaca por último, el uso del adjetivo "enorme" (*ʿašīnā*) que al final del verso 99 rima con el sustantivo "hombres" al final del verso 100, intensificando la dramatización de la escena.

PE 95-100

ܘܫܒܝܢ ܢܫ̈ܐ ܘܛܠ̈ܝܐ
ܘ ܓܒܪ̈ܐ ܘܣ̈ܒܐ ܘܥܠܝ̈ܡܐ
ܫܘܦܪܐ ܕ݂ ܓܒܪ̈ܐ ܡܬܚܒܠ
ܘܡܢ ܨܒܬܐ ܕܢܫ̈ܐ ܡܫܬܢܝܐ
ܒܪ̈ܘܡܚܐ ܘܢܝܙܟ̈ܐ ܥܫ̈ܝܢܐ
ܡܬܕܩܪܝܢ ܠܗܘܢ ܠܓܒܪ̈ܐ ܟܠ

Tomarán cautivos (*šābīn*) a las mujeres y niños
y a los hombres, jóvenes y viejos.

[1153] Véase PE 91-94.
[1154] Cf. Ez 28, 7: "traigo contra ti extranjeros, los más bárbaro de los pueblos. Desenvainarán sus espadas contra la hermosura (*šūfrāh*) de tu sabiduría y tu esplendor. Y te echarán a la fosa (*ḥaḇlā*). Dependiendo de la vocalización, esta última palabra también puede significar "corrupción" (*ḥḇālā*). También Ez 28, 17 (Peshtitta): "Ya que se ha ensalzado tu corazón en tu belleza (*bšūfrāk*), has corrompido (*etḥabalt*) tu sabiduría en tu gloria (*ʿam šūfrāk*)", donde aparecen también ambos términos, el sustantivo *šūfrā* y el verbo *ḥabel*. Cf. Ez 16, 15. 25; Ez 28, 7.

La belleza (*šūfrā*) de los hombres será corrompida (*meṯḥabal*)
y el ornamento (*ṣebṯā*) de las mujeres robado (quitado)[1155].
Con lanzas y jabalinas enormes
atravesarán a los ancianos.

3.2.6.1.2 Riquezas y tesoros.

El segundo motivo que introduce el redactor de PE con respecto al breve período de hegemonía política concedido a los persas tras su victoria sobre los romanos y la ocupación de sus tierras es el de las riquezas y la explotación del suelo. Se trata, al parecer, de un breve recuerdo y alusión al aprovechamiento de los frutos de la tierra y al "enriquecimiento" de los invasores a costa de los conquistados. Por un lado se hace mención al trabajo de la tierra. El redactor utiliza los verbos *zraʿ* "sembrar" y *ḥṣaḏ* "segar". De ahí, pero quizás también a causa de la política fiscal, se deriva que los gobernantes (persas) serán capaces de "obtener" (*qnā*)[1156] riquezas (*ʿūṯrā*). En ambos casos destaca la repetición del verbo *sām*, que significa "colocar", "establecer", "deponer", pero también puede adquirir el matiz de "acumular". En la última línea, la relación de este verbo con el sustantivo *sīmṯā* "tesoro", que deriva de aquel, y con *ʾarʿā* "tierra", forma parte de un motivo conocido en los evangelios. La referencia al evangelio de Mateo es clara. En Mt 6, 19-20 es el mismo Jesús dentro del discurso evangélico de las bienaventuranzas el que exhorta a sus oyentes y les dice: "No amontonéis tesoros en la tierra (*lā tsīmūn lkūn sīmṯā baʼrʿā*), donde hay polilla y herrumbre que corrompen (*mḥablīn*) y ladrones que socavan y roban (*gānbīn*)". La acción de "acumular tesoros en la tierra", es un aspecto que, teniendo en cuenta el lenguaje y trasfondo del evangelio, es negativo y queda relacionado con la "corruptibilidad"[1157] y la injusticia[1158] de este mundo. Si tenemos en cuenta lo dicho hasta ahora y que el sujeto de los cuatro verbos principales de este pasaje[1159] son los persas, queda clara la intención del redactor de caracterizarlos del lado de la "injusticia"[1160].

PE 55-56

[1155] Cf. PM 11, 17 donde se dice con un vocabulario similar que "y (serán) corrompidas las bellezas de las plantas de las montañas" (*šūfrē dneṣbṯē dṭūrē meṯḥablīn*). Atiéndase la semejanza entre el término *neṣbṯā* "planta" en PM y *ṣebṯā* "adorno" u "ornameto"en PE.

[1156] También "adquirir", "recibir", "poseer" o "tener".

[1157] Véase de nuevo la centralidad de este concepto en las obras apocalípticas. En Mt 6, 19-20 se repite el verbo *ḥabel* "corromper", para referirse a la polilla y herrumbre que "corrompen" (*mḥablīn*). Cf. Lc 12, 33-34.

[1158] Tengáse en cuenta la relación en Mt 6, 19-20 de los verbos "acumular" (*sām)*,"corromper" (*ḥabel*) y "robar" (*gnaḇ*) .

[1159] Como dijimos anteriormente y es propio del relato de la invasión asiria-persa, todos los verbos están declinados en imperfecto: *nehwūn*, "estarán, serán (sembrando y segando)"; *nesīmūn, "*acumularán"; *neqnūn*, "obtendrán" y por último, de nuevo *nesīmūn*.

[1160] Sobre la imagen del pueblo persa en el resto de las obras apocalípticas siríacas compárese su aparición en el análisis del resto de los capítulos.

ܘܢܗܘܘܢ ܙܪܥܝܢ ܐܦ ܚܨܕܝܢ
ܘܢܣܝܡܘܢ ܦܐܪ̈ܐ ܒܐܪܥܐ
ܘܢܩܢܘܢ ܥܘܬܪܐ ܣܓܝܐܐ
ܘܣܝ̈ܡܬܐ ܒܐܪܥܐ ܢܣܝܡܘܢ

Y sembrarán (*zār'īn*) y segarán (*ḥāṣdīn*)
y acumularán (*nesīmūn*) los frutos en la tierra.
Obtendrán (*neqnūn*) mucha riqueza (*'ūṯrā*)
y acumularán (*nesīmūn*) tesoros (*sīmṯā*) en la tierra.

3.2.6.2 La descendencia de Hagar y el castigo divino.

Contra "aquellos" que no han perseverado en la Alianza, que "han manchado la tierra con la fornicación" y han provocado el "lamento" de los perseguidos, Dios envía un castigo, "un pueblo del desierto", a saber los ismaelitas o árabes[1161]. En este caso, la "impiedad" y la "fornicación" son introducidos como ejemplificación del "pecado", que es el responsable del castigo divino.

Para el redactor las invasiones árabes, que sin duda son el acontecimiento histórico más reciente vivido por él, son un claro preanuncio de la llegada del anticristo y por tanto, este pueblo es presentado como su mensajero o precursor. Tras su llegada habrá de nuevo guerra y destrucción. Y tras el gran combate, todos los pueblos serán vencidos por el "pueblo usurpador" (*'amā šābāyā*)[1162]. Hay tres aspectos que queremos destacar para poder entender mejor como el redactor interpreta y presenta las invasiones árabes como la señal que sin lugar a dudas da comienzo al fin del mundo: su impiedad y pecado, su carácter usurpador o saqueador y la similitud de su caracterización con aquella de los hunos y de los pueblos de Gog y Magog.

3.2.6.2.1 Impiedad, cautiverio y separación de las familias.

En primer lugar, si realizamos una comparación de los diferentes ciclos temáticos contenidos en esta obra, que podemos identificar con la narración de los ataques o invasiones de los diferentes pueblos, resalta el interés del autor por describir de forma drástica y acentuada la impiedad de los hijos de Hagar, ejemplificada en los actos deplorables cometidos por los árabes durante la guerra. Los precursores del "hijo de la perdición", del "malvado" por antonomasia, como será llamado más tarde, son también "malvados" y deben de ser

[1161] Véase PE 73-76.
[1162] *Ibid.* 83-90. Se trata del sustantivo *šābāyā*, que puede significar "ladrón", "saqueador", "depredador", "confiscador" o "secuestrador". Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 4020.

presentados como tal. Este interés se muestra sobre todo en la descripción situada entre las líneas 95 y 152, de forma casi exagerada, de las obras impías y deplorables que realizan los árabes durante el transcurso de sus invasiones. Los temas elegidos por el redactor son la toma de prisioneros y la separación de las familias de entre los pueblos perdedores de la guerra contra los hijos de Ismael. No solo el padre del hijo, sino también los hermanos y hermanas entre sí, y sobre todo los maridos de sus mujeres serán separados para ser llevados al exilio, al cautiverio o para ser asesinados.

PE 101-108

ܦܪܫܝܢ ܠܒܪܐ ܡܢ ܐܒܘܗܝ
ܘܠܒܪܬܐ ܡܢ ܝܕ ܐܡܗ̇
ܦܪܫܝܢ ܠܐܚܐ ܡܢ ܐܚܘܗܝ
ܘܠܚܬܐ ܡܢ ܝܕ ܚܬܗ̇
ܩܛܠܝܢ ܚܬܢܐ ܒܡܫܟܒܗ
ܘܡܦܩܝܢ ܟܠܬܐ ܡܢ ܓܢܘܢܗ̇
ܡܪܝܡܝܢ ܐܢܬܬܐ ܡܢ ܓܒܪܗ̇
ܘܢܟܣܝܢ ܠܗ̇ ܒܕܡܘܬ ܥܪܒܐ

Separarán (*pāršīn*) al hijo de su padre
y a la hija de su madre.
Separarán (*pāršīn*) al hermano de su hermano
y a la hermana de su hermana.
Matarán (*qāṭlīn*) al marido en su habitación
y sacan (*mapqīn*) a la esposa de su tálamo.
Levantan (*mrīmīn*) a la mujer de su marido
y la degollan (*neksīn*) como a una oveja.

Las escenas de la separación de las familias se intensifican con dos ejemplos: El de la separación de marido y esposa, y el del hijo de la madre.

El primero recuerda a los pasajes que hemos analizado más arriba en relación al sometimiento romano por parte de los persas. El marido será matado en su lecho. La esposa sacada de su tálamo y ejecutada como una oveja.

En el segundo ejemplo, el de la separación entre las madre y sus niños de pecho se van a intensificar las escenas de crueldad[1163]. Los invasores abandonan a los niños de pecho en el suelo para llevarse a las madres a la cautividad. Los niños serán expuestos en los caminos y pisados por caballos, camellos y transeúntes. Las herraduras de los caballos recuerdan al poder de los persas. Los camellos podrían hacer referencia a la invasión árabe.

[1163] Cf. relato de la huía a Egipto y de la muerte de los niños inocentes a manos de Herodes en Mt 2, 13-18, en el que el evangelista hace referencia a la profecía de Jeremías acerca del gran lamento de Ramá, cuando Raquel lloraba a sus hijos.

PE 109-116

ܫܕܝܢ ܥܘܠܐ ܡܢ ܐܡܗ
ܘܪܕܦܝܢ ܠܐܡܐ ܒܫܒܝܬܐ
ܘܓܥܐ ܛܠܝܐ ܡܢ ܐܪܥܐ
ܘܫܡܥܐ ܐܡܗ ܘܡܢܐ ܬܥܒܕ܁
ܘܡܬܬܕܝܫ ܒܝܢ ܡܢ ܦܪ̈ܣܬܐ
ܕܪܟܫܐ ܘ ܓܡ̈ܠܐ ܘܗ̈ܠܟܐ
ܘܬܦܢܝܐ ܠܘܩܒܠܗ܆ ܠܐ ܫܒܩܝܢ ܠܗ̇
ܘܦܐܫ ܛܠܝܐ ܒܠܚܘ ܕܒܪܐ

Lanzarán (*šādīn*) al bebé (*ʿūlā*) de su madre
y empujarán (*rādpīn*) a la madre al cautiverio.
Y el niño grita (*gāʿē*) desde el suelo
y su madre lo escucha y, ¿qué puede hacer?
Y entonces (el niño) es pisado (*mettdīš*) por las herraduras (*parsātā*)
de los caballos (*rakšē*) y los camellos (*gamlē*) y los transeúntes[1164].
Y girarse no se (a la madre) lo permiten
y el niño queda abandonado.

Este pasaje dedicado a las atrocidades supuestamente realizadas por los invasores contra los pueblos sometidos va a finalizar con una escena semejante, cuando se dice que las madres serán matadas mientras que los niños estaban aún en sus pechos[1165].

PE 149-152

ܡܬܩ̈ܛܠܢ ܬܘܒ ܐܡܗ̈ܬܐ
ܘܥ̈ܘܠܝܗܝܢ ܒܝ̈ܢ ܠܬܕ̈ܝܗܝܢ
ܘܣܪܝܦ ܚܠܐ ܕܬ̈ܠܘܕܐ
ܒܣܝܚܬܐ ܕܥܠܝܐ ܣܥܐ

También matarán a las madres,

[1164] Ni Beck ni Suermann ofrecen una traducción del término *halākē*. Beck espera, siguiendo a los “caballos” y “camellos” el nombre de un animal. Como no encuentra ningún nombre de animal que coincida con su lectura, deja el término sin traducir. Suermann retoma su traducción. La lectura de la palabra en el manuscrito es correcta. Véase Vat.sir.566 | DigiVatLib. El término *halākā* proviene del verbo *halek* que significa “caminar”, “pasear” o “irse”. Y el sustantivo *halākā* hace referencia a una o, en plural como en este caso, más personas, que van a pie. Si leemos el pasaje de forma detenida, nos damos cuenta de que el término puede referirse sin ningún tipo de problema a las personas que pasan por los caminos, a los pasantes o transeúntes, que pisan el cuerpo del niño pequeño, por haber quedado este abandonado en el camino.

[1165] Cf. PM 11, 7. Ambos redactores, PE y PM, parecen inspirarse, como veremos más adelante, en los pasajes del romance siríaco de Alejandro, donde encontramos los mismos crímenes realizados por los pueblos escatológicos de Gog y Magog. Estos crímenes en contra de mujeres y niños son realizados aquí por los conquistadores árabes. En PE 229-240, PE 257-259, PM 8, 4, PM 13, 20 y PME 56-61 encontramos el mismo motivo pero aplicado al pueblo de los hunos y a los pueblos de Gog y Magog. En PsEsdr 12, 3-7 encontramos una referencia adaptada del discurso escatológico en Mt 24, 20 Mc 13, 17 o Lc 21, 23 acerca de las “mujeres en cinta y amamantado en aquellos días” antes de que suceda una gran tribulación.

mientras sus bebés toman de sus pechos,
y aguda será la voz de los niños
en un suspiro lleno de dolor.

A los hijos mayores se los reparten a diferentes amos, de forma que todos quedan separados como consecuencia de la derrota militar y la invasión árabe. El lenguaje es claro. Todos los miembros de una familia serán repartidos (*metpalgīn* / *metpalgā*) entre diferentes amos, lo que intenta ilustrar el momento de la separación y de su sometimiento como esclavos de los usurpadores (*ʿabdē lšābāyē*).

PE 117-124

ܦܪ̈ܫܝܢ ܒܢ̈ܝܐ ܡܢ ܐܡܗܐ
ܐܝܟ ܢܦܫܐ ܡܢ ܓܘ ܦܓܪܐ
ܘܚܙܝܐ ܒܗܘܢ ܟܕ ܡܬܦܠܓܝܢ
ܡܢ ܓܘ ܒܬ̈ܦܝܗ ܚܒ̈ܝܒܝܗ
ܬܪ̈ܝܢ ܒܢ̈ܝܗ ܠܬܪ̈ܝܢ ܡܪ̈ܘܢ
ܘܗ̇ܝ ܩܢܘܡܗ ܠܡܪܐ ܐܚܪܢܐ
ܘܡܬܦܠܓܐ ܘܒܢ̈ܝܗ ܥܡܗ
ܕܢܗܘܘܢ ܥܒ̈ܕܐ ܠܫܒܝܐ

Separarán (*pāršīn*) a los hijos de la madre
como al alma del cuerpo.
Y ella tiene que verlos mientras los reparten (*metpalgīn*)
le quitan de su lado a sus queridos.
Dos de sus hijos a dos amos
y ella misma a otro amo.
Y son repartidos ella y sus hijos (*metpalgā*)
para ser esclavos de los usurpadores (*ʿabdē lšābāyē*).

Los niños quedan atrás llorando ante la impotencia de la madre. El redactor pone en boca de la madre y de los hijos un diálogo, en el que ambas figuras se consuelan mutuamente y animan a permanecer en paz en el tiempo de esclavitud y servidumbre que les precede. La madre recupera el recuerdo de la historia de José, cuando este es vendido por sus hermanos como esclavo y es llevado al cautiverio bajo un pueblo extranjero[1166], mientras que los hijos animan a su madre recordando la historia de Sara, cuando ésta fue llevada a casa de Abimelec, después de hacerse pasar por hermana de su marido y, después fue devuelta por

[1166] Cf. Gn 37, 12-41, 36.

Abimelec a Abraham cuando se descubre el engaño de este último[1167]. Es curioso, que en ambas narraciones bíblicas elegidas por el redactor para expresar esta oración o diálogo de consuelo entre madre e hijo, tanto José como Sara fueron recuperados, liberados o devueltos a sus posiciones de origen. Es posible, que el redactor haya querido expresar con ello o tenga la esperanza de que la separación causada por el cautiverio o toma de prisioneros sea pasajera. La misma escena sobre la separación se repite más adelante en alusión a las relaciones entre padre e hijo y entre hermano y hermano.

PE 141-148

ܘܩܐܡ ܒܪܐ ܘܚܙܐ ܕܐܒܘܗܝ
ܕܡܙܕܒܢ ܠܥܒܕܘܬܐ
ܘܢܪ̈ܕܘܢ ܕܡ̈ܥܐ ܕܬܪ̈ܝܗܘܢ
ܚܕ ܠܘܩܒܠ ܚܕ ܒܬܢܚܬܐ
ܢܚܐ ܠܗ ܐܚܐ ܠܐܚܘܗܝ
ܕܡܩܛܠ ܘܫܕܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܠܗ ܬܘܒ ܕܒܪܝܢ ܒܫܒܝܬܐ
ܕܢܗܘܐ ܥܒܕܐ ܒܐܟܣܢܝܐ

El hijo estará ahí y verá como su padre
es vendido (*mezdaban*)[1168] a la esclavitud.
Y se derramarán (fluirán) las lágrimas de ambos
uno frente al otro en suspiros (gemidos).
Un hermano verá a su hermano,
muerto lanzado al suelo.
Y a él se lo llevarán a la esclavitud
para ser un esclavo en el extranjero.

3.2.6.2.2 El pueblo "usurpador" y la imposición de tributo.

Los árabes o hijos de Hagar son presentados, no solo como "malvados" y autores de iniquidad, sino, como hemos visto, como "usurpadores", "saqueadores" o "ladrones". Citados por el redactor por primera vez en PE 73 como "un pueblo del desierto, descendientes de Hagar la sierva de Sara", con su victoria militar se convertirán para el autor en el "pueblo usurpador" (*ʿamā šābāyā*) al apropiarse de territorios, personas, riquezas y derechos que no les pertenecían[1169]. También son llamados únicamente "usurpadores" (*šābāyē*) en plural[1170]. Éstos son el sujeto de todas las formas verbales entre PE 93 y PE 164, que aparecen sobre

[1167] Cf. Gn 20.
[1168] Participio singular tercera persona etpaal del verbo *zaben* (*pael*), "vender".
[1169] Véase PE 92 y 160.
[1170] *Ibid.* 93.

todo como participios activos o pasivos en plural, dando a entender que estas acciones serán cometidas por ellos, es decir, por los “usurpadores”[1171].

La conquista, como hemos analizado en el capítulo correspondiente, va acompañada de muerte, cautiverio y destrucción. Este carácter opresor culmina relacionado con otro aspecto que refuerza esta caracterización de los árabes como pueblo “malvado” y “usurpador”. Se trata del tema de la imposición del tributo (*mada’tā*) que provocará el temor de “todos”[1172]. Se subraya así la ilegitimidad de la victoria y de su gobierno, y la necesidad de venganza y/o justicia, aspecto que recorre toda la obra desde el inicio hasta el final.

La imagen del “tributo” es utilizada aquí para remarcar la intensidad de la opresión, no solo de la hasta ahora sufrida, sino sobre todo de la que acaba de empezar o no termina de acabar. Los pueblos sometidos, que han resistido, esperan la paz (*šaynā*), pero serán oprimidos con cargas que les harán temer. La esperanza en un tiempo de paz expresada en estos versos de PE, que de forma retrospectiva es valorada por el redactor como una esperanza inocente o sin fundamento, recuerda a la escena que encontramos en SyrDan 4, 8-11, en la que los pueblos “se anuncian unos a otros que la espada ha sido retirada de la tierra” y esperan que llegue un tiempo de “tranquilidad” (*šelyā*) entre los hombres y que, sin embargo, no se dan cuenta de que la “espada” (*ḥarbā*) está preparada para la tierra.

PE 161-164

ܘܡܐ ܕܢܓܪܘ ܒܐܪܥܐ ܘܣܒܪܘ
ܥܡ̈ܡܐ ܕܗܐ ܐܬܐ ܫܝܢܐ
ܗܘܝܢ ܫܩܠܝܢ ܡܕܐܬܐ
ܘܟܠܢܫ ܠܗ ܕܚܠ ܡܢܗܘܢ

Cuando hayan persistido (*ngarw*) en la tierra y hayan pensado (*sbarw*)
los pueblos: ¡Mirad que llega la paz (*šaynā*)!,
tomarán (*šāqlīn*) tributo (*mada’tā*)
y cada uno les temerá (*dāhel*).

3.2.6.3 El pecado de los hunos.

Por último, observamos que el autor parte de las descripciones de los pueblos del norte e intenta imitarlas, ya que parece interesarle ofrecer una imagen semejante o peor de la de aquellos para presentar al pueblo “usurpador” como el último pueblo que precede la irrupción de los pueblos apocalípticos. Por ello, se apoya en la descripción de los pueblos impuros del

[1171] *Ibid.* 91-94 y 153-160.
[1172] *Ibid.* 161-164.

norte y de los hunos[1173]. De esta forma los árabes aparecen casi identificados con aquellos y quedan perfectamente relacionados con ellos[1174].

PE 229-240

ܕܡܐ ܠܒܪ ܕܢܦܩܝܢ ܗܘ̈ܢܝܐ
ܠܩܪܒܐ ܘܠܬܟܬܘܫܐ
ܠܒܟܝܢ ܢܫ̈ܐ ܒ̈ܛܢܬܐ
ܘܫܕܝܢ ܢܘܪܐ ܠܥܠ ܡܢܗܝܢ
ܘܩܪܒܝܢ ܘܡܚܪܫܝܢ ܠܗܝܢ
ܘܫܠܩܝܢ ܒܓܘܗܝܢ ܝܠܕ̈ܝܗܝܢ
ܘܦܣܩܝܢ ܡܦܩܝܢ ܒܘܫ̈ܠܝܗܝܢ
ܩܪܒܝܢ ܘܣܡܝܢ ܠܗܘܢ ܒܡܪ̈ܙܒܐ ܘܪܡܝܢ ܡ̈ܝܐ ܠܥܠ ܡܢܗܘܢ
ܘܫܒܩܝܢ ܠܡܫܪܐ ܦܓܪ̈ܝܗܘܢ
ܒܗܘܢ ܒܣ̈ܡܐ ܕܚܪܫܘܬܐ

Cuando salgan (*nāfqīn*) los hunos
a la guerra (*qrāḇā*) y al combate (*taḵtūšā*),
agarrarán (*lābḵīn*) a las mujeres embarazadas
y lanzarán fuego sobre ellas.
Las atacarán (*qārbīn*) y las matarán (*mḥaršīn*)[1175].
Cocerán a los niños en sus vientres,
los cortarán y sacarán su fruto cocido de su interior[1176].
Atacarán (*qārbīn*) y los pondrán en canales, verterán agua en ellos
y dejarán deshacer los cuerpos
en su poción mágica.

3.2.7 Pseudo Metodio (PM).

3.2.7.1 El pecado de los árabes: Un castigo sin misericordia.

La relación entre el fenómeno de la guerra y la voluntad de Dios queda claramente marcada en PM a través de la idea desarrollado por el redactor acerca del "castigo" (*mardūṯā*) enviado por Dios a los hombres a causa de sus pecados. La guerra, las conquistas y la política "opresora" de los árabes son interpretados como un castigo divino. El término "castigo" (*mardūṯā*) ya lo encontramos en PM 5, 6 en la narración de carácter tipológico acerca de las primeras conquistas madianitas-árabes, cuando según el redactor cuatro generales madianitas-

[1173] Véanse líneas PE 229-290. Cf. PE 109-116, PE 117-124 y PE 149-152. Para la caracterización de los pueblos del norte, el redactor se inspira o prácticamente retoma la descripción hecha de ellos en LA 263, 4-265, 10.
[1174] Este proceso de identificación parece haber tenido ya lugar en el caso de los hunos en el capítulo sexto.
[1175] Beck piensa que se trata del verbo *ḥareš*, en *pael* "hechizar" o "lanzar un hechizo sobre". Suermann olvida en su edición la traducción del verso 233. Aunque en todo el pasaje se habla varias veces de la magia de los hunos, por el contexto pensamos que más bien podría tratarse del verbo *ḥraš*, que significa "matar", "estrangular" o "degollar". Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1385-1386.
[1176] Cf. PE 257-258: "Comerán la carne de los niños y también beberán la sangre de las mujeres".

árabes lucharon y sometieron al pueblo de Israel, poniéndolo bajo el yugo de una segunda esclavitud, tras la esclavitud de los egipcios.

PM 5, 6

ܘܗܘܘ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܗܠܝܢ ܡܕܒܪ̈ܢܐ ܐܪܒܥܐ ܛܪ̈ܘܢܐ ܒܢ̈ܝܗ ܕܡܘܝܐ ܥܪܒܝܬܐ: ܥܘܪܒ ܘܙܐܒ ܘܙܒܚ
ܘܨܠܡܢܥ ܗܘ ܠܡܕܝܢ. ܗܠܝܢ ܐܬܓܪܝܘ ܥܡ ܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܐܝܠ
(…)
ܘܐܬܕܒܪܘ ܒܢܝܪܐ ܕܥܒܕܘܬܐ ܥܦܝܦܬܐ ܠܡܪܕܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܝܠ: ܗܠܝܢ ܡܕܝܢ̈ܝܐ
ܡܬܟܢܝܢ ܗܘܘ

Y eran en aquel tiempo estos generales, cuatro tiranos (*ʾarbʿā ṭrūnē*), hijos de la árabe Mūyā: Oreb y Seeb y Sebach y Zalmunna. Y estos lucharon (*ʾetgaryw*) contra los hijos de Israel (…) fueron puestos bajo el yugo de una esclavitud doble (*bnīrā dʿaḇdūṯā ʿfīftā*) por medio del castigo (*mardūṯā*) de los hijos de Ismael, llamado madianitas…

Las conquistas de los ismaelitas-árabes se repetirán en el futuro[1177]. Doble fue la esclavitud sufrida por el pueblo de Israel, bajo los egipcios y después bajo los madianitas. Doble será también el yugo de la esclavitud impuesto por los madianitas-ismaelitas-árabes. La primera esclavitud será sobre los israelitas. La segunda esclavitud es el "castigo de los hijos de Ismael"[1178] que sufrirán los cristianos a manos de los árabes en el séptimo milenio.

PM 11, 3

ܡܢ ܐܝܫܡܥܝܠ ܥܪܕܐ ܕܡܕܒܪܐ ܕܒܚܡܬܐ ܕܪܘܓܙܐ ܡܫܬܕܪ ܥܠ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܘܥܠ ܚܝܘܬܐ
ܘܥܠ ܒܥܝܪܐ ܘܥܠ ܐܝܠܢܐ ܘܥܠ ܢܨܒ̈ܬܐ

… por Ismael el asno del desierto (*ʿrādā dmaḏbrā*), que será enviado en la furia de la ira (*bḥemtā drūgzā)* enviado (*meštdara*) contra toda la tierra, contra los hombres y contra los animales y contra los rebaños y contra los árboles y contra las plantas.

Ismael, llamado por el redactor el "asno del desierto" (*ʿrādā dmaḏbrā*)[1179] es enviado en la "furia de la ira" no solo contra el reino de los griegos[1180], sino contra toda la tierra y todo ser viviente. Este "ser enviado" muestra claramente la decisión interpretativa tomada por el redactor con respecto a las conquistas árabes: Este pueblo ha sido enviado por Dios para

[1177] Véase de nuevo PM 5, 8.
[1178] En PM 5,6 utilizado como figura tipológica de aquel segundo castigo en el séptimo milenio.
[1179] Véase de nuevo en Gn 16, 12 la caracterización de Ismael como un "onagro" o "asno salvaje" (*ʿrādā*), que se establecerá en desierto (Gn 21, 21) y que luchará contra todos: "Será un asno entre los hombres. Su mano contra todos y las manos de todos contra él".
[1180] Véase el inicio de este pasaje PM 11, 3.

castigar al pueblo cristiano. La relación de los términos “enviar” (pael *šadar*; etpael *ʾeštadar*) e “ira” (*rūgzā*) recuerda a “las plagas de la ira” enviadas por Dios sobre los egipcios, motivo literario reutilizado también en la literatura apocalíptica[1181] para ilustrar los posibles castigos enviados por Dios al final de los tiempos. La misma relación la encontramos en PM 11, 4. El castigo será sin misericordia[1182], porque “cuatro” líderes malos son enviados contra toda la tierra[1183].

> PM 11, 4
>
> ܘܡܪܕܘܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܕܠܝܬ ܒܗ̇ ܪܚܡܐ. ܘܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܪ̈ܝܫܐ ܒ̈ܝܫܐ ܡܫܬܕܪܝܢ
> ܩܕܡܝܗܘܢ ܥܠ ܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ ܐܒܕܢܐ ܘܡܘܒܕܢܐ ܘܚܒܠܐ ܘܡܚܒܠܢܐ
>
> Y es un castigo (*mardūṯā*), en el que no hay misericordia. Y estos cuatro líderes malos (*ʾarbʿā rīšē bīšē*) serán enviados (*meštdarīn*) antes que ellos contra toda la tierra: Destrucción (*ʾaḇdānā*) y destructor (*mawbdānā*), exterminio (*ḥḇālā*) y exterminador (*mḥaḇlānā*).

El número cuatro, igual que en PM 5, 6 y en PM 11, 8 tienen un significado simbólico muy importante. En PM 5, 6 se trataba de cuatro “generales” o “jefes” (*mḏabrānē*). Aquí en PM 11, 4 se habla de cuatro “líderes malos” (*rīšē bīšē*). En PM 11, 8 son los “cuatro líderes del castigo” (*ʾarbʿā rīšē dmardūṯā).*

> PM 11, 8
>
> ܐܢܐ ܕܝܢ ܟܕ ܚܪܬ ܘܚܙܝܬ ܠܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܪ̈ܝܫܐ ܕܡܪ̈ܕܘܬܐ :
> ܠܚܒܠܐ ܘܠܡܚܒܠܢܐ ܘܠܐܒܕܢܐ ܘܠܡܘܒܕܢܐ
>
> Entonces yo miré y vi a estos cuatro jefes del castigo (*ʾarbʿā rīšē dmardūṯā).* Exterminio (*laḥḇālā*) y exterminador (*mḥaḇlānā*), destrucción (*laʾḇdānā*) y destructor (*lmawbdānā*).

La explicación de este castigo divino la hemos encontrado, sobre todo, en PM 11, 5-8 y la hemos analizado en el apartado correspondiente del capítulo dedicado al “Pecado e impureza como causas de la guerra”. A ojos del redactor, está claro, que Dios no ha tenido

---

[1181] Sobre la idea de las “plagas” escatológicas en el tiempo de la “ira” véanse de nuevo PM 5, 3, PM 11, 13 o PM 13, 2 y las observaciones hechas en el capítulo sobre la “Ideación “historiológica” del concepto “guerra”: Conquista, invasión y sucesión de los reinos”.

[1182] Cf. PM 11, 15.

[1183] Sobre el significado y la carga simbólica del número cuatro en las obras apocalípticas estudiadas en este trabajo véase igualmente el capítulo dedicado a “Ideación “historiológica” del concepto “guerra”: Conquista, invasión y sucesión de los reinos”.

preferencia por el pueblo de los hijos de Ismael, sino que éstos son sus enviados para realizar el castigo, que los cristianos se han merecido a causa de sus pecados[1184]. Impureza, deshonra, aniquilación, asesinato, espada, cautiverio, saqueo, tributo, hambruna, peste, esclavitud, sequía, injusticia social, opresión de los débiles, etc. son algunas de las torturas, penurias y aflicciones, enumeradas por el redactor[1185], que los cristianos deberán sufrir a manos de los árabes como castigo por sus pecados.

En PM 11, 17, el redactor pone en relación la palabra "castigo", "corrección" o "instrucción" (*mardūṯā*) con el término "rebelión" o "apostasía" (*marūḏūṯā* o *mardūṯā*) al introducir una referencia a la cita bíblica de 2 Tes. 2, 3. El primer término (*mardūṯā*) deriva del verbo "castigar" o "instruir" (*rdā*), y efectivamente, también puede significar "rebelión" o "apostasía"[1186]. El segundo término (*marūḏūṯā*), que deriva del verbo "resistir a", "desertar" o "rebelarse contra" (*mrad*), es el que encontramos en la segunda carta de San Pablo a los Tesalonicenses[1187], en la versión de la biblia siríaca Peshitta, para traducir el griego ἀποστασία.

Aprovechando la duplicidad de significados que ofrece el primer término, el redactor de PM introduce aquí y adapta la cita de 2 Tes. 2, 3 de forma libre para intensificar el significado de sus palabras y adaptarlo a la intención de su hilo narrativo. Si comparamos el verso de 2 Tes. 2, 3 con la cita de PM 11, 17 observamos dos diferencias, que merece la pena analizar.

PM 11, 17 ܡܛܠ ܕܗܝ ܡܪܕܘܬܐ ܕܐܡܪ ܫܠܝܚܐ: ܕܐܢ ܠܐ ܠܡ ܠܘܩܕܡ ܬܐܬܐ ܗܝ ܡܪܕܘܬܐ: ܘܗܝܕܝܢ ܢܬܓܠܐ ܓܒܪܐ ܗܘ ܕܚܛܝܬܐ ܒܪܗ ܕܐܒܕܢܐ. Porque este es el castigo (*mardūṯā*) del que hablaba el apóstol: "A no ser que (excepto) que ciertamente primero venga él (*tīṯē hī*)[1188], el castigo (*mardūṯā*); y entonces se manifieste el hombre del pecado, que es el hijo de la perdición,".
2 Tes. 2, 3 ܠܐ ܐܢܫ ܢܛܥܝܟܘܢ ܒܚܕ ܡܢ ܐܣܟܡܝܢ ܡܛܠ ܕܐܢ ܠܐ ܬܐܬܐ ܠܘܩܕܡ ܡܪܘܕܘܬܐ ܘܢܬܓܠܐ ܓܒܪܐ ܕܚܛܝܬܐ ܒܪܗ ܕܐܒܕܢܐ

[1184] Véase de nuevo PM 11, 5-8.
[1185] *Ibid.*11, 8-16.
[1186] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 2218 .
[1187] El término utilizado en la versión siríaca de la Peshitta para el griego ἀποστασία es el vocablo siríaco *marūḏūṯā*, derivado del verbo "resistir a" o "rebelarse contra" (*mrad*). Véase 2 Tes. 2, 3 en *Ktābe qaddīšē,* United Bible Societies, 1979. También online en el recurso online Syriac Bible - 2 Thessalonians 2 que tiene como base el mismo texto de la USB, 1905.
[1188] En el texto el pronombre personal *hī* "ella", se refiere al sustantivo *mardūṯā* que le sigue, que es femenino. Lo traducimos como "él" por ser en castellano el sustantivo que le sigue, "castigo", masculino.

No os engañe (*naṭʿēḵūn*) nadie en alguna forma, porque a no ser que (excepto) que venga la apostasía (*marūḏūṯā*) y se manifieste el hombre de pecado, el hijo de perdición.

En primer lugar, en el texto de PM leemos "castigo" (*mardūṯā*)[1189] y no "apostasía" (*marūḏūṯā)*[1190] como encontramos en la carta paulina. El redactor parece haber querido introducir conscientemente el primer término en la cita paulina para, jugando con el doble significado del mismo, utilizarlo directamente como interpretación teológica para las conquistas y política árabes. Efectivamente, el significado "castigo" concuerda con el contexto narrativo precedente y posterior de PM, donde, desde PM 11, 4 hasta el final del capítulo, el tema central no es otro que el "castigo" de Dios concretizado en el hecho de la opresión árabe.

En segundo lugar, la primera forma verbal de este conjunto de versos es tanto en PM como en la carta paulina la forma "viene", "venga" o "vendrá" (*tīṯē*), que es la tercera persona del singular femenino del imperfecto de *peal*. En ambas citas, el sujeto de esta primera forma verbal es el sustantivo que le sigue, en PM (*mardūṯā*), en la carta paulina "apostasía" (*marūḏūṯā)*. Sin embargo, no hay que olvidar que todo el conjunto se refiere al día del Señor, es decir, a la venida escatológica de Jesucristo al final de los tiempos[1191]. En PM, el redactor ha introducido el pronombre personal de la tercera persona del singular femenino (*hī*) detrás del verbo, para acentuar de esta forma, que es "ella", es decir, el "castigo" (*mardūṯā*)[1192] el que tiene que venir primero[1193].

De esta forma, el significado de este versículo, tomado de la carta paulina se concentra en la palabra "castigo" (*mardūṯā*), que es interpretado y explicado con lenguaje apocalíptico. Todas las señales y profecías, los motivos literarios y atributos de tipología apocalíptica utilizados por el redactor para describir los acontecimientos relacionados con la hegemonía árabe precedente al anticristo son interpretados como el "castigo" que tenía que venir, enviado

[1189] El término "castigo" (*mardūṯā*) aparece en dos ocasiones en el Nuevo Testamento: Véanse 1 Co 10, 11 y Hb 12, 7-8. 11.
[1190] En realidad se trata de la única vez, en la que aparece este término en el Nuevo Testamento siríaco.
[1191] Véase 2 Tes 2, 1-2. La última expresión del versículo 2, justo antes de comenzar el 3, es "el día del Señor" (*yawmeh dmāran*).
[1192] En PM leemos efectivamente *mardūṯā* y no *marūḏūṯā* como en 2. Tes. Ambos sustantivos son femeninos.
[1193] Lo mismo ha hecho el redactor con el pronombre personal de la tercera persona del singular masculino (*hū*) tras la forma del verbo "ser revelado, manifestado" (*eṯgly*), para indicar que se trata del "hombre del pecado" cuando dice que "será revelado".

por Dios como antecedente de la venida del “hijo de la perdición” y del juicio final, no solo contra los hombres sino contra toda la creación, “contra toda la tierra”[1194].

> PM 11, 17
>
> ܘܠܘ ܥܠ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܠܚܘܕ ܡܫܬܕܪܐ ܗܕܐ ܡܪܕܘܬܐ ܆ ܐܠܐ ܐܦ ܥܠ ܟܠܡܕܡ ܕܐܝܬ ܥܠ
> ܐܦ̈ܝ ܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ ܆ ܥܠ ܓܒܪ̈ܐ ܘܥܠ ܢܫ̈ܐ ܘܥܠ ܛܠܝ̈ܐ ܘܥܠ ܚܝܘܬܐ ܘܥܠ ܒܥܝܪ̈ܐ ܘܥܠ
> ܦܪ̈ܚܬܐ ܘܡܬܢܘܠܝܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܗ̇ܝ ܡܪܕܘܬܐ ܆ ܗܢܘܢ ܘܢܫ̈ܝܗܘܢ ܘܒܢ̈ܝܗܘܢ ܘܒܢ̈ܬܗܘܢ ܘܩܢܝܢܗܘܢ
> ܘܣܒ̈ܐ ܡܚܝ̈ܠܐ ܘܟܪ̈ܝܗܐ ܥܡ ܚܝܠܬܢ̈ܐ ܘܡܣ̈ܟܢܐ ܥܡ ܥܬܝܪ̈ܐ
>
> Y no solo contra los hombres será enviado este castigo (*hāḏē mardūṯā*), sino contra todo lo que está sobre la tierra: contra hombres y contra mujeres y contra niños, y contra animales y ganado y pájaros. Y serán torturados (*metnawlīn*)[1195] por este castigo (*bhāy mardūṯā*), ellos y sus mujeres y sus hijos y sus hijas y su ganado y los ancianos débiles y los enfermos junto con los fuertes y los pobres junto con los ricos y los sabios junto con los necios.

En resumen, el redactor utiliza aquí la referencia a las palabras del apóstol San Pablo, adaptadas y acotadas, para presentar el tiempo de la hegemonía árabe como el tiempo del “castigo” enviado por Dios que debe preceder a la venida del “hijo de la perdición” y forma parte del esquema escatológico que describe el final del mundo y de los poderes políticos.

3.2.7.2 El yugo del impuesto.

Uno de los temas centrales de PM para presentar la situación catastrófica que, a ojos del redactor, preanuncia la llegada del fin de los tiempos es la política fiscal injusta de los invasores u opresores. El sufrimiento es interpretado como castigo. Y el impuesto como medio de injusticia. La situación, como hemos visto anteriormente, es un “horno de prueba”. Después de explicar a inicios del capítulo undécimo las causas de las conquistas de los árabes, es decir, porqué Dios les ha dado la victoria y de hacer referencia al pecado de los cristianos, el redactor, en primera persona, introduce la visión de los cuatro comandantes o jefes que se repartieron la tierra, para a continuación enumerar las conquistas realizadas por ellos. Solo en el caso de Egipto y Siria se habla de la imposición de un tributo, que hará que sus habitantes vivan en una “gran tribulación”, siete veces mayor a la de los prisioneros de guerra.

> PM 11, 12
>
> ܡܢ ܐܪܡ ܘܣܘܪܝܐ ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܢܬܒܥܘܢ ܒܢܝܪܐ ܕܡܕܐܬܐ ܘܕܫܘܠܛܢܐ ܘܢܘܡܘܣܗܘܢ

[1194] Esta expresión “contra toda la tierra” la encontramos tanto en PM 11, 4 y aquí en PM 11, 17.
[1195] Participio masculino plural de *etpaal* del verbo *nawel* “atormentar”, “torturar”.

ܥܡܘܪ̈ܘܗ̇ ܕܡܨܪܝܢ ܘܐܝܠܝܢ ܕܥܡܪܝܢ ܒܣܘܪܝܐ ܒܐܘܠܨܢܐ ܪܒܐ ܚܕ: ܫܒܥܐ ܒܐܘܠܨܢܐ ܠܐ
ܕܒܢ̈ܝ ܫܒܝܐ

A Egipto, a Siria y a los territorios del este se les colocará el yugo del impuesto (*bnīrā dmada'tā*) y del tributo (*šqālā*) y los habitantes de Egipto y aquellos que habitan en Siria estarán en una gran tribulación, una siete veces (mayor) que la angustia de los prisioneros.

Todo lo que uno posee terminará en manos de los opresores. También con respecto al tributo, encontramos en PJ una alusión al peligro de la pobreza y de la miseria, ya que "aquel que tiene, será considerado (*netḥšeb*) en su tiempo como si no tuviera y el que construye y compra, como si no ganara"[1196], porque ya nada les pertenecerá.

PM 11, 14

ܘܬܐܓܘܪܬܐ ܕܬܐܓܪ̈ܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܦܠܚ̈ܐ ܘܝܕܬܘܬ̈ܐ ܕܥܬܝܪ̈ܐ ܘܡܘܗܒ̈ܬܐ
ܕܩܕ̈ܝܫܐ ܘܕܗܒܐ ܘܣܐܡܐ ܘܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ ܘܠܒܘ̈ܫܐ ܘܟܠܗܘܢ ܡ̈ܐܢܝ ܫܘܒܚܐ
ܘܬܩܢܐ ܘܡܐܟ̈ܠܬܐ ܘܦܛܒ̈ܓܐ ܘܟܠܗܘܢ ܪ̈ܓܝܓܬܐ ܘܦܘܢ̈ܩܐ ܕܝܠܗܘܢ ܢܗܘܘܢ
ܘܢܫܬܥܠܠܐ ܒܚܡܬܐ ܘܒܪܡܘܬܐ ܥܕܡܐ ܕܢܬܒܥܘܢ ܡܕܐܬܐ ܡܢ ܡܝ̈ܬܐ ܫܟܝܒܝ ܒܥܦܪܐ
ܘܢܣܒ ܟܣܦ ܪܝܫܐ ܡܢ ܝܬܡ̈ܐ ܘܡܢ ܐܪ̈ܡܠܬܐ ܘܡܢ ܩܕ̈ܝܫܐ

Y el comercio (*tēgūrtā*) de los comerciantes y el cultivo (*pūlḥānā*) de los agricultores y las posesiones (*yādtūṯē*) de los ricos y las ofrendas (*mawhḇāṯā*) de los santos y el oro (*dahḇā*) y la plata (*si'mā*) y el cobre (*nḥāšā*) y el hierro (*parzlā*) y los vestidos y todas las piezas de fiesta[1197] y adorno y comidas y platos delicados[1198] y todo los placeres y delicias serán de ellos. Y se volverán tan soberbios en furia (*bḥemtā*) y orgullo, que incluso le pedirán el impuesto (*mada'tā*) a los muertos, que descansan en el polvo y tomarán tributo (*ksef rīšā*) a los huérfanos y a las viudas y a los santos.

En el capítulo decimotercero el redactor, antes de introducir la aparición y la acción del rey de los griegos, intenta presentar una situación y un paisaje social desolador para todos los hombres y pueblos "castigados" y oprimidos por los "hijos de Ismael", hasta el punto, que todos los hombres "perderán la esperanza" [1199]. De la misma forma y relacionado al tema de la "pérdida de la esperanza", en PM 13, 1 encontramos una primera referencia al cese del culto en las iglesias y al trato del "injusto" del clero y sin ningún tipo de privilegios. En lo referente

[1196] Cf. PJ 89-94.
[1197] Literal: "todos los vestidos de fiesta o gloria o esplendor"
[1198] Véase *paṭbāgē*, "delicados", "confeccionados". Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 3086.
[1199] Véase PM 13, 1 y PM 13, 6.

a la pérdida de privilegios quizás se trata de un referencia a la obligación por parte del clero de pagar impuestos[1200]. En el último septenio de la hegemonía árabe, la opresión y la tribulación (*’ūlṣānā*) crecerán por tanto de tal forma que se convertirán en un castigo doble. El “castigo” de los “hijos de Ismael” y el “castigo” de la hambruna y la peste[1201]. En PM 13, 3 podemos leer las consecuencias de esta situación. Un hombre irá a dormir por la noche y cuando se levante encontrará a su puerta dos o tres “hombres opresores” (*dbīray bqṭīrā*).

PM 13, 3-4

ܘܢܕܡܟ ܒܪ ܐܢܫܐ ܡܢ ܪܡܫܐ ܘܢܩܘܡ ܒܨܦܪܐ ܘܢܫܟܚ ܠܒܪ ܡܢ ܬܪܥܗ ܬܪܝܢ ܘܬܠܬܐ ܕܒܪܝ،
ܒܩܛܝܪܐ ܘܬܒ̈ܥܘܢ ܡܢܗ ܡܕܐܬܐ ܘܟܣܦܐ. ܘܢܬܒܛܠ ܡܢ ܐܪܥܐ ܟܠܗ ܣܚܘܪܬܐ ܕܙܒܢܐ ܘܙܒܢܐ
ܘܢܙܒܢܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܡܐܢܐ ܕܢܚܫܝܗܘܢ ܘܦܪ̈ܙܠܝܗܘܢ ܘܬܟ̈ܪܟܝ ܩܒܘܪܬܗܘܢ
ܘܒܗܘ ܫܒܘܥܐ ܕܥܣܪܐ ܂ ܡܐ ܕܥܒܕ ܟܠܡܕܡ ܂ ܒܢܝ̈ܗܘܢ ܘܒܢ̈ܬܗܘܢ ܒܟܣܦܐ ܠܚܢܦܐ
ܢܬܠܘܢ.

E irá un hombre a dormir por la noche y se levantará por la mañana y encontrará fuera delante de su puerta dos o tres opresores[1202] que le pedirán tributo (*mada’tā*) y dinero. Cesará todo el comercio[1203] de la tierra. Y los hombres tendrán que vender todos sus (enseres) de bronce y de hierro y sus vestidos de sepultura.
Y en aquella décima semana, cuando todo ha sido creado, (darán) venderán a sus hijos e hijas por dinero a los paganos.

3.2.7.3 Prueba y apostasía.

En la narración, el “castigo” se convierte en “prueba”. Partiendo de este visión o interpretación teológica de la historia reciente y del fenómeno de la guerra, o mejor dicho, de la derrota bélica, el redactor dedica el siguiente capítulo a tratar el tema del peligro de la apostasía o conversión al islam. Con este recurso literario en torno al término “castigo” (*mardūṯā*), el redactor consigue enlazar la línea argumentativa con el tema central del capítulo siguiente, a saber, la prueba frente al peligro real existente de apostasía o deserción dentro de

[1200] Véase la relación entre los pasajes de PM y los pasajes de la Crónica de Yūhanan bar Penkāyē acerca de la gran hambruna, la epidemia de peste y el pago de impuestos durante el reinado de Mu'awiya I. Véase MINGANA, A., *op. cit. Bar Penkayé*, 1908, pp. 160, 3. 12-14; 162, 2. 10; 163, 6. 18-19; 165, 9, 167 y 170, 1-2 (texto), pp. 187. 189. 190-192, 194 y 196 (traducción) o BROCK, S., *op. cit.* “Book XV of John Bar Penkāyē´s Rīš Mellē”, 1992, pp. 68-72.
[1201] Véase PM 13, 2.
[1202] Quizás se trate con respecto al número de los opresores de una referencia a la línea anterior en la que el redactor dice que “serán enviadas las plagas de la ira contra los hombres, dos o tres en un día”. Reinink traduce correctamente como “Unterdrucker”, es decir “opresores”. El primer término *dbray*, realmente *dbīray* , que es el participio pasivo masculino plural de peal del verbo “administrar”, “ejercer” o “conducir” (*dḇar*) y que junto con la expresión “en violencia” (*baqṭīrā*) viene a significar “el que o los que ejercen violencia”, es decir, los “opresores”. Véase a modo de ejemplo Mt 5, 44 o Lc 6, 28.
[1203] Cf. PJ 49-54.

las comunidades cristianas de lengua siríaca, debido a las ventajas económicas y fiscales que suponía la conversión al islam. La posibilidad de la apostasía (*marūḏūṯā*) o rebelión (*mardūṯā*) es presentada en PM como una tentación real, que debido al castigo (*mardūṯā*) que supone vivir bajo la soberanía enemiga, se convertirá en un auténtico "horno de la prueba"[1204] para los cristianos.

Con el fin de advertir y librar a los cristianos sobre este peligro, PM está especialmente interesado en mostrar un poder político árabe no solo "impuro" e "infiel" sino sobre todo pasajero. Pero antes, este poder político o soberanía árabe, presentado de forma escatológica como "castigo" de Dios, tiene la misión de "probar" a los cristianos en su fe y separar a los "verdaderos" fieles de los débiles y falsos creyentes. El pecado de los "tiranos" es puesto en contraposición con la "perfección" de aquellos que permanezcan fieles. La prueba del "castigo" hará que solo los "perfectos" (*gmīrē*) permanezcan en la fe[1205]. Estos "perfectos son los probados en la fe, equiparables a los "elegidos" (*gbayē*), los "santos" (*qadīšē*) y los "hijos de la justicia" (*bnay ki'nūṯā*) que encontrábamos en PE 13-16, 29-30 y 33-34, de los que se dice que serán perseguidos por los "hijos del partido del pecado" (*bnay gabā daḥṭīṯā*).

PM 12, 1[1206] ܘܐܦܠܐ ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܒܟܪ̈ܝܣܛܝܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܟܪ̈ܝܣܛܝܢܐ Porque no todos los que son llamados cristianos, son cristianos.
PM 12, 2 ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܙܒܢ ܡܪܕܘܬܗܘܢ ܕܗܠܝܢ ܛܪ̈ܘܢܐ ܩܠܝܠ ܡܢ ܣܓܝ ܡܫܬܚܪܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܒܟܪ̈ܝܣܛܝܢܐ ܓܡܝ̈ܪܐ ܘܡܫܡ̈ܠܝܐ Así también en el tiempo del castigo (*mardūṯḥūn*) de estos tiranos (*ṭrūnē*), quedarán (*meštaḥrīn*) solo unos pocos que sean cristianos perfectos (*gmīrē*) y en plenitud (*mšamlayā*).

A continuación, el redactor da un paso más que es crucial para entender su mensaje. Su intención no es solo alertar a aquellos que puedan perder la fe interior a causa de la dureza de las pruebas exteriores, sino sobre todo alertar a aquellos que a causa de las dificultades y

[1204] Cf. PM 13, 4.
[1205] Cf. los "elegidos" (*gbayē*), los "santos" (*qadīšē*) y los "hijos de la justicia" (*bnay ki'nūṯā*) en PE 13-16. 29-30 y 33-34.
[1206] El redactor concluye con la afirmación de PM 12, 1 apoyándose en las referencias a San Pablo (Rm 9, 6 y 11, 4) y al Antiguo Testamento (1 R 19, 18).

sufrimientos se dejen llevar por la tentación de la "apostasía" y decidan "negar" (*kfar*) la fe y abandonar la iglesia, lo que se entiende de la expresión "que eran hijos de la iglesia" (*dhwaw bnay ʿidtā*).

<table>
<tr><td>
PM 12, 3

ܘܣܓܝܐܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܗܘܘ ܒܢܝ ܥܕܬܐ ܟܦܪܝܢ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܘ
ܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ ܘܠܐܪ̈ܙܐ ܡܫܒ̈ܚܐ. ܘܕܠܐ ܩܛܝܪܐ ܘܡ̈ܚܘܬܐ ܟܦܪܝܢ ܒܡܫܝܚܐ
ܘܡܬܩܝܡܝܢ ܠܣܛܪܗܘܢ ܕܥܡ ܟܦܘܪ̈ܐ

Y muchos que eran hijos de la iglesia (*bnay ʿidtā*), negarán (*kāfrīn*) la verdadera fe de los cristianos, la Santa Cruz y los sacramentos gloriosos. Sin violencia (*lā qṭīrā*) ni heridas (*maḥwāṯā*) negarán (*kāfrīn*) al Mesías y se pondrán en el lado de los infieles (*kāfūrē*).
</td></tr>
<tr><td>
PM 12, 5-6

ܘܢܗܘܘܢ ܡܪ̈ܘܕܐ ܘܐܟܠܩܪ̈ܨܐ ܘܫܒܗܪ̈ܢܐ ܘܣܢ̈ܝܝ ܛܒ̈ܬܐ ܘܡܫܠܡ̈ܢܐ ܘܒܥܪ̈ܝܪܐ
ܘܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܙܐܦ̈ܐ ܘܟܪܝܗܝܢ ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܒܗ̇، ܡܪܕܘܬܐ ܡܬܒܚܪܝܢ
ܘܡܬܝܕܥܝܢ ܘܗܘܝܢ ܠܗܘܢ ܦܪܫܝܢ ܡܢ ܟܠܗ ܟܢܘܫܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܒܨܒܝܢ ܢܦܫܗܘܢ

Y serán rebeldes (*mārūḏē*) y acusadores (*'ākeldarṣē*)[1207], soberbios (*šaḇhrānē*) y enemigos de las virtudes (*sānyay ṭāḇāṯā*) y traidores (*mašlmānē*) y déspotas (*baʿrīrāyē*)[1208]. Y todos los que son falsos (*zi'pē*) y débiles (*krīhīn*) en la fe, serán probados en aquel castigo (*bhāy mardūṯā meṯbaḥrīn*) y reconocidos y se separarán (*pāršīn*) de la comunidad de los cristianos por propia voluntad (*bṣeḇyān*).
</td></tr>
</table>

El sustantivo *kāfūrā* puede significar tanto "ingrato", como "infiel" o "apóstata". En PM 12, 3 es un claro indicio a los, por el redactor, llamados "infieles", es decir, sin fe, que son los ismaelitas o árabes. Poniéndose de su lado, los cristianos se convierten también en "infieles", adquiriendo el sustantivo el significado de lo que nosotros conocemos como "apóstatas" o "traidores". El término viene, como vemos, del verbo "negar" (*kfar*). En el pasaje aparece el verbo en dos ocasiones. Por un lado para negar la fe verdadera (*kāfrīn bhaymānūṯā šarīrtā*). Por otro, para negar al Mesías (*kāfrīn bamšīḥā*). El redactor les atribuye varios adjetivos peyorativos, tales como rebeldes (*mārūḏē*)[1209] y acusadores (*'ākeldarṣē*), soberbios (*šaḇhrānē*) y enemigos de las virtudes (*sānyay ṭāḇāṯā*) y traidores (*mašlmānē*) y déspotas (*baʿrīrāyē*). La prueba o el ser probados (*meṯbaḥrīn*) por este castigo hará que ellos se separen

[1207] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 180.
[1208] Cf. 1 Tm 1, 9 y 2 Tm 3, 2-4.
[1209] Cf. PM 11, 18 y PsEsdr 12, 3-7.

(*praš*) de la comunidad por propia iniciativa[1210]. La relación entre prueba y separación aparece de nuevo más adelante en PM 13, 4.

En el capítulo decimotercero se va a narrar y a justificar la derrota y decadencia del pueblo opresor. Para ello, como hemos visto en el capítulo dedicado a “El pecado y la impureza como causas de la guerra”, el redactor va a acentuar hasta el extremo la maldad e injusticia de los malvados. El redactor alcanza así el momento de mayor gloria de la hegemonía enemiga, presentado como el momento intensamente más impío, y que el redactor hace coincidir con el momento en el que los cristianos pierden toda esperanza (*saḇdā*) de ser salvados.

PM 13, 1[1211] ܢܗܘܘܢ ܓܝܪ ܒܡܪܕܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܝܠ ܘܢܥܠܘܢ ܠܐܘ̈ܠܨܢܐ ܒܗܕܐ ܕܢܦܣܩܘܢ ܣܒܪܐ ܕܚܝ̈ܝܗܘܢ Pues (los hombres) estarán en el castigo (*bmardūṯā*) de los hijos de Ismael y caerán (*ne'lūn*) en las tribulaciones que perderán (*nefsqūn*) la esperanza (*saḇdā*) por su vida.

En la última fase de la hegemonía árabe, la opresión ejercida por éstos y la tribulación causada por esta opresión y por la epidemia y la hambruna, crecerán de tal forma que se convertirán en un castigo doble: El “castigo” de los “hijos de Ismael” y el “castigo” de la hambruna y la peste.

PM 13, 2 ܘܒܗܘ ܫܒܘܥܐ ܕܥܣܪܐ ܕܒܗ ܡܫܬܡܠܝܐ ܕܙܟܘܬܗܘܢ ܢܗܘܐ ܐܘܠܨܢܐ ܒܥܦܝܦ ܡܪܕܘܬܐ ܥܠ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܘܥܠ ܒܥܝܪܐ ܘܥܠ ܚܝܘܬܐ Y en aquel décimo septenio, en el que se completará la medida de su victoria (*zāḵūṯhūn*)[1212], la tribulación se convertirá en un doble castigo (*mardūṯā 'fīfā*) contra los hombres, y contra el ganado y los animales.

Al igual que hemos visto en el capítulo decimosegundo, también en este capítulo, encontramos la relación sufrimiento-pecado-castigo que se completa con la idea de la “prueba” de fe para los cristianos.

PM 13, 4

1210 Cf. de nuevo esta misma idea en PM 12, 3.
1211 Relacionar con PM 13, 6.
1212 Cf. PM 13, 6.

ܡܛܠ ܐܝܕܐ ܥܠܬܐ ܡܗܡܐ ܐܠܗܐ ܚܙܘܗ ܡܢ ܥܘܕܪܢܗܘܢ ܕܡܗ̈ܝܡܢܐ ܕܢܣܒܠܘܢ ܗܠܝܢ
ܐܘ̈ܠܨܢܐ ܐܝܟ ܕܢܬܒܚܪܘܢ ܘܢܬܦܪܫܘܢ ܡܗ̈ܝܡܢܐ ܡܢ ܠܐ ܡܗ̈ܝܡܢܐ ܘܙܝܙܢܐ
ܘܡܣܩ̈ܠܝܐ ܡܢ ܚ̈ܛܐ ܓܒ̈ܝܬܐ ܡܛܠ ܕܟܘܪܐ ܕܒܘܚܪܢܐ ܐܬܚܡܝ܁ ܡܢ ܗܫܐ ܗܘ

Por tantas otras razones Dios quitará su mirada de la ayuda a los creyentes (*dhaymnē*), así que sufrirán estas tribulaciones, como si solo fuera, para que sean probados (*netbaḥdūn*)[1213] y los creyentes (*mhaymnē*) sean separados de los infieles (*lā mhaymnē*) como la hierba mala sin valor del trigo (Mt 13, 24-30), porque el horno de la prueba está encendido.

PM 13, 5

ܘܡܟܐ ܢܓܪ ܐܠܗܐ ܪܘܚܗ ܆ ܟܕ ܡܬܪܕܦܝܢ ܦ̈ܠܚܘܗܝ ܆ ܕܒܝܕ ܡܪܕܘܬܐ ܢܬܝܕܥܘܢ ܒ̈ܢܝܐ ܆
ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܦ ܠܗܘ ܫܠܝܚܐ ܕܐܢ ܕܝܢ ܠܒܪ ܕܠܐ ܡܪܕܘܬܐ ܐܢܬܘܢ ܆ ܗܘܝܬܘܢ ܠܗ
ܢܘܟܪ̈ܝܐ ܘܠܐ ܒ̈ܢܝܐ

Dios será paciente (*māgar ’alāhā rūḥeh*) cuando sus fieles sean perseguidos (*meṯraḏpīn*), para que por medio del castigo sean reconocidos como hijos, como ya dijo el Apóstol: "Si estamos sin castigo somo extranjeros y no hijos"[1214].

De esta forma, los primeros pasajes del capítulo decimotercero (PM 14, 1-6) se convierten en el centro neurálgico de toda la argumentación en tanto en cuanto el redactor de PM consigue presentar la inmoralidad y el pecado del pueblo opresor como causa del sufrimiento y la angustia de los pueblos sometidos y éstos como “castigo” enviado por Dios para “probar” la fe de los cristianos hasta el momento del “tiempo de la ira”.

Para resaltar la impiedad del pueblo opresor, el redactor presenta un esquema literario invertido que parte de las consecuencias de este pecado, reconocibles en el pueblo oprimido que tiene que sufrir el “castigo”, la “esclavitud” y la “persecución”, el “hambre”, la “sed” y la “tortura”, para identificar después la causa de ese sufrimiento en la definición del comportamiento impío del invasor. En contraposición con el sufrimiento y angustia de los oprimidos, se acentúa la crueldad y maldad de los vencedores ismaelitas-árabes, caracterizándolos como tiranos y bárbaros que se glorían de su éxito militar, que se deleitan en la comida, la bebida y en el placer y que, incluso “vestidos como novios y enjoyados como esposas”, blasfeman contra la fe cristiana[1215].

PM 13, 6

[1213] *Ibid*. 12, 5-6.
[1214] Véase Hb 12, 8.
[1215] Sobre la caracterización de los pueblos enemigos como mujeres o con apariencia de mujer véase SyrDan 3, 7 y PJ 2, 62-66. Véase también PJ 3, 90-91 y el análisis de esta alusión a los “esposos” y “esposas” y su posible aplicación a los árabes o a los que se convertían al Islam.

ܘܡܢ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܘܠܨ̈ܢܐ ܘܡܪܕܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܝܫܡܥܝܠ ܒܫܘܠܡ ܫܒܘܥܐ ܗܘ ܆ ܟܕ ܪ̈ܡܝܢ
ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܒܩܢܕܘܢܘܗܝ ܕܡܪܕܘܬܐ ܘܠܝܬ ܣܒܪܐ ܕܡܬܦܪܩܝܢ ܡܢ ܫܥܒܘܕܐ ܗܘ ܩܫܝܐ ܆ ܟܕ
ܡܬܪܕܦܝܢ ܘܡܬܥܠܨܝܢ ܘܡܬܩܦܚܝܢ ܘܟܦܢܝܢ ܘܨܗܝܢ ܘܡܬܢܘܠܝܢ ܒܡܪܕܘܬܐ ܩܫܝܬܐ

Y después de estas tribulaciones y castigos de los hijos de Ismael, al final de aquel septenio, cuando los hombres se encuentren (*rmēn*) el peligro del castigo (*bqīnḏūnāws dmardūṯā*) y no tengan ninguna esperanza más de ser salvados (*layt saḇdā metparqīn*) de aquella esclavitud, mientras son perseguidos (*meṯraḏpīn*) y oprimidos (*meta'lṣīn*) y sometidos (*metqapḥīn*) y pasan hambre y sed y (mientras) son torturados (*metnawlīn*) por este duro castigo…

PM 13, 6

ܐܦ ܗܠܝܢ ܛܪ̈ܘܢܐ ܒܪ̈ܒܪܝܐ ܡܬܦܢܩܝܢ ܒܡܐܟ̈ܠܬܐ ܘܒܡܫܬܝܐ ܘܒܢܝܚܐ ܘܡܫܬܒܗܪܝܢ
ܒܙܟܘܬܗܘܢ ... ܘܠܒܝܫܝܢ ܐܝܟ ܚ̈ܬܢܐ ܡܨܒܬܝܢ ܐܝܟ ܟ̈ܠܠܬܐ ܘܡܓܕܦܝܢ ܟܕ ܐܡܪܝܢ :
ܕܠܝܬ ܦܪܘܩܐ ܠܟܪ̈ܝܣܛܝܢܐ

…y estos tiranos bárbaros (*ṭrūnē barbrāyē*) se deleiten (*meṯpanqīn*) en la comida y la bebida y en el placer y se gloríen de su victoria (*meštaḇhrīn bzāḵūṯhūn*)[1216] …y vayan vestidos (*lbīšīn*) como esposos enjoyados como esposas y blasfemen (*mgadfīn*) diciendo: "Los cristianos no tienen Salvador"…

Los verbos que describen las acciones de los ismaelitas son los verbos "deleitarse" (*'etpanaq b*) y "gloriarse" (*šabhar*), expresado en el hecho de que "estarán vestidos" (*lbīšīn*), "estarán enjoyados" (*mṣabtīn*), de forma que "blasfemar" (*gadef*). Y todo esto lo hacen a causa de su triunfo. Es "su victoria" la que provoca su pecado de blasfemia. De esta forma quedan relacionados los conceptos de "guerra" y "pecado", en este momento, en el sentido de victoria-pecado-derrota.

Justo después de la blasfemia de los pueblos enemigos aparece en escena la figura del rey de los griegos que acabará con ellos y que, con atributos mesiánicos, vengará el sufrimiento de los cristianos. Como bien indica Reinink en la traducción alemana de su edición[1217], es muy posible, que el redactor haya intentado reflejar en estos pasajes acerca del pecado y excesiva confianza árabe el inicio de la segunda guerra civil árabe en el siglo VII d.C., tomando las divisiones internas entre los árabes como pretexto para introducir a continuación la imagen profética de una reconquista militar, inspirada y expresada a partir de la idea o concepto bíblico sobre la venganza divina en el día de la ira.

1216 Cf. PM 13, 2.
1217 REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 13.

3.2.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME).

En el fragmento del Pseudo Metodio edeseno no encontramos ninguna referencia explícita a la imposición de un impuesto o un tributo de guerra o establecimiento de un sistema de recaudación por parte de los conquistadores árabes. En las breves líneas (conservadas) que el redactor dedica a las conquistas árabes y al tiempo de su soberanía política[1218], recordamos, que el redactor hace una breve referencia a la intensidad y al crecimiento de la “tiranía”, “opresión” o “injusticia” (*ṭlūmyā*) y “maldad” (*bīštā*) de “los hijos de Hagar”. Como hemos visto, este término “tiranía” (*ṭlūmyā*) venía ilustrado, sobre todo en las líneas PME 8-10, cuando el redactor narra la “avaricia” de los “hijos de Hagar”, sobre todo en la fase final de su soberanía, antes de su fin, en los últimos diez años y medio. La lista de los bienes de valor que los árabes se apropian recuerda a aquella que nos ofrece el redactor de PM: Oro, plata, cobre, hierro y vestidos[1219].

PME 8 ܘܢܣܓܐ ܛܠܘܡܝܐ ܕ݁ ܠܗܘܢ ܘܢܣܒܘܢ ܟܠܗ ܕܗܒܐ ܘܣܐܡܐ ܘܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ ܘܠܒܘܫܝܗܘܢ ܘܟܠܗ ܬܒܝܠ ܡܥܡܪܬܗܘܢ ... … crecerá su tiranía y tomarán todo el oro (*dahḇā*), plata (*si’mā*), cobre (*nḥāšā*), hierro (*parzlā*) y todos sus vestidos (*lḇūšayhūn*) y todo el territorio habitado …
PM 11, 14 ܘܕܗܒܐ ܘܣܐܡܐ ܘܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ ܘܠܒܘ̈ܫܐ ܘܟܠܗܘܢ ܡ̈ܐܢܝ ܫܘܒܗܪܐ ܘܬܟܣܝ̈ ܒܣܝܡܬܐ ܘܡܐܟܘܠܬܐ ܘܦܬܘ̈ܪܐ ܘܟܠܗܘܢ ܕ̈ ܒܘܣܡܐ ܘܦܘ̈ܢܩܐ ܕܠܗ ܢܗܘ̈ܢ … y el oro (*dahḇā*) y la plata (*si’mā*) y el cobre (*nḥāšā*) y el hierro (*parzlā*) y los vestidos (*lḇūšē*) y todas las piezas de fiesta y adorno y comidas y platos delicados y todo los placeres y delicias les pertenecerán.

En PME no se encuentra ninguna evidencia directa sobre la interpretación de la guerra como castigo enviado por Dios, de la forma como las encontramos en PM. Si bien, como en el resto de la literatura apocalíptica, es Dios el Señor de la historia, que gobierna sobre los hombres y dirige el devenir de los acontecimientos, la guerra es en PME, como hemos visto anteriormente, sobre todo consecuencia del pecado de los árabes. El castigo para los hombres

[1218] Recordamos que se trata tan solo de las líneas PME 1-46, aunque a partir de la línea 18 se habla principalmente de la acción del rey de los griegos y de su campaña de reconquista.
[1219] Véase PM 11, 14.

es provocado por la maldad de los árabes, o mejor dicho, es la maldad y la opresión misma de ellos. Los árabes son el castigo que provoca penurias, miseria y sufrimiento.

Tampoco en PME se habla directamente del pecado de los cristianos como en PM. Solo al comienzo de la parte escatológica, al final del reinado de doscientos ocho años de los griegos, “crecerá de nuevo el pecado en el mundo”, pero no se especifica quién es el responsable de estas acciones. A continuación, el redactor resume la salida de los pueblos de Gog y Magog, pero tampoco especifica explícitamente que éstos sean enviados por Dios.

De igual forma que el redactor ponía en relación varios motivos literarios propios de un escenario típicamente apocalíptico con el pecado y la maldad de los “hijos de Hagar”, que serían los responsables de los “males” futuros, son puestos en relación la impureza y los pecados de Gog y Magog, con todo tipo de males relacionados con el peligro y la muerte, como pueden ser la hambruna y la sequía, el frío o el calor extremos. Aquí si es Dios el que se aleja de los hombres, o mejor dicho, su misericordia. Y es Dios el que se apiadará de los hombres y acortará estos días de sufrimiento. El redactor utiliza entonces, en este momento de la narración tras las acciones de estos pueblos, como PE hacía tras los males ocasionados por el “hijo de la perdición”, el motivo del “acortamiento de los días” presentado como única posibilidad de salvación para los supervivientes[1220].

PME 62-65

ܘܢܬܪܚܩܘܢ ܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܒܢܝ̈ ܐܪܥܐ. ܘܢܚܙܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܝܘ̈ܡܬܗܘܢ ܟܠ ܕܒܝܫ

ܟܦܢܐ ܘܨܗܝܐ ܩܪܐ ܘܫܪܒܐ ܘܫܘܒܗܪܐ ܣܓܝܐܐ ܒܗ. ܡܩܒܪܝܢ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ ܢܦ̈ܫܬܗܘܢ

ܒܐܪܥܐ ܘܗܘܝܢ ܚܝܐ. ܘܐܠܘܠܐ ܐܠܗܐ ܟܪܝ ܝܘ̈ܡܬܐ ܗܠܝܢ ܐܘ ܗܘܝܢ ܠܐ ܚܝܐ

ܗܘܐ ܟܠ ܒܣܪ

Y las misericordias (*raḥmawhy*) de Dios se alejarán (*netraḥaqūn*) de los hijos de la tierra. Y los hombres verán en sus (de ellos, de los pueblos escatológicos) días todo tipo de mal: hambre y sed, frío y calor y mucha soberbia. Y los hombres se enterrarán en la tierra, aunque sigan vivos. Y si Dios no acorta estos días, no quedará nadie (ninguna carne) con vida.

3.2.9 Pseudo Juan (PJ).

3.2.9.1 El pueblo de la tierra del sur y la toma de prisioneros.

Una vez introducido en la narración el éxito de los árabes en sus contiendas militares contra Persia y Roma[1221], el redactor comienza el esbozo de interpretación teológica de estos

[1220] Véase de nuevo PE 461-472.
[1221] Véase de nuevo PJ 69-70.

acontecimientos históricos de consecuencias irrevocables para la propia concepción teológica de la historia. El punto de partida es la puesta en relación de su éxito militar y su aparente o pasajera invencibilidad con textos de la Sagrada Escritura, con el fin de intentar dar respuesta al interrogante que su aparición en la historia, y su establecimiento como nuevo poder político, cultural y religioso, ha supuesto para el creyente cristiano receptor de esta obra. En PJ 75-78 el redactor relaciona a los árabes con los hijos de Ismael, hijo de Abraham, al que Dios prometió hacer un pueblo numeroso al igual que a la descendencia de Isaak, por haber escuchado la aflicción de su madre Hagar, la sierva de Sara, esposa de Abraham[1222]. A continuación, el redactor cierra la identificación con una frase clave: "Él mismo (Ismael) es el pueblo de la tierra del sur"[1223]. Los árabes son por tanto descendientes de Ismael. Sus conquistas quedan ilustradas a continuación a través de tres de los verbos o formas verbales que de forma esquemática resumen, como ya hemos visto anteriormente, la acción de vencer y conquistar. Se trata de los verbos "hacer prisioneros" (*šbā*), "saquear" (*baz*) y "someter" (*šaʻbed*)[1224]. La identificación entre la figura de Ismael y el pueblo de sus descendientes es tal, que entre las líneas 79 a 84 todas las formas verbales lo tienen a "él", es decir, a Ismael, por sujeto y están conjugadas en tercera persona del singular[1225]. Él, que es el "pueblo de la tierra del sur", hará muchos prisioneros procedentes de "todos los pueblos de la tierra" (*bkulhūn ʻammeʼ daʼrʻā*) y añade que "todos los confines de la tierra (le) rendirán servidumbre" (*wk̲ulhīn penyātā daʼrʻā neplḥān ʻavdūt̲ā*).

PJ 78-81

ܘܗܘ ܒܪ ܗܘ ܥܡܐ ܕܐܪܥܐ ܕܬܝܡܢܐ. ܢܫܒܐ ܫܒܝܬܐ ܪܒܬܐ ܒܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ
ܕܐܪܥܐ ܘܢܒܘܙܘܢ ܒܙܬܐ ܘܟܠܗܝܢ ܦܢܝ̈ܬܐ ܕܐܪܥܐ ܢܦܠܚܢ ܥܒܕܘܬܐ ܘܡܫܬܥܒܕܝܢ ܠܗ
ܡܪ̈ܘܬܐ ܣܓܝܐܐ

Él mismo es el pueblo de la tierra del sur (*dt̲aymnā*). Él conducirá al cautiverio (*nešbē*) muchos prisioneros (*šb̲īt̲ā rabt̲ā*), en todos los pueblos de la tierra les saqueará (*nebūzūn*)[1226]el botín, y todos los confines de la tierra le rendirán servidumbre y muchos poderes se le someterán.

[1222] Véase Gn 16, 1-16 y Gn 17, 20. Cf. PJ 75-78.
[1223] Véase PJ 78-79.
[1224] Cf. ApSyrDan 2, 1-2; PE 155-156; PM 5, 2 y 11, 13 o PsEsdr 9, 7-11.
[1225] En este sentido corregimos la traducción de Harris y de Suermann de la forma verbal *nebūzūn*. Ambos la tratan como una tercera persona masculina plural de imperfecto de *peal* del verbo *baz* y traducen "y ellos saquearán el botín". Si fuera así, se trataría de la única forma verbal en plural en todo el pasaje en contraposición con el "él" que se refiere a la figura de Ismael. Una lectura alternativa sería considerar la misma forma verbal como la tercera persona del singular de imperfecto de *peal* con un sufijo de tercera persona plural, traduciendo "les saqueará". Esta opción concuerda con el complemento que sigue a continuación "el botín".
[1226] También "expoliará".

Con los árabes, precursores del final de las señales escatológicas, se ha cumplido el tiempo y, el final de la historia es inminente. Y es entonces, “al final de su tiempo” (*bašlūm zabnhūn*), cuando su pecado se incrementa y hacen el mal de una forma más intensa ocasionando una gran tribulación.

PJ 110-112

ܘܒܗ ܒܫܠܡ ܙܒܢܗܘܢ ܢܒܐܫܘܢ ܠܟܠܗ ܒܣܪ ܕܐܝܬ ܒܐܘܚܕܢܗܘܢ ܘܢܐܠܨܘܢ ܘܢܫܥܒܕܘܢ
ܘܢܒܙܘܢ ܘܢܚܙܘܢ ܒܢܝܢܫܐ ܐܢܢܩܐ ܘܐܘܠܨܢܐ ܪܒܐ.

Y al final de sus tiempos harán daño (*nabeʽšūn*)[1227] a toda carne que esté bajo su poder. Y oprimirán (*nēlṣūn*), esclavizarán (*nšaʽbdūn*), saquearán (*nebūzūn*)y verán los hombres una gran necesidad (*’ananqi’*) y una gran tribulación (*’ūlṣānā rabā*).

Expresiones y vocabulario semejante van a aparecer de nuevo cuando la narración llega al momento en el que el rey del norte, a saber el emperador bizantino, junto con todos los pueblos de la tierra atacarán y vencerán a los hijos de Ismael obligándolos a un “amargo terror” (*zawʽṯā marīrtā*), para a continuación volver al lugar de donde salieron.

PJ 134-136

.ܘܢܫܒܘܢ ܒܢܝܗܘܢ ܘܒܢܬܗܘܢ ܘܢܫܝܗܘܢ ܘܬܦܠ ܒܗܘܢ ܙܘܥܬܐ ܡܪܝܪܬܐ ܘܒܝܫܘܬܐ.

Y ellos toman prisioneros (*nešbūn*) a sus hijos, hijas y mujeres y acaecerá (tendrá lugar) en (entre) ellos un amargo terror[1228] (*zawʽṯā marīrtā*) y maldad.

3.2.9.2 Tributo, opresión y apostasía.

El tema de la “imposición de tributo” es también central en la presentación o caracterización que el redactor de PJ hace de los “hijos de Ismael”. Ya hemos analizado, como tras los éxitos de sus victorias[1229] el “viento del sur”, es decir, el pueblo árabe, somete a todos los “reinos o pueblos o países”[1230]. Anteriormente habíamos observado el mismo proceso en el caso de romanos, persas y medos, expresado con un lenguaje y motivos literarios semejantes. En el caso de la caída de los persas, a causa de sus pecados, es de destacar la acentuación, por parte del redactor, de la política persa de saqueo, expropiación y explotación supuestamente llevada a cabo por los reyes persas. Éstos, amantes del dinero,

[1227] Tercera persona plural masculina imperfecto de *afel* del verbo *ʽaḇeʽš*
[1228] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1109.
[1229] Véase de nuevo PJ 69-75.
[1230] *Ibid.* 73.

"acabarán con las provisiones de la tierra" hasta que incluso, uno de ellos, hará "desaparecer la economía y el comercio". Destaca las semejanzas en el lenguaje con PM 13, 3 que ya hemos analizado más arriba. La caracterización de los reyes persas como reyes malvados y opresores sirve en PJ de antecedente a la maldad de los árabes.

PJ 48-54 ܘܡܠܟܐ ܢܩܘܡܘܢ ܒܗܘܢ ܪ̈ܘܪܒܐ ܘܡ̈ܫܡܗܐ. ܪ̈ܚܡܝ ܟܣܦܐ. ܘܢܫܨܘܢ ܦܘܪܢܣܐ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܘܢܗܘܐ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܡܛܠ ܪܚܡܬ ܟܣܦܐ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܣ̈ܓܝܐܐ ܢܘܒܕ. ܥܕܡܐ ܕܢܓܡܪ ܡܣܒܐ ܘܡܬܠܐ ܡܢ ܟܠܗ ܐܪܥܐ. Y se levantarán (*nqūmūn*) reyes entre ellos, grandes y conocidos, amantes del dinero (*rāḥmay kespā*). Y acabarán con las provisiones (*pūrnāsā*) de la tierra. Y habrá uno entre ellos, que por el amor (*reḥmaṯ*) al dinero, destruirá a muchos hombres hasta hacer desaparecer (*negmar*) la compra (*masḇā*)[1231] y la venta (*matlā*) de la tierra.
PM 13, 3 ܘܢܓܡܪ ܡܢ ܐܪܥܐ ܟܠܗ ܬܐܓܘܪܬܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܘܕܫܩܠܬܐ ܘܢܙܒܢܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܡܐܢܐ ܢܚ̈ܫܝܗܘܢ ܘܦܪ̈ܙܠܝܗܘܢ ܘܡ̈ܐܢܝ ܩܒܪܗܘܢ Cesará (*negmar*) todo el comercio de la tierra. Y los hombres tendrán que vender todos sus (enseres) de bronce y de hierro y sus vestidos de sepultura.

Se repite el verbo "cesar" o "hacer desaparecer" (*gmar*) que es utilizado para expresar el momento en el que los hombres no podrán obtener ninguna ganancia más con su propio trabajo, siendo prácticamente condenados a la pobreza y esclavitud ocasionados por su sometimiento a los nuevos opresores.

Con respecto a los "hijos de Ismael", este proceso de sometimiento es ilustrado en PJ con el motivo literario acerca de la "mano" de los vencedores que es puesta sobre los pueblos vencidos, como figura del saqueo del cautiverio o la toma de esclavos. Ya hemos visto que, como en PM, la "descendencia de Ismael" es acusada de tomar muchos prisioneros "de entre todos los pueblos de la tierra" y de saquear mucho. Pero para el redactor de PJ, el instrumento de sometimiento por antonomasia puesto en práctica por el nuevo poder político es el durísimo y pesadísimo tributo impuesto a los pueblos sometidos, es decir, en nuestra obra, a los cristianos. Lo vemos claramente en PJ 81, cuando el redactor utiliza de nuevo el recurso

[1231] Cf. Flp 4, 15.

literario de la "mano" de los árabes para introducir el tema de su injusticia debido a la opresión provocada por la imposición de un "tributo".

> PJ 81-84
>
> ܘܬܗܘܐ ܐܝܕܗ ܥܠ ܟܠ ܘܐܦ ܠܐܝܠܝܢ ܕܬܚܝܬ ܐܝܕܗ ܡܐܠܨܝܢ ܡܕ̇ܐܬܐ
> ܣܓܝܐܬܐ. ܘܢܐܠܨܘܢ ܘܢܩܛܠܘܢ ܘܢܚܪܒܘܢ ܪܫܝܐ ... ܕܦܢܝܬܐ.
>
> Y su mano (*'iḏeh*) estará sobre todos, y a los que están bajo su mano, los obliga a pagar mucho tributo (*mada'tā*). Y oprimirán, matarán y devastarán los [caudillos, jefes…] los confines [de la tierra].

En vista de cómo el tema del tributo es tratado en PJ, podemos afirmar con Drijvers, de que en esta alusión al establecimiento de un orden fiscal nuevo, encontramos la última referencia en la obra a un dato histórico, lo que nos serviría como *terminus post quem* para definir la datación de la obra. La referencia al tributo impuesto por los árabes no es accidental o secundaria cómo podríamos pensar de aquella que hacía el redactor de PE. El redactor va a introducir el motivo de los recaudadores de impuestos para intensificar la imagen opresora y por ello apocalíptica de este motivo[1232], que, como veíamos, también aparece en PM 13, 3. En PM eran dos o tres los "opresores" que reclamaban tributo. En PJ son hasta cuatro. A ojos del redactor es un tributo pesadísimo, "como nunca fue oído". El número cuatro utilizado por el redactor para indicar el número de los recaudadores de impuestos encontraría su significado en el número cuatro como expresión de la totalidad geográfica. Desde los cuatro puntos cardinales, es decir, por todas partes, vendrán recaudadores de impuestos[1233]. La misma relación la encontramos en PM cuando el redactor habla de los cuatro caudillos que son enviados contra los cristianos como castigo por sus pecados. En ambas obras, la consecuencia de tal enorme carga fiscal es la pobreza de los contribuyentes que se ven obligados a vender hasta a sus propios hijos e hijas.

> PJ 84-88
>
> ܘܢܣܕܐ ܡܕܐܬܐ ܥܠ ... ܐܝܕܐ ܕܠܐ ܐܫܬܡܥܬ ܐܝܟܘܬܗ. ܒܕܡܐ ܕܢܦܩܘܢ ܠܒܪܐ ܡܢ
> ܠܗ ܒܝܬܗ ܘܢܚܡܣ ... ܬܪܥܗ ܐܪܒܥܐ ܬܒܘܥܐ ܕܬܒܥܝܢ ܡܕܐܬܐ. ܘܢܙܒܢܘܢ ܒܢܝܢܫܐ
> ܒܢܝܗܘܢ ܘܒܢܬܗܘܢ ܡܢ

[1232] Cf. PM 13, 3.

[1233] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles", 1992, p. 205. Como veremos más adelante, pensamos que el número cuatro no solo es utilizado aquí como recurso literario para indicar una totalidad geográfica, sino sobre todo para con ello acentuar el peso insostenible de la carga fiscal. El número cuatro es utilizado de forma simbólica para expresar que una situación es insuperable, ha llegado a su culmen.

Y él (el viento del sur) lanzará (*nešdē*) un tributo (*mada'tā*) sobre [la tierra], uno (*'aydā*) que nunca fue escuchado (*'eštam'at*), hasta que un hombre se levantará en el interior de su casa y encontrará en su patio hasta cuatro recaudadores, que preguntan por el impuesto. Y los hombres venden a sus hijos e hijas a causa de la necesidad[1234].

La imposición del tributo es puesta en relación con otras consecuencias mucho más graves que la mera ruina o pobreza económica. Para el redactor de PJ, igual que para el de PM, la política fiscal de los árabes supone un peligro para la fe cristiana. En PJ 90 encontramos la que podría ser una alusión a aquellos que, a causa de la necesidad y de las penurias, estarían dispuestos a abandonar la fe cristiana y convertirse al islam para obtener el privilegio o beneficio de la liberación de los impuestos[1235].

PJ 89-94

ܘܢܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܪ̈ܓܝܓܝ ܪܓܬܐ ܣܢܝܬܐ. ܘܢܬܗܦܟܘܢ ܐܝܟ ܚ̈ܬܢܐ ܘܐܝܟ ܟ̈ܠܠܬܐ.
ܐܠܐ ܘܟܠ ܐܝܠܝܢ ܗܘܦܟܐ ܡܕܡ ܢܕܚܠܘܢ ܡܛܠ ܕܡܢ ܕܐܝܬ ܠܗ ܢܬܚܫܒ
ܒܙܒܢܗ ܐܝܟ ܠܝܬ ܠܗ. ܘܕܒܢܐ ܘܙܒܢ ܐܝܟ ܠܐ ܡܬܪܐ. ܘܢܨܠܚܘܢ ܥܡܗܘܢ ܟܠܗܘܢ
ܐܝܠܝܢ ܕܥܪܩ ܠܓܘܣܝܢ ܒܗܘܢ.

Y estarán deseosos de una codicia (*regtā*) horrible. Y se convertirán (*nethapkūn*) como novios y novias, a no ser que (si no)[1236] todos estos teman (*nedḥlūn*) alguna represalia (*hūpākā*)[1237]. Porque aquel que tiene, será considerado (*netḥšeb*) en su tiempo como si no tuviera y el que construye y compra, como si no ganara. Y tendrán éxito con ellos todos estos, los que se refugian en ellos.

Penn, siguiendo a Drijvers, también ha recordado en su monografía que en PJ encontraríamos una de las primeras referencias a cristianos convertidos al islam[1238]. Ambos argumentan con esta cita donde el redactor parece afirmar que ellos[1239] "se convertirán como novios y novias", utilizando las mismas imágenes que PM utiliza para describir el júbilo de los musulmanes triunfantes. En una primera lectura, el sentido de la frase no queda del todo

[1234] Sobre el tema del cautiverio, la esclavitud, la venta de los hijos y la separación de las familias ver capítulo correspondiente. Cf. PE 95-152.

[1235] Véase para esta interpretación HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, p. 37 y DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles", 1992, p. 205.

[1236] Harris indica en nota a pie de página, que en este lugar, el texto está corrompido. El manuscrito es bastante legible y el texto en la edición de Harris es correcto. Véase Harvard Mirador Viewer. Se trata de la conjunción *'elā*, contracto de *'en* y *lā*. La traducción e interpretación del pasaje ofrece sus dificultades.

[1237] Se trata del sustantivo *hūpākā*, que entre otros puede tener el significado de "represalia", "paga" o "remordimiento". Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1039.

[1238] PENN, M. P., *op. cit. When Christians*, 2015, p. 147.

[1239] El sujeto de la frase no queda claro en una primera lectura. Podría tratarse de los árabes que someten o de los cristianos sometidos. En la frase anterior sucede lo mismo: "Y están llenos de una pasión horrible", sin quedar claro de quién se trata.

claro, ya que ni el sujeto es fácilmente identificable ni el significado del verbo queda claro. Es necesario un análisis más cercano.

El texto ofrece sus dificultades de traducción e interpretación debido a la ambigüedad del verbo *hfak*. En efecto, como sabemos, este verbo en *peal* significa "volverse", "volver" o "regresar". En *etpeel* puede significar "convertirse". En *pael* significa "cambiar" y en *etpaal* "agitarse" o "girar". La tercera forma plural masculina de *etpeel* (*nethapḵūn*) y de *etpaal* (*nethapkūn*) es, incluso vocalizada, exactamente igual, con la única salvedad de la posible pronunciación fricativa de la letra *ḵ* en la última sílaba de la forma de *etpeel*. Por tanto, la traducción correcta de esta forma verbal queda limitada a la correcta interpretación del contexto. De ahí las diferencias entre las traducciones de Harris y de Suermann[1240]. Harris traduce la forma verbal como si fuera una forma de *etpeel* (*nethapḵūn*), "se convertirán". Suermann lo hace como si fuera de *etpaal* (*nethapkūn*), "girarán". Esto es así, porque en nuestro caso, el contexto también ofrece sus dificultades. El sujeto es la tercera persona masculina del plural, es decir, "ellos". En una primera lectura no queda claro si se trata de los opresores, es decir, de los árabes o de los pueblos oprimidos. Ellos "se convertirán" o "girarán". La dificultad la ofrece la expresión que sigue al verbo: "como novios y novias" (*ʿayk ḥaṯnē wa'yk kallāṯā*). El motivo de los "novios y novias" que danzan, se alegran y se deleitan en su dicha, ya lo hemos visto en PM 13, 6, cuando el redactor lo utiliza para describir el momento de mayor auge, esplendor y gloria de los árabes tras sus victorias militares[1241].

Pero hay algunas diferencias que deben ser destacadas. En PM el sujeto de la acción es claramente identificable en los árabes, a los que llama "bárbaros tiranos" (*ṭrūnē barbrāyē*). Los verbos que describen sus acciones son los verbos "deleitarse" (*'etpanaq b*) y "gloriarse" (*šabhar*), así como "estar vestido" (*lbeš*), "estar enjoyado" (*ṣabet*) y "blasfemar" (*gadef*). Y todo esto lo hacen a causa de su triunfo. En PJ sin embargo, efectivamente, todo parece indicar que el sujeto de este pasaje son los nuevos "conversos", es decir, aquellos cristianos que no "temen" una represalia (o no tienen remordimiento) y que, para evitar tal peso fiscal,

---

[1240] Véase traducción al inglés de Harris: HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, p. 37: "and they will be converted like bridegrooms and like brides, but will dread some requital from them; because he that has shall be reckoned in their days as though he had not, and he that builds and he that sells as one that gets no gain ; and there shall prosper with them all those who take refuge with them…"
Véase también la traducción de Suerman al alemán: SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 104: "Und sie drehen sich wie Bräutigame und wie Bräute, aber und alle diese fürchten eine gewisse Rache, weil der der hat, in seinen Tagen gezählt werden soll, als hätte er nicht. Und der, der baut und , als gewinne er nicht. Und alle diese haben Erfolg mit ihnen, die bei ihnen Zuflucht nehmen. kauft, als einer, der keinen Gewinn hat; und es wird ihnen allen gelingen, die bei ihnen Zuflucht suchen..."
[1241] Véase de nuevo más arriba PM 13, 6.

se convertirán al islam. Sus acciones descritas con los verbos "convertirse" (*nethapḵūn*) y "temer" (*dḥel*) son muy diferentes y además están relacionadas con las consecuencias indicadas posteriormente que hacen referencia a la "represalia" o al fracaso económico, que justificarían la conversión. Por tanto, puede ser que el redactor haya utilizado la referencia a los "novios y novias" para expresar que aquellos conversos tomarán la decisión de apostatar, en un estado de aparente alegría y alboroto, por considerar la conversión al islam como una ganancia desde el punto de vista social y económico. Esta interpretación parece confirmase con los renglones que siguen a continuación[1242].

El redactor de PJ, seguramente influenciado de igual forma por PM, afirma que "todos estos tienen éxito con ellos, los que se refugian en ellos". Esta frase es una clara alusión a aquellos cristianos que huyendo de la necesidad y de la penuria ocasionadas por la carga fiscal, descritas en las líneas anteriores, buscan "refugio" entre los conquistadores, es decir, se convierten al islam. Ya hemos visto anteriormente que el verbo "tener prosperidad", "triunfar" o "salir bien" (*ʿaṣlaḥ*), aparece en dos ocasiones en PJ. Primero en PJ 69 aplicado al triunfo militar de los árabes. Y después, aquí en PJ 93, en relación a éstos que "buscan refugio con ellos", es decir, a aquellos que abandonan la fe cristiana y se convierten al islam para obtener el privilegio o beneficio de la liberación de los impuestos.

Además, a continuación, el redactor vuelve a dar testimonio, de que es sobre todo la clase alta, es decir la élite del pueblo, es decir, de la región en torno al origen del autor, posiblemente la región de Edesa, la que se habría convertido al islam para enriquecerse[1243]. El redactor de PJ al igual que PM caracteriza a esta clase alta con los mismos pecados con los que había descrito la inmoralidad de los reyes romanos sucesores de Constantino, así como de los mandatarios persas y árabes, todos enemigos de Dios. La mayoría de los atributos aplicados por el autor a lo árabes también los hemos encontrado aplicados a los diferentes pueblos anteriores y conforman por tanto una base lingüística común para desarrollar este motivo del "pecado" como explicación del concepto del fenómeno de la "guerra", o mejor dicho, para explicar las consecuencias nefastas de la derrota bélica. Llamando a los conversos "hipócritas públicos" (*nāsbay ba'pē*) [1244], "que no conocen a Dios ni temen a los hombres"[1245], "lujuriosos" (*'āsūṯīn*) y "adúlteros" (*zānyayn*) [1246], "malos" (*bīšīn*)[1247] e

[1242] Véase PJ 93-97.
[1243] Véase PJ 94-95.
[1244] Véase también en PJ 42 la expresión "hipócritas" (*nāsbay ba'pē*) aplicada a los reyes romanos.
[1245] Cf. PJ 41 y PJ 58.
[1246] Cf. *Ibid.* 42-44.
[1247] Cf. *Ibid.* 41.

“iracundos” (*’aktānīn*) por haberse hecho como los árabes, los está identificando claramente con éstos y los sitúa explícitamente más allá de la voluntad divina.

PJ 95-97

ܘܢܗܘܘܢ ܒܗܘܢ ܢܣܒܝ ܒܐܦܐ. ܕܠܐܠܗܐ ܠܐ ܝܕܥܝܢ. ܘܡܢ ܒܢܝܢܫܐ ܠܐ ܡܬܟܚܫܝܢ. ܐܠܐ ܕܐܣܘܛܝܢ ܘܙܢܝܝܢ ܘܒܝܫܝܢ ܘܐܟܬܢܝܢ.

Y habrá entre ellos hipócritas (*nāsbay ba’pē*), que no conocen a Dios ni temen a los hombres[1248], lujuriosos (*’āsūṯīn*) y adúlteros (*zānyayn*), malvados (*bīšīn*) e iracundos (*’aktānīn*).

En el capítulo que PJ dedica al ascenso de los reyes persas al poder, hemos visto que el redactor presentaba a “uno de ellos” como amante del dinero que por esta causa destruye a muchos hombres. Poco antes de anunciar su caída a manos de los medos, el redactor introduce una breve referencia a la figura de uno de sus hijos que acabará con este rey codicioso. En este momento, el redactor hace una observación interesante que merece la pena poner en relación con la caracterización, que más adelante se va a hacer de los árabes. Este rey poderoso morirá a manos de un hijo de su familia, es decir, traicionado. Y el autor dice que “ni todo el dinero y ni el oro que reunió, lo salvará”. Inmediatamente después de esta afirmación, el redactor continua diciendo que “Persia reinará por un breve tiempo y será entregada a los medos”.

PJ 52-54

ܘܡܢ ܒܪ ܫܪܒܬܗ ܢܡܘܬ. ܘܟܣܦܐ ܘܕܗܒܐ ܟܠܗ ܕܟܢܫ ܠܐ ܢܦܪܩܝܘܗܝ.

Por un hijo de su familia morirá (*nemūṯ*). Y ni todo el dinero (*kespā*) ni el oro (*dahḇā*) que reunió (*knaš*), lo salvará (*nefrqīwhy*).

Nos interesa aquí el verbo “reunir” (*knaš*), por hacer referencia al pecado de codicia de los pueblos o gobernantes caracterizados como malvados o enemigos. También en la descripción del tiempo de la soberanía árabe encontramos una referencia a su enriquecimiento. Ellos, se dice, “reunirán el oro de la tierra” (*neḵnšūn dahḇā da’r'ā*) y lo depositarán (*nesīmūn*) en la tierra.

PJ 101-103

ܘܢܟܢܫܘܢ ܕܗܒܗ ܕܐܪܥܐ. ܘܢܣܝܡܘܢ ܘܢܥܒܕܘܢ ܠܗܘܢ ܣܝܡܬܐ ܒܐܪܥܐ ܕܢܗܘܐ ܠܗܘܢ.

[1248] Cf. Lc 18, 4: “…aunque no temo a Dios ni respeto a los hombres”.

ܡܛܠ ܕܡܠܟܘܬܗܘܢ ܘܫܘܠܛܢܗܘܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ...

Y reúnen el oro de la tierra (*ne<u>k</u>nšūn dah<u>b</u>ā da’r'ā*) y descienden y depositan (*nesīmūn*) los tesoros (*sīm<u>t</u>ē)* en la tierra de la que salieron, porque su reinado y su poder son de Dios…

La misma idea la hemos visto desarrollada en PE 55-56, a partir del mismo vocabulario, cuando el texto informa sobre el enriquecimiento de los persas que "acumulan" tesoros en la tierra, haciendo una clara alusión a las palabras de Jesús en los evangelios. El verbo "depositar" (sām) es sinónimo de "acumular" y aparece en ambos pasajes (*nesīmūn*). En la línea 106 se dice, que todo esto sucederá, porque Dios lo permite. Pues bien, al final de su tiempo, cuando Dios "anulará" (*nbaṭel*) su "alianza" (*qyāmeh*) con ellos[1249]

PJ 141-143

ܘܢܗܘܐ ܒܝܘܡܐ ܗܘ ܬܘܟܠܢܗܘܢ ܥܠ ܟܣܦܐ ܕܛܠܡܘ ܘܒܐܙܘ ܘܛܫܝܘ ܒܕܘܟܬܐ ܕ ܓܠܬ
ܫܡܐ

Y habrá (pondrán) en aquel día (su) confianza (*tūklānā*) en (sobre) el dinero (*kespā*) que engañaron (*ṭalmw*), robaron (*ba’zw*) y escondieron (*ṭašīw*) en el lugar llamado Dglāt[1250].

No hay duda de que ambos pasajes están relacionados en la concepción que el redactor tenía acerca del final de los árabes. Parece que este estaba bastantes interesado en restar importancia al papel del Imperio Romano en el final de la hegemonía árabe. Para ello acentúa la acción de Dios a través del envío de maldades y plagas, para que los árabes encuentren su final "sin guerra"[1251]. Todo esto se dice después de que el ángel de la ira haya sembrado discordias entre ellos y de que el rey del norte (bizantino), junto con todos los pueblos de la tierra, hayan eliminado los ejércitos árabes[1252], lo que les hará volver a su lugar de origen. El final definitivo tendrá lugar en el lugar del que salieron[1253]. Y sucederá en un momento de paz y bienestar, cuando aparentemente les vaya bien, cuando sus enemigos no los persigan más, ni

[1249] Véase de nuevo PJ 105-106.
[1250] En el manuscrito se lee *dglt*. Quizás se trata del sustantivo *gelāt* o *qālat*, que en ambos casos significa "error" o "desviación". O como sugería Suermann la referencia al río Tigris *deqlat.*
[1251] Véase PJ 146.
[1252] *Ibid*. 134-137.
[1253] *Ibid*. 139-140.

tiemblen ni pasen hambre[1254], pues confiarán en el dinero que engañaron (*ṭalmw*), robaron (*ba'zw*) y escondieron (*ṭašīw*) en el lugar del que salieron[1255].

3.2.10 Pseudo Esdras (PsEsdr).

3.2.10.1 La opresión del toro (rey persa).

En dos ocasiones encontramos en PsEsdr la figura de un rey que hace uso de la victoria en la guerra o en la conquista para explotar u oprimir a sus súbditos, formen parte de su propio pueblo o se trate del pueblo sometido. El primer ejemplo lo encontramos en el capítulo séptimo tras la narración de la salida de los cuervos desde el oriente y su enfrentamiento o victoria sobre la víbora. Ya hemos leído, que a continuación, uno de los polluelos de la víbora busca refugio en el cachorro de león. Este hecho bien parece expresar el cierre de una alianza entre las partes mencionadas y por ello corrobora o confirma la traición de la víbora al toro. Recordemos que la víbora venía del este al igual que los cuervos, y que éstos son súbditos del toro. A esta alianza, el toro reacciona violentamente contra el cachorro de león y comienza el ataque cue culminará con el asedio de Constantinopla, como ya hemos visto anteriormente. Este ataque va acompañado de un cambio en su política interna que se concentra en la explotación y devastación de los "hijos de su casa" (*bnay bayteh*) y de todo lo que está bajo su poder.

PsEsdr 7, 8-11 ܘܚܪܩ ܫܢ̈ܘܗܝ ܥܠܘܗܝ ܕܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ. ܘܬܠܬ ܩܪ̈ܢܢ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܪܫܗ. ܘܒܝܡܝܢܐ ܡܩܪܒ. ܘܒܣܡܠܐ ܡܘܒܕ. ܘܒܗ̇ ܕܒܝܢ ܚܠܬܐ ܚܪܒ. ܘܢܫܪܐ ܕܢܚܪܘܒ ܠܒܢ̈ܝ ܒܝܬܗ. ܘܢܟܢܫ ܕܗܒܐ ܘܣܐܡܐ ܣܓܝܐܐ. ܘܢܫܪܐ ܕܢܒܐܫ ܠܟܠ ܕܬܚܝܬ ܫܘܠܛܢܗ. ܘܢܪܝܡ ܠܗ ܘܠܐ ܢܫܒܚ ܠܐܠܗܐ Rechinó (*ḥareq*) los dientes (*šenawhy*) contra el cachorro de león. Había tres cuernos en su cabeza. Con el derecho hace la guerra (*maqreḇ*)[1256], con el izquierdo destruye (*mawbeḏ*) y con el de en medio devasta (*ḥāreḇ*). Comenzará (*nšarē*)[1257] a devastar a los hijos de su casa (*bnay bayteh*), y reunirá (*wnḵaneš*) mucho oro y plata (*dahḇā wsi'mā sagiyā'*), y comenzará (*nšarē*) a hacer daño (*naḇēš*)[1258] todo lo que está bajo su poder. Se exaltará (*nrīm*) a sí mismo y no glorificará (*nšabaḥ*) a Dios.

Destaca en esta descripción del toro la utilización de varios verbos que indican su política y poder destructivos (*'aqreb, 'awbeḏ, ḥrab* o *'aḇēš*) junto con aquello que hacen

[1254] *Ibid*. 139-144.
[1255] *Ibid*. 103.
[1256] Participio activo masculino singular de *afel* (*'aqreb*) del verbo *qreb*.
[1257] Tercera persona masculina singular de imperfecto de *pael* (*šary*) del verbo *šrā*.
[1258] Tercera persona masculina singular de imperfecto de *afel* del verbo (*'aḇēš*)

referencia a la acción de enriquecerse o “reunir oro y plata” (*kaneš dahḇā wsi’mā*)[1259] al tiempo que se dice que este rey se considerará a sí mismo por encima de Dios o, lo que es lo mismo, que “no glorificará a Dios” (*lā nšabaḥ la’lāhā*).

3.2.10.2 La opresión del león (emperador bizantino).

El contraataque del cachorro de león contará en primer lugar con la ayuda del polluelo de la víbora, que asolará la Tierra Prometida y Damasco y, con la de su padre, que hará lo mismo en Egipto. El cachorro de león por su parte acabará con los cuervos, a los que perseguirá hasta su tierra en el este, que saqueará y quemará y devastará hasta sus cimientos. Su reacción provocará una gran confusión (*šgūšyā*) y miedo en la tierra, ya que vendrá acompañado de terremotos (*zaw'ē*), hambrunas (*kafnē*) y epidemias (*mawtānē*). Los hombres morirán simplemente por el miedo (*deḥlṯā*). El cachorro de león subirá (*nesaq*) a la Tierra Prometida e impondrá un tributo tal que habrá una gran tribulación como nunca la hubo. Después de arrasar Fenicia y Damasco por segunda vez, subirá a Jerusalén, para por último, regresar a su ciudad imperial. Sorprende bastante la caracterización negativa en este pasaje del cachorro de león, que en teoría representa al o a un emperador bizantino, y por tanto, a un emperador cristiano. Este hecho, como bien indicaba Hoyland[1260], podría indicar una autoría jacobita o monofisita, que si bien sigue poniendo su esperanza en dicho príncipe de la cristiandad, no haya querido dejar impune la figura o el recuerdo de un emperador (Heraclio o sus antecesores) que hayan perseguido su propia comunidad eclesiástica.

PsEsdr 9, 11-15

ܘܢܗܘܐ ܫܓܘܫܝܐ
ܪܒܐ ܒܐܪܥܐ ܘܙܘܥܐ ܘܟܦܢܐ ܘܡܘܬܢܐ. ܘܡܡܠܟܐ ܕܚܠܬܐ ܥܠ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܥܕܡܐ
ܕܢܦܠܝܢ ܘܡܝܬܝܢ ܕܠܐ ܡܚܘ̈ܬܐ ܘܠܐ ܟܘܪܗܢܐ ܡܢ ܕܚܠܬܐ ܕܡܡܠܟܐ ܥܠܝܗܘܢ.
ܘܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܒܚܝܠܐ ܣܓܝܐܐ ܢܣܩ ܠܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ ܘܢܫܥܒܕܝܗ ܒܡܕܐܬܐ ܘܢܗܘܐ
ܐܘܠܨܢܐ ܪܒܐ ܒܐܪܥܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟܘܬܗ ܡܢ ܥܠܡ

Habrá una gran confusión (*šgūšyā rabā*) en la tierra, terremotos (*zaw'ē*), hambrunas (*kafnē*) y epidemias (*mawtānē*), y el miedo (*deḥlṯā*) reinará sobre los hombres hasta que caigan (*nāflīn*) y mueran (*māytīn*), sin heridas ni enfermedades, por el miedo que reina sobre ellos. El cachorro del león subirá (*nesaq*) con un ejército numeroso a la tierra de la promesa (*’ar'ā dmūlkānā*) y la someterá (*nša'bedīh*) a tributo (*mada’tā*) y habrá una gran tribulación (*’ūlṣanā rabā*) en la tierra, como nunca hubo en el mundo[1261].

[1259] Cf. ApSyrDan 2, 12-14; TD 2, 20-26 y 5, 1-15; PME 8-10 y PM 11, 14.
[1260] Véase HOYLAND, R. G., *op. cit. Seeing Islam*, 1997, p. 277.
[1261] Cf. Mt 24, 21. En PsEsdr véase también 12, 6-7. También TD 2, 12-19 (Fragmento de Arendzen p. 406, l. 3) y PJ 110-111.

3.2.10.3 Los “apóstatas” y opresión de los fieles.

El capítulo duodécimo presenta una situación similar que sin embargo es complicada de identificar o contextualizar, incluso dentro de la misma estructura temática de la obra. En los capítulos undécimo y duodécimo encontramos las plegarias de Esdras y sus diálogos con el ángel del Señor. En el segundo diálogo (capítulo duodécimo) el ángel del Señor hace mención de un “gran castigo” (*mardūṯā rabṯā*). En un primer momento no es posible ubicar este “castigo” en la narración. No tenemos noticia de quién es el poder gobernante en este momento de la historia, ni de qué tipo de castigo está hablando el redactor, ni de quién lo lleva a cabo. Solo se dice que este castigo se “hará fuerte” o “se intensificará” (*te'šan*) y a causa de ella los fieles “serán oprimidos o castigados” (*netqapaḥūn*). Laura Locke Estes traduce la expresión *mardūṯā rabṯā* como “a great rebellion”, quizás por relacionarla con las “semillas rebeldes” (*zar'ē mārūḏē*) de las que se habla a continuación en las líneas siguientes. Sin embargo, el mensaje central del pasaje es la opresión de los fieles, cuyo grito hará reaccionar a Dios en su defensa. Esta opresión es considerada por el redactor como un “gran castigo” (*mardūṯā rabṯā*) [1262]. Sin embargo, el grito y gemido de los “hijos de la fe” subirá hasta el trono de Dios que enviará a su ángel poderoso para destruir las “semillas rebeldes” (*zar'ē mārūḏē*). El motivo del “grito” o “lamento” de los fieles lo encontrábamos en PE 65-72 y si estamos en los cierto con respecto a su contextualización, en PE podría tratarse de una alusión a las comunidades monofisitas siríacas que sufrieron persecución a manos de los emperadores bizantinos a inicios del siglo VII d. C. Con respecto a la expresión “semillas rebeldes”, parece que el pasaje deja claro que no se trata de ninguna fracción política, poder militar, nación vasalla o revuelta o rebelión en el interno del reino en cuestión. Más bien parece una alusión generalizada a aquellos que se “han rebelado” o han abandonado la fe. Si aceptamos esta traducción, estamos ante una referencia clara por parte de un autor cristiano a los “infieles” y “apostatas”. Si el contexto e intención de la obra es preanunciar el “fin de los hijos de Ismael”, estamos ante un pasaje que claramente se refiere al poder opresor de los musulmanes y de los apostatas que se han convertido al islam, que serán liberados por la mano fuerte del ángel fuerte. El redactor finaliza el capítulo duodécimo con la mención del motivo las mujeres embarazadas o amamantando en el momento de la “gran tribulación”[1263].

PsEsdr 12, 3-7

[1262] Cf. PM 5, 6; 11, 4; 11, 8; 11, 17; 12, 2; 12, 6; 13, 1; 13, 2; 13, 5 y 13, 6.
[1263] Cf. Mt 24, 20 Mc 13, 17 o Lc 21, 23. También 1 Ts 5, 3 así como TD 5, 5-9; PM 13, 13; PME 125.

ܘܡܪܕܘܬܐ ܪܒܬܐ ܬܬܚܣܢ. ܒܢܝ̈ ܗܝܡܢܘܬܐ ܢܬܩܦܚܘܢ ܘ ܓܥܬܗܘܢ ܘܬܢܚܬܗܘܢ ܬܣܩ
ܩܕܡ ܟܘܪܣܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܪܒܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܕܗܘ ܒܥܓܠ ܢܫܕܪ ܠܡܠܐܟܐ ܕܚܝܠܐ ܘܢܐܚܘܕ.
ܚܘܒܐ ܕܚܪܒܐ ܡܘܒܕܢܐ ܘܢܚܒܠ ܠܙܪ̈ܥܐ ܡܪ̈ܘܕܐ ܕܠܐ ܪܚܡܐ. ܘܝ ܕܝܢ ܠܒܛ̈ܢܬܐ ܘܠܡܝ̈ܢܩܢ
ܕܡܝܢܩܢ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܐܘܠܨܢܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟܘܬܗ ܡܢ ܕܐܬܒܪܝܘ ܥܠܡ̈ܐ

Un gran castigo se hará fuerte, y los hijos de la fe serán oprimidos (*netqapaḥūn*)[1264], pero su grito (*g'āṯhūn*) y su gemido (*tenaḥthūn*) ascenderá (*tesaq*) ante el trono real de la majestad de Dios, el cual rápidamente enviará (*nšadar*) un ángel terrible (*dḥīlā*) que agarrará (*nēḥūḏ*) la punta de la espada destructora (*ḥarbā mawbḏānā*) y destruirá las semillas rebeldes (*zar'ē mārūḏē*)[1265] sin piedad (*lā raḥmā*). Pero ¡ay de las mujeres embarazadas y de las que están amamantando en ese momento, porque ocurrirá una tribulación como no ha ocurrido desde que se crearon los mundos!

[1264] Tercera persona masculina plural de imperfecto de *etpaal* ("ser oprimido", "ser destruido" o "ser castigado") del verbo *qpaḥ*, "pegar", "afligir", "confundir".
[1265] Cf. PM 12, 5-6.

Capítulo cuarto:

Reconquista, invencibilidad y paz escatológica.

4.1 Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel (SyrDan).

4.1.1 Alegría, paz y tranquilidad.

Al tiempo de la primera aparición del rey del este[1266] y de la rebelión de los pueblos del norte narrada en el capítulo cuarto[1267] y del terror, oscuridad y de la gran guerra que tiene lugar, tras este alzamiento[1268], le seguirá un tiempo de misericordia y gracia, antes de que aparezca de nuevo en la narración el rey del este en el capítulo quinto.

SyrDan 4, 26-32

ܒܗܘܐ ܙܒܢܐ
ܢܗܘܘܢ ܪ̈ܚܡܐ ܘܚܢܢܐ
ܥܠ ܐܪܥܐ ܡܢ ܐܠܗܐ
ܢܬܦܬܚܘܢ ܬܪ̈ܥܐ
ܘܩܠܐ ܢܫܬܡܥ
ܘܢܬܬܪܝܨܘܢ ܚ[..]ܐ
ܗ[...]ܒܐ ܪܒܐ ܢܬܬܒܪ .
ܡܛܠ ܕܕܝܢܗ ܕܡܪܝܐ ܢܬܬܪܝܨ
ܘܚܝ̈ܠܐ ܕܐܠܗܐ ܢܬܚܙܘܢ
ܘܢܣܒܠ ܟܠܢܫ ܥܘܒܕܗ ܕܡܪܝܐ
ܘܫܪ̈ܝܢ ܫܪ̈ܝܢ ܢܫܬܘ̈ܕܘܢ
ܒܗܘܐ ܙܒܢܐ
ܡܕܡ ܕܡܒܥܐ ܗܘܐ ܢܬܟܠܐ
ܕܢܬܦܪܫ ܒܒܐ ܡܢ ܒܒܐ
ܘܠܐ ܢܬܒܠܒ ܡܒܒܒܐ ܡܢ ܚܫܘܟܐ
ܡܐ ܕܚܙܝܬܘܢ ܕܝܢ ܕܗ̈ܘܝ ܗܠܝܢ
ܐܪܝܡܘ ܢܦܫܟܘܢ ܠܟܢܘܫܬܐ
ܘܫܒܪܘ ܠܫܡ̈ܝܐ ܕܐܠܗܐ

En aquel tiempo
habrá misericordia (*raḥmā*)[1269] y gracia (*ḥnānā*)
de Dios sobre la tierra.
Las puertas serán abiertas
y se escuchará una voz.
[…] será puesto derecho
Un gran […] se romperá.
Porque el juicio del Señor será recto.

[1266] Véase de nuevo SyrDan 4, 17-18.
[1267] *Ibid*. 4, 19-22 y ApSyrDan 14, 1-7.
[1268] Véase SyrDan 4, 23-25.
[1269] *Ibid*. 5, 18.

Y será vista la vida de Dios
y cada uno recibirá la gloria (*šūḇḥā*) del Señor
y todas las generaciones reconocerán.
En este tiempo
lo que estaba escondido (*mḵasay*) será revelado (*neṯglē*),
será separado pueblo de pueblo
y no será tragado el débil (*makīḵā*) por el fuerte (*ḥasīnā*).
Cuando hayáis visto que suceden estas cosas,
alzad (*'arīmw*) vuestras almas hacia la Justicia (*ki'nūṯā*)
y esperad (*sabarw*) la vida de Dios.

Parece que se trata de un breve período de tiempo que el redactor ha reservado para ilustrar la imagen del juicio de Dios sobre los hombres. Será un tiempo en el que se darán la gracia (*ḥnānā*), la misericordia (*raḥmā*), la gloria (*šūḇḥā*), la justicia (*ki'nūṯā*) y la vida (*ḥayē*) de Dios. Se habla de unas "puertas" que serán abiertas, lo que podría hacer referencia al motivo del "Juicio" (*dīnā*) de Dios, que se menciona explícitamente en el verso 28. En dos ocasiones aparece en el verbo *traṣ,* que significa "dirigir", "corregir", "estar derecho", "hacer que sea derecho" o "enderezar". La referencia a lo "oculto" o "cubierto" (*mḵasay*) que será "revelado" (*neṯglē*) puede ser una alusión al "pecado" o "injusticia" cometida por los hombres, que será juzgada rectamente, de forma que ya no vencerá el "fuerte" (*ḥasīnā*) sino el "débil" (*makīḵā*). Por otro lado, la relación entre la imagen de la "puerta" y de la "justicia" de Dios es un motivo más que conocido en tradición bíblica y apocalíptica[1270]. También en ApSyrDan 30, 13-20 encontramos una referencia a la relación "Puerta-Juicio". Allí se habla de las "dos puertas" que se abrirán en la presencia del Señor de los Señores en su segunda venida.

Como sabemos, el capítulo quinto comienza con la irrupción del rey del este, simbolizado aquí por la figura del toro, y con una descripción de su grandeza y de sus victorias en oriente y occidente, pero también de su derrota a manos del cabrito, que el Señor enviará contra el toro[1271]. Más adelante, después de la victoria del cabrito, habrá de nuevo un brevísimo período de paz y alegría, lo cual podría hacer referencia a algún tratado de paz entre ambas partes.

SyrDan 5, 10-11

[1270] Cf. Is 26, 1-19; Sal 118, 19-20; Sal 24, 7-10; Ap 4, 1. Véase también la misma imagen en ApSyrDan 30, 13-20 donde se habla de las "dos puertas" que se abrirán en la presencia del Señor de los Señores en su segunda venida.
[1271] Véase de nuevo el análisis realizado en el capítulo dedicado Ideación "historiológica" del concepto "guerra": Conquista, invasión y sucesión de los reinos.

ܡܐ ܕܝܢ ܕܚܙܝܬܘܢ ܕܫܠܡܝ ܗܠܝܢ
ܕܥܘ ܕܗܘܬ ܚܕܘܬܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܡܠܟܘ̈ܬܐ ܚܕܐ ܥܡ ܚܕܐ ܢܬܪ̈ܥܝܢ
ܘܐܟܚܕܐ ܢܐܟܠܘܢ ܘܢܫܬܘܢ

Cuando hayáis visto que se cumplen estas cosas,
sabed, que habrá alegría (*ḥaḏūṯā*) sobre la tierra
y los reinos se reconciliarán (*netra'yān*)[1272] uno con el otro
y comerán y beberán.

Como hemos visto anteriormente, la salida del rey del este[1273] y la rebelión de los pueblos del norte[1274] son los signos de que ha llegado el final de este mundo. Al final del capítulo cuarto, en SyrDan 4, 32-33, hemos visto como el redactor cerraba el episodio llamando al lector a conversión ante la visión de los signos descritos anteriormente con las palabras “cuando hayáis visto que suceden estas cosas”, (*mā ḥzaytūn dēn dhway hālēn*). La misma estructura de esta conjunción oracional la encontramos aquí al final del enfrentamiento entre el toro y el cabrito en SyrDan 5, 10, aunque aquí el redactor la introduce para presentar un breve período de alegría y reconciliación: “Cuando hayáis visto que se cumplen estas cosas”, (*mā ḥzaytūn dēn dšlemy hālēn*) [1275].

Poco después, sin embargo, de forma inmediata, se levantarán los pueblos los unos contra los otros y habrá guerra. Como ejemplo explicativo de la gravedad de la “guerra” como consecuencia del pecado e injusticia de las diferentes generaciones y pueblos, el redactor introduce aquí una alusión a la maldad que había sobre la tierra en el tiempo de Noé. Esta referencia al patriarca se repite unos versos más adelante.

Es interesante el final del capítulo quinto, en el cual se remarca la desesperación del tiempo final, pero al mismo tiempo se anuncia la misericordia de Dios sobre los hombres. Los reyes de la tierra combatirán entre sí. Habrá guerra sobre guerra. Los hombres sufrirán el castigo de la espada y serán entregados al cautiverio. Pero en el momento en que aparezcan los ejércitos del cielo, habrá misericordia para ellos. De igual forma que la guerra que ha tenido lugar no tenía precedentes desde la época de Noé[1276], aquí, al final del capítulo el redactor vuelve a utilizar el motivo de la “injusticia” de los tiempos de Noé, pero para

[1272] Tercera persona plural femenina de imperfecto de *etpaal* del verbo *ra'ī,* “reconciliar” o “apaciguar”.
[1273] Véase de nuevo SyrDan 4, 17.
[1274] *Ibid*. 4, 19.
[1275] La misma conjunción oracional se repite de nuevo en SyrDan 5, 15 y 16 en relación a la miseria, horror e ira que supondrá la llegada del cachorro de león y de los ejércitos del norte, así como en SyrDan 7, 70 en relación a la victoria del “cuerno del oeste”.
[1276] Véase SyrDan 5, 12-14.

acentuar la existencia de la “verdad sobre la tierra” que salvará al mundo de la destrucción, pues el Señor no acabará con el mundo, ya que entre ellos quedará un resto de “verdad” (*qūštā*), un resto de oración (*ṣlūṯā*), “que no la ha habido desde el principio hasta hoy”. El redactor parece inspirarse en Lucas 17, 26-30 para remarcar que habrá entre los hombres un mínimo de santidad y oración, que no ha habido ni en los tiempos de Adán, ni de Noé ni de Lot.

SyrDan 5, 22-26

ܘܬܗܘܐ ܩܘܫܬܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܕܐܠܘ ܗܘܬ ܒܝܘܡܝ ܐܕܡ
ܠܐ ܡܬܬܠܝܛ ܗܘܐ
ܘܢܦܩ ܡܢ ܦܪܕܝܣܐ
ܘܐܠܘ ܗܘܬ ܒܝܘܡܝ ܢܘܚ
ܠܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܛܘܦܢܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܡܚܒܠ ܗܘܐ ܟܠ ܒܣܪ
ܘܐܠܘ ܗܘܬ ܒܝܘܡܝ ܠܘܛ
ܠܐ ܢܦܠܐ ܗܘܬ ܢܘܪܐ ܘܟܒܪܝܬܐ ܡܢ ܫܡܝܐ
ܘܡܘܩܕܐ ܗܘܬ ܠܥܡܘܪܝܗ ܕܣܕܘܡ
ܬܗܘܐ ܓܝܪ ܨܠܘܬܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܒܗܢܐ ܙܒܢܐ
ܕܠܐ ܗܘܬ ܡܢ ܒܪܫܝܬ ܘܥܕܡܐ ܠܝܘܡܢܐ

Y habrá verdad (*qūštā*) sobre la tierra.
Si la hubiera habido en los días de Adán,
no hubiera sido maldecido y no habría abandonado el paraíso.
Si la hubiera habido en los días de Noé,
no hubiera venido el diluvio a la tierra,
y hubiera corrompido (*mḥabel*) toda carne.
Si la hubiera habido en los días de Lot,
no hubiera caído fuego ni azufre del cielo
y no hubiera abrasado a los habitantes de Sodoma.
Porque se dará una oración (*ṣlūṯā*) en la tierra en este tiempo,
que no la hubo desde el principio (*brīšīṯ*) hasta hoy.

4.1.2 Reconquista y reino mesiánico.

Ya hemos visto anteriormente, que el capítulo séptimo de SyrDan acaba con la aparición escatológica del rey del este[1277], rodeado de rayos, carros y guerreros, que se apoderará de toda la tierra, pero que al final perecerá ante sus enemigos y tendrá que devolver todo lo robado y conquistado. Es entonces cuando aparece la figura del rey del oeste que

[1277] Véase SyrDan 7, 57-70.

podríamos identificar con el emperador romano o bizantino. Este reinará hasta los confines de la tierra.

En SyrDan 7, 68 encontramos el motivo literario acerca de la “devolución” de los territorios conquistados o bienes expoliados. Se trata de los verbos “tomar prestado” (*īzef*), y “devolver” o “recompensar” (*pra‘*), puestos en relación y utilizados con un sentido casi irónico para acentuar la derrota del rey del este frente al rey del oeste.

SyrDan 7, 65-68 ܘܢܬܒܪ ܩܪ̈ܢܬܗ ܕܝܠܗ ܘܢܐܚܘܕ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܪܥܐ ܘܢܪܡܐ ܒܗ̇ ܫܓܘܫܝܐ ܘܡܢ ܟܠ ܣܛܪ̈ܘܗܝ ܢܒܥܘܢ ܣܢ̈ܘܗܝ ܟܠܗܘܢ ܚܝ̈ܘܗܝ ܩܕܡ ܒܥܠܕܒ̈ܒܘܗܝ ܠܐ ܢܟܬܪ ܘܡܕܡ ܕܝܙܦܬ ܡܕܢܚܐ ܬܦܪܘܥ ܘܡܕܡ ܕܒܠܥܬ ܬܬܝܒ Y él romperá (*netbar*) sus propios cuernos (*qarnāṯeh*) y se apoderará (*nēḥūḏ*) del reino de la tierra. Y sembrará confusión (*šgūšyā*) en ella. Y por todos sus lados los enemigos (*sānawhy*) buscarán su vida. No permanecerá (*nḵatar*) ante sus enemigos. Y lo que el este tomó prestado (*yezfat*), lo devolverá (*teprū‘*) y lo que se ha tragado (*bel'aṯ*) lo vomitará (*ttīb*)[1278].

En los últimos versos del capítulo séptimo de SyrDan encontramos entonces la victoria definitiva del cuerno del oeste, lo que supondrá la llegada del fin.

SyrDan 7, 69	ApSyrDan 14, 12-13
ܘܬܬܥܫܢ ܩܪܢܐ ܕܡܥܪܒܐ ܘܢܬܒܕܪ̈ܢ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ ܗܘ, ܬܐܚܘܕ ܒܕܡܐ ܠܣܘ̈ܦܝܗ̇ ܕܐܪܥܐ ܡܐ ܕܢܣܬܘܢ ܗܘܐ ܫܘܠܛܢܐ ܕܗܠܝܢ ܕܒܗ ܕܡܛܠܬ ܠܗ̇ ܚܪܬܐ Y el cuerno del oeste se hará fuerte y los vientos del cielo serán dispersados y él dominará hasta los confines de la tierra.	ܘܬܩܘܡ ܩܪܢܐ ܡܥܪ̈ܒܝܬܐ. ܘܬܬܒܪ, ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ. ܗܝ, ܬܐܚܘܕ, ܒܕܡܐ ܠܣܘܦ̈ ܝ̈ܘܡܬܐ Y el cuerno del oeste se alzará y romperá los vientos del cielo y dominará hasta el fin de los días.

1278 Tercera persona singular femenina de imperfecto de *afel* del verbo *tāḇ*, “responder”, “vomitar” o “volver”.

Cuando hayáis visto que se cumplen estas cosas, sabed (*daʿw*) que ha llegado (*mṭāṯ*) el fin.	

Como vemos, el texto de ApSyrDan varía con respecto a SyrDan, sobre todo en lo referente a la dimensión espacial o temporal. Mientras SyrDan se limita a definir el espacio del dominio del “cuerno del oeste”, ApSyrDan varia en el término “de la tierra” y lo sustituye por la expresión “de los días”. SyrDan completa este dato “temporal” con el último verso que indica que a la tierra “le ha llegado el fin” (*dmṭāṯ lāh ḥarṯā*). En ambos casos, el complemento circunstancial de tiempo le da al dominio del “cuerno del oeste” un marcado carácter apocalíptico y convierte su reino o soberanía en la última potestad humana antes de la llegada del final de los tiempos, dato que, como veremos más adelante, no debe permanecer desapercibido.

4.2 Leyenda siríaca de Alejandro (LA).

4.2.1 La corona y el trono imperiales.

Ya hemos advertido con anterioridad la importancia de aquellos dos objetos centrales, signos de la realeza y del poder de los monarcas griegos, como son la “corona” y el “trono”. Las menciones a estos dos objetos enmarcan la narración. Las encontramos tanto al principio como al final de la obra. Al inicio de la obra, recordemos que la narración comenzaba con la acción de Alejandro de ponerse “su corona” (*tāgeh*) y de llamar a aquellos encargados de transportar sus “coronas reales” (*tāgay malkūteh*).

LA 255, 5-7 ܣܡ ܬܓܗ ܒܪܫܗ ܘܐܬܥܛܦ ܠܒܘܫܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܫܕܪ ܘܩܪܐ ܠܛܥ̈ܢܝ ܬܓ̈ܝ ܡܠܟܘܬܗ …(Alejandro) se puso la corona (*tāgeh*) sobre la cabeza y se vistió (*ʿetʿaṭp*) de su ropaje (*lḇūšā*) real y envió y llamó a los que llevaban sus coronas reales (*tāgay malkūṯeh*).

A continuación, hemos leído cómo Alejandro oraba antes de iniciar su viajes, prácticamente haciendo la promesa de deponer o entregar su corona y su trono en Jerusalén para cuando venga el Mesías[1279]. De nuevo, encontramos una alusión a la corona de Alejandro

[1279] Véase LA 257, 18-258, 4.

cuando este reza por segunda vez en la narración antes de iniciar la batalla contra el rey persa. El gesto es significativo. Alejandro toma su corona y la pone delante del Señor. Efectivamente, el Señor se le había aparecido anteriormente[1280]. Pero el texto dice que el Señor se había retirado de la presencia de Alejandro, por lo que podemos deducir que en el movimiento de deponer la corona delante del Señor se trata de un gesto casi litúrgico a modo de penitencia. También se dice unas líneas antes, que los soldados de su ejército acaban de realizar ofrendas de incienso. Interesante es la expresión por la que Alejandro reconoce que "tuya es la majestad" (*dīlāḵ hī malkūṯā*), es decir, de Dios.

LA 273, 11-14

ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܝܢ ܫܩܠ ܬܓܗ ܘܐܪ̈ܓܘܢܘܗܝ، ܘܣܡ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܘܐܡܪ ܐܘ ܡܪܝܐ
ܫܠܝܛ ܐܢܬ ܥܠ ܚܝܝ ܘܥܠ ܡܠܟܘܬܝ، ܘܕܝܠܟ ܗܝ، ܡܪܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܐܢܬ ܦܨܐ ܠܥܒܕܟ
ܘܠܡܫܪܝܬܗ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ،

Entonces Alejandro tomó su corona (*šqal tāgeh*) y sus (vestiduras) púrpuras (*’argūnawhy*) y las puso delante del Señor y dijo: "Oh Señor, tú que tienes poder (*šalīṭ*) sobre mi vida y mi reino y tuya es la majestad. Libra (*paṣā*) a tu siervo y a su campamento de sus enemigos (*lmašrīṯeh men b'eldḇāḇawhy*)".

4.2.2 La invencibilidad del reino de los griegos (romanos).

Si bien al principio de la obra, Alejandro había asegurado antes de iniciar su viaje, que mataría a cualquier rey que se pusiera en su camino, en el momento posterior a su victoria sobre los persas, decide no dar muerte a Tūrbālāq, es decir, al rey de los persas. Este detalle es interesante y tiene su importancia para entender el contexto político, social y religioso en el que esta obra haya podido tener su origen. Tūrbālāq convence a Alejandro de que no lo mate, ya que con ello no consigue nada, y le hace la oferta de pagar tributo durante quince años. Ambos reyes acuerdan enviar el mismo número de soldados, para que conjuntamente vigilen "la puerta de hierro y bronce que está en el norte".

LA 274, 9-10

ܘܠܒܟ ܠܛܘܪܒܠܩ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ ܘܠܐ ܩܛܠܗ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ

…y (Alejandro) retuvo (*wlḇaḵ*) a Tūrbālāq, rey de Persia (*malkā dpāres*), pero no lo mató (*qaṭleh*)

[1280] *Ibid*. 272, 9-16.

La profecía sobre la invencibilidad del reino de los griegos aparece en la obra en dos ocasiones. Una primera de parte del propio Alejandro cuando acaba de construir la puerta del norte. La segunda en boca de los hechiceros de Tūrbālāq, es decir, del rey persa, después de que Alejandro le haya perdonado la vida, como acabamos de ver. En ambas ocasiones, el narrador dice que esta profecía se puso por escrito.

En la primera ocasión lo manda hacer el propio Alejandro como inscripción sobre la puerta construida. El texto de la inscripción se centra en un primer momento, lógicamente, en anunciar la salida de los pueblos impuros al final de los tiempos. Después de anunciar el gran combate que tendrá lugar tras la salida de los hunos[1281], el redactor anuncia (reproduciendo el texto de la supuesta inscripción), que el reino de los griegos se moverá (*tzūḥ*)[1282], vendrá (*tīṯē*) y tomará un martillo de hierro en mano derecha y uno de bronce en su izquierda. Los martillos serán golpeados uno contra otro y el poder de todos los reinos "se derretirá" (*netpšer*) ante el poder del reino de los griegos, de forma que solo quede este último.

LA 270, 11-14

ܘܬܦܘܩ ܡܠܟܘܬܐ ܕܠܝ ܕܡܬܩܪܝܐ ܕܒܝܬ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ ܘܬܚܪܘܒ
ܐܪܥܐ ܘܣܘ̈ܦܝ ܫܡܝܐ ܘܠܐ ܢܫܬܟܚܘܢ ܡܢ ܒܥܡ̈ܡܐ ܘܡܢ ܠܫ̈ܢܐ ܕܡܠܟܝܢ ܒܒܪܝܬܐ
ܕܢܩܘܡܘܢ ܩܕܡ ܡܠܟܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ

…Y saldrá mi reino, que es llamado (*meṯqaryā*) de la casa de Alejandro hijo de Filipo el Macedonio y destruirá (*teḥrūḇ*) la tierra y los confines de los cielos y no se encontrará (*neštaḵḥūn*) ni entre los pueblos ni las lenguas (*lešāne*) que reinen en la creación (*dyāṯbīn bbryāṯā*) que resistan (*nqūmūn*) ante el reino de los romanos.

En la segunda ocasión, como decíamos, son los hechiceros de Tūrbālāq los que por medio de los signos del zodiaco, el fuego y el agua "adivinan" el futuro y anuncian la invencibilidad del reino de los romanos al final de los tiempos. La acción se concentra en la relación con Persia. Todo rey que se encontrara en Persia será asesinado y Babilonia y Asur arrasadas.

LA 275, 4-7

ܕܠܚܪܬܐ ܕܥܠܡ ܟܠܗ ܬܩܘܡ ܡܠܟܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܬܟܒܘܫ ܡ̈ܠܟܐ ܕܐܪܥܐ
ܟܠܗܘܢ ܘܬܩܛܘܠ ܡܠܟܐ ܕܗܘܐ ܐܝܟܐ ܕܡܫܬܟܚ ܒܗ ܘܬܚܪܘܒ ܒܒܠ ܘܐܬܘܪ ܒܡܘܡܬܗ
ܕܐܠܗܐ

[1281] Véase de nuevo LA 269, 17-270, 3.

[1282] Tercera persona femenina singular de imperfecto de peal del verbo *zāḥ*,"ponerse en movimiento" o "moverse". Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 1098.

…que al final de la consumación del mundo saldrá (*tpūq*) el reino de los romanos y someterá (*tekbūš*) a todos los reyes de la tierra, y será matado el rey de Persia que sea encontrado (*meštkaḥ*) allí y que Babilonia y Asiria serán arrasadas por orden de Dios.

Recordemos que al inicio de la obra, el redactor pone en boca de Alejandro, que él mismo mataría a cualquier rey que se encuentre en su viaje y que posea más tierras que él[1283]. De nuevo aquí en esta última profecía encontramos el mismo mensaje. El rey de los griegos-romanos, es decir, de los bizantinos, matará pasado un tiempo a todo rey persa que se encuentre en aquellas tierras. Parece que el redactor busca confirmar un última vez antes de finalizar la narración lo que se proponía desde el principio, a saber, asegurar la supremacía del Imperio Bizantino en el plan salvífico y escatológico de los cristianos, presentando al emperador bizantino como el "último" emperador de la tierra, que será el que entregue "el reino de la tierra al Mesías".

LA 275, 9-12

ܕܚܪܒܐ ܦܪܣ ܡܢ ܐܝܕܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܟܠܗܝܢ ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܚܪܒܢ ܗܝ، ܬܩܘܡ ܘܬܡܠܟ
ܠܚܪܬܐ ܕܙܒ̈ܢܐ ܘܗܝ، ܬܫܠܡ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܪܥܐ ܠܡܫܝܚܐ ܕܐܬܐ

…Persia será devastada (ḥā) por la mano de los romanos y que todos los reinos serán devastados, pero que ese poder permanecerá (*tqūm*) y reinará (*tamlek*) hasta el final de los tiempos y entregará (*tašlem*) el reino de la tierra al Mesías que viene (*dāṯē*).

Volviendo al presente ficticio de la narración, es decir, al presente "tipológico" de Alejandro, el redactor finaliza la narración haciendo cumplir a Alejandro aquellas promesas que había hecho en su primera oración, según las cuales viajaría a Jerusalén a llevar su trono de plata destinado para el Mesías.

LA 275, 16- 18

ܘܣܠܩ ܘܣܓܕ ܒܐܘܪܫܠܡ ܘܫܕܐ ܐܠܦܐ ܒܝܡܐ ܘܐܙܠ ܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܘܟܕ ܡܝܬ ܝܗܒ
ܟܘܪܣܝܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܣܐܡܐ ܒܐܘܪܫܠܡ

Y Alejandro subió y adoró en Jerusalén y embarcó en los barcos y fue a Alejandría y cuando murió, entregó su trono real de plata (*kūrsyā dmalkūteh dsi'mā*) para que estuviera en Jerusalén.

1283 Véase de nuevo LA 257, 5-7.

4.3 Poema siríaco de Alejandro (*Alexanderlied* - AL).

Es interesante que en AL, a pesar de que el redactor trata el tema de la victoria de Alejandro en su guerra contra el rey persa, una guerra en la que recibe gracias a la oración y a su piedad el favor divino que le permite obtener la victoria, el redactor no parece tener como objetivo principal remarcar la invencibilidad de ningún reino en la tierra, sino más bien la de situar, contextualizar e interpretar en clave apocalíptica y escatológica el motivo central de la obra que son las invasiones de los pueblos del norte[1284].

AL III 481-483
ܐܡܪ ܥܝܪܐ ܕܡܪܝܐ ܫܕܪܢ ܕܐܬܐ ܠܐܕܝܟ܆ ܘܐܘܕܥܟ ܡܢܐ ܦܠܐ ܕܬܥܒܕ ܥܡ ܛܘܒܪܠܩ ܩܘܡ ܥܒܕ ܫܝܢܐ ܥܡ ܛܘܒܪܠܩ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ
El vigilante dijo: “El Señor me ha enviado para venir a ti y anunciarte lo que debes hacer con Tubarlaq. Levántate y haz las paces con Tubarlaq, el rey de Persia.

La *intentio operis* de AL no consiste a diferencia de LA en perpetuar o legitimar al reino de los griegos en la historia de la salvación como aquel reino cristiano y último reino de la tierra. Más bien, de forma contraria el redactor intenta acentuar el carácter pasajero de este mundo.

AL III 764
ܘܙܝܥܐ ܐܪܥܐ ܘܥܒܪܐ ܘܢܦܠܐ ܘܗܘ ܠܐ ܥܒܪ
La tierra temblará (*zīʿā*) y pasará (*ʿāḇrā*) y caerá (*nāflā*) pero Él no pasará (*lā ʿāber*).

Por eso, en AL es Dios mismo el que, enfurecido a causa de los pecados de la humanidad y de las naciones, hará caer al Imperio Romano es destruido en la narración

AL III 651-654
ܡܪ ܚܡܬ ܒܚܛ̈ܗܐ ܘܥܠ ܒܢ̈ܫܬܐ ܠܡܪܢܐ ܝ ܒܟܘܬ܆ ܘܦܠܛ ܪܘ ܚܡܗ ܕܢܚܠܫܗ ܠܐܪܥܐ ܒܫܪܒܐ ܡܥܫܬܐ ܠܪܘܡܝ ܕܪܬܐ ܡܢ ܪܘܡܝܬܗ ܠܐܪܥܐ ܢܗܘܘܢ܆

[1284] Véase AL III 765: “Desde el norte vendrá el mal a toda la creación”.

ܘܠܐܬܪ̈ܘܬܐ ܕܒܝܬ ܪ̈ܗܘܡܝܐ ܒܪܘܓܙܗ ܢܘܒܕ.

Los pueblos y todas las maldades enfurecerán (*mrāgzīn*) al Señor Sebaoth
y ascenderá su ira y arruinará la tierra con su terrible espada.
Él abatirá (*nesḥūp*) a la gran Roma a la tierra desde su altura (*men rawmūtāh*),
y a los países de la casa de los romanos los eliminará (*nawbeḏ*) en su ira.

Después de la breve narración sobre la venida del anticristo[1285], el redactor pone en boca de Alejandro una especie de resumen sobre las revelaciones recibidas que indican la llegada del fin del mundo[1286]. Junto con las catástrofes naturales y la llegada del anticristo, son sin embargo las atrocidades hechas por los pueblos de la casa de Gog y Magog, aquellos “signos” (*’āṯwāṯā*) y “terrores” (*gnīḥāṯā*) que serán vistos y que servirán para reconocer que el final del mundo está cerca.

4.4 Apocalipsis siríaco de Daniel (ApSyrDan).

4.4.1 La paz intermedia.

En la presentación de la estructura de esta obra y en los capítulos anteriores ya hemos mencionado que también en ApSyrDan, así como en su parte común de SyrDan, tiene lugar un tiempo de “tranquilidad” (*šelyā*) y “paz” (*šlāmā*) justo después de la “revuelta” de los pueblos del norte y las consecuencias del “gran combate”[1287], de los “muchos alzamientos”[1288], así como de las guerras entre “reinos”, “ciudades” y “fortalezas”[1289]. El redactor ha introducido a continuación la referencia a la salida de los “ángeles de la cólera”[1290], seguramente con la intención de dar a los acontecimientos bélicos y políticos narrados anteriormente el carácter apocalíptico necesario para ir realizando la proyección e interpretación escatológica perseguida en la obra. A ello pertenece también, como en SyrDan 4, 26-32 y 5, 10-11, la existencia de un breve período de paz. No se dice que se produzca por la victoria de ningún pueblo concreto, ni se menciona que hayan existido tratados de paz entre los pueblos. Se trata de un preanuncio de la paz mesiánica, donde se darán las señales y signos propios de aquella y conocidos por la tradición apocalíptica anterior y contemporánea[1291]. El pasaje se centra en la “reconstrucción” y “construcción” de poblados, ciudades, fortalezas,

---

[1285] *Ibid*. 738-749.
[1286] *Ibid*. 757-762.
[1287] Véase ApSyrDan 14, 8-13.
[1288] *Ibid*. 14, 26-29.
[1289] *Ibid*. 14, 41-45.
[1290] *Ibid*. 14, 46-49.
[1291] Baste mencionar algunas referencias bíblicas en el libro del profeta Ezequiel: Ez 28, 24-26 o 37, 24-28. Cf. SyrDan 4, 8-11; 4, 26-32; 5, 10-11; 5, 17-18. También PE 349-354, PME 36-40, PM 13, 15-18 o PsEsdr 10, 1-3.

templos, edificios, murallas o torres. Junto con todas estas obras referentes al *Wiederaufbau* de los lugares destrozados de la tierra, el redactor menciona el motivo del crecimiento de la población que acompañará tal proceso de reconstrucción y repoblación. En SyrDan 7, 21-26 encontramos prácticamente el mismo pasaje con variaciones mínimas. Destaca sobre todo la mención en ApSyrDan de la reconstrucción y aumento de monasterios (*ʿūmrē*) y conventos (*dayrātā*). Más adelante, en la descripción del día de la segunda venida de Cristo, se dice que "exultarán (*nerwazūn*) los habitantes (*dīrē*) del desierto", lo que podría ser una alusión a los monjes que vivían en el desierto.

<table>
<tr>
<td>ApSyrDan 15, 1-11

ܘܒܬܪܟܢ ܢܗܘܐ ܫܠܝܐ ܒܐܪܥܐ
ܘܢܣܓܐ ܫܠܡܐ
ܢܬܒܢܘܢ ܕܝܪ̈ܘܗܝ ܕܥܠܡܐ
ܘܬܬܐܠܨܝ ܐܪܥܐ ܡܢ ܬܝ̈ܒܝܗ
ܘܢܬܡܠܘܢ ܝ̈ܡܡܐ ܘܓܙܪ̈ܬܐ ܒܥܡܘܪܐ
ܘܥܘܡܪ̈ܐ ܘܕܝܪ̈ܬܐ ܡܕ̈ܝܢܐ ܢܗܘܘܢ
ܘܡܚ̈ܘܙܐ ܢܪܒܘܢ
ܘܬܨܛܒܬܝ ܐܪܥܐ ܘܝܡܐ ܒܒܪ̈ܓܐ
ܘܒܡܚ̈ܘܙܐ
ܐܦ ܒܗܝܟ̈ܠܐ ܠܡ ܘܒܒܢܝܢܐ
ܢܬܒܢܘܢ ܒܪ̈ܓܐ ܥܠ ܛܘܪ̈ܐ
ܘܫܘܪ̈ܐ ܘܡܓܕ̈ܠܐ ܒܝܬ ܦܩ̈ܥܬܐ

Y después habrá tranquilidad (šelyā) en la tierra
y abundará la paz (šlāmā).
Las moradas del mundo (dīrawhy dʿālmā) serán reconstruidas,
y la tierra será presionada por sus habitantes
y estarán llenos (netmalūn) los mares y las islas de habitantes.

Monasterios (ʿūmrē) y conventos (dayrātā) se convertirán en ciudades,
y las pequeñas ciudades (māḥūzē) crecerán.
Y será enjoyada (teṣṭabaty) la tierra y el mar con fortalezas y ciudades, y también templos y edificios.
Serán construidos (netbnūn) fortalezas sobre las montañas, y muros y torres en las llanuras.</td>
<td>SyrDan 7, 21-26

ܘܒܬܪܟܢ ܢܗܘܐ ܫܠܝܐ ܒܐܪܥܐ
ܘܢܣܓܐ ܫܠܡܐ
ܘܢܬܩܦܠܘܢ ܥܡܘܪ̈ܘܗܝ
ܘܬܬܐܠܨܝ ܐܪܥܐ ܡܢ ܬܝ̈ܒܝܗ
ܘܢܬܡܠܘܢ ܝ̈ܡܡܐ ܘܓܙܪ̈ܬܐ ܒܥܡܘܪܐ
ܘܕܝܪ̈ܐ
ܡܕ̈ܝܢܐ ܢܬܒܢܘܢ
ܘܢܬܪܘܪܒܘܢ ܡܚ̈ܘܙܐ
ܘܬܨܛܒܬ ܐܪܥܐ ܘܝܡܐ
ܒܒܪ̈ܓܐ ܘܒܡܕ̈ܝܢܬܐ
ܘܒܗܝܟ̈ܠܐ ܘܒܒܢܝܢܐ
ܢܬܒܢܘܢ ܒܪ̈ܓܐ ܥܠ ܛܘܪ̈ܐ
ܘܫܘܪ̈ܐ ܘܡܓܕ̈ܠܐ ܒܦܩ̈ܥܬܐ

Y después habrá tranquilidad (šelyā) en la tierra
y abundará la paz (šlāmā).
sus habitantes serán (re)movidos (netqaplūn).

y la tierra será presionada por sus habitantes
y estarán llenos (netmalūn) los mares y las islas de habitantes y moradas.
Ciudades serán construidas (netbnūn)

y aumentarán (netrawrbūn) las pequeñas ciudades (māḥūzē).
Y será enjoyada (teṣṭabat) la tierra y el mar con fortalezas y ciudades,
y con templos y edificios.

Serán construidos (netbnūn) fortalezas sobre las montañas,
y muros y torres en las llanuras.</td>
</tr>
</table>

4.4.2 El día del Señor.

Entre los capítulos vigésimo primero y cuarto tiene lugar la narración sobre la aparición y las obras del anticristo (*mšīḥā dagālā*). Sin entrar en profundidad en los detalles acerca de la descripción de su apariencia ni de los datos de su aparición, interesa destacar que el redactor de ApSyrDan resalta sobre todo el carácter guerrero de esta figura. Su cuerpo está completamente tatuado con armas de guerra: carros, lanzas, espadas, arcos, etc. En el capítulo vigésimo segundo se narra además de forma muy breve la apertura de las puertas del norte y la salida de los pueblos de los hijos de Gog y Magog. El redactor no se detienen en el devenir de estos pueblos y continúa narrando las obras del anticristo. Un gran ángel portador de paz (*mala'ḵā mšaynā*), acompañado de ángeles (*mala'ḵē*) y fuertes guerreros (*ganbāray haylā*)[1292], acabará con él. Es entonces cuando comienza la descripción del día del Señor al final del capítulo vigésimo quinto, y a lo largo de los vigésimo sexto y séptimo. El redactor sigue en un principio el esquema temático del evangelio de Mateo. Lo primero en aparecer será la cruz de Cristo[1293].

ApSyrDan 25, 32-35[1294]

ܘܡܢܘ ܢܦܩܘܕ ܒܝܘܡܐ ܗܘ
ܢܩܘܡ. ܘܡܢܘ ܢܫܬܟܚ ܒܗ ܒܥܕܢܐ ܗܘ
ܟܕ ܡܫܪܐ ܠܡܬܚܙܝܘ ܙܩܝܦܐ ܪܒܐ
ܘܕܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗ̈ܝܢ ܘܡܪܐ ܡܪ̈ܘܢ

¿Quién se lamentará (*nepqūd*) aquel día (*byawmā haw*)?
¿Quién podrá (*neštḵaḥ*) estar allí en el momento (*bʿedānā*)
cuando empiece (*mšare*) a ser manifestada (*metḥzāyū*)
la gran y temerosa Cruz (*zqīfā*)
del Dios de los Dioses y del Señor de los Señores?

A continuación, en el capítulo vigésimo sexto, el inicio del día del Señor es descrito de la siguiente forma. El redactor recurre de nuevo al motivo de los "ángeles" y los "cuatro vientos"[1295]. De igual semejante al evangelio de Mateo, el Señor (*māryā*) mandará a los cuatro

[1292] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 646.
[1293] Véase la importancia de la Cruz en el resto de obras apocalípticas como PM. Cf. Mt 24, 30.
[1294] Cf. ApSyrDan 26, 25-28: ¿Quién estará allí aquel día, quién será encontrado en aquel tiempo, en el que aparecerá el Dios de Dioses y Señor de Señores, poderoso Señor, maestro del Reino?
[1295] Cf. Mt 24, 31.

vientos del cielo soplar con fuerza. Pero los ángeles del cielo los pararán y las nubes lanzarán fuego sobre la tierra[1296].

ApSyrDan 26, 1-11

ܘܢܗܘܐ ܒܝܘܡܐ ܗܘ
ܢܦܩܘܕ: ܡܪܝܐ ܠܐܪܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܫܡܝܐ ܠܡܫܒܘ ܒܙܘܥܐ ܪܒܐ
ܘܒܙܘܥܐ ܘܒܡܫ̈ܒܐ ܬܩܝ̈ܦܐ
ܗ̇ܝܕܝܢ ܢܬܟܢܫ̈ܢ ܥܢ̈ܢܐ ܬܩܝ̈ܦܐ ܘܚܝ̈ܠܬܢܐ ܡܢ ܟܠ ܣܘ̈ܦܝ ܫܡܝܐ
ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܕܫܡܝܐ ܒܣ̈ܘܦܝܗܘܢ
ܘܪܗܛܐ ܬܚܒܢܐ ܢܟܠܘܢ ܠܐܪܒܥ ܪ̈ܘܚܝ ܥܠܡܐ
ܘܢܦܩܘܢ ܒܪ̈ܩܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܪ̈ܥܡܐ ܬܩܝ̈ܦܐ ܘܚܝ̈ܠܬܢܐ
ܘܢܙܠܚܘܢܗ̇ ܠܥܠܡܐ ܟܠܗ
ܐܦ ܢܫܬܪ̈ܩܢ ܥܢ̈ܢܐ ܕܪ̈ܘܡܐ
ܘܡܫ̈ܟܢܐ ܕܢܘܪܐ ܘܓܘܡܪ̈ܬܐ ܕܡܫܠܗܒܬܐ ܡܢ ܒܝܬ ܥܢ̈ܢܐ
ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܐܪܥܐ ܢܫܬܕܘܢ ܘܢܘܩܕܘܢ ܕܠܐ ܫܠܝܐ

Y será en aquel día (*byawmā haw*)
el Señor mandará a los cuatro vientos del cielo (*'arba' rūḥy šmayā*) soplar en gran agitación (*bazw'ā rabā*),
en agitación y fuertes vientos (*bmašḇē taqīfē*).
Entonces se reunirán (*netkanšān*) fuertes y poderosas nubes de todos los confines del cielo
y los ángeles del cielo en sus bordes,
y en una carrera sin parar retendrán a los cuatro vientos del mundo.
Además las nubes del cielo se vaciarán,
bolas de fuego y brasas ardientes de entre las nubes
serán lanzadas a la faz de la tierra y la quemarán sin fin.

Será "en aquel día" (*byawmā haw*)[1297], "en aquel día grande y terrible" (*bhaw yawmā rabā wtaqīfā*)[1298] cuando se abran los cielos y desciendan Adonai Sebaoth y el rey Cristo. La narración de su venida la encontraremos entre los capítulos vigésimo octavo y trigésimo segundo, antes de la descripción de la nueva Jerusalén, la resurrección de los muertos, la reunión de todos los pueblos, naciones y reyes y la escena del juicio final, para el que Cristo se sentará sobre el "trono de la Justicia en la nueva Jerusalén".

ApSyrDan 29, 1-6

ܘܗ̇ܝܕܝܢ ܐܠܗ ܐܠܗ̈ܝܢ ܘܡܪܐ ܡܪ̈ܘܢ ܘܡܠܟ ܡ̈ܠܟܝܢ

[1296] Acerca del fuego purificador en el día del Señor o en el juicio final véase PE 341-348; PE 533-536; PE 545-548. Sobre el motivo de los "cuatro vientos del cielo" y su diferente aplicación temática véase Mt 24, 31; Mc 13, 27; Ap 7, 1; 9, 13-15; SyrDan 7, 27.36; PM 5, 6; 11, 4.8 o PsEsdr. 6, 2-5.
[1297] Véase ApSyrDan 25, 32; 26, 1. 25; 27, 1. 28 así como 28, 27. 28. 34.
[1298] *Ibid*. 27, 31.

ܐܕܘܢܝ ܨܒܐܘܬ ܡܪܝܐ ܚܲܝܠܬܢܐ
ܥܠ ܨܗܝܘܢ ܓܡܝܪܐܝܬ ܢܬܚܙܐ
ܘܟܪܘܒܐ ܕܩܘܕܫܐ ܥܠ ܨܗܝܘܢ ܢܣܝܡ
ܘܟܘܪܣܝܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ ܥܠ ܛܘܪܐ ܕܐܘܪܫܠܡ

Entonces el Dios de Dioses y Señor de Señores y Rey de Reyes.
Adonai Zebaoht, el poderoso Señor
se aparecerá completamente (*gmīrāīṯ*) en Sión.
Pondrá el santo querubín sobre Sión
y el trono de la justicia sobre las cumbres de Jerusalén.

ApSyrDan 30, 1-6

ܗܝܕܝܢ ܬܗܘܐ ܡܐܬܝܬܗ ܕܡܲܠܟܐ ܡܫܝܚܐ ܒܫܘܒܚܐ ܪܒܐ
ܕܩܕܡ ܫܡܫܐ ܐܝܬܘܗܝ ܫܡܗ
ܘܩܕܡ ܣܗܪܐ ܐܝܬܘܗܝ ܫܘܠܛܢܗ ܘܡܲܠܟܘܬܗ
ܥܡܗ ܢܐܬܘܢ ܩܕ̈ܝܫܐ ܘܙܕ̈ܝܩܐ
ܘܢܬܚܙܘܢ ܒܥܢ̈ܢܐ ܩܕ̈ܝܫܬܐ ܒܪܫ ܓܠܝܢܐ ܕܡܐܬܝܬܗ
ܐܝܟ ܓܢܒܪܐ ܘܐܝܟ ܩܪܒܬܢܐ ܘܚܣܝܢܐ ܒܝܘܡ ܩܪܒܐ

Entonces aparecerá el rey Cristo en gran gloria (*bšūḇḥā rabā*).
cuyo nombre es (*’īṯawhy*) antes que el sol (*šemšā*),
y antes que la luna (*sahrā*) su potestad y su reino.
Con Él vendrán (*ni’ṯūn*) los santos y los justos.
Aparecerán en nubes santas al principio de la revelación de su venida (*dmēṯīṯeh*).
Como un valiente y como un guerrero fuerte en la guerra (*qrāḇā*).

ApSyrDan 32, 1-11

ܗܝܕܝܢ ܬܬܩܢ ܐܪܥܐ ܘܠܐ ܬܙܘܥ
ܘܢܫ̈ܠܝܢ ܪ̈ܘܚܐ ܘܠܐ ܢܫ̈ܒܢ
ܘܢܫܬܦܐ ܝܡܐ ܘܠܐ ܢܬܪܗܒ
ܘܢܬܚܙܐ ܐܝܩܪܗ ܕܡܫܝܚܐ
ܗܝܕܝܢ ܢܛܥܢܘܢ ܛܘ̈ܪܐ ܫܠܡܐ
ܘܪ̈ܡܬܐ ܙܕܝܩܘܬܐ ܢܬܟ̈ܠܦܢ
ܗܝܕܝܢ ܢܪܘܢ ܕܝ̈ܒܐ ܕܡܕܒܪܐ
ܘܢܚܕܘܢ ܦܩ̈ܥܬܐ ܘܟܠ ܕܐܝܬ ܒܗܝܢ
ܡܕܡܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ ܢܫܘܒ ܡܢ
ܘܢܫܘܐ ܫܠܡܐ ܒܥܠܡܐ
ܘܬܫܬܪܪ ܙܕܝܩܘܬܐ ܒܐܪܥܐ

Entonces la tierra estará firme (*tetqan*) y no temblará (*tzū ͑y*).
Los vientos se calmarán y no soplarán.
El mar estará tranquilo y no se agitará (*netrheb*).
Aparecerá la gloria (*’īqāreh*) del Mesías.
Entonces, los montes llevarán la paz (*šlāmā*).

Las cumbres se cubrirán de justicia (*zadīqūṯā*).
Exultarán (*nerwazūn*) los que viven en el desierto.
Las llanuras y todo lo que hay en ellas se alegrarán
ante él, Cristo Jesús, Señor nuestro.
La paz (*šlāmā*) florecerá (*nešwaḥ*)[1299] en el mundo,
la tierra se llenará de justicia (*zadīqūṯā*).

4.5 Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri (TD).

En el apocalipsis de TD no encontramos ninguna referencia al tema de la reconquista militar o política, ni tampoco a la venida o llegada de un rey victorioso o liberador de tipología mesiánica. Recordemos que la intención principal del apocalipsis, si bien algunos datos pudieran informar sobre ciertos aspectos políticos o conflictos latentes en el entorno del redactor, compilador o incluso traductor posterior, no es desarrollar un esquema historiológico orientado a interpretar el devenir de la historia política de una forma ordenada y estructurada. Las alusiones a los pecados de los reyes y, sobre todo, de los pastores eclesiásticos tienen más bien la intención de advertir a los lectores u oyentes sobre las consecuencias de los pecados y de los escándalos el interno de la comunidad eclesiástica, así como vemos más abajo, de llamarlos a conversión, es decir, apelar al cumplimiento de los preceptos eclesiásticos para alcanzar la salvación de las almas.

Después de la narración de la llegada del anticristo y la descripción de la destrucción ocasionada por este, encontramos algunas de estas advertencias finales que preparan el final de la parte del apocalipsis y el paso a la parte canónica de TD. se dirige hacia la salida. Interesa la centralidad del "Juicio" que se acerca, pero sobre todo de la "señal" que se les dará a los "elegidos" (*gbayē*), es decir, a aquellos que guardan los preceptos.

TD 6, 12-18

ܡܛܠܗܕܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܒܢܝ̈ܐ ܕܢܘܗܪܐ ܕܐܦ ܙܒܢܐ ܩܪܒ ܠܗ ܘܚܨܕܐ ܡܛܐ ܠܗ ܀
ܕܢܬܚܨܕܘܢ ܚܝ̈ܒܐ ܒܕܝܢܐ ܘܥܠ ܣܓܝ̈ܐܐ ܐܝܟ ܒܣܝܡܐ ܢܩܘܡ ܕܝܢܐ ܘܢܩܝܡ ܥܠܝܗܘܢ
ܥܒ̈ܕܝܗܘܢ ܐܠܐ ܟܕ ܢܩܪܘܒ ܠܡܐܬܐ ܬܬܝܗܒ ܐܬܐ ܥܠ ܓܒ̈ܝܐ ܗܢܘܢ ܕܢܛܪܝܢ
ܠܦܘܩܕܢܐ ܕܐܒܝ

Por eso os digo: hijos de la luz (*bnay dnūhrā*), que también el tiempo se acerca (*qāreḇ*), y la cosecha está madura (*ḥṣāḏā maṭī*) para que sean cosechados los deudores (pecadores) en el Juicio. Y para muchos, como (alguien) bondadoso (*basīmā*) se levantará el Juez y los pondrá delante (*nqīm ʿal*) de sus propias obras. Pero cuando Él esté cerca para llegar, se dará una señal (*'āṯā*) a los elegidos

[1299] Tercera persona singular masculina de imperfecto de *peal* del verbo *šwaḥ* "florecer", "germinar" o "brotar".

(*gbayē*), que guardan la ley de mi Padre.

4.6 Pseudo Efrén (PE).

4.6.1 Justicia y reconquista.

En PE, ya desde un primer momento en el prólogo de la obra, observamos en relación con el fenómeno de la guerra, que a la acción de los hombres sigue la reacción de Dios para acabar con la "impiedad" y la "injusticia". La imagen del juicio final es fundamental para expresar esta conceptualización escatológica de la "guerra", que va a separar la humanidad en "justos" e "injustos". La idea del juicio final "futuro", va a ser la base interpretativa de los acontecimientos pasados y presentes. De ahí, que el redactor presente ya en el primer capítulo de la obra esta imagen de la Justicia (*ki'nūṯā*) personalizada, que se alzará para juzgar a los hombres.

PE 13-16

ܗܝܕܝܢ ܩܝܡܐ ܟܐܢܘܬܐ
ܘܬܩܠܐ ܠܗܘܢ ܠܒܢܝ̈ܢܫܐ
ܘܬܚܬ ܟܦܐ ܕܥ̈ܘܠܐ
ܘܬܬܥܠܐ ܗܿܘ ܕܟ̈ܐܢܐ

Entonces se alzará la Justicia (*hāydēn qāymā ki'nūṯā*)
y los pesará (pondrá en la balanza) a los hombres.
Y el lado de los malvados bajará
y el lado de los justos se alzará.

Es interesante observar el papel de la "Justicia" (*ki'nūṯā*) de Dios que "pesa" a los hombres identificando a los malvados (*ʿawlē*) y separándolos de los "elegido" (*gbayē*). Esta acción judicial de Dios dará lugar a la salida de los ángeles o seres espirituales, poderes celestiales o espirituales, que vendrán o saldrán a "destruir" (*ḥrab*) la tierra. En PE 17-18, después de la escena sobre el juicio final, serán no solo los hombres los que se destruyen unos a otros[1300], sino los ángeles los que por mandato divino devastan los confines de la tierra[1301].

PE 17-18

ܘܗܝܕܝܢ ܢܦܩܝܢ ܪ̈ܘܚܢܐ

[1300] Véanse más arriba líneas 7 y 8. El verbo "destruir" (*ḥrab*) que aparece constantemente en las obras de tipología apocalíptica está relacionado en ocasiones a la acción de Dios y en otras a las obras de los malvados.
[1301] Véase la misma expresión en PE 155 y 289.

ܘܢܚܪܒܘܢ ܣܘ̈ܦܝܗ ܕܒܪܝܬܐ

Y los ángeles (*rūḥānē*) [1302] saldrán
y arrasarán (destruirán) los confines la tierra.

Más adelante, en las líneas 65 a 72, encontramos de nuevo un conjunto de versos que de forma genérica cierran el ciclo bélico precedente y dan paso al siguiente. La intención del autor tanto en el capítulo primero, que es una introducción a toda la obra, como en estos versos que se repiten a lo largo de la obra y enlazan las diversas partes temáticas de la misma y componen así su estructura cíclica[1303], es sobre todo resaltar de forma genérica la acción del "malvado" y diferenciarla de la de Dios.

Después de la narración sobre las conquistas de los árabes y una vez que éstos han impuesto el tributo a todos los pueblos sometidos por ellos (PE 163-164), el redactor introduce de nuevo la idea del crecimiento y extensión de la injusticia y de la impiedad así como de la reacción de Dios al respecto. En este momento tiene lugar el paso de la narración "histórica" a la propiamente escatológica.

PE 165-168

ܢܣܓܐ ܥܘܠܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܘܡܚܦܐ ܐܦ ܠܥ̈ܢܢܐ
ܘܢܬܥܒܐ ܪܘܫܥܐ ܒܒܪܝܬܐ
ܘܢܬܢܫܒ ܢܣܩ ܠܫܡܝܐ

La injusticia aumentará en la tierra
cubriendo (*mḥap'*) incluso las nubes
y la impiedad (*rūšʿā*) se condensará en la creación
y siendo exhalado llegará hasta el cielo.

Es muy interesante observar como el redactor conecta aquí de nuevo la idea de la "reacción" de Dios frente a la "injusticia" de los pueblos con el concepto de la "guerra" entre estos pueblos, lo que haría pensar en el surgimiento del concepto de una "guerra" de Dios. La guerra tiene lugar por mandato divino. En el verso PE 169 es Dios el sujeto de la forma verbal "agitará" (*ndaīl*), que es la tercera persona masculina de imperfecto de pael del verbo *dāl*, que

[1302] La palabra *rūḥānē* significa literalmente "los espirituales". Beck la traduce aquí de este modo, indicando entre paréntesis su posible identificación con los seres celestiales, es decir con los ángeles. Suermann sigue esta traducción.

[1303] Recordemos que la líneas PE 65-72 son utilizadas por el redactor para unir los ciclos que tratan la caída del Imperio Romano y el ascenso de los árabes.

significa “mover”, “ser movido”, “desear”, pero en *pael* significa también “agitar” o “excitar”[1304]. El Señor en su ira “agitará” a los reyes y tropas enormes de los pueblos para que se enfrenten entre sí con el fin de destruir la tierra[1305].

PE 169-174

ܗܝܕܝܢ ܢܕܝܠ ܡܪܝܐ ܒܚܡܬܗ
ܕܣܓܝ ܪܘܫܥܐ ܥܠ ܐܪܥܐ
ܠܡ̈ܠܟܐ ܘܚܝ̈ܠܐ ܥܫ̈ܝܢܐ
ܕܗܐ ܕܒܥܐ ܕܢܚܒܠܝܗ ܠܐܪܥܐ
ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܥܠ ܒܢܝ̈ܢܫܐ
ܡܫܕܪ ܩܛܠܝܢ ܠܚ̈ܕܕܐ

Entonces agitará el Señor en su cólera (*ndaīl māryā bḥemteh*)
sobre la magnitud de la impiedad sobre la tierra
a los reyes y a sus enormes ejércitos.
Pues en el tiempo en el que Él quiera (*bʿā*) destruir (*neʿṭīh*) la tierra,
enviará (*mšadar*) a hombre contra hombre
que se matarán mutuamente.

La guerra es el instrumento utilizado por Dios para intervenir en la historia de los pueblos. Si bien, el texto no dice de forma explícita que los pueblos del norte acabarán con los árabes, el redactor está insertando de forma implícita, en el motivo de la irrupción de los pueblos del norte, la imagen del final de la hegemonía ismaelita, que coincide con el tiempo en el que Dios “quiere destruir la tierra”.

PE 175-178

ܗܝܕܝܢ ܩܪܝܐ ܟܐܢܘܬܐ
ܠܡ̈ܠܟܐ ܘܚܝ̈ܠܐ ܥܫ̈ܝܢܐ
ܕܐܝܬ ܠܓܘ ܡܢ ܬܪ̈ܥܐ ܗܠܝܢ
ܕܒܢܐ ܗܘܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ

La Justicia llamará (*qāryā*)
a los reyes y a las tropas inmensas
que están dentro de las puertas
que Alejandro construyó.

[1304] Véase *dwl* o *dāl* en PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 837. Cf. el verbo de similar significado *nūd* o *nād*, “ser sacudido”, “ser zarandeado”, “palpitar”, “vacilar”, “huir”, “errar”, etc., que en aparecía en la línea 83 la en la forma *nāydīn*, participio activo plural de *peal*, para expresar que los reyes y sus tropas irán errantes de un lado a otro y se entregarán al combate, agitados y confundidos por la visión de la señal del cielo. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 2288.
[1305] Cf. LA 269, 3-7.

La acción, salida o llegada de los pueblos escatológicos del norte también viene introducida por orden de la Justicia, es decir, a la orden de la voz de Dios, para destruir la tierra.

PE 183-192

ܘܢܫܕܪ ܡܪܝܐ ܪܡܙܗ
ܡܢ ܓܘ ܫܡܝܐ ܕܐܝܩܪܗ
ܘܬܩܥܐ ܒܗܘܢ ܒܬܪ̈ܥܐ ܗܠܝܢ
ܒܪܬ ܩܠܐ ܕܐܠܗܘܬܗ
ܘܢܬܗܓܡܘܢ ܘܢܦܠܘܢ ܡܚܕܐ
ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܐܠܗܘܬܗ
ܘܢܦܩܘܢ ܚܝܠܐ ܣܓܝ̈ܐܐ
ܐܝܟ ܟܘ̈ܟܒܐ ܕܠܐ ܡܢܝܢܐ
ܕܣܓܝ ܚܠܐ ܕܝܡܐ
ܘܛܒ ܡܢ ܟܘ̈ܟܒܐ ܕܫܡܝܐ

Y el Señor enviará (*nšadar*) su señal (*remzeh*)
desde el cielo de su gloria,
y retumbará entre ellas en estas puertas
la voz (*qālā*) de su divinidad (*'alāhūṯeh*)
y estas serán destrozadas (*nethagmūn*) y caerán de inmediato
por el mandato de su divinidad (*'alāhūṯeh*)
y los ejércitos inmensos saldrán
como las estrellas sin número,
incontables como la arena del mar
y más que las estrellas del cielo.

El relato continua con la lista de los nombres de estos pueblos, con la descripción de su armamento y con la referencia a la profecía del libro de Ezequiel sobre la salida de los pueblos escatológicos[1306]. Nos interesa aquí la escena del final de los pueblos escatológicos. De nuevo la iniciativa viene de parte de Dios. En PE 321-322 es Miguel por medio de su espada el sujeto de la acción destructora[1307]. En PE 325 vuelve a aparecer la "Justicia" (*ki'nūṯā*) como sujeto de la acción que va a destruir del campamento de los pueblos del norte.

PE 317-326

[1306] Cf. PE 193-225 con Ez 38, 1-9.
[1307] Cf. TestAdam: "En sus manos (de los ángeles) está la "victoria" (*zākūṯā*) o la derrota (*ḥayābūṯā*) en la guerra, como se puede ver en el rey de Asiria. Cuando entró en Jerusalén, bajó un ángel, destruyó/expolió (*baz*) el ejército (campamento) del impío y eliminó (mató) en un instante a 185.000 hombres", en KMOSKO, M., "Testamentum Patris Nostri Adam", en GRAFFIN, R. (Ed.), *Patrologia Syriaca 2*, Paris, 1907, pp. 1357-58.

ܗܝܕܝܢ ܩܪܝܐ ܟܐܢܘܬܐ
ܠܡܝܟܐܝܠ ܗܘ ܪܒ ܚܝܠܐ
ܕܢܚܘܬ ܢܚܪܘܒ ܡܫܪܝܬܗ
ܐܝܟ ܡܫܪܝܬܗ ܕܣܢܚܪܝܒ
ܘܢܩܒܠ ܒܪܐ ܦܘܩܕܢܐ
ܘܣܝܦܐ ܕܚܝܠܐ ܘܢܣܒܐ
ܘܢܫܡ ܚܪܒ ܠܗ ܠܚܝܠܐ
ܐܝܟ ܡܚܠܦ ܫܥܬܐ ܕܚܝܒܐ
ܘܢܣܒܐ ܪܘ ܟܐܦܐ ܟܐܢܘܬܐ
ܟܐܦ̈ܐ ܕܢܘܪܐ ܠܡܫܪܝܬܐ

Entonces la Justicia (*ki'nūṯā*) llamará (*qāryā*)
a Miguel, aquel gran general (celeste),
para que baje y destruya su campamento (*mašrīṯeh*)
como el campamento (*mašrīṯeh*) de Senaquerib.
Y el ángel aceptará el mandato
y cogerá la terrible espada
y la desenvainará para eliminar al ejército
como en un instante.
Y la Justicia (*ki'nūṯā*) cogerá piedras de fuego
y apedreará el campamento.

En resumen, podemos afirmar que la intención del autor tanto en el capítulo primero, que es una introducción a toda la obra, como en todos los versos genéricos dedicados a la intervención de la "Justicia", que se repiten a lo largo de la obra y enlazan las diversas partes temáticas de la misma y componen así su estructura cíclica, no es solo identificar a los "malvados", sino sobre todo resaltar de forma genérica la acción del "malvado" y diferenciarla de la "reacción" de Dios. Se acentúa así el caos político ocasionado por las guerras entre pueblos, lo cual, a ojos del autor, es interpretado como el comienzo de la era "escatológica" previa al fin del mundo. No solo se enfrentarán los pueblos y reyes unos a otros, sino que crecerá la impiedad y la injusticia. De esta misma forma, pero a la inversa, tampoco encontramos en esta obra un poder político que prevalezca de forma destacada sobre los demás, sino que la principal actriz y portadora de esperanza será la acción a la "Justicia" de Dios.

La siguiente tabla trata de ilustrar mejor este esquema cíclico de "guerra" a causa o como castigo por la "injusticia" de los "reyes" o "pueblos" y de "reconquista" por parte de Dios y sus ángeles.

Guerra injusta o expansión de la injusticia	Guerra justa o reacción de la Justica
PE 9-12 ܡܬܚܟܡܢ ܪܘܡܝܐ ܒܬܐܒܝܠ	PE 13-14 ܗܝܕܝܢ ܦܫܟܐ ܒܟܐܢܘܬܐ

ܘܣܓܝܐ ܥܘܠܐ ܒܒܪܝܬܐ ܘܡܝܬܝܢ ܡܠܟܐ ܙܕܝܩܐ ܘܩܝܡܝܢ ܒܐܪܥܐ ܥܘܠܐ La impiedad se hará grande (fuerte) en la tierra, la impiedad aumentará en la creación. Los reyes justos morirán y los injustos (malvados) se alzarán en la tierra.	ܘܬܬܩܠܐ ܠܗܘܢ ܠܒܢܝܢܫܐ Entonces se alzará la Justicia y pondrá a los hombres sobre la balanza.
PE 65-68 ܘܡܐ ܕܫܦܥ ܪܘܫܥܐ ܒܬܐܒܝܠ ܘܛܢܦܗ̇ ܠܐܪܥܐ ܒܙܢܝܘܬܐ ܣܠܩܐ ܓܥܬܐ ܠܫܡܝܐ ܕܪ̈ܕܝܦܐ ܘܡܣ̈ܟܢܐ Y cuando la impiedad se extienda por la tierra y se ha manchado la tierra con la fornicación, entonces subirá el grito (*g'āṯā*)[1308] hasta el cielo de los perseguidos y de los pobres.	PE 69-70 ܗܝܕܝܢ ܩܝܡܐ ܟܐܢܘܬܐ ܕܬܘܒܕ ܐܢܘܢ ܡܢ ܐܪܥܐ Entonces se alzará la Justicia para exterminarlos de la tierra.
PE 165-168 ܣܓܝܐ ܥܘܠܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܡܚܦܐ ܐܦ ܠܥܢܢܐ ܘܣܓܐ ܪܘܫܥܐ ܒܒܪܝܬܐ ܘܣܓܐ ܣܠܩ ܠܫܡܝܐ La injusticia se elevará en la tierra e incluso cubrirá (*mḥapē*) las nubes y la impiedad crecerá en la Creación y como humo llegará hasta el cielo.	PE 175-178 ܗܝܕܝܢ ܩܪܝܐ ܟܐܢܘܬܐ ܠܡ̈ܠܟܐ ܘܚܝܠܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܐܝܬ ܠܓܘ ܡܢ ܬܪ̈ܥܐ ܗܠܝܢ ܕܒܢܐ ܗܘܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ Entonces la Justicia llamará a los reyes y a las tropas inmensas que están dentro de las puertas de Alexander.
PE 285-289[1309] ܕܫܠܛܘܗܝ ܥܒܪ ܕܗܘ̈ܢܝܐ ܕܫܠܝܐ ܗ̄ܝ ܥܠ ܟܠܗ ܐܪܥܐ ܡܟܬܫ ܠܗ ܠܐܪܥܐ ܟܠܗ	PE 317-320[1311] ܗܝܕܝܢ ܩܪܝܐ ܟܐܢܘܬܐ ܠܡܠܐܟܐ ܗܘ ܪܒ ܚܝܠܐ ܕܢܚܘܬ ܢܚܪܘܒ ܡܫܪܝܬܗ

[1308] Cf. PsEsdr 12, 3-7.
[1309] Se trata de una descripción de los hunos siguiendo Ez 38-39
[1311] Como hemos visto más arriba, en la línea 325 vuelve a aparecer la Justicia para llevar a cabo la destrucción del campamento de los pueblos del norte: “la Justicia cogerá piedras de fuego y apedreará el campamento”.

ܐܝܟ ܡ̈ܝܐ ܕܒܝܘܡܝ ܢܘܚ ܘܛܒܥܝܢ ܣ̈ܘܦܝܗ ܕܐܪܥܐ ܘܠܐ ܐܝܟ ܕܢܩܘܡ ܩܘܕܡܝܗܘܢ El temor ante los hunos es enorme sobre la tierra ellos cubrirán[1310] toda la tierra como el agua en los días de Noé inundarán hasta los confines de la tierra y nadie los resistirá.	Entonces la Justicia llamará a Miguel, aquel gran general (celeste), para que baje y destruya su campamento…
PE 355-356 ܘܡܐ ܕܣܓܝ ܥܘܠܐ ܒܬܐܒܝܠ ܘܛܠܦ ܒܟܠܗܝܢ ܒ̈ܪܝܬܐ Y cuando la impiedad sea grande en toda la tierra y haya machando a todos los seres…	PE 357-358 ܗܝܕܝܢ ܢܩܘܡ ܟܐܢܘܬܐ ܕܬܥܩܪܝܗ̇ ܠܥܡܐ ܡܢ ܥܠܡܐ Entonces se levantará la Justicia y erradicará, borrará al pueblo…

(*mkasīn*)

4.6.2 El papel del Imperio Romano en PE.

Como hemos visto en el capítulo segundo, resulta extremadamente difícil poder relacionar directamente la información recibida por el texto con acontecimientos históricos concretos, anteriores o contemporáneos a la mano redactora o compositora del mismo. Sin embargo, nos parece de suma importancia aclarar qué papel ocupan los pueblos o naciones históricas citadas en los mismos en este esquema escatológico, donde los conceptos de justicia y guerra, unidos, dibujan o prefiguran una interpretación de la historia concreta, que ha tenido una enorme influencia en las concepciones religioso-políticas de las generaciones posteriores.

Es el caso del Imperio Romano, cuyo papel dentro del esquema del pensamiento escatológico en el seno de las comunidades cristianas de lengua siríaca, es de suma importancia para comprender la forma que esas comunidades encontraron para afrontar e interpretar los acontecimientos bélicos del siglo VII d.C., que supondrán la expulsión y el fin de la hegemonía y protección bizantino-cristiana en todos los territorios en los que se hablaba el siríaco.

[1310] Cf. LA 269, 3-7. También PE 165-166 y 221-224, si bien en estos dos últimos pasajes, el redacto utiliza el verbo *ḥpā*, "cubrir", que en *pael* adquiere la forma *ḥapī*, "cubrir" u "oscurecer".

En PE aparece el Imperio Romano dentro de este esquema bélico apocalíptico de impiedad y justicia, de conquista y reconquista. Lo encontramos en el capítulo segundo[1312], que ya hemos analizado más arriba, y en el capítulo octavo, que tematiza brevemente su restauración y su dominio escatológico[1313].

Como hemos visto más arriba, a diferencia del libro de los Jueces, en el lugar de la liberación del pueblo de Israel a manos de un juez, contamos en PE con la acción de la "justicia" o "rectitud" personificada (*ki'nūṯā*), es decir cumpliendo el papel o apareciendo en lugar de Dios, que reacciona y actúa[1314]. El Imperio Romano, que en la concepción de la historia en los textos apocalípticos de tradición siríaca tiene un lugar fijo y relevante, queda en esta obra relevado a un segundo plano.

En el capítulo segundo hemos encontrado la "nación" de la "casa" de los "romanos" que en un primer momento se ve atacada por "pueblos" o "naciones". Los "asirios" son los que consiguen "apoderarse" del territorio de los romanos. Pero antes de que el ciclo bélico literario se cierre con la extensión de la iniquidad y la reacción de la Justicia de Dios, el autor menciona y acentúa la "reconquista" de los romanos y el restablecimiento de su soberanía sobre el territorio de sus padres[1315]. Los datos son parcos y parece más bien como si el autor se dedicara a introducir nombres de pueblos (en este caso, romanos y asirios), así como de zonas geográficas (imagen del Nilo ascendiente y descendiente) en un esquema literario de guerra y persecución preexistente, que coincide con el esquema escatológico, ya mencionado más arriba, del evangelio de Mateo (guerra, victoria temporal de los malvados-injustos, tribulación-persecución, extensión de la iniquidad, (re-)acción de Dios).

Si el capítulo segundo ha sido compuesto en el siglo VII d.C. como sugerían Beck y Reinink[1316], o si como afirmaba Suermann, se trata de un "discurso" más antiguo, heredado de la tradición siríaca anterior, que ha sido reutilizado en el siglo VII d.C. tomando como prototipo a "asirios" y "romanos"[1317], resulta incierto y no puede ser afirmado con rotundidad. Lo que sí podemos afirmar es que estas líneas reflejan sin lugar a dudas las contiendas bélicas de inicios del siglo VII d.C. entre romanos y persas, del caos político vivido en esos primeros

---

[1312] Véase PE 35-72.
[1313] *Ibid*. 349-354.
[1314] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, pp. 118-123.
[1315] Véase PE 63-64.
[1316] Véase más arriba en el capítulo introductorio el apartado dedicado al carácter literario de PE en la historia de la investigación. BECK, E. (Ed.), *op. cit. Des heiligen Ephraem*, Vol. 321 (traducción), pp. 9-10.
[1316] REININK, G. J., *op. cit.* „Pseudo-Ephraems", 1993, pp. 437-463.
[1317] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, pp. 111-129.

decenios[1318] y que podrían hacer eco de la "reconquista" de Jerusalén por parte del emperador Heraclio[1319] y su entrada triunfal en ella en el año 630 d.C. poco antes de que comenzaran las invasiones árabes. El texto es breve, sencillo, cerrado y concentrado en la imagen del Nilo. El ascenso y descenso del mismo ilustra de forma clara los cambios políticos de la época, casi de forma cíclica. La historia parece repetirse y todo vuelve pasado un tiempo a su lugar de origen. Parece como si el autor observara los acontecimientos desde la perspectiva de un territorio de frontera, que en ocasiones se ha encontrado bajo soberanía romana, y en otras ocasiones pasajeras bajo soberanía persa[1320].

Como ya advertíamos en el capítulo anterior, precisamente después de los capítulos que describen las invasiones árabes, después de la línea 168, no volvemos a encontrar la intervención del Imperio Romano. Esta omisión puede tener varias causas. Hay varios detalles que nos pueden ayudar. En primer lugar, podemos pensar, que el redactor no desea o no considera tan importante una recuperación política del Imperio Romano. Aquel, seguramente perteneciente a una comunidad o círculo "monofisita" de la iglesia jacobita, podría haber omitido este dato de forma consciente para mostrar claramente su enemistad o poca simpatía con los emperadores bizantinos, a los cuales, a pesar del lugar heredado por la tradición anterior en el esquema escatológico aceptado por la comunidad, no les quiere dar un papel libertador demasiado importante. Por otro lado, y siguiendo a Suermann en este aspecto, el hecho de que el redactor describa de forma realista y cruel, casi exagerada, las catástrofes, delitos, expolio, violaciones, etc., cometidas por los árabes durante sus conquistas, como si las imágenes de estas experiencias estuvieran todavía vivas y recientes en su memoria y en el recuerdo de los destinatarios de la obra, podría darnos una pista sobre la datación de la (re-) composición final de la obra en el estado trasmitido en una fecha temprana en los primeros años de la segunda mitad del siglo VII d.C.[1321] Esto haría pensar sobre la posibilidad de que el redactor no haya visto en el momento de la composición una posibilidad real de recuperación política del Imperio Romano. Parece, sin embargo, más bien, como si la intervención del Imperio Romano en la historia hubiera sido pospuesta por el autor de forma consciente a un

---

[1318] Véase de nuevo PE 49-50: "Y los romanos irán de país en país como en la huida y los asirios se apoderarán del país de la casa de los romanos" .

[1319] Véase de nuevo PE 59-64: "Y así se prepararán los romanos al (hacia el) país de sus padres (de los romanos)".

[1320] Véase PE 61-62: "y volverá el asirio a su tierra". Recordemos que Edesa bajo soberanía romana desde su reconstrucción por Justino I, fue nuevamente ocupada por los persas en 609 d. C. y reconquistada poco después por el Emperador Heraclio, para caer en manos árabes en 638 d. C.

[1321] SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 112. La opción que Suermann propone más adelante acerca de la posibilidad de que el redactor haya olvidado incorporar la "reacción" del Imperio Romano al final del tiempo de los ismaelitas, nos parece poco plausible.

momento posterior de la obra dentro del esquema escatológico que prepara la venida del “anticristo” o “falso mesías” antes del fin del mundo, en un momento final, tras las invasiones de los pueblos del norte, de Gog y Magog y de los hunos, y tras la intervención de la “Justicia”, por medio del arcángel Miguel, que destruirá el campamento de aquellos[1322].

Solo después de este final a manos de la Justicia aparece de nuevo el Imperio Romano que “florecerá” (*tšūḥy*) y “se alzará” (*tqūmy*) de nuevo en su territorio o país. La referencia a la “reconquista” territorial por parte del Imperio Romano es clara debido a la partículo *tūḇ* “de nuevo” y por el complemento de lugar “en su lugar” (*ba’ṯreh*). La afirmación central del texto, a través de estas líneas es clara en este aspecto. Según este pasaje, el final de los tiempos no va a llegar antes de la restauración del Imperio Romano, que será el último de los reinos sobre la tierra, que la dominará hasta “sus confines” (*tḥūmēh*) y “ninguno resistirá (en pie) ante ella (la casa de los romanos)” (*lā nhūn dqā’em qūdmēh*). Primero será restaurada su hegemonía, después aparecerá el hijo de la perdición[1323] y vendrá el fin.

PE 349-354

ܗܝܕܝܢ ܢܕܠ ܡܪܝܐ ܫܝܢܗ
ܡܢ ܓܘ ܫܡܝܐ ܕܐܝܩܪܗ
ܘܬܫܘܚ ܬܘܒ ܘܬܩܘܡ ܒܐܬܪܗ
ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܝܬ ܪ̈ܗܘܡܝܐ
ܘܬܠܒܘܟ ܐܪܥܐ ܘܬܚܘ̈ܡܝܗ
ܘܠܐ ܢܗܘܢ ܕܩܐܡ ܩܘܕܡܝܗ

Entonces el Señor dejará salir, despertará su paz
desde el cielo de su gloria
y florecerá de nuevo y se alzará en su lugar (país)
el reino de la casa de los romanos
y alcanzará la tierra y sus confines
y ninguno resistirá (ante él)[1324].

En PE 288-289 encontramos, aplicada al pueblo de los hunos, una expresión similar a los dos últimos versos que acabamos de presentar, es decir, a PE 353-354. Es de nuevo, una expresión que ilustra el concepto de “invencibilidad” de un reino ante el resto de los pueblos o reyes de la tierra. Este viene expresado en ambos casos por el participio activo masculina

[1322] Véase de nuevo PE 317-320.
[1323] En la narración a partir de PE 355.
[1324] Cf. LA 270, 11-14. También LA 275, 4-7. 9-12. Véase más adelante la idea de “invencibilidad” en PM 5, 9 y PM 9, 8.

singular de *peal* (*qā'em*) del verbo "levantarse", "estar de pie", "mantenerse en pie" o "subsistir" (*qām*). En nuestro caso, acompañado de la preposición "ante" o "delante de" (*qdām*) significa más bien "resistir", es decir, "nadie" o "ninguno de ellos resiste ante él (el reino)" o "ante ellos".

Además, como vemos, la idea de "invencibilidad" va unida de forma a la idea de universalidad de la hegemonía política y militar, expresada también en ambos pasajes con dos términos de igual significado. Por un lado, la palabra "término", "fin", "límite" o "frontera" (*tḥūmā*). Y por otro lado, el término "orilla" o "lado" (*kenfā*). Con ambas palabras el redactor se refiere a la totalidad de la magnitud del poder o de la hegemonía ya sea de los hunos o de los romanos.

PE 288-289

ܘܛܦܝܢ ܟ̈ܢܦܝܗ ܕܒܪܝܬܐ
ܘܠܐ ܐܢܫ ܕܩܐܡ ܩܘܕܡܝܗܘܢ

…inundarán hasta los confines de la creación
y nadie resistirá ante ellos.

En resumen, podemos afirmar que la intención del autor es sobre todo resaltar de forma genérica la acción del "malvado" y diferenciarla de la de Dios. Se acentúa así el caos político ocasionado por las guerras entre pueblos, lo cual, a ojos del autor, es interpretado como el comienzo de la era "escatológica" previa al fin del mundo. Pero no encontramos en esta obra un poder político que prevalezca de forma destacada sobre los demás. Es por ello que el Imperio Romano no recibe en PE un papel central como libertador político, tal y como lo hace en PM, sino más bien secundario, dejando el principal radio de acción a la "Justicia" de Dios.

4.7 Pseudo Metodio (PM).

4.7.1 La invencibilidad del Imperio Romano.

En los capítulos sexto y séptimo el redactor se esfuerza en intentar resumir de una forma muy breve y veloz toda la historia política narrada anteriormente. El redactor ofrece dos resúmenes que se repiten. Uno en cada capítulo. Cada uno comienza, de igual forma que el capítulo octavo, con una oración apelativa para que el lector u oyente contemple y escuche con atención.

PM 6, 1

ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܐܣܬܟܠܘ ܒܣܘܟܠܐ ܕܫ̈ܠܘܬܐ

Y desde aquí reconoced la sucesión de los reinos.
PM 7, 1 ܫܡܥ ܗܫܐ ܐܝܟܢܐ ܐܬܚܣܢܝ ܠܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܚܕܐ ܡܢ ܚܕܐ Escucha ahora cómo fueron superados estos reinos (del este), uno tras otro.
PM 8, 1 ܫܡܥܐ ܗܫܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܐܪ̈ܒܥ ܕܐܝܟܢܐ ܐܬܚܣܢܝ ܚܕܐ ܒܚܕܐ Escucha ahora sobre estos cuatro reinos, como fueron unificados (fueron superados, uno por el otro)

De esta forma, el redactor ofrece un marco narrativo que asume el esquema de los “cuatro reinos” heredado del libro del profeta Daniel. El primer reino es el de los babilonios, fundado por Nimrod[1325] y en el que reinan varias dinastías. El reino de los medos comienza con Darío y el reino de los persas con Ciro[1326]. Y con la presentación de los tres primeros reinos, el redactor narra, dicho de algún modo, la prehistoria del cuarto reino y consigue conectar estos tres primeros reinos, es decir, el babilonio, el meda y el persa, con el último de los cuatro, es decir, el reino de los griegos heredado de Alejandro.

Por el lenguaje, la extensión y la repetición de nombres propios de personas, pueblos y lugares, el capítulo sexto parece ser efectivamente un resumen de los capítulos tercero y cuarto. Se diferencia claramente del capítulo séptimo en su extensión y en la precisión de las informaciones, pero sobre todo en el lenguaje. Baste comparar los verbos utilizados en ambos capítulos para expresar la idea de gobierno o dominación de un reino o imperio. En el capítulo sexto se repite el verbo “reinar” (*mlak̠*) en su forma de *afel* (*ʾamlek̠*). En el capítulo se repite varias veces el participio activo plural en su estado absoluto (*mamlk̠īn*).

Sin embargo, y esto parece ser una novedad en la redacción, en el capítulo séptimo encontramos otro vocablo, el verbo “ser fuerte”, “resistir” o “prevalecer” o “superar” (*ḥsen*). Este verbo ha aparecido por primera vez en la obra en el pasaje PM 4, 1, para expresar que “el reino de la casa de Nimrod prevaleció sobre el reino de los egipcios”[1327].

[1325] Véase PM 3, 6; 4, 1 y 6, 2.
[1326] *Ibid.* 6, 6 y 7, 2.
[1327] Véase más arriba el capítulo correspondiente.

Después lo encontramos hasta en cuatro ocasiones en el pasaje PM 5, 9, donde, recordemos, el redactor preanunciando las segundas conquistas llevadas a cabo por los árabes y narradas como acciones futuras que están por suceder, concluye afirmando la invencibilidad de los árabes durante diez semanas y su posterior derrota a manos del Imperio Romano, que a su vez "superará" a todos los pueblos y no podrá "ser superado" por ninguna de ellos. Ofrecemos a continuación el pasaje completo.

PM 5, 9

ܘܠܝܬ ܥܡܐ ܐܦ ܡܠܟܘܬܐ ܕܬܚܝܬ ܫܡܝܐ ܕܡܩܪܒܝܢ ܥܡܗ ܠܐ ܚܣܢܝܢ ܠܗ ܡܢܝܢ ܫܒܥܐ
ܫܒ̈ܘܥܝܢ ܕܫ̈ܢܝܐ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܥܣܪܐ ܫܒ̈ܘܥܐ ܕܫ̈ܢܝܐ ܗܠܝܢ ܘܐܦ ܗܢܘܢ ܡܬܚܣܢܝܢ ܡܢ
ܡܠܟܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܘܠܗ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܡܛܠ ܕܗܝ ܚܣܢܬ ܠܟܠܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܥ̈ܡܡܐ
ܘܗܝ ܠܐ ܡܬܚܣܢܐ ܡܢ ܚܕܐ ܡܢܗܝܢ܂ ܡܛܠ ܕܗܝ ܐܚܝܕܐ ܙܝܢܐ ܕܙܟܝܐ ܗܘ ܠܐ
ܡܙܕܟܝܢܐ ܕܠܟܠ ܙܟܝܐ

Y no hay ningún pueblo ni reino bajo el cielo, con el que ellos luchen, sobre el que ellos no prevalezcan (*ḥāsnīn*), contados (es decir, por un período de) diez septenios. Y después (de diez semanas de locura) serán también ellos serán superados (*metḥasnīn*) por el reino de los romanos que los someterán, porque este (reino) ha superado[1328] (*ḥesnat*) a todos los reinos de los pueblos y no será superado (*metḥasnā*) por ninguno de ellos, porque este (reino) tiene el arma invencible (que no es vencida), que todo lo vence.

Es interesante recordar que en el capítulo quinto, el redactor, después de narrar en los primeros cuatro capítulos, un resumen de la historia de la humanidad desde la creación de Adán, ha narrado, según su cómputo, en el quinto milenio de la historia, la primera salida del pueblo de los "hijos de Ismael, el hijo de Hagar, la egipcia, sierva de Sara, la mujer de Abraham", que huyendo del desierto de Yathrib hacia Mesopotamia conquistan "todos los reinos de los pueblos". El pasaje que acabamos de ofrecer más arriba es la conclusión de esta narración sobre aquellas primeras conquistas árabes que el redactor situaba en el quinto milenio.

Como decíamos, el capítulo sexto a continuación, parece ser un resumen de la narración anterior, es decir, de todo lo contado en los capítulos tercero y cuarto. Y como estamos

[1328] Revisamos aquí la lectura y la traducción de Reinink. Veáse REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 540 (Texto), p. 10 y Vol. 541 (Traducción), p. 15. Reinink toma apoyándose en G y L la lectura de la recensión BM1 y lee *ḥāsnā*, participio activo femenino singular de *peal*. La traducción sería por tanto "porque este (reino) supera (superará) a todos los reinos de los pueblos". Sin embargo, en el manuscrito V leemos *ḥesnat*, que es la tercera persona femenino singular de perfecto de *peal*, que por tanto traducimos como "superó" o "ha superado". Véanse otras citas con la misma forma de este verbo: Sobre todo en PM 7, 1 y en PM 10, 4 en dos ocasiones. Véase también nota 16 en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 540 (Texto), pp. 22-23 y Vol. 541 (Traducción), p. 38.

viendo, en el capítulo séptimo, el redactor realiza prácticamente una exposición resumida del esquema de los cuatro reinos de Daniel. El redactor realiza este resumen estructurando su texto con la misma forma verbal que en PM 5, 9, es decir, con el verbo “prevalecer” o “superar” (*ḥsen*), que se repite hasta siete veces en este breve capítulo.

PM 7, 1-2

ܫܡܥ ܗܫܐ ܐܝܟܢܐ ܐܬܚܣܢܝ ܠܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܡܕܢܚܐ ܚܕܐ ܡܢ ܚܕܐ. ܗ̇ܝ ܕܒ̈ܒܠܝܐ
ܐܬܚܣܢܬ ܡܢ ܗ̇ܝ ܕܡ̈ܕܝܐ ⁖ ܘܗ̇ܝ ܕܡ̈ܕܝܐ ܡܢ ܗ̇ܝ ܕܦ̈ܪܣܝܐ . ܘܚܣܢܬ ܗ̇ܝ ܕܒ̈ܒܠܝܐ ܠܗ̇ܝ
ܕܟ̈ܘܫܝܐ ܘܕܫܒܐ ܘܕܣܒܐ ܘܠܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܥ̈ܡܡܐ ܡܢ ܝܡܐ ܥܕܡܐ ܠܦܪܬ ܣܛܪ ܡܢ
ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ. ܘܠܗ̇ܝ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ ܚܣܢܬ ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܒܠ ܒܝܕ ܢܒܘܟܕܢܨܪ. ܗܢܐ
ܚܣܢ ܠܥܒ̈ܪܝܐ ܘܠܡܨܪ̈ܝܐ. ܘܕܪܝܘܫ ܡܕܝܐ ܚܣܢ ܠܗ̈ܢܕܘܝܐ ܘܠܠܘܒܝܐ. ܘܟܘܪܫ ܦܪܣܝܐ
ܚܣܢ ܠܬܪ̈ܩܝܐ ܘܥܒܕ ܦܘܪܩܢܐ ܠܒ̈ܢܝ ܐܝܣܪܐܝܠ.

Escucha ahora cómo fueron superados (*ʾetḥseny*) estos reinos (del este), uno tras otro. El de los babilonios fue superado (*ʾetḥsanta*) por el de los medos, y este por el de los persas. Y superó (*ḥesnat*) el de los babilonios a los cusitas y al reino de Saba y Seba y a los reinos de los pueblos desde el mar hasta el Éufrates excepto al reino de la casa de David. Y el de la casa de David fue superado (*ḥesnat*) por el reino de Babel por Nabucodonosor. Este superó (*ḥsen*) a los hebreos y a los egipcios. Y Darío el meda superó (*ḥsen*) a los indios y a los libios. Y Ciro el persa, superó (*ḥsen*) a los traquios y trajo la salvación a los hijos de Israel.

Anteriormente hemos visto que al inicio del capítulo octavo encontramos una frase introductoria que difiere en su significado según la versión que utilicemos. Ofrecemos aquí en primer lugar el texto con traducción de la recensión V y a continuación las frases iniciales de ambas recensiones.

PM 8, 1

ܫܡܥܐ ܗܫܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܐܪ̈ܒܥ ܕܐܝܟܢܐ ܐܬܚܣܢܝ ܚܕܐ ܒܚܕܐ : ܗ̇ܝ ܕܟ̈ܘܫܝܐ
ܒܗ̇ܝ ܕܡܩܕ̈ܘܢܝܐ ⁖ ܘܗ̇ܝ ܕܡܩܕ̈ܘܢܝܐ ܒܗ̇ܝ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ⁖ ܘܗ̇ܝ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܒܗ̇ܝ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ. ܗܠܝܢ
ܗܘ̈ܝ ܐܪ̈ܒܥ ܪ̈ܘܚܝܢ ܫܡܝܐ ܕܚܙܐ ܕܢܝܐܝܠ ܕܡܓܝܚܝܢ ܗܘ̈ܝ ܠܝܡܐ ܪܒܐ.

Escucha ahora de estos cuatro reinos que fueron unificados (superados) uno por el otro: el de los cusitas con el de los macedonios, y este con el de los griegos y este con el de los romanos. Éstos eran los cuatro vientos del cielo que vio Daniel que pusieron el mar en gran movimiento.

PM 8, 1 (Recensión V)

ܫܡܥܐ ܗܫܐ ܥܠ ܗܠܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܐܪ̈ܒܥ ܕܐܝܟܢܐ ܐܬܚܣܢܝ ܚܕܐ ܒܚܕܐ

Escucha ahora de estos cuatro reinos que fueron superados, el uno por el otro.
PM 8, 1 (Recensión BM1) ܗܫܐ ܫܡܥܘܢ ܘܐܡܪ ܡܛܠ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܐܪ̈ܒܥ ܕܐܝܠܝܢ ܐܬܚܝܕ̈ܝ ܚܕܐ ܥܡ ܚܕܐ Escucha ahora de estos cuatro reinos que fueron unificados, el uno con el otro.

En el texto que ofrece la recensión V, encontramos de nuevo el verbo "prevalecer" o "superar" (*ḥsen*), en la tercera persona plural femenina de *etpeel* (*etḥseny*), que traducimos como "fueron superados". La traducción de esta primera frase sería por tanto: "Escucha ahora de estos cuatro reinos que fueron superados, el uno por el otro". La preposición que acompaña al verbo y a los sustantivos posteriores es la preposición "en", "por" o "por medio de" (*b*-). Sin embargo, en la recensión BM1 leemos *etḥayadī*, que la tercera persona plural femenina de *etpaal* del verbo "unificar" (*ḥayed*). La frase completa sería: *etḥayadī ḥdā ʿam ḥdā*. Es decir, "fueron unificados, el uno con el otro". Como vemos la preposición es '*am*, "con". Ambos redactores o copistas han cambiado el verbo y también las preposiciones, no solo en la frase inicial, sino también en el resto de PM 8, 1.

Por tanto, esta primera frase forma una unidad con las líneas que le siguen, es decir, con PM 8, 1. En un primer momento podríamos pensar, que la versión original o más antigua del texto es la que utiliza el verbo "prevalecer" o "superar" (*ḥsen*), ya que su significado parecería conciliar mejor el contenido el capítulo anterior, donde como hemos visto, el redactor utiliza hasta siete veces el mismo verbo, con las líneas inmediatamente posteriores donde también se habla de cuatro reinos.

Pero sin embargo, si tenemos en cuenta el contenido y temática que le sigue en el resto del capítulo octavo, es decir, en PM 8, 2-10 y que continúa en el capítulo noveno, por lo menos hasta el final de PM 9, 1-7, no queda duda de que el redactor o copista de la recensión V ha modificado precisamente el verbo en esta frase inicial, quizás con la intención de conectar ambas secuencias narrativas, es decir, ambos capítulos séptimo y octavo, pero sin tener en cuenta el contenido de este último.

La intención del capítulo octavo es por el contrario bastante clara. Ciertamente, en las líneas posteriores no se habla de la lucha entre los reinos mencionados y la consecuente sucesión o prevalencia en el poder, sino más bien de la "unificación" y ascendencia común de estos cuatro reinos. El imperio bizantino, presentado más adelante como el reino de los cristianos, es identificado con el imperio romano. Y este, es a su vez presentado como un

único reino continuación del reino de los griegos, reino heredado de Alejandro, el rey de reyes. Para asegurarse la integridad de este reino griego-romano-bizantino, el redactor de PM recurre a la sucesión genealógica de Alejandro, a través de su madre Kūšyat, con la que consigue unir los reinos de Etiopía, Macedonia, Grecia y Roma en los capítulos octavo y noveno. Atendiendo a estos aspectos de contenido, parece claro que la versión BM1, que utiliza el verbo "unificar" (*ḥayed*), es la que en esta ocasión presenta el texto original que inicialmente encabezaba el capítulo octavo. Como decimos, el redactor de V habría modificado la forma verbal y las preposiciones para crear el enlace con el capítulo séptimo.

El capítulo octavo se centra en un breve resumen de las conquistas y obras de Alejandro Magno. El redactor empieza presentado brevemente la ascendencia de Alejandro. Filipo, padre del "rey de reyes" Alejandro, toma como esposa a Kūšyat, la hija de Pīl, el rey de los cusitas, de la que nace Alejandro[1329]. El redactor continúa con la historia de las principales hazañas de Alejandro como rey de los griegos: la construcción de Alejandría, su victoria sobre Darío el medo y todas sus conquistas hasta el mar llamado "fuego del sol". Después continúa con la descripción e historia de los pueblos impuros y finalmente con la construcción de la puerta del norte, tras la cual Alejandro mandó encerrar a estos pueblos impuros. No nos detenemos ahora en el análisis de este relato por tratarse de un ejemplo claro de una tradición literaria independiente y diferente a la temática que analizamos en este trabajo. Lo analizaremos más adelante, cuando centremos nuestra atención en la presentación escatológica y caracterización literaria de los "pueblos del norte", "pueblos impuros" o "pueblos escatológicos" y su relación con el concepto de la "guerra". Nos gustaría solo destacar, que el redactor introduce de forma consciente en este capítulo la historia sobre la construcción de la "puerta del norte" por mandato de Alejandro y sobre el "encerramiento" de los pueblos impuros, procedentes realmente del este y trasladados por Alejandro hacia el norte, para preparar la narración posterior sobre la salida de los "pueblos escatológicos". El redactor de PM coloca la narración de la "salida" de estos pueblos justo después de narrar la victoria del rey de los griegos sobre los árabes y después de un tiempo de paz[1330]. Tras un período de tiempo de un septenio de opresión y horror, "los pueblos impuros" serán eliminados por Dios, que "enviará a un arcángel que bajará y los eliminará en una hora"[1331].

[1329] Véase nota 4 en PM 8, 2 en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 20.
[1330] Véase PM 13, 19.
[1331] *Ibid.* 13, 21.

Después de la historia de la vida de Alejandro, el redactor vuelve a centrarse en el problema de su descendencia. El capítulo comienza en efecto con estas palabras: “Y cuando Alejandro, rey de los griegos, murió, porque él no había tenido mujer ni hijos, reinaron tras él cuatro de sus generales”[1332]. El redactor de PM va a intentar a lo largo del capítulo noveno encontrar elementos suficientes que justifiquen el punto de partida que ha presentado al inicio del capítulo octavo, a saber, la “unificación” o “unidad” de cuatro reinos, los reinos de Etiopía, Macedonia, Grecia y Roma, en un solo reino, el reino de los griegos, que es identificado como el cuarto reino de Daniel. El argumento de la “unificación” es el primero que PM introduce en la obra para defender la tesis sobre la “invencibilidad” del reino de los cristianos. La madre de Alejandro, Kūšyat, vuelve a su país y más tarde es entregada como esposa de Būz, rey de los griegos. Con esta genealogía, el redactor justifica que el reino de los griegos es una unidad gracias a la descendencia, no tanto de Alejandro, sino de su madre Kūšyat. Una vez justificada la unidad de los reinos de los macedonios, romanos y griegos, gracias a su ascendencia común de los etíopes o cusitas, el redactor conecta el motivo de la genealogía con el motivo de “último reino de la tierra”. La explicación la hace en PM 9, 7 a raíz de la exégesis del verso 31 del salmo 68, según la Peshitta y en PM 9, 8, en el que repite el mismo argumento, pero lo explica y lo relaciona con el motivo de la “posesión de la cruz”, para terminar identificando el reino de los griegos, procedente de Kūšyat, con el reino de los cristianos, expresión utilizada por primera vez al final de PM 9, 8.

PM 9, 8

ܗܕܐ ܓܝܪ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘܢܝܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܡܢ ܙܪܥܗ ܕܟܘܫܝܬ ܗܝ ܐܚܝܕܐ ܠܗܘ
ܕܐܬܬܪܝܡܬ ܒܡܨܥܬ ܐܪܥܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ܆ ܥܠܝܗ̇ ܕܝܢ ܥܠ ܗܕܐ ܐܡܪ ܛܘܒܢܐ
ܕܘܝܕ܆ ܕܟܘܫ ܬܫܠܡ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ. ܠܝܬ ܓܝܪ ܥܡܐ ܐܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܬܚܬ ܫܡܝܐ
ܕܡܨܝܐ ܕܬܚܣܢ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܟܪ̈ܝܣܛܝܢܐ

Porque en relación al reino de los griegos, que es de la descendencia de Kūšyat, y que posee lo que fue levantado en el centro de la tierra, es decir la santa Cruz, sobre este reino dijo el santo David: “Kūš entregará el poder a Dios”. Porque no hay ningún pueblo o reino bajo el cielo que pueda superar al reino de los cristianos.

Como vemos, al final de PM 9, 8 el redactor vuelve a utilizar el verbo “prevalecer” o “superar” (*ḥsen*), y lo hace repitiendo, en alusión al reino de los cristianos, las mismas

[1332] *Ibid.* 9, 1.

palabras que utilizó al principio del pasaje PM 5, 9 para explicar la invencibilidad de los árabes durante un período de diez semanas.

PM 5, 9 ܘܠܝܬ ܥܡܐ ܐܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܬܚܝܬ ܫܡܝܐ ܕܡܩܪܒܝܢ ܥܡܗ ܠܐ ܚܣܢܝܢ ܠܗ ܡܢܝܢ ܥܣ̈ܪܐ ܫܒ̈ܘܥܝܢ ܕܫ̈ܢܝܐ Y no hay ningún pueblo ni reino bajo el cielo, con el que ellos luchen, sobre el que ellos no prevalezcan (*ḥāsnīn*), contados (es decir, por un período de) diez septenios…
PM 9, 8 ܠܝܬ ܓܝܪ ܥܡܐ ܐܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܬܚܝܬ ܫܡܝܐ ܕܡܫܟܚܐ ܕܬܚܣܢܝ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܟܡܐ ܕܐܚܝܕܐ ܠܓܘܣܐ ܒܨܠܝܒܐ ܚܝܐ ܆ ܗܘ ܕܐܬܩܒܥ ܒܡܨܥܬܗ̇ ܕܐܪܥܐ Porque no hay ningún pueblo o reino bajo el cielo que pueda superar (*dtaḥseny*) al reino de los cristianos, en tanto este tome refugio en la cruz dadora de vida que está en el centro de la tierra…

La invencibilidad del ahora presentado como reino de los cristianos, identificado con el reino de griegos de la procedencia de Alejandro, gracias a Kūšyat, la madre de este, va a ser justificada principalmente a partir de la exégesis de tres citas bíblicas. La primera es Mateo 16, 18.

Mateo 16, 18 ܐܦ ܐܢܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟ ܕܐܢܬ ܗܘ ܟܐܦܐ ܘܥܠ ܗܕܐ ܟܐܦܐ ܐܒܢܝܗ ܠܥܕܬܝ، ܘܬܪ̈ܥܐ ܕܫܝܘܠ ܠܐ ܢܚܣܢܘܢܗ̇ Yo a mi vez te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y las puertas del Sheol no prevalecerán (no la superarán) sobre ella (*neḥsnūnāh*).
PM 9, 9 ܐܦ ܚܒ̈ܠܐ ܕܫܝܘܠ ܗܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܛܘܪ̈ܢܐ ܕܚܢܦܘܬܐ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܕܢܚܣܢܘܢ ܠܗܕܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܆ ܐܝܟ ܒܪܬ ܩܠܗ ܫܪܝܪܬܐ ܕܦܘܡܗ ܕܐܡ̣ܪ ܠܘܬ ܫܡܥܘܢ Tampoco los lazos del Sheol, que son los tiranos del paganismo, podrán superar (*neḥsnūn*) al reino de los cristianos, según la verdadera palabra que nuestro Señor dijo a Simón.

El redactor de PM utiliza aquí la expresión “los candados del Sheol” (*mūklē dašyōl*), y no como en Mateo la expresión “las puertas del Sheol” (*taʿrē dašyōl*), seguramente debido a alguna tradición exegética que se remonta al uso del Diatessaron[1333]. Interesante es la introducción de la referencia a los “tiranos de la incredulidad”. El término “tirano” es aplicado varias veces a lo largo de toda la obra a los “árabes”[1334], por lo que queda clara la intención de esta identificación o interpretación con la que el redactor actualiza y resignifica las palabras de Mateo. Aún más interesante es la referencia a esta cita de Mateo, por ser una de las pocas citas del Nuevo Testamento, en la que se utiliza el verbo “prevalecer” o “superar” (*ḥsen*)[1335]. Para terminar el capítulo noveno, el redactor repite de nuevo su argumentación sobre la invencibilidad del reino que tenga el poder de la santa Cruz[1336].

PM 9, 9

ܕܐܝܢܘ ܚܝܠܐ ܐܘ ܡܠܟܘܬܐ ܐܘ ܥܡܐ ܕܐܝܬ ܬܚܝܬ ܫܡܝܐ ܕܚܝܠܬܢ ܘܬܩܝܦ ܚܝܠܗ
ܕܡܫܟܚ ܕܢܚܣܢ ܠܚܝܠܗ ܪܒܐ ܕܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ . ܗܘ ܕܒܗ ܐܚܝܕܐ ܠܓܘܣܐ ܡܠܟܘܬܐ
ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ

Pues, ¿qué poder o reino o pueblo bajo el cielo tiene un poder tan grande y poderoso, que puede superar (*neḥsan*) el poder de la Santa Cruz, en la cual el reino de los griegos, es decir de los romanos, ha tomado refugio?

El capítulo décimo se centra en la argumentación a través de la cual el redactor intenta defender que el reino de los cristianos, que es invencible por poseer la santa Cruz, es el último reino de la tierra y debe subsistir hasta el final de los tiempos. El redactor recurre a dos citas bíblicas más. Primero a partir de 2 Tes. 2, 7-8 y después con la reinterpretación de 1 Co 15, 24.

En efecto, como hemos visto anteriormente, el redactor de PM utiliza varias veces el verbo “coger”, “poseer”, “recibir”, “tener” o “retener” (*ʾeḥaḏ*), que en la forma del participio pasivo (*ʾaḥīdā*), en la que también aparece varias veces, significa “ha tomado” o “toma”, por expresa una acción comenzada en el pasado, pero que perdura hasta el presente. El redactor

[1333] Véase la nota 4 en PM 9, 9 en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse,* Vol. 541 (Traducción), p. 33.
[1334] PM 5, 6; 9, 9; 11, 17; 12, 2 y 13, 6.
[1335] Junto con Mt 16, 18 lo encontramos en Mt 17, 20 y en 1 Co 16, 13.
[1336] El recurso literario acerca de la posesión de la “Santa Cruz” es más que conocido en la literatura apocalíptica siríaca. Cf. aquí con ApSyrDan 25, 32-35: “¿Quién se lamentará en aquel día? ¿y quién estará en aquel tiempo, cuando la temerosa y grande Cruz, del Dios de los dioses y del Señor de los señores comience a aparecer?

expresa con este verbo la idea de que el reino de los cristianos "posee" la santa Cruz[1337] y que "ha tomado" refugio en la santa Cruz[1338]. Esta expresión también aparece en PM 10, 1, donde el redactor la pone en relación con 2 Tes. 2, 7-8, donde también aparece el mismo verbo (*ʾeḥaḏ*), pero con el significado de "retener" o "contener". La intención del redactor es la de defender que el reino de los cristianos se mantendrá hasta el final. Tras este reino vendrá el fin. Es decir, el reino de los cristianos identificado aquí con el reino de los griegos, es para el redactor de PM el mismo reino de los romanos, que subsistirá hasta el final. Y este reino de los romanos es el que, según el redactor siguiendo a San Pablo, "retiene" o "contiene" (*ʾaḥiḏ*) la llegada del "hijo de la perdición", según la exégesis de 2 Tes. 2, 7-8.

PM 10, 1 ܕܟܡܐ ܠܡ ܡܠܟܘܬܐ ܗܕܐ ܕܐܚܝܕܐ ܠܓܘܣܐ ܡܩܘܝܐ ܒܡܨܥܬܐ ܒܪܗ ܕܐܒܕܢܐ ܠܐ ܡܬܓܠܐ. Pues siempre que este reino, que ha tomado refugio (en la Cruz)[1339], permanezca en el medio, no será manifestado el hijo de la perdición.
2 Tes. 2, 7-8 ܒܠܚܘܕ ܐܢ ܗܘ ܡܢ ܕܗܫܐ ܐܚܝܕ ܢܫܬܩܠ ܡܢ ܡܨܥܬܐ ܘܗܝܕܝܢ ܢܬܓܠܐ ܥܘܠܐ Solo, si el que ahora retiene sea quitado de en medio, entonces se manifestará el impío…

A continuación, el redactor se centra en la exégesis de 1 Co 15, 24, según la cual el reino de los cristianos persistirá hasta que todo "poder" y "potestad" sea aniquilado.

PM 10, 2 ܘܗܝ ܡܠܟܘܬܐ ܕܟܪܣܛܝܢܐ ܚܣܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܪܥܐ ܘܒܗ̇ ܡܫܬܪܝܢ ܘܒܛܠܝܢ ܟܠܪܫ ܘܟܠܫܘܠܛܢ. Y el reino de los cristianos superará a todos los reinos de la tierra y por este reino serán eliminadas toda potestad y todo gobierno serán anulados y dejarán de existir.

1337 Véanse PM 5, 9 y 9, 8.
1338 *Ibid.* 9, 8; 9, 9 y 10, 1.
1339 El texto "en la cruz" falta en la recensión V, pero aparece en BM1.

A continuación, en PM 10, 4-6, el redactor da varios ejemplos para indicar que también en el pasado, todos los reinos de la tierra han caído y dejado de existir, con la excepción del reino de los romanos. Se trata, por tanto, de un nuevo intento, con marcado carácter antijudío, de remarcar la "invencibilidad" del Imperio Romano, que a ojos del redactor, es el reino de los cristianos. Central es la afirmación de PM 10, 2 según la cual "el reino de los cristianos superará a todos los reinos de la tierra". En PM 10, 4 el redactor intenta de nuevo hacer un resumen de la línea política de la sucesión de distintos reinos con el fin de justificar esta afirmación, partiendo sobre todo de la historia de la "eliminación" del reino de los hebreos por parte de los romanos.

PM 10, 4

ܐܬܓܪܘ ܓܝܪ ܡ̈ܠܟܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܥܡ ܡܠܟܘܬܐ ܕܓܢܒܪ̈ܐ܆ ܘܠܐ ܐܫܟܚܘ
ܕܢܙܟܘܢܗ̇. ܐܦܠܐ ܡܠܟܘܬܐ ܗ̇ܝ ܕܚܣܢܬ ܠܡܨܪܝܢ ܘܩܛܠܬ ܠܬܠܬܝܢ ܘܚܕܐ ܡ̈ܠܟܘܬܐ
ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܠܬܪܝܢ ܪ̈ܒܝ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܐܡܘܪ̈ܝܐ ܠܣܝܚܘܢ ܘܠܥܘܓ ܘܠܟܠܗܘܢ ܛܘܪ̈ܢܐ
ܕܦܠܫ̈ܬܝܐ

Pues los reyes de muchos pueblos lucharon con el reino de los gigantes pero no pudieron vencerlo[1340]. Tampoco el reino que superó a Egipto y que mató a los treinta y un reinos de los pueblos y a los dos grandes de los reinos de los amorreos, Sihon y Og y a todos los tiranos de los filisteos[1341] pudo superar al reino de los babilonios.

La referencia más adelante al reino de Babilonia parece en PM de carácter secundario, pues lo central parece ser la afirmación de que el reino de los romanos ha superado definitivamente al de los hebreos.

PM 10, 4

ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܕܝ̈ܘܢܝܐ ܚܣܢܬ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܥܒܪ̈ܝܐ ܘܐܚܪܒܬ
ܘܥܩܪܬܗ̇ ܡܢ ܫܪܫܗ̇

Y el reino de los romanos, que es el reino de los griegos, superó al reino de los hebreos lo devastó y lo ha arrancado de raíz.

1340 Al contrario que Reinink, pensamos que con este término el redactor se en el Imperio Romano. Si bien, el texto inicial o la fuente utilizada por el redactor para este pasaje, de marcado carácter polémico contra los judíos, pudiera referirse aquí con el término "gigantes" al reino de Babilonia, no cabe duda que el redactor de PM está pensando en el Imperio Romano.

1341 Para la mejor compresión de este pasaje véase la nota 6 en PM 10, 4 en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse,* Vol. 541 (Traducción), p. 38, en la que Reinink completa el texto con el pasaje correspondiente según la recensión M: "este (el reino de los hebreos), que ha hecho todos estos grandes horrores, no pudo superar al reino de Babilonia".

Esta idea se confirma en la frase que continua en el texto y en las tres preguntas retóricas al final del pasaje en PM 10, 4.

PM 10, 4

ܐܦܠܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܢ ܕܡܨܪ̈ܝܐ ܕܗܝ ܐܝܬܝܗ̇ ܡܩܕ̈ܘܢܝܐ ܕܒܝܕ ܗܕܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܐܬܒܛܠܬ
ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܒܠ ܘܦܪܣ ܘܡܕܝܢܬܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܗ̇ܝ ܗܕܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ ܚܣܢܬ ܘܗ̇ܝ
ܚܣܢܐ ܠܟܠܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܐܪܥܐ

¿Y no fue también destruido el reino de los egipcios, que es el de los macedonios, por este, que es el de los romanos? ¿Y no superó también el reino de los romanos al reino de los babilonios y persas y la provincia de los griegos y que superará a todos los reinos de la tierra?[1342]

Toda esta interpretación "histórica" tiene un trasfondo religioso minuciosamente entretejido, en tanto en cuanto, Israel y Roma representan para el redactor de PM la "antigua" y la "nueva" alianza de Dios. La antigua alianza del pueblo de Israel se centraba en la posesión de "dones" o las "promesas" hechas por Dios, representadas en la "profecía", el "sacerdocio" y el "reino", que en el pasado le garantizaban el favor divino y le han hecho vencer y sobrevivir frente a reinos e imperios más poderosos que ellos. Según el redactor, todo ello ha quedado superado tras la destrucción de Jerusalén por parte de los romanos en el año 70 d.C., cumpliéndose de esta forma, la profecía de Daniel[1343], según la cual, después de la muerte del ungido[1344], vendrá un rey que destruirá la ciudad y el santuario[1345]. En su lugar, aparece el reino de los cristianos, como heredero de esos "dones" o "promesas" relacionadas con la "nueva" alianza, que a su vez encuentra su relación con el "centro" de la tierra, es decir, con Jerusalén, en el lugar del Gólgota, es decir, con el lugar en el que estuvo la Santa Cruz, que se ha convertido en el "arma invencible" del reino de los cristianos[1346]. Por tanto, afirmando la superación de la "antigua" alianza con el pueblo de Israel, el redactor está afirmando al mismo tiempo la "invencibilidad" del Imperio Romano, convertido en heredero del "favor" y las "promesas" divinas por el hecho de poseer la Santa Cruz.

[1342] Véase aquí el texto siríaco reconstruido por Reinink en base a las distintas recensiones y manuscritos M, B y BM1 en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 540 (Texto), p. 23, notas 43 y 44.
[1343] Véase Dn 9, 26.
[1344] Identificado por cada autor cristiano con el Mesías, es decir, con Jesucristo.
[1345] Tratándose aquí, según la interpretación del redactor, de los emperadores romanos que destruyen Jerusalén.
[1346] Véanse de nuevo las referencias a la Santa Cruz en PM 9, 9 y PM 10, 2.

El concepto de la "invencibilidad" política y militar del Imperio Romano o Bizantino queda unido de esta forma en PM al concepto o idea de "salvación" prometida en el Mesías. El tema adquiere una importancia fundamental para el lector u oyente de PM, en tanto en cuanto la victoria política o militar pasa a convertirse en prueba o garantía del cumplimiento de la profecía escatológica anunciada en PM según los patrones de la fe cristiana. Por tanto, cuando el redactor retoma el tema de la aparición del rey de los griegos en PM 13, después de haber narrado las conquistas y los horrores llevados a cabos por el pueblo árabe en PM 11 y de haber exhortado a la perseverancia en la fe cristiana, a pesar de las posibles persecuciones, en PM 12, no se trata, tan solo de una referencia aislada a la espera futura del retorno del Mesías "salvador" ni tampoco solo a la llegada de una mera intervención política de cualquier rey extranjero. Ambos conceptos quedan unidos en la aparición del motivo literario del "último" rey o emperador. El redactor está situando el ataque de este rey "cristiano" en un contexto escatológico y lo presenta por tanto, como garantía de la validez de la fe cristiana, en un contexto político y social de supuesta infravaloración o minimización de aquella por parte la nueva hegemonía política de los árabes. Presentando esta "reacción" política y militar, el redactor intenta convencer al lector de que la "fe" y "confesión" cristianas seguirán siendo las verdaderas y continuarán teniendo el favor divino hasta el final de los tiempos, a pesar de la derrota militar contra los árabes. El redactor lo ha hecho anteriormente transmitiendo su convicción sobre la supremacía del reino de los cristianos sobre cualquier reino de la tierra, es decir, también sobre los árabes. Lo ha hecho a lo largo de varios capítulos con la utilización constante del verbo "prevalecer" (*ḥsen*) y completa esta idea en la persona de un "último" emperador, un rey de los griegos, que aparecerá cuando parece que no hay esperanza, que no hay salvación para los cristianos. Los que anteriormente no podían ser superados por nadie, en referencia a los árabes, son superados ahora por el imperio bizantino, al que definitivamente nadie podrá "superar"[1347].

El concepto de la "paz" viene unido en las obras de tipología apocalíptica a los conceptos de "victoria" y "salvación. En todo un conjunto, configuran y facilitan la compresión del concepto de "reconquista", que es entendida como una especie de "venganza" divina, por su carácter definitivo en el plan escatológico determinista de la concepción histórica presentada en estas obras. Para analizar aquí la presentación del concepto de "Reconquista" y exponer después como el redactor de PM trata el tema de la "la paz escatológica", es necesario, en primer lugar, considerar como el redactor de PM ha tratado el

[1347] Cf. nuevamente PM 5, 9 y PM 9, 8.

tema de la “paz” (*nīḥūṯā* o *šlāmā* o *šaynā*) y la “salvación” (*pūrqānā*) a lo largo de toda la obra y como este tema se presenta en el resto de las obras.

4.7.2 Redención por parte de Gedeón (PM 5, 7).

Como hemos dicho anteriormente, la intención del redactor en el capítulo quinto, es preparar y dar mayor credibilidad a la siguiente “profecía” sobre el final de los árabes y sobre la invencibilidad del imperio bizantino. Esta es la “auténtica” profecía que PM ofrece al lector, y decimos “auténtica” por tratarse de una proyección narrativa de tipología apocalíptico-escatológica sobre acontecimientos anhelados por el autor pero no ocurridos en realidad. La espera en un redentor, en nuestro caso el rey de los griegos, y en su acción vengadora o (re-)conquistadora, que libere a los cristianos del yugo de los tiranos árabes, aparece ya preanunciada en este capítulo[1348], aunque el redactor la expondrá en los capítulos posteriores[1349].

De nuevo, en este tema, tiene una importancia central el recurso literario utilizado por el redactor que une acontecimientos o personajes del pasado, presentados en figura como prototipos o precursores de los acontecimientos o personajes que son presentados como futuros. Es el caso de las figuras de Moisés y Aarón, que trajeron la “salvación” (*pūrqānā*) al pueblo de Israel, que se encontraba en la esclavitud en Egipto, y los llevaron al país de la paz (*nīḥūṯā*), así como de Gedeón, juez israelita, que más tarde también “traerá la salvación” (*pūrqānā*) al pueblo de Israel de parte de Dios y los liberará de la opresión de los “hijos de Ismael, llamados madianitas”.

PM 5, 6

ܘܟܕ ܥܒܕ ܠܗܘܢ ܦܘܪܩܢܐ ܠܐܝܣܪܝܠܝܐ ܒܐܝܕܝ ܡܘܫܐ ܘܐܗܪܘܢ ܡܢ ܫܘܥܒܕܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ
. ܘܟܕ ܥܠܘ ܠܐܪܥܐ ܕܢܝܚܘܬܐ ܘܐܬܥܒܕܘ ܒܢܝܪܐ ܕܥܒܕܘܬܐ ܒܫܘܥܒܕܐ ܠܬܪܝܢܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ
ܐܝܫܡܥܝܠ . ܗܠܝܢ ܡܕܝܢ̈ܝܐ ܡܫܬܡܗܝܢ ܗܘܘ .
ܘܟܕ ܚܙܐ ܐܠܗܐ ܐܘܠܨܢܐ ܗܘ ܣܓܝܐܐ ܕܐܠܝܨܝܢ ܠܗܘܢ ܥܒܕ ܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܦܘܪܩܢܐ
ܒܐܝܕܝ ܓܕܥܘܢ ܘܗܢܐ ܚܪܒ ܐܢܘܢ ܠܗܘܢ ܘܠܡܫܪܝܬܗܘܢ ܘܛܪܕ ܘܐܦܩ ܐܢܘܢ ܡܢ
ܠܗ ܥܢܝܐ ܠܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ

Y cuando Dios había procurado para éstos salvación de la esclavitud de los egipcios por medio de Moisés y de Aarón y ellos habían entrado en el país de la paz y fueron puestos bajo el yugo de una segunda esclavitud por medio del castigo de los hijos de Ismael, llamado madianitas, cuando Dios vio la gran opresión, con la que ellos (los ismaelitas) los (a los israelitas) oprimían, trajo para ellos la salvación por medio de Gedeón. Y este (es decir Gedeón) los eliminó y los echó de Mesopotamia, los envió de nuevo al desierto de Yathrib.

1348 Véase más adelante PM 5, 9.
1349 Véanse los capítulos noveno, décimo y undécimo de PM.

El autor trata de acentuar el pasado para dar credibilidad al futuro. El argumento de la doble opresión que hemos visto anteriormente debe dar por tanto credibilidad a la profecía de la segunda liberación. Igual que hubo redención para los israelitas también la habrá para los cristianos[1350].

PM 5, 9

ܘܡܢ ܒܬܪ ܒܣܘܪܐ ܫܒ̈ܘܥܐ ܕܫܢ̈ܝܐ ܗܠܝܢ ܘܐܦ ܗܢܘܢ ܡܬܚܣܢܝܢ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ
ܘܠܗ̇ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܡܛܠ ܕܗܝ ܚܣܢܬ ܠܟܠܗܝܢ ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܘܗܝ ܠܐ ܡܫܬܥܒܕܐ ܡܢ
ܚܕܐ ܡܢܗܘܢ

…Y después (de diez semanas) serán también ellos superados por el reino de los romanos y serán sometidos (por ellos), porque este (reino) superará a todos los reinos de los pueblos y no podrá ser sometido por ninguno de ellos.

En su continuación de la historia, el redactor de PM, o por lo menos uno de los recesionistas de la obra, vuelve a utilizar la misma expresión cuando habla del rey persa Ciro, que también trajo “salvación” para los hijos de Israel, y los liberó de la esclavitud de los babilonios.

PM 7, 2

ܘܟܘܪܫ ܦܪܣܝܐ ܚܣܢ ܠܬܪ̈ܩܝܐ ܘܥܒܕ ܦܘܪܩܢܐ[1351] ܠܒܢ̈ܝ ܐܝܣܪܐܝܠ

Y Ciro el persa superó a los traquios y trajo la salvación para los hijos de Israel.

4.7.3 Redención por parte del rey de los griegos (PM 5, 9; PM 13, 11).

Es en el capítulo decimotercero cuando el redactor va a recuperar las alusiones directas a la guerra y va a dar el paso a la parte propiamente profética de la obra, en la cual va a describir la acción del último emperador bizantino, como la de aquel esperado emperador representante de Cristo en la tierra y defensor de los cristianos. Su intervención militar va a ser introducida desde un primer momento en un marco apocalíptico, siguiendo el ya mencionado método tipológico-simbólico a partir de imágenes bíblicas. El autor va a presentar de qué forma concreta tendrá lugar el fin de los árabes, en el marco general de los

[1350] Véase de nuevo el capítulo 2.5.5.1 dedicado a “La invencibilidad del Imperio Romano”.

[1351] Es la recensión BM1 la que aquí utiliza el término “salvación” (*pūrqānā).* La recensión V conserva el término “vuelta” o “retorno” (*pūnāyā*).

acontecimientos que deben de suceder en el décimo septenio de su hegemonía (PM 13, 2), antes de la irrupción de los pueblos escatológicos y de la venida del anticristo. De nuevo, va a tener un papel central el vocabulario en torno al concepto "salvación" (*pūrqānā*). En este último tiempo, la angustia provocada por la tiranía del enemigo se ve recrudecida a través por las epidemias y sobre todo por el incremento de los impuestos, haciendo que los cristianos pierdan toda "esperanza" (*sbar*) de "ser salvados" (*metparqīn*). Al final del décimo septenio, considerado por el autor como el último, cuando "los hombres se encuentren en el peligro de este castigo y no tengan más esperanza en ser salvados de esta dura esclavitud"[1352], en el tiempo en el que los "tiranos bárbaros*"* se sientan seguros y se gloríen de sus victorias, cuando blasfeman diciendo: *"*Los cristianos no tienen salvador (*pārūqā*)*"*, entonces empezarán los dolores de parto contra ellos, contra los árabes-ismaelitas[1353].

PM 13, 13

ܗܝܕܝܢ ܡܢ ܫܠܝܐ ܥܠܝܗܘܢ ܢܬܬܥܝܪܘܢ ܚܒܠܐ ܕܐܘܠܨܢܐ ܐܝܟ ܕܝܠܕܬܐ ܘܢܦܘܩ ܥܠܝܗܘܢ
ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܒܚܡܬܐ ܪܒܐ ܘܢܬܬܥܝܪ ܥܠܝܗܘܢ ܐܝܟ ܓܒܪܐ ܕܢܦܨ ܗܘ ܚܡܪܗ . ܗܘ
ܕܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܥܠܝܗܘܢ ܐܝܟ ܡܝܬܐ

…entonces de repente serán despertados contra ellos dolores de parto de la angustia, como los de una mujer en parto y saldrá contra ellos el rey de los griegos en una gran furia (*bḥemtā rabā*) y él será despertado (*nett'īr*) contra ellos como un hombre que se ha sacudido su vino, el que había sido considerado por ellos como muerto.

Una de las características más peculiar y llamativa de PM es aplicar pasaje bíblicos de carácter cristológico al emperador de Bizancio. Como explica Reinink, el redactor desarrolla de esta forma "un concepto de la historia en el que la visión tradicional de la existencia continuada de Roma/Bizancio hasta la llegada del anticristo se ve extendida hasta atribuirle al emperador bizantino un papel escatológico"[1354].

Destaca en este pasaje la puesta en relación entre la pérdida de la "esperanza" por parte de los oprimidos con el pecado de blasfemia de los opresores, unión que culminará con el final de éstos últimos y la liberación de aquellos. El mismo esquema que en PM lo encontramos en PJ 116-119, cuando el redactor une la expresión acerca de la ausencia de

[1352] Véase PM 13, 1.
[1353] Cf. con 1 Ts 5, 1-3. Para la comprensión escatológica cristiana precede esta angustia y tribulación al período de persecución y apostasía: Véase Mt 24, 8ss
[1354] REININK, G. J., *op. cit.* "Ps.-Methodius: A Concept of History", 1992, p. 154-155.

alguien que “salve” (*pāreq*) con la persecución de los cristianos a causa del odio que los árabes tienen al nombre del Señor.

PJ 116-119

ܘܠܝܬ ܕܦܪܘܩ ܘܠܐ ܕܡܦܢܐ ܘܗܢܘܢ ܡܬܐܪܬܝܢ ܠܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܡܘܕܝܢ ܒܡܫܝܚܐ ܡܪܢ
ܡܛܠ ܕܢܣܢܘܢ ܠܫܪܬܐ ܫܡܗ ܕܡܪܝܐ ܘܢܒܛܠܘܢ ܩܝܡܗ

Y no hay nadie que salve, ni nadie que responda. Ellos oprimen a todo aquel que confiesa al Mesías, nuestro Señor, porque odiarán (*nesnūn*) el nombre del Señor hasta el fin y anularán su alianza.

4.7.4 Blasfemia y “dolores de parto”.

La blasfemia supuesta o puesta en boca de los árabes es la que provoca la ira de Dios y el comienzo del fin de su soberanía. En PJ es Dios el que “se enfurecerá” (*nergaz*) contra todos los pueblos y acabará también con los árabes. En PM es el rey de los griegos el que aparece en toda su “furia” (*ḥemṯā*) para que inicien los “dolores de parto” (*ḥeḇlē*) para los árabes[1355]. Este término está unido en PM, en el mismo renglón, al término “angustia” o “tribulación” (*’ūlṣānā*), que tiene un alcance significativo más dramático aplicable de forma más general a la existencia humana. La expresión adquiere así su carácter propiamente apocalíptico en cuanto es indicadora de la magnitud de los sufrimientos y angustias que están por venir. Este ejemplo de la mujer que da a luz es aplicado aquí por su conocido carácter apocalíptico, a la acción militar de venganza o reconquista del rey de los griegos que saldrá en todo su furor contra ellos. El mismo término “dolor de parto” está precedido por la expresión “de repente“ o “de forma repentina” (*men teḥēt šelyā*), claramente con el fin de acentuar el carácter inesperado de lo que está por suceder, de igual forma que una mujer puede sentir los dolores de parto de forma inesperada y sin previo aviso.

La imagen de los “dolores de parto“ fue aplicada por el Judaísmo al período de gran angustia que debía preceder al Reino mesiánico. Y como hemos visto también tiene una posición central en el Nuevo Testamento, tanto en el discurso escatológico de Mateo como en la escatología de San Pablo. Como venimos viendo en el conocido método tipológico en la literatura siríaca a lo largo de todo nuestro análisis, también aquí el autor establece una relación tipológica entre la mujer en parto y la sufrimientos que sufrirán los árabes al final de su hegemonía. De igual forma, encontramos el paralelo cristológico entre Cristo y el rey de los griegos, aquí presentado como hombre que despierta del sueño, dormido por los efectos

[1355] Cf. PM 13, 15.

del vino, al que todos daban por muerto, pero que de forma inesperada despierta. El autor consigue enlazar ambas relaciones tipológicas por medio del verbo "despertar" (*'r* o *'wr*) en su forma de imperfecto de *ettafal*, tanto en plural "serán despertados" (*nett'īrūn*), aplicado a los dolores de parto, como en singular aplicado al rey de los griegos "será despertado" (*nett'īr*). En ambos casos, a las formas verbales les sigue la conjunción preposicional "contra ellos" (*'layhūn*). Este conjunto preposicional aparece en este pasaje en una tercera ocasión, acompañado del verbo "salir" (*nfaq*) El causante de los "dolores de parto" para los árabes será el rey de los griegos que "saldrá contra ellos" (*npūq 'layhūn).*

A través de estas relaciones tipológicas y medios lingüísticos, el redactor consigue convertir la escena de la llegada o salida del emperador bizantino, es decir, de su intervención militar, en una escena apocalíptica, situada al final de los tiempos, expresada en tiempo imperfecto o inacabado y presentada como profecía. La llegada del emperador, no habrá duda, será inminente, como lo pueden ser los dolores de parto, y será dolorosa para los árabes-ismaelitas, ya que la angustia (*'ūlṣānā*), provocada por la furia del rey irá dirigida contra ellos. A ello hay que añadir el marcado carácter cristológico del pasaje por su relación con un hombre que despierta, después de que lo hayan considerado como muerto. Se trata del emperador bizantino que intervendrá como reacción al "insulto" o "blasfemia" que supuestamente los árabes-ismaelitas se han atrevido a formular sobre la no existencia de un "salvador" para los cristianos.

4.7.5 Reconquista y retorno.

Es en este contexto donde consideramos de extrema importancia, comparar los versos de PE 59-64 con los fragmentos que encontramos en PM 13, 11-14, cuando el redactor, después de haber narrado la "reconquista" de toda la tierra por parte del rey de los griegos, anuncia la vuelta de todos los habitantes, que una vez fueron víctimas de las conquistas árabes, a sus países de origen, a los países que le fueron robados, al país "de la herencia de sus padres", "al país y a la casa de su padre".

Destaca enormemente la similitud tanto del motivo literario como del lenguaje utilizado en ambas obras. Hasta en tres ocasiones en PM 13, 11-14 utiliza el redactor el motivo de "los padres" o "sus padres", como expresión de la imagen de aquello que fue en el pasado y que volverá a ser en el futuro, después de la "reconquista" del rey de los griegos. En las dos primeras ocasiones en PM 13, 11-12, el redactor se refiere más bien a la "vuelta" de los conquistadores al país del que salieron, mientras que en la tercera ocasión en PM 13, 14 se refieren más bien al "retorno" de los que fueron esclavizados.

Este pensamiento acerca de la “vuelta” al orden político y social anterior a las conquistas árabes viene unida a la derrota, destrucción y sometimiento de los opresores extranjeros. En PM 13, 11 el redactor anuncia que el rey de los griegos llevará la destrucción al lugar de “sus padres”, es decir de los padres de los árabes.

PM 13, 11

ܢܦܘܩ ܥܠܝܗܘܢ ܡܢ ܝܡܐ ܕܟܘܫܝܐ ܘܢܪܡܐ ܚܪܒܐ ܘܐܚܪܒܐ ܒܡܕܒܪܐ ܕܝܬܪܒ ܘܒܓܘ
ܒܝܬ ܡܘܬܒܐ ܕܐܒܗܝܗܘܢ ܘܢܫܒܐ ܢܫܝܗܘܢ ܘܒܢܝܗܘܢ

Saldrá contra ellos desde el mar de los cusitas y él (el rey de los griegos) llevará la espada y la destrucción al desierto de Yathrib y al lugar de (donde habitaban) sus padres y sus mujeres e hijos serán tomados en cautiverio.

Los hijos del rey de los griegos llegarán desde el oeste y eliminarán al resto de aquellos (de ellos, es decir de los árabes) que hayan permanecido en la tierra de la promesa.

PM 13, 11

ܘܢܚܬܘܢ ܒܢܘܗܝ ܕܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܐܬܪܘܬܐ ܕܡܥܪܒܐ ܘܢܣܦܘܢ ܒܚܪܒܐ ܠܫܪܟܐ
ܕܡܫܬܪܢ ܡܢܗܘܢ ܒܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ

Y bajarán contra ellos los hijos del rey de los griegos de las regiones del oeste y acabarán por la espada (*ḥarbā*) con el resto de ellos que queden en la tierra de la promesa.

De nuevo en PM 13, 12 encontramos la misma expresión para acentuar el sometimiento del territorio del desierto de Yathrib. La “reconquista” del rey de los griegos y la “vuelta” de los ismaelitas al lugar de donde salieron es descrita en un tono de venganza. Va a ser este último emperador cristiano el que va a devolver a los árabes al “desierto de sus padres” y los va a someter a los sufrimientos de una “esclavitud siete veces más pesada” que la que ellos pusieron sobre los cristianos. Si unimos la descripción del futuro de los árabes en este capítulo a las advertencias que el redactor de PM hacía en el capítulo decimosegundo a los cristianos que se plantean abandonar la fe, queda claro que la intención del redactor en este capítulo decimotercero, no es otra que presentarles a estos cristianos, potenciales traidores o negadores de la fe, no solo el futuro de los árabes, sino más bien el suyo propio.

PM 13, 12

ܘܬܦܠ ܒܗܘܢ ܕܚܠܬܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܕܚܕܪܝܗܘܢ ܘܢܫܝܗܘܢ ܘܒܢܝܗܘܢ ܘܪܘܪܒܢܝܗܘܢ
ܘܡܕܒܪܢܝܗܘܢ ܘܟܠܗܘܢ ܡܫܪܝܬܗܘܢ ܘܟܠܗ ܐܪܥܐ ܕܡܕܒܪܐ ܕܐܒܗܝܗܘܢ ܒܐܝܕܐ
ܕܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܢܬܬܫܥܒܕܘܢ ܘܢܫܬܠܡܘܢ ܠܚܪܒܐ ܘܠܒܙܬܐ ܘܠܩܛܠܐ

Y caerá sobre ellos el temor por todos lados. Y sus mujeres, y sus hijos, y sus jefes y todos sus campamentos en el país del desierto de sus padres serán sometidos al poder del rey de los griegos. Y serán entregados a la espada, al saqueo y al asesinato.

PM 13, 13

ܘܢܗܘܐ ܚܣܝܢ ܢܝܪܐ ܕܫܘܥܒܕܗܘܢ ܚܕ ܒܫܒܥܐ ܕܢܝܪܗܘܢ ܕܝܠܗܘܢ ܘܢܗܘܘܢ ܒܐܘܠܨܢܐ
ܩܫܝܐ ܡܢ ܟܦܢܐ ܘܡܢ ܠܐܘܬܐ ܘܢܗܘܘܢ ܥܒܕܐ ܗܢܘܢ ܘܢܫܝܗܘܢ ܘܒܢܝܗܘܢ ܘܢܫܬܥܒܕܘܢ
ܥܒܕܘܬܐ ܠܗܘܢ ܕܡܫܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܠܗܘܢ ܘܬܗܘܐ ܡܪܝܪܐ ܥܒܕܘܬܗܘܢ ܚܕ ܒܡܐܐ ܡܢ
ܗܝ ܕܝܠܗܘܢ

Y el yugo de su esclavitud será siete veces mayor que su propio yugo. Y estarán en una dura tribulación a causa del hambre, sed y cansancio. Serán esclavos, ellos, sus mujeres y sus hijos. Serán siervos de aquellos que les sirvieron. Y su esclavitud será cien veces más amarga que la propia.

Es en este contexto encontramos un último fragmento, en el cual el redactor anuncia la "liberación" de los una vez esclavos y el "retorno" a sus lugares de origen. Este motivo del "retorno" se encuentra, como estamos viendo, bastante extendido y forma parte de la estructura temática de las obras de tipología apocalíptica[1356].

PM 13, 14

ܘܬܫܬܝܢ ܐܪܥܐ ܕܐܬܒܙܬ ܗܘܬ ܡܢ ܒܥܡܘܪܝܗ ܘܢܗܦܘܟ ܫܪܟܐ ܕܡܫܬܚܪ ܐܢܫ ܐܢܫ
ܠܐܪܥܗ ܘܠܝܪܬܘܬܐ ܕܐܒܗܘܗܝ (...)
ܘܟܠܗ ܫܪܟܐ ܕܡܫܬܚܪ ܡܢ ܫܒܝܬܐ ܘܗܘܐ ܒܥܒܕܘܬܐ ܕܫܒܝܐ ܢܗܦܘܟ ܟܠ ܐܢܫ
ܠܐܪܥܗ ܘܠܒܝܬ ܐܒܘܗܝ

Y será pacificado el país que les fue expoliado (robado) a sus habitantes y cada uno del resto de los que queden volverá a su país a la herencia de sus padres (…) y todo (aquel) del resto que quede de los cautivos, que estuvo en la esclavitud del cautiverio, cada uno volverá al país y a la casa de su padre.

De igual forma que en PE 60-61 hemos encontrado en dos ocasiones el verbo "volver", "volverse" o "retornar" (*hfak*), refiriéndose al río Nilo, encontramos también aquí en PM 13,

[1356] Cf. PE 60-61, PJ 137. 143 y SyrDan 7, 68.

14, el mismo verbo en dos ocasiones, relacionado esta vez a todo aquel que quede del resto de los que fueron hechos cautivos por los conquistadores árabes[1357]. Aquí son los “cautivos”, los “conquistados” los que “volverán” a la casa o a la tierra de “sus padres”[1358]. Junto con el verbo “volver” (*hfak*), destaca en este pasaje la utilización de la expresión “el resto, que queda” (*srīdā dmeštḥad*). En PM 13, 14 aparece hasta en dos ocasiones para mencionar al resto de los “cautivos” que ha sobrevivido, mientras que en PM 13, 11 aparece de nuevo para designar a los que “queden” de entre los “conquistadores” en la tierra de la promesa, y que serán eliminados por “los hijos del rey de los griegos”.

4.7.6 Pacificación y reconstrucción.

En contraposición al escenario y a las imágenes de la opresión y la esclavitud, el redactor va a presentar el futuro de paz que irrumpirá y florecerá con la llegada del rey de los griegos. El concepto de la “reconquista” del poder y del espacio perdidos en las guerras contra los árabes es el medio utilizado por el redactor para conciliar las imágenes de guerra y paz. De un escenario marcado por la guerra, la opresión, la esclavitud, el asesinato, la separación, la muerte, etc. el redactor va a pasar, por medio de las acciones militares del rey de los griegos en toda su ira contra los árabes, a la descripción de la “última paz”, y lo hace describiendo la “reconquista” espacial y la repoblación de los territorios perdidos. Será esta “reconquista” la que calme la furia del rey de los griegos, que queda identificada de este modo con la furia de Dios contra todos aquellos que “negaron” a Cristo[1359].

PM 13, 15

ܘܢܣܓܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܥܠ ܐܪܥܐ ܕܚܪܝܒܐ ܗܘܬ ܐܝܟ ܩܡܨܐ. ܘܐܡܨܪܝܢ ܬܚܪܒ
ܘܐܪܒܝܐ ܬܬܐܩܕ، ܘܐܪܥܐ ܕܚܒܪܘܢ ܬܚܪܒ ܘܠܫܢ ܝܡܐ ܢܫܠܡ ܘܟܠܗ ܚܡܬܐ ܕܪܘܓܙܗ
ܕܡܠܟܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܒܐܝܠܝܢ ܕܟܦܪܘ ܒܡܫܝܚܐ ܬܬܓܡܪ،

Y los hombres se reproducirán como langostas en el país que estuvo destruido. Egipto será destruida, Arabia arrasada (quemada) y el país de Hebrón devastado y la costa pacificada. Y toda la furia de la ira (*bḥemtā drūgzeh*) del rey de los griegos será perfeccionada en los que negaron a Cristo.

[1357] Cf. PME 37, donde el redactor identifica la “reconquista” del rey de los griegos con la “vuelta” del bien.

[1358] Véase Jr 24, 5-7 donde Dios declara su intención de “hacer volver” a los cautivos de entre los caldeos y “volverán a mí con todo su corazón”. Cf. ApSyrDan 11, 7-9 donde se narra que Daniel retorna junto con Ciro a “la casas de sus padres”.

[1359] Cf. PM 13, 11.

Tras esta reconquista reinará una paz “nunca” conocida anteriormente. Junto a la idea de paz aparecen los conceptos de “alegría” (*ḥadūtā*), “renovación” (*ḥadet)*, “reconstrucción” (*banī*) de lo destruido y “liberación” (*ḥarar*).

PM 13, 15-16

ܘܢܗܘܐ ܫܝܢܐ ܒܐܪܥܐ ܕܠܐ ܗ̣ܘܐ ܐܟܘܬܗ ܃ ܡܛܠ ܕܗ̇ܘ ܐܚܪܝܘܬܗ، ܫܝܢܐ ܐܚܪܝܐ
ܕܫܘܠܡܗ ܕܥܠܡܐ ܘܬܗܘܐ ܚܕܘܬܐ ܒܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ ܘܢܬܒܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܫܝܢܐ ܪܒܐ
ܘܬܬܚܕ̈ܬܢ ܥܕ̈ܬܐ ܘܬܬܒܢ̈ܝܢ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܘܢܬܚܪܪܘܢ ܟܗ̈ܢܐ ܡܢ ܡܟܣܐ ܘܢܬܬܢܝܚܘܢ ܟܗ̈ܢܐ
ܘܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܗ̇ܘ ܙܒܢܐ ܡܢ ܥܡܠܐ ܘܠܐܘܬܐ ܘܛܘܪܦܐ

Y habrá una paz (*šeynā*) en la tierra como nunca la ha habido, porque es la última paz (*šeynā*) del fin del mundo. Habrá alegría (*ḥadūtā*) en toda la tierra: los hombres vivirán en paz, las iglesias serán renovadas (*netḥadtān)* y las ciudades serán reconstruidas (*netbanyān*), los sacerdotes serán liberados (*netḥarrūn*) del tributo. Y los sacerdotes y los hombres descansarán en aquel tiempo del esfuerzo, de la fatiga y del agobio.

El tiempo de reinado del rey de los griegos tras su victoria sobre los árabes es descrito con el vocabulario y los motivos que realmente se utilizan para describir la paz traída por el Mesías. El redactor sigue de cerca el vocabulario del evangelio de Mateo pero con un sentido opuesto. A aquella “gran tribulación, como nunca la ha habido”[1360] le sucederá una “gran paz, como nunca la habido”. Un tiempo de prosperidad que será la antesala de la segunda venida del Hijo del hombre[1361]. Tras este tiempo de paz se abrirán las puertas del norte y saldrán los pueblos impuros.

PM 13, 17-18

ܡܛܠ ܕܗܘ ܐܝܬܘܗܝ، ܫܝܢܐ ܗ̇ܘ ܕܐܡ̣ܪ ܒܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܗ: ܕܢܗܘܐ ܠܡ ܫܝܢܐ ܪܒܐ ܕܠܐ
ܗܘܐ ܐܟܘܬܗ. ܘܢܬܒܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܒܢܝܚܐ ܘܢܐܟܠܘܢ ܘܢܫܬܘܢ ܘܢܚܕܘܢ ܒܚܕܘܬܐ
ܕܠܒܐ ܃ ܘ ܓܒܪ̈ܐ ܢܣܒܘܢ ܢܫ̈ܐ ܘܢܫ̈ܐ ܢܬܝܗ̈ܒܢ ܠܓܒܪ̈ܐ ܃ ܘܢܒܢܘܢ ܒܢܝ̈ܢܐ ܘܢܢܨܒܘܢ
ܟܪ̈ܡܐ ܘܡܐ ܕܐܟܠܝܢ ܘܫܬܝܢ ܘܚܕܝܢ ܘܪܘܙܝܢ ܘܠܝܬ ܒܝܫܬܐ ܘܠܐ ܪܢܝܐ ܕܒܝܫܬܐ ܘܠܐ
ܕܚܠܬܐ ܘܙܘܥܬܐ ܒܠܒ̈ܘܬܗܘܢ

Porque es la paz de la habló el Señor en el Evangelio: “Habrá una gran paz (*šeynā*), como nunca la ha habido. Y los hombres vivirán en tranquilidad (*nyāḥā*) y beberán y comerán y se alegrarán en la alegría de sus corazones y los hombres tomarán mujeres y las mujeres serán dadas a los hombres y construirán edificios y plantarán viñedos. Y cuando ello coman y beban y se alegren y alboroten y no haya nada malo ni ningún pensamiento de la maldad ni temor ni espanto en sus corazones…

[1360] Véase Mt 24, 21(*nehwē geir hāydēn ʿulṣānā rabā ʾaynā dlā hwā*).
[1361] Véase Ez 28, 26 y Mt 24, 37-39.

4.7.7 La escena de la abdicación del "último rey" en PM.

El tiempo de reinado de los pueblos del norte dura en PM un septenio. Después de este período, estos pueblos serán destruidos por un arcángel, según PM, en la meseta de Joppe. Inmediatamente después descenderá (*naḥet*) el rey de los griegos y se establecerá en Jerusalén durante un septenio y medio. Y después aparecerá el hijo de la perdición.

> PM 13, 21
>
> ܘܗܝܕܝܢ ܢܚܬ ܡܠܟܐ ܕܝ̈ܘܢܝܐ ܘܩܐܡ ܒܐܘܪܫܠܡ ܫܒܘܥܐ ܚܕ ܘܦܠܓܘܬ ܫܒܘܥܐ . ܟܡ̈ܫܢ
> ܥܣܪ ܫ̈ܢܝܐ ܘܦܠܓܗ ܘܗܝܕܝܢ ܢܬܓܠܐ ܒܪܗ ܕܐܒܕܢܐ ܡܫܝܚܐ ܕܓܠܐ
>
> Y el rey de los griegos descenderá (*nāḥet*) y se establecerá en Jerusalén una semana y media. Y cuando hayan pasado diez años y medio, entonces se manifestará el hijo de la perdición, el falso mesías.

El redactor de PM hace coincidir la manifestación del hijo de la perdición con la escena de la abdicación del último emperador, del último rey de los griegos, que ascenderá (*sāleq*) y se pondrá de pie en el Gólgota, en el lugar donde fue crucificado Cristo.

> PM 14, 2
>
> ܘܡܚܕܐ ܕܢܬܓܠܐ ܒܪܗ ܕܐܒܕܢܐ ܆ ܗܝܕܝܢ ܣܠܩ ܡܠܟܐ ܕܝ̈ܘܢܝܐ ܘܩܐܡ ܥܠ
> ܓܓܘܠܬܐ . ܘܡܬܬܣܝܡ ܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ ܒܗ̇ ܕܘܟܬܐ ܕܐܬܩܒܥ ܒܗ̇ ܟܕ ܛܥܝܢܗ
> ܠܡܫܝܚܐ
>
> Y tan pronto se manifieste el hijo de la perdición, subirá (*sāleq*) el rey de los griegos y se pondrá de pie (*qā'em*) sobre el Gólgota. Y la Santa Cruz será colocada (*mettsīm*) en el lugar donde estuvo cuando la llevó Cristo.

En todo este fragmento y en las líneas siguientes, el redactor va a hacer uso verbos en la forma de sus participios, tanto activos (*nāḥet*, *sāleq* o *qā'em*) para referirse a la acción de las personas, como pasivos en relación a los objetos (*mettsīm*). Este pequeño detalle es de suma importancia para entender más tarde la exégesis realizada por los redactores de PM y PME de las diferentes fuentes bíblicas y no bíblicas que sostienen la elaboración y redacción de esta escena. En PM es el rey de los griegos el que de forma activa "pone" o "depone" (*sā'em*)[1362] su corona sobre la punta de la cruz, eleva (*pāšeṭ*) las dos manos al cielo y entrega (*mašlem*) el

[1362] De nuevo un participio activo masculino singular.

reino al padre. Esta último forma verbal *mašlem* es el participio activo masculino simple de *afel* del verbo *šlem* o *šalem*, que en *afel* significa "hacer las paces", "dar", "rendir" o "entregar". El rey de los griegos es el que "entregará" (*mašlem*) el reino (de los cristianos) a Dios padre.

PM 14, 3

ܘܣܐܡ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝ̈ܐ ܬܐܓܗ ܒܪܝܫܗ ܕܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ ܘܦܫܛ ܠܗܝܢ ܠܬܪܬܝܗܝܢ
ܐܝܕ̈ܘܗܝ، ܠܫܡܝܐ ܘܡܫܠܡ ܡܠܟܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ

Y el rey de los griegos pondrá (*sā'em*) su corona (*tā'geh*) en la punta de la santa cruz, elevará (*pāšeṭ*) sus dos manos al cielo y entregará (*mašlem*) el reino a Dios padre.

Después de que el rey de los griegos haya depuesto su corona de forma activa sobre la punta de la cruz, ésta (y con ella la corona) es elevada (*metʿala'*) al cielo.

PM 14, 4

ܡܬܥܠܐ ܓܝܪ ܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ ܗܘ ܕܐܨܛܠܒ ܥܠܘܗܝ، ܡܫܝܚܐ ܠܫܡܝܐ ܘܟܠܝܠ ܡܠܟܘܬܐ
ܥܡܗ ܀ ܡܛܠ ܕܗܿ ܓܝܪ ܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ ܕܥܠܘܗܝ، ܐܨܛܠܒ ܡܫܝܚܐ ܀ ܚܠܦ ܦܘܪܩܢܐ ܕܟܠܗܘܢ
ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܒܗ ܐܨܛܠܒ ܀ ܗܘ ܕܐܝܬܘܗܝ، ܢܝܫܐ ܕܡܬܚܙܐ ܩܕܡ ܡܐܬܝܬܗ ܕܡܪܢ
ܐܝܟ ܕܠܡܒܗܬܬܗܘܢ ܕܟܦܘܪ̈ܐ

Y la Santa Cruz, en la que fue crucificado Cristo, será elevada (*metʿala'*) al cielo y la corona real (*klīl malkūṯā*) junto con ella, porque la Santa Cruz, en la que fue crucificado Cristo para la Salvación de todos los hombres que crean en Él, es el signo (*nīšā*), que será visto antes de la llegada de nuestro Señor, para avergonzar a los infieles.

Una vez que esto suceda, será el rey de los griegos el que entregue (*mašlem*) su alma a Dios y muera, para que con él desaparezca (*metbaṭel*) todo principado, dominación y potestad, es decir, todo imperio o monarquía. Quizás podamos ver aquí una nueva referencia a 1 Co 15, 28, donde dice que una vez sometidos todos los principados, dominaciones y potestades, Cristo, el Hijo, se someterá (*neštaʿbaḏ*) al Padre[1363]. De nuevo el rey de los griegos estaría ocupando el lugar de Cristo, entregando (*mašlem*) su alma al padre.

PM 14, 6

[1363] Véase 1 Co 15, 28 (Peš).

ܘܡܚܕܐ ܕܡܬܥܠܐ ܨܠܝܒܐ ܩܕܝܫܐ ܠܫܡܝܐ ܘܡܫܠܡ ܢܦܫܗ ܠܒܪܘܝܗ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ.
ܗܝܕܝܢ ܡܬܒܛܠ ܟܠ ܪܝܫ ܘܟܠ ܫܘܠܛܢ ܘܟܠ ܚܝܠܝܢ

Y tan pronto la Santa Cruz sea elevada (*metʿala'*) al cielo, el rey de los griegos entregará (*mašlem*) su alma a su Creador. Y entonces será anulado (*metbaṭel*) todo principado, toda dominación y toda potestad.

4.7.7.1 Kūš "entregará el poder a Dios".

El redactor retoma, reafirma y culmina en el capítulo decimocuarto la interpretación de la historia introducida en los capítulos octavo a décimo acerca de la unión entre el reino de los griegos y el reino de Kūš. Merece la pena analizar detenidamente el tratamiento que el redactor de PM le da a este tema, a partir de la exégesis de dos citas bíblicas muy concretas. Recordemos que la intención del redactor es, a lo largo de toda la obra, presentar al imperio bizantino como heredero del reino de la casa de Alejandro, es decir, como parte legítima del reino de los griegos, y así poder justificar y consolidar la profecía de que este imperio bizantino, y no el árabe, será definitivamente el cuarto y último reino de la historia según el esquema heredado del profeta Daniel, excluyéndo la posibilidad de la existencia de un imperio árabe, que ocupe ese lugar.

Sin embargo, como bien indicaba Reinink, el redactor de PM se encuentra con el problema de encontrar pasajes bíblicos que apoyen de forma tipológica la idea, heredada de la tradición apocalíptica siríaca, que presenta al Imperio Romano-Bizantino como último reino de la historia[1364]. Partiendo de la cosmovisión de la literatura siríaca anterior, el redactor de PM desarrolla una idea que ya se encuentra en la obra conocida como La Leyenda de Alejandro (LA), según la cual el reino "de la casa de Alejandro, hijo de Filipo saldrá y destruirá la tierra y los confines de los cielos. Y no se hallará ninguno entre las naciones y lenguas que habitan en el mundo que esté (permanezca de pie) delante de reino de los romanos"[1365]. Además, más adelante, el redactor de LA deja profetizar el rey de los persas que "todos los reinos serán devastados, pero que este reino (es decir, el reino de la casa de Alejandro) permanecerá en pie (*tqūm*) y reinará (*tamlek*) hasta el final y entregará (*tašlem*) el

[1364] Véase nota 3 en PM 9, 7 en REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse*, Vol. 541 (Traducción), p. 30.

[1365] LA 270, 11-14. Véase BUDGE, E. A. W., *op. cit. The History of Alexander the Great*, 1889, p. 270 (Texto), p. 155 (Traducción). Véase para ello el recurso electrónico ofrecido por Universidad de Sachsen-Anhalt Public Domain / The history of Alexander... [271] (uni-halle.de) y Public Domain / The history of Alexander... [662] (uni-halle.de).

reino de la tierra a Cristo, que vendrá”[1366]. El problema principal del redactor de PM es encontrar la forma de unir el “reino de la casa de Alejandro” con el actual “reino de los griegos”, de forma que pueda reconocerse en este al último de los cuatro reinos, según el esquema de Daniel. Alejandro murió sin descendencia, por lo que la dificultad de seguir su linaje se incrementa.

El redactor logra unificar los reinos macedonio, griego y romano a partir de la descendencia indirecta de Alejandro Magno, es decir, por medio de la descendencia de su madre Kūšyat, hija del rey de Kūš. El redactor logra presentar de este modo a este “reino de los griegos”, es decir, al imperio bizantino contemporáneo a él y a sus lectores, como descendiente directo del reino de Kūš. Además, debido a la posesión de la Santa Cruz, este reino es también el “reino de los cristianos”. En resumen, la figura del “rey de los griegos” queda unida al país de Kūš y esto le permite al redactor ofrecer una interpretación muy concreta del salmo 68, en el que se dice que Kūš “entregará el poder a Dios”[1367], pudiendo afirmar, que David pensaba en el “reino de los griegos” cuando hablaba de Kūš.

PM 9, 7 ܡܛܠ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܗ̇ܝ، ܕܐܝܬܝܗ̇ ܡܢ ܙܪܥܐ ܕܟܘܫ̈ܝܐ ܗ̇ܝ، ܡܫܠܡܐ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ ܒܚܪܬ ܙܒܢ̈ܐ …porque el reino de los griegos, que es de la descendencia de los cusitas, entregará el poder a Dios al final de los tiempos.
PM 9, 7 ܟܕ ܚܙ ܕܝܢ ܛܘܒܢܐ ܕܘܝܕ (...) ܐܬܢܒܝ ܘܐܡܪ: ܕܟܘܫ ܬܫܠܡ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ Cuando el santo David … profetizó y dijo: “Kūš entregará el poder a Dios”.
PM 9, 8 ܥܠܗܕܐ ܓܝܪ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܡܢ ܙܪܥܗ ܕܟܘܫܝܬ ܗܘ، ܐܚܝܕܐ ܠܗܘ ܕܐܬܬܙܩܦ ܒܡܨܥܬ ܐܪܥܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܙܩܝܦܐ ܩܕܝܫܐ . ܥܠܝܗ̇ ܕܝܢ ܥܠܗܕܐ ܐܡܪ ܛܘܒܢܐ ܕܘܝܕ: ܕܟܘܫ ܬܫܠܡ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ. Porque en relación al reino de los griegos, que es de la descendencia de Kūšyat, y que posee lo que fue levantado en el centro de la tierra, es decir la santa Cruz, sobre este reino dijo el santo David: “Kūš entregará el poder a Dios”.

[1366] *Ibid.* 275, 4-12.
[1367] Véase también más adelante PM 14, 5.

La exégesis del salmo 68, 31, donde, como en LA, también encontramos la forma verbal *tašlem(y),* y su nueva interpretación escatológica a partir de la exégesis del pasaje de 1 Co 15, 24, le van a ofrecer al redactor la posibilidad de solucionar el problema de la descendencia en la figura de Kūšyat y de justificar bíblicamente la presentación de un nuevo "reino de los griegos", procedente o, en parte descendiente de Kūš, como último reino de la tierra y de la historia.

Sal 68, 31 (Peš) ܒܕܪ ܥܡ̈ܡܐ ܕܨܒܝܢ ܩܪ̈ܒܐ ܢܐܬܘܢ ܐܝܓܪ̈ܐ ܡܢ ܡܨܪܝܢ ܘܟܘܫ ܬܫܠܡ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ Dispersa a los pueblos que desean las guerras. Vendrán los enviados de Egipto y Kūš entregará la mano a Dios.

La expresión *kūš tašlemy īdā l'alāhā,* que encontramos en el salmo 68, significa literalmente: "Kūš entregará la mano a Dios". En el contexto del salmo, la expresión significaría más bien "Kūš se entregará a Dios", lo cual haría referencia más bien a la conversión de Etiopía o a su sometimiento a Dios, desde un punto de vista religioso. Reinink, sin embargo, traduce la palabra *īdā* con el término "poder", pues efectivamente el redactor de PM hace uso del significado metafórico del término para relacionarlo más tarde con el concepto del "poder" terrenal o "reinado"[1368].

A través de la unión de este salmo con el pasaje de 1 Co 15, 24, donde de nuevo también encontramos la forma verbal *mašlem,* el redactor ofrece una nueva interpretación escatológica de las palabras del salmo, que le sirven de base para reforzar la "profecía" que presenta al Imperio Romano-Bizantino como último reino de la tierra.

1 Co 15, 24 (Peš) ܘܗܝܕܝܢ ܬܗܘܐ ܚܪܬܐ ܡܐ ܕܡܫܠܡ ܡܠܟܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ ܡܐ ܕܒܛܠ ܟܠ ܪܫ ܘܟܠ ܫܘܠܛܢ ܘܟܠ ܚܝܠ Entonces, el fin, cuando (Cristo) entregará (*dmašlem*) el reino a Dios Padre, cuando haya anulado (*dbaṭel*) todo principado, toda dominación y toda potestad.
PM 10, 3 ܘܟܠܗܘܢ ܒܡܢܗ ܡܢܬ ܓܕܡ ܘܡܢܗ ܫܒܝܡ ܘܒܗ ܒܗܠܝܢ. ܘܠܐ ܡܫܬܚܪ ܒܡܠܟܗ ܐܪܘܡܝܐ ܚܕ.

1368 Cf. PM 10, 3 y PM 14, 3.

ܪܝܫ ܚܕ ܫܘܠܛܢܐ ܂ ܡܐ ܕܡܬܓܠܐ ܒܪܗ ܕܐܒܕܢܐ ܂ ܐܠܐ ܐܢ ܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܂ ܕܗܝ
ܡܫܠܡܐ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܒܪܬ ܡܠܬܗ ܕܫܠܝܚܐ ܕܐܡܪ ܘܡܐ ܕܒܛܠ ܟܠ ܪܝܫ ܘܟܠ ܫܘܠܛܢ
ܘܚܝܠܬܢܐ ܂ ܗܝܕܝܢ ܗܘ ܒܪܐ ܡܫܠܡ ܗܘ ܡܠܟܘܬܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ

Y todos (los pueblos) lucharán con él y serán vencidos por él y eliminados (anulados). Y no quedará en toda la tierra ni una potestad ni un poder (*ḥaḏ rīš ḥaḏ šūlṭānā*), cuando se manifieste el hijo de la perdición, sino el reino de los griegos, que es el que entregará (*mšalmā*) el poder a Dios, según la palabra del apóstol, que dijo: "Cuando todo principado y dominación y potestad haya sido anulado (*wbaṭel*), entonces Él, el Hijo, entregará (*mašlem*) el reino de los cristianos a Dios Padre.

Como vemos, el redactor de PM no tiene ningún reparo en relacionar citas bíblicas directamente con el emperador bizantino o rey de los griegos, en las que el sujeto es Cristo o según la exégesis se refieren a Cristo, adaptándolas o completándolas conforme a su intención. En 1 Co 15, 24 el sujeto de la forma verbal *mašlem* es Cristo, que además es el que tiene que reinar "hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies"[1369]. En PM 10, 3 el redactor modifica la forma verbal e utiliza la forma *mšalmā*, es decir, la forma femenina singular, y no masculina, del participio activo de *pael*, porque el sujeto de la misma, ya no es Cristo, sino el sustantivo femenino "reino de los griegos" (*malkūtā dayūnāye*), que es el "que entregará el poder a Dios", (*dhāy mšalmā ïdā la'lāhā*). En la última frase de PM 10, 3 el redactor añade la conjunción "de los cristianos" al citar 1 Co 15, 24 y referirse al "reino" que ha de ser entregado por Cristo a Dios padre. De forma que el rey de los cristianos, en lugar de Cristo mismo, no entrega solo su, o mejor dicho, "el reino", sino "el reino de los cristianos".

Finalmente, en PM 14, 5 el redactor afirma de nuevo el cumplimiento de la profecía de David con respecto a Kūš en el reinado de los griegos, que será el último reino de la tierra. para que se cumplan las palabras del rey David según el salmo compuesto por él.

PM 14, 5

ܘܫܠܡܐ ܡܠܬܐ ܕܛܘܒܢܐ ܕܘܝܕ ܂ ܗܿ ܕܐܬܢܒܝ ܥܠ ܚܪܬܐ ܕܙܒ̈ܢܐ ܘܐܡܪ: ܕܟܘܫ
ܬܫܠܡ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ ܂ ܡܛܠ ܕܒܪܗ ܕܟܘܫܝܬ ܒܪܬ ܦܝܠ ܡܠܟܐ ܕܟܘܫ̈ܝܐ ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ
ܐܝܢܐ ܕܡܫܠܡ ܐܝܕܐ ܠܐܠܗܐ

Y se cumplirá la palabra del santo David que profetizó sobre el final de los tiempos y dijo: "Cus entregará el poder a Dios", porque el hijo de Kūšyat, hija de Pil, rey de los cusitas, es el que entregará (*mašlem*) el poder (la mano) a Dios.

[1369] Véase 1 Co 15, 23-25.

4.8 Pseudo Metodio de Edessa (PME).

4.8.1 La invencibilidad del Imperio Romano.

Ya hemos analizado en el capítulo anterior referente a la “Ideación “historiológica” del concepto “guerra”: Conquista, invasión y sucesión de los reinos”, como el redactor de PME ha narrado la profecía de la “llegada” del rey de los griegos (*malkā dyawnāyē*) que saldrá desde el oeste y su hijo desde el sur[1370]. El redactor va a intentar, a través de diferentes recursos, convencer al lector u oyente acerca de la invencibilidad de este rey de los griegos. En PJ 38-39 hemos visto como el redactor presentaba la “invencibilidad” del rey del norte, gracias al signo milagroso que se le había aparecido en el cielo, en referencia a Constantino. El redactor utilizaba en ese pasaje la expresión “por el signo milagroso” (’*āṯā dteḏmūdtā*) que se le aparece en el cielo. En PME 20 el redactor introduce un nuevo motivo literario para presentar igualmente el concepto de “invencibilidad” del rey de los griegos. Esta vez, el redactor también habla de un “signo” (’*āṯā*).

PME 20

ܘܐܝܬ ܠܗ ܐܬܐ ܒܪ̈ܗܘܡܝܐ ܡܕܝܢܬܐ

Y él (el rey de los griegos) tiene un signo (*’āṯā*) en las ciudades romanas.

Se trata de la leyenda sobre el mordedor o bocado de brida que fue fabricado con los clavos que estuvieron en las manos de Jesucristo.

PME 20-25

ܨ̈ܨܐ ܕܗܘܘ ܒܐܝ̈ܕܝ ܡܪܢ ܡܫܝܚܐ ܘܒܐܝ̈ܕܝ ܓܝܣܐ ܐܬܚܠܛܘ ܚ̈ܕܕܐ ܘܠܐ ܝܕܥܝܢ ܗܘܘ
ܗܠܝܢ ܕܡܪܢ ܡܢ ܐܚܪ̈ܢܐ
ܗܝܕܝܢ ܐܪܡܝܘ ܐܢܘܢ ܒܢܘܪܐ ܥܡ ܚ̈ܕܕܐ ܐܟܚܕܐ ܘܚܫܠܘ ܡܢܗܘܢ ܦܓܘܕܐ ܕܐܝܬܘܗܝ
ܠܓܡܐ ܘܐܬܠܘܗܝ ܒܥܕܬܐ

Los clavos (*ṣeṣē*) que estuvieron en las manos de nuestro Señor Cristo y en las manos del ladrón (*gayāsā*), se mezclaron entre ellos y no podían reconocerse (*yāḏʽīn*) unos de otros. Entonces fueron echados al fuego los unos con los otros y de ellos soldaron (*ḥšalū*) un *fegūḏā* que es una brida (un mordedor de caballo), y lo colgaron en la iglesia.

[1370] Quizás se trate aquí de una referencia indirecta a la supuesta conexión del reino de los griegos con el reino de Etiopía, que conocemos a través de la relación genealógica establecida en PM 9.

Este mordedor está preparado para el caballo que montará el emperador romano y que será el “signo” de la victoria y que hará que sus tropas sean invencibles. El rey de los cristianos recuperará el poder y establecerá su reinado sobre toda la tierra hasta el final de los tiempos, en el que él mismo “entregará” el reino “a Dios”.

> PME 25-31
>
> ܘܟܕ ܢܐܬܐ ܣܘܣܝܐ ܕܠܐ ܪܟܝܒ ܘܠܐ ܠܒܝܫ ܠܓܡܐ ܟܠܗ ܝܘܡܘܗܝ ܘܡܥܠ ܪܫܗ ܒܗܘ ܘܒܗ
> ܒܠܓܡܐ ܗܘ ܝܕܥܝܢ ܪܗܘܡܝܐ ܕܐܬܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܟܪܣܛܝܢܐ ܘܢܣܒܝܢ ܡܠܟܘܬܐ
> ܕܟܠܗ ܐܪܥܐ ܡܢ ܒܢܝ ܗ ܓܪ ܘܫܪܟܐ
> ܘܒܬܪܟܢ ܕܝܘܢܝܐ ܢܫܠܡ ܡܠܟܘܬܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܘܠܓܡܐ ܩܝܡ ܥܕܡܐ ܠܝܘܡܢܐ
>
> Y cuando entra un caballo sin domar (que no ha sido montado) y al que no se le ha puesto brida en su vida y (él) pone su cabeza en esta brida, (entonces) saben (*yāḏʿīn*) los romanos, que viene el reino de los cristianos (*malkūṯā dkrisṭyānē*) que toman (*nāsbīn*) el reinado de toda la tierra de los hijos de Hagar y el resto. Y después (el rey de los griegos) entregará (*našlem*) el reino a Dios, como está escrito. Y el mordedor permanece hasta hoy.

4.8.2 Pacificación y reconstrucción.

En PME la liberación de los cristianos del yugo de la opresión de la soberanía de los árabes tendrá lugar a manos del primer rey de los griegos, que producirá los efectos contrarios a los que tuvieron las conquistas árabes[1371]. Este rey traerá consigo un tiempo de paz que en ambas obras es identificado con la paz mesiánica. Este tiempo de paz que conlleva la victoria del rey de los griegos es descrito con lenguaje apocalíptico que recuerda a las descripciones del reino de los cielos después del juicio final. Junto con el motivo de la “escena de la abdicación” del rey de los griegos como último rey de la tierra, que como vemos ya aparece en PME 30-31, y que volverá a aparecer en PME 106-116, es interesante observar la relación que el redactor crea entre la figura de este rey de los griegos y el reino o paz escatológicas normalmente relacionados con la venida del Mesías.

> PME 36-40
>
> ܘܢܡܠܟ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܟܠܗ ܐܪܥܐ . ܘܬܗܦܘܟ ܛܒܬܐ ܠܐܪܥܐ ܘܢܫܓܘܢ
> ܦܐܪܐ ܕܐܝܠܢܐ ܘܡܓܠܐ ܘܡܢܝܐ ܢܫܓܘܢ ܘܢܘܢܐ ܕܝܡܡܐ ܘܒܢܝܢܫܘܬܐ ܢܫܓܘܢ
> ܘܢܗܘܐ ܫܠܡܐ ܘܫܝܢܐ ܒܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܘܒܟܠܗܘܢ ܒܢܝܢܫܐ ܘܐܢܫܘܬܐ
>
> Y el rey de los griegos reinará (*namleḵ*) sobre toda la tierra y el bien volverá

[1371] Véase PM 13, 12-18 y PME 36-43.

(*tehpūḵ*) sobre la tierra y se multiplicarán (*nesgūn*) los frutos y los árboles, la lluvia y el agua, los peces en el mar y en los ríos. Y habrá paz (*šlāmā*) y tranquilidad (*šaynā*) en toda la creación, en todos los pueblos y naciones.

Es en este contexto, en el que el redactor de PME retoma el motivo del encuentro entre los vivos y los muertos, pero con el fin inverso. Con su victoria retornarán el "bien" (*ṭābtā*), la "paz" (*šlāmā*) y el "bienestar" (*šaynā*) a toda la tierra, de forma que hasta los vivos irán a los muertos y les desearán haber vivido en el tiempo de este reino.

PME 40-42 ܘܗܝܕܝܢ ܢܥܒܪ ܡܢܕܪܝܫ ܚܝܐ ܥܠ ܡܝܬܐ ܘܢܐܡܪ ܛܘܒܝܟ ܕܗܘܝܬ ܒܚܝܐ ܝܘܡܐ ܗܢܐ ܒܗܕܐ ܡܠܟܘܬܐ Y entonces pasará (*neʿbar*) de nuevo (*mendrīš*) el vivo (*ḥayā*) al muerto (*mīṯā*) y le dirá (*niʾmar*): Dichoso (*ṭūḇayk*) tú, si estuvieras en vida este día en este reino.

Este rey de los griegos, encargado de dar fin a la hegemonía árabe, no es, sin embargo, en PME, el mismo rey, es decir, "el último rey" que vendrá a Jerusalén para alzar la cruz y la corona al cielo[1372] y que después morirá. Entre el primer y el segundo rey de los griegos que aparecen en PME todavía entran en acción los pueblos escatológicos del norte y el hijo de la perdición o "falso mesías". Y como ya vimos anteriormente, el tiempo de este primer reinado de paz del rey de los griegos debe durar doscientos ocho años, según el cómputo del redactor[1373].

El final de los pueblos escatológicos también tendrá lugar en La Meca a manos de los ángeles de Dios "cuando Dios se apiade de sus siervos". En este caso, es Dios el que activamente ordenará a sus ángeles entrar en acción para destruir a todos y cada uno de los habitantes de los pueblos de Gog y Magog.

PME 70-74 ܘܡܐ ܕܐܬܦܫܛܘܢ ܒܟܠܗ ܒܪܝܬܐ. ܘܢܡܠܟܘܢ ܥܠܗ ܥܠܡܐ ܡܪܚܡ ܐܠܗܐ ܥܠ ܥܒܕܘܗܝ. ܘܢܦܩܕ ܐܢܘܢ ܠܗ̇ ܐܪܥܐ ܕܐܟܠ ܒܗ ܟܕ ܐܫܟܚܐܠ. ܕܐܬܐܝܗ ܡܟܡ ܘܗܝܕܝܢ ܢܦܩܘܢ ܐܠܗܐ ܠܡܠܐܟܐ ܘܢܦ ܠܟܠܗܘܢ ܐܢܘܢ ܒܡܐܦܩܐ ܕܒܪܐ ܕܠܐ ܢܦܩܝ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܘܐܒܕܘܢ ܟܠܗܘܢ Y cuando se hayan extendido por toda la creación y reinen (*namlḵūn*) sobre toda

[1372] Véase PME 106-115.
[1373] *Ibid.* PME 43.

la tierra, Dios se apiadará (*mraḥem*) sobre sus siervos (*ʿabdawhy*). Y los reunirá (*nkaneš ʾenūn*) en este país, en el que ha destruido a los hijos de Ismael, que es Meca. Y entonces Dios ordenará (*nefqūḏ*) a los ángeles y los lapidarán (*nergmūn*) con piedras de granizo, para que no quede (*nepūš*) uno entre ellos (ninguno) y todos perezcan (*niʾbdūn*).

Tras el final de los reinos de Gog y Magog, el redactor narra la salida del hijo de la perdición o falso mesías, que engañará a todo el mundo “sin espada”[1374], su final, la escena de la abdicación del rey de los griegos y la muerte con él de todo ser viviente.

4.8.3 La escena de la abdicación del “último rey” en PME.

También en la escena sobre la abdicación encontramos diferencias sustanciales con respecto a PM[1375]. En esta última obra, esta escena tiene lugar inmediatamente al inicio del tiempo de reinado del anticristo[1376]. En PME, sin embargo, tiene lugar tras el tiempo de acción del anticristo y su desaparición.

PME 106-108

ܘܒܬܪܟܢ ܢܐܬܐ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܠܐܘܪܫܠܡ ܘܣܠܩ ܠܓܓܘܠܬܐ ܐܝܟܐ ܕܐܙܕܩܦ ܦܪܘܩܢ
ܘܐܝܬܝܗ ܒ ܠܐܝܕܐ ܡܪܝܐ

Y después (*bāṯarken*)[1377] vendrá (*niʾṯē*) el rey de los griegos (*malkā dyawnāyē*) a Jerusalén, subiendo (*sāleq*) al Gólgota, donde fue ofrecido/crucificado nuestro Salvador, (él tiene) en las manos la cruz (*ṣlīḇā*) del Señor[1378].

PME no conserva aquí como en PM la referencia directa al salmo 68, 32 ni la exégesis del mismo en referencia a la acción del último rey griego que “entregará (*mašlem*) el reino a Dios Padre”. Solo en otro lugar, en la introducción a la obra, de una forma marginal y sin ningún tipo de comentario o interpretación, después de haber explicado el signo del mordedor y las bridas hechas del hierro fundido de los clavos de la cruz de Cristo, y de afirmar que entonces los romanos (cristianos) tomarán el gobierno de toda la tierra de los árabes, el redactor cita, que después de que el reino de los cristianos tome “el reino de toda la tierra de

1374 Véase PME 78.
1375 PME ha utilizado con seguridad, entre otros recursos, obras como el Romance de Juliano, La Cueva de los Tesoros, La leyenda del rey Abgar o La leyenda de Judas-Ciriaco. Véase REININK, G. J., *op. cit.* “Der edessenische 'Pseudo-Methodius'”, 1990, p. 32 (nota 21) o MÖHRING, H., *op. cit. Der Weltkaiser der Endzeit*, 2000, pp. 112-113.
1376 Véase PM 14, 2.
1377 De la desaparición del hijo de la perdición.
1378 Cf. PM 14, 2-3.

los hijos de Hagar" y el resto, el rey de los griegos entregará (*našlem*)[1379] el reinado a Dios, como está escrito"[1380].

Como hemos visto, la exégesis del salmo 68, 31 es en PM el punto de partida a partir del cual el autor construye toda la interpretación escatológica de la ascendencia etiópica de los reyes griegos[1381]. En PME el redactor parece dar por conocida esta relación, por parte del lector u oyente, y solo se refiere al respecto con una breve noticia[1382].

PME 109

ܘܗܘ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ ܡܢ ܙܪܥܗ ܕܟܘܫܝܬ ܒܪܬ ܟܘܫܝܬ ܡܢ ܡܠܟܐ ܕܟܘܫ. ܘܗܢܘܢ
ܡܬܩܪܝܢ ܢܘܒ

Y este rey griego será de la familia (*zar'ā*) de Kūšyat, la hija de Kūšyat, del rey de Kūš, que son llamados Nubios.

La narración continúa con la afirmación de que, cuando el rey de los griegos suba al Gólgota llevando la cruz en la mano, la corona "pasará" por si sola "sobre la punta de la cruz".

PME 110-113

ܘܟܕ ܣܠܩ ܗܘ ܠܓܠܓܘܬܐ ܟܐܝܕܗ ܘܥܒܪ ܬܐ ܓܐ ܕܢܚܬ ܡܢ ܫܡܝܐ ܥܠ ܪܫܗ ܕܝܘܒܝܢܘܣ ܡܠܟܐ
ܩܕܡܝܐ ܥܠ ܪܫ ܨܠܝܒܐ ܕܡܪܢ ܘܢܪܝܡ ܨܠܝܒܐ ܘܬܐ ܓܐ ܠܫܡܝܐ

Y mientras él sube (*sāleq*), con la cruz en la mano, pasa (*'āḇar*) la corona, que bajó del cielo sobre la cabeza de Joviano el primer rey (*malkā qaḏmāyā*), sobre la punta de la cruz del Señor, y él (el rey) elevará (*narīm*) la cruz y la corona (*ṣlīḇā wtāgā*) al cielo.

La dificultad de este pasaje se encuentra en la correcta traducción de la forma verbal *'āḇar*, participio activo masculino singular del verbo *'bar*, que puede traducirse como "pasa" o "pasará" [1383]. Si bien, en un primer momento no queda claro si el sujeto de la acción es el rey de los griegos o la corona (*tāgā*), al tratarse de una forma de un verbo intransitivo que en

[1379] Se trata de la tercera persona masculina singular *afel* del verbo ""terminar", "entregar" o "entregarse" (*šlem, afel 'ašlem*).
[1380] Véase de nuevo PME 30-31.
[1381] Véase PM 9, 7-8 y PM 10, 3.
[1382] GREISIGER, L., *op. cit.* "Ein nubischer Erlöser-König", 2007, p. 192.
[1383] Véase traducción al francés de Nau: NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, p. 444. Igualmente la traducción de Martínez: MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, p. 237.

peal no acepta un complemento directo (al contrario que en *afel*), solo queda la opción de entender que la corona misma "pasará" sobre (*ʿal*) la punta de la cruz.

Recordemos que según PM es el último rey de los griegos el que pondrá (*sā'em*) de forma activa su corona sobre la punta de la cruz (*brīšeh dṣlīḇā*), extenderá (*pāšeṭ*) sus manos hacia el cielo y entregará (*mašlem*) el reinado a Dios padre y la cruz será elevada ((*metʿala'*), con la corona en su punta, al cielo, sin especificar cómo ni quién la llevará al cielo[1384]. Es decir, en PM el rey de los griegos extiende (*pāšeṭ*) sus manos para entregar el reino, después de haber depositado él mismo su corona sobre la cruz. El redactor de PME solo dice que la corona "pasará" (*ʿāḇar*) sobre la punta de la cruz y que el rey de los griegos, subiendo al Gólgota, "elevará (*narīm*) la cruz y la corona al cielo", pero que será el arcángel Gabriel el que descenderá, tomará ambas y se las llevará (*maseq*) al cielo. La forma verbal *narīm* es la tercera persona masculina singular de imperfecto de *afel* del verbo "elevar", "levantar" o "exaltar" (*rūm*). En esta ocasión, y en contraposición a la forma verbal anterior (*ʿābar*), si se trata de una forma verbal transitiva con significado causativo que requiere un complemento directo. Por lo tanto, es el rey de los griegos el que hará que la cruz y la corona "se eleven" o, lo que es lo mismo, él "elevará" la cruz y la corona. Pero es el arcángel el que bajando, tomará ambos objetos y se los llevará al cielo. Tras la escena de la abdicación, mueren el rey y todos los seres vivientes que quedan en la tierra.

PME 113-115 ܘܢܚܬ ܓܒܪܐܝܠ ܪܝܫ ܡܠܐܟܐ ܘܢܣܒ ܠܨܠܝܒܐ ܘܬܓܐ ܘܡܣܩ ܠܗܘܢ ܠܫܡܝܐ Y desciende (*nāḥeṯ*) el arcángel Gabriel y toma (*nāseḇ*) la cruz y la corona (*ṣlīḇā wtāgā*) y las llevará (*maseq*) al cielo.
PME 115-117 ܘܗܝܕܝܢ ܢܡܘܬ ܡܠܟܐ. ܘܟܠ ܒܪܢܫܐ ܕܐܝܬ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܟܠܗ ܚܝܘܬܐ ܘܒܥܝܪܐ ܘܠܐ ܢܦܘܫ ܡܕܡ ܚܝܐ Y entonces muere (*nemūṯ*) el rey y todo hombre que hay en la tierra y todo animal y todo animal de carga y no queda (*npūš*) algo vivo.

Martínez[1385]y luego Reinink[1386] vieron en este pasaje de PME la influencia de dos obras anteriores: El Romance de Juliano y la Cueva de los Tesoros. Por un lado, tanto el redactor de

[1384] Véase PM 14, 3-4.
[1385] Véase MARTÍNEZ, F. J., *op. cit. Eastern Christian*, 1985, p. 237 (nota 47).

PM como el de PME habrían desarrollado la narración de la abdicación adaptando la escena sobre la coronación del emperador Joviano que encontramos en el Romance de Juliano donde, de forma inversa a PM y PME, se dice que la corona desciende de la punta de la cruz y se posa sobre la cabeza del rey[1387]. Como Joviano no quería ser coronado con una corona que anteriormente había sido llevada por un rey pagano, él mismo manda a sus soldados que pongan (*sīmw*) la corona (*klīlā*) sobre la punta de la cruz.

> Romance de Juliano p. 200, 5-7. 10-11
>
> ܕܚܣ ܠܝ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܕܟܠܝܠܗ ܕܚܢܦܐ ܕܣܓܕ ܠܦܬܟܪܐ ܢܬܬܣܝܡ ܥܠ ܪܫܝ ܩܕܡ ܕܢܬܬܣܝܡ
> ܒܪܝܫܗ ܕܨܠܝܒܐ
> (…)
> ܩܪܘܒܘ ܗܟܝܠ. ܣܝܡܘ ܟܠܝܠܐ ܕܒܐܝܕܝܟܘܢ ܒܪܝܫܗ ܕܨܠܝܒܐ
>
> Lejos de mí y que no suceda, que la corona de un pagano que se ha inclinado ante los ídolos se ponga (*netsayam*) sobre mi cabeza, antes de que sea puesta (*nettsīm*) sobre la punta de la cruz.
> (…)
> Acercaos pues y poned la corona (*sīmw klīlā*) que está en vuestras manos sobre la cruz.

Sus soldados hacen lo que Joviano manda. Después de postrarse en tierra, "extender" (*pras*) las manos hacia el cielo y rezar a Dios de forma intensa, Joviano se acercó a la cruz e inclinó (*'arken*) la cabeza ante la cruz. La corona imperial descendió y se puso sobre su cabeza sin que la tocara mano humana.

> Romance de Juliano p. 201, 10-12
>
> ܘܩܪܒ ܒܪܬܚܐ ܕܗܝܡܢܘܬܗ ܘܐܪܟܢ ܪܫܗ ܩܕܡ ܨܠܝܒܐ ܘܢܚܬ ܟܠܝܠܐ ܕܡܠܟܘܬܐ
> ܘܐܬܬܣܝܡ ܒܪܝܫܗ ܟܕ ܐܝܕܐ ܕܒܪ ܐܢܫܐ ܠܐ ܩܪܒܬ ܠܗ
>
> Se acercó en el ardor de su fe e inclinó (*'arken*) la cabeza ante la cruz. Y descendió (*nḥeṯ*) la corona imperial (*klīlā dmalkūṯā*) y se colocó (*'ettsīm*) en su cabeza, sin que una mano de hombre la tocara.

En PME este acto de entrega es más bien un acto de devolución, ya que, como hemos visto, se especifica claramente, que se trata de la corona que "bajó del cielo sobre la cabeza de

---

[1386] Véase REININK, G. J., *op. cit.* "Der edessenische 'Pseudo-Methodius'", 1990, pp. 42-43 (nota 90).
[1387] Véase HOFFMANN, J. G. E. (Ed.), *Iulianos der Abtruennige. Syrische Erzaehlungen*, Leiden, 1880, pp. 200, 5-201, 16. Véase también SOKOLOFF, M., *The Julian Romance: A New English Translation. Texts from Christian Late Antiquity 49*, Piscataway, New Jersey, 2016, pp. 406-409.

Joviano, el primer rey”[1388]. Como en el Romance de Juliano, en la escena de la abdicación del último rey de la tierra, la corona imperial, símbolo por antonomasia del poder terreno, es colocada sobre la punta de la cruz. En PM es el rey de los griegos el que la coloca (*sāʼem*) sobre la cruz. En PME es la corona la que “pasa” (*ʿāḇar*) sobre la punta de la cruz. Además, en PME se especifica que Joviano es el primer rey (*malkā qaḏmāyā*), lo que es una clara referencia al Romance de Juliano, es decir, al hecho de que Joviano fue el primer rey que llevó esta corona imperial después de que ésta hubiese sido purificada sobre la cruz. En esta aclaración de PME acerca de la procedencia de la corona de Joviano, también encontramos la influencia de la Cueva de los Tesoros, donde se afirma sobre Nimrod, el primer rey (*malkā qaḏmāyā*) sobre la tierra, que este recibió su corona del cielo[1389]. Ahora, en contraposición a Joviano, el primer rey, de esta dinastía, que podríamos llamar cristiana, el último rey devolverá la corona, la cual junto con la cruz será llevada al cielo. Después de la muerte del rey y de todo ser vivo vendrá Jesucristo y llegará el momento de la resurrección de los muertos y del juicio final.

4.9 Pseudo Juan (PJ).

4.9.1 El “signo” del Imperio Romano.

Ya hemos visto en PJ 38-39 como el redactor presentaba la “invencibilidad” del rey del norte, gracias al signo milagroso que se le había aparecido en el cielo, en referencia a Constantino, el primer emperador “cristiano”.

PJ 38-39

ܘܢܗܘܐ ܒܗܘܢ ܓܒܪܐ ܕܡܫܥܒܕ ܠܟܠܗܘܢ ܥܡܡܐ ܒܐܬܐ ܕܬܕܡܘܪܬܐ ܕܡܬܚܙܝܐ
ܠܗ ܒܫܡܝܐ

Y habrá entre ellos (entre los reyes del norte) un hombre que somete (*mšaʿbaḏ*) a todos los pueblos por el signo milagroso (*bāṯā dteḏmūrtā*), que se le aparece en el cielo.

El redactor relacionaba aquí el verbo “someter” (*šaʿbed*) con la expresión “por el signo milagroso” (*bāṯā dteḏmūrtā*), para remarcar la invencibilidad de este emperador, que será el prototipo ideal para la caracterización del futuro emperador-libertador bizantino.

1388 Véase PME 111-112.

1389 Cf. PM 3, 5 y Gn 10, 10. Véase CT 24: SU-MIN RI, *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques, CSCO Vol. 486-487, Scriptores Syri 207-208*, Lovaina, 1987: Vol. 486, pp. 192-195 (Texto), Vol. 487, pp. 74-75 (Traducción). También BEZOLD, C., *Die Schatzhöhle aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften*, 2 Tomos, Leipzig, 1883-1888, Tomo 1, 1883, p. 30 (Traducción).

El esquema narrativo comienza con Roma pero el redactor no quiere o no puede terminar con ella esta exposición de su concepción de la historia, seguramente por encontrarse o vivir en un momento histórico bajo una soberanía árabe musulmana ya estable. Por tanto, para el autor, el cuarto y último reino de la historia antes del final de los tiempos es el reino o la hegemonía de los árabes. Es de destacar que en la narración se omite el triunfo o "reconquista" del emperador bizantino Heraclio sobre los persas. En su lugar, el final de Persia es ocasionado por el ascenso de Media. En el caso de la mención del reino de los medos, se trata de un recurso literario artificial, claramente anacrónico, introducido de forma forzada con el único fin de completar y conservar el esquema de cuatro reinos. Pero también de esta forma, el redactor evita "exaltar" la figura del emperador Heraclio, que no aparece en este apocalipsis.

La historia de Roma y Persia no está llena de detalles, sino que solo intenta ofrecer una serie de puntos e imágenes que el lector de la época fuera capaz de identificar y comprender. En un primer momento, Harris consideraba que el hecho de que no se haga mención ni referencia al triunfo de Heraclio sobre Cosroes II podría tener lugar debido a la fugacidad del acontecimiento en el este de Mesopotamia, aunque fuera conocido en el oeste[1390]. Pero estas consideraciones son insuficientes a la hora de explicar la omisión de la persona de Heraclio. Como bien reflexiona más tarde Harris, y Drijvers[1391] analiza, se trataría más bien de una omisión consciente del redactor con la intención de restar importancia al papel del emperador griego, en el cual el redactor no quiere ver al modelo de emperador romano, que al frente de una iglesia unificada, podría poner fin a la soberanía de los árabes. En la omisión de cualquier referencia al triunfo de Heraclio, podemos reconocer pues, la visión de un autor jacobita, que si bien reconoce el papel de Roma en la historia universal, no le quiere dar a los mandatarios bizantinos que les son contemporáneos el papel central que podrían adquirir en lo referente a una posible y "deseada" futura victoria cristiana sobre los árabes[1392].

4.9.2 Guerra civil y reconquista.

En nuestro primer capítulo hemos visto como el final de los árabes viene precedido por el incremento de su pecado. Cuando los opresores escuchan noticias sobre su fin, se intensifica la maldad de sus obras. Después de volver a acentuar los "males" y las "tribulaciones" que los árabes provocarán a todos los pueblos por ellos sometidos al final de

---

[1390] HARRIS, J. R., *op. cit. The Gospel of the Twelve Apostles*, 1900, p. 20.
[1391] DRIJVERS, H. J. W., *op. cit.* "The Gospel of the Twelve Apostles", 1992, p. 212.
[1392] Véase el capítulo correspondiente a "El papel del Imperio Romano en PE" y compárense la posición similar de su redactor con respecto a Roma.

sus tiempos[1393], el Señor se enfurecerá contra ellos, como lo hizo contra los romanos, persas y medos, y al final de esa semana y media, Dios dirigirá la espada contra ellos y un ángel del Señor provocará maldad[1394] en su interior.

PJ 122-127

ܘܡܢ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܢܪܓܙ ܡܪܝܐ ܥܠܝܗܘܢ ܐܝܟ ܕܥܠ ܪܗܘܡܝܐ ܘܡܕ̈ܝ، ܘܦܪܣ ܘܡܚܕܐ ܡܛܐ
ܫܘܠܡܐ ܠܗܘܢ ܘܡܢ ܫܠܝ ܐ ܘܙܒܢܐ ܒܫܘܠܡܐ ܕܫܒܘܥܐ ܘܦܠܓܗ
ܡܥܒܪܐ ܒܗܘܢ ܐܠܗܐ ܣܦܣܪܐ ܘܢܚܘܬ ܡܠܐܟܐ ܕܪܘܓܙܐ ܘܢܩܕܚ ܒܗܘܢ ܒܝܫܬܐ ...
ܒܝܢܬܗܘܢ ܒܓܘܗܘܢ

Y después de esto el Señor estará furioso sobre ellos como con los romanos, medos y persas. E inmediatamente les llegará el final y de repente el tiempo, en la consumación de la semana y media, Dios dirigirá la espada contra ellos y el ángel de la ira descenderá y encenderá[1395] en ellos maldad […] entre ellos en su interior.

Su final comienza a raíz de conflictos internos presentados aquí de forma drástica a través de la imagen de una guerra civil entre dos bandos que se destruyen mutuamente.

PJ 127-131

ܘܢܬܬܪܝܡܘܢ ܚܕ ܥܡ ܚܕ ܘܢܥܒܕܘܢ ܘܢܗܘܘܢ ܬܪ̈ܝܢ ܓܒ̈ܐ. ܘܢܒܥܐ ܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܗܘ
ܢܦܫܗ ܢܬܩܪܐ ܡܠܟܐ. ܘܢܗܘܐ ܩܪܒܐ ܒܝܢܬܗܘܢ ܘܩܛܠܐ ܣܓܝܐܐ ܡܢܗܘܢ ܘܒܗܘܢ.
ܘܕܡܐ ܪܒܐ ܢܫܬܦܟ

Y serán levantados (se levantarán)[1396] unos contra otros y harán y serán dos partidos, y cada uno de ellos buscará que él sea llamado por sí mismo rey. Y habrá guerra entre ellos y muchos muertos por ellos y entre ellos y mucha sangre será derramada.

Sin embargo, este hecho o noticia es aprovechada por el “rey del norte”, que ve en esta situación una oportunidad para vencer a los árabes.

PJ 132-135

ܘܟܕ ܢܫܡܥ ܓܪܒܝܐ ܡܠܟܐ ܗܢܐ ܠܐ ܢܫܬܡܪ ܘܢܐܡܪ ܕܒܫܠܡ ܘܒܪܝܢ ܐܕܝܫ.

[1393] *Ibid.* 106-121.
[1394] Por el contexto de la narración y por el espacio que queda vacío en el manuscrito tras la palabra “maldad“, entendemos que el redactor opina en este lugar más bien “división“.
[1395] Se trata de la forma *neqdaḥ*, tercera persona del singular masculino de imperfecto de *peal* del verbo *qdaḥ*. Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus,* col. 3486.
[1396] Se trata de la forma verbal *nettrīmūn*, tercera persona del plural de imperfecto de *etpeel*, “serán levantados”. Quizás el redactor hace uso aquí de esta forma verbal para acentuar que la acción de levantarse es inducida o provocada por el ángel de la ira de forma que quede claro que el devenir de la historia y las acciones de los pueblos “obedecen” los designios divinos.

ܗܝܕܝܢ ܢܕܒܪ ܥܡܗ ܠܟܠܗܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܕܐܪܥܐ ܘܢܦܘܩ ܥܠܘܗܝ، ܘܢܘܒܕܘܢ ܘܢܩܛܠܘܢ ܚܝܠܘܬܗ

Cuando el del norte (*garbyāyā*) escucha sobre este rumor (*ṭebā*), no se gloría y dice: "Por mi poder y mi brazo he vencido". Entonces tomará con él a todos los pueblos de la tierra y saldrá contra él, y eliminarán y matarán sus ejércitos.

Encontramos en estas líneas una clara alusión al emperador bizantino, al que el redactor le está otorgando un papel principal en lo referente al final de la hegemonía árabe. El final de éstos ha sido ordenado por Dios[1397] y provocado por el ángel de la ira[1398], pero el redactor presenta la destrucción total de los ejércitos de los árabes llevada a cabo a manos del emperador bizantino junto a "todos los pueblos de la tierra" (*kulhūn ʻammē da'rʻā*). También será el emperador bizantino el que tomará cautivos a los hijos, hijas y mujeres de los árabes haciéndolos padecer los sufrimientos propios de los pueblos vencidos. En este sentido, se debe afirmar que también para el redactor de PJ la figura del emperador bizantino juega un papel importante en su visión e interpretación teológica de la historia, aunque el papel principal, como veremos, lo asume Dios mismo.

4.9.3 Retorno y desolación.

Después de la acción del emperador bizantino y del resto de los pueblos de la tierra, es Dios el que devuelve al "viento del sur", es decir, a los árabes, al lugar del que salieron y destruye allí su nombre y su orgullo. Tanto en PJ 137 y 143 encontramos el mismo verbo "volver" (*hfak*) en un contexto de "reconquista" o "retorno". Sin embargo, en PJ la acción de "retornar" se refiere al "volver" de los árabes a lugar del que salieron y no tanto a la "vuelta" de los cautivos a sus poblaciones de origen. Aunque es cierto, que en el contexto de la narración, lo primero implica y da lugar a lo segundo.

PJ 137-139

ܘܢܗܦܟܝܗ ܡܪܝܐ ܠܪܘܚܐ ܬܝܡܢܝܬܐ ܠܕܘܟܬܐ ܕܢܦܩܐ ܡܢܗ. ܘܢܒܛܠ ܫܡܗ ܘܫܘܒܗܪܗ.

Y el Señor hace volver (*nahpekēh*) al viento del sur al lugar, en el que se hizo fuerte y destruye (*nbaṭel*) su nombre y su orgullo (*šūḇhārāh*).

[1397] Véase PJ 122.
[1398] *Ibid.* 125.

Como decíamos, es Dios mismo el que va a completar el fin de los árabes y haciéndoles sufrir[1399] provocará “malos tiempos” y “tiempos de aflicción”[1400].

PJ 143-144

ܘܢܗܦܟܘܢ ܘܢܬܒܘܢ ܒܐܪܥܐ ܕܢܦܩܘ ܡܢܗ̇. ܘܢܝܬܐ ܒܗܘܢ ܐܠܗܐ ܬܡܢ ܙܒ̈ܢܐ ܒܝ̈ܫܐ
ܘܕܩܘ̈ܦܚܐ ܘܕܠܐ ܩܪܒܐ ܢܬܚܪܒܘܢ ܘܥܕܡܐ ܠܕܪ̈ܝ ܥܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܕܐܚܝܕ ܙܝܢܐ ܘܩܐܡ
ܒܩܪܒܐ

Y ellos volverán (*nehpḵūn*) y se instalarán (*netḇūn*)[1401] en la tierra, de la que salieron. Y Dios provocará en ellos allí tiempos malos (*zaḇnē bīšē*) y de aflicción (*qūpāḥē*)[1402]. Y sin guerra serán desolados, hasta que las generaciones del mundo no existan (no sean), ni lleven armas (*zaynā*) ni estén en combate (*wqā’em baqrābā*).

Destaca la similitud de esta concepción sobre el final de los árabes con aquella que encontramos en PM, aunque el protagonista principal en PJ es Dios mismo, mientras que en PM será el rey de los griegos el que llevará la destrucción y la espada al desierto de Yathrib, el que eliminará al resto de entre ellos que quede en la tierra prometida, pero también el que, además, someterá todos los campamentos de los árabes en “el país del desierto de sus padres”. Allí, en el lugar del que salieron “serán entregados a la espada, a la esclavitud y al asesinato”[1403]. En PJ por el contrario, el redactor acentúa al final del capítulo, que la desolación final de los árabes tendrá lugar sin guerra, sin armas y sin combates[1404], en el lugar del que salieron los pueblos árabes [1405], es decir, en el desierto, y sin ningún tipo de importancia o relevancia política o militar[1406].

4.10 Pseudo Esdras (PsEsdr).

4.10.1 Los aliados del cachorro de león.

En el capítulo octavo, después del segundo ataque del toro, es decir, después del asedio de Constantinopla, entran en acción dos actores diferentes que parecen llevar a cabo dos

[1399] En contraposición con el trato de Dios a los “cautivos”, véase el trato de Dios para con el resto de sus enemigos: Cf. Jr 24, 8-10 donde encontramos relacionados los motivos de “castigo de Dios” para el “resto, que queda” de entre sus enemigos, a los que hará llegar “espada, hambre y peste” para acabar con ellos en la “tierra que di a ellos y a sus padres”. Véanse texto y traducción al inglés en KIRAZ, G. Y BALI, J. (Eds.), *The Syriac Peshiṭta Bible with English translation. Jeremiah*, Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2013, pp. 146-149.
[1400] Cf. SyrDan 7, 9-10. 19-20, ApSyrDan 14, 26-29. 46-49, PE 17-18 y PM 13, 2.
[1401] Tercera persona plural masculino de imperfecto de peal del verbo *īṯeḇ* “sentarse” o “establecerse”.
[1402] Véase BROCKELMANN, C., *Lexicon Syriacum*, Hildesheim, 1966, p. 682.
[1403] Véase PM 13, 11-12.
[1404] Véase PJ 146.
[1405] Cf. PE 59-64 y PM 13, 14.
[1406] Cf. PME 90.

contraataques en apoyo del cachorro de león, antes de que este se enfurezca y acabe con los cuervos.

Primero el polluelo joven de la víbora ataca desde el norte junto con un gran ejército de Tracia. Se dice literalmente, que el polluelo "entrará en la sangre" (*wnedūl bdmā*), lo que parece hacer referencia a la sangre derramada en torno a Constantinopla en el pasaje anterior. Puede que se trate de la intervención de un ejército proveniente de Tracia que haya venido en ayuda de Constantinopla. Recordemos que, a no ser que se trate otro personaje, el polluelo joven de la víbora se había refugiado junto al cachorro de león, cuando lo atacaban los cuervos. Más adelante, se vuelve a decir que el polluelo más joven descenderá a la Tierra Prometida, devastará las ciudades principales y desde allí, destruirá Damasco[1407]. Su identificación con un personaje, pueblo, ejército o acontecimiento es difícil. Quizás sea un general persa desertor que pasa al bando bizantino o un ejército de mercenarios que se haya aliado con Heraclio. O quizás se trata de una interpolación posterior, lo cual parece lo más probable si tenemos en cuenta, que en la obra encontramos dos destrucciones de la ciudad de Damasco, una llevada a cabo por el polluelo de la víbora (8, 6) y la otra por el mismo cachorro de león (9, 16).

Entre la primera y la segunda intervención militar del polluelo, que desde Constantinopla pasará por la Tierra Prometida para devastarla y hasta Damasco para destruirlo por primera vez, aparece el padre del polluelo de la víbora, que junto con un gran ejército de la nación de los cusitas devastará Egipto. La figura del padre del polluelo de la víbora es nueva y no había aparecido antes. Su relación con la nación de los cusitas queda en un primer momento sin explicar. Es de esperar, que junto con la víbora y los dos polluelos haya venido huyendo a la región de Egipto, y que desde allí haya organizado este contraataque contra los cuervos.

PsEsdr 8, 1-4

ܘܗܘܐ ܦܪܘܓܐ ܕܐܟܕܢܐ ܢܣܒ ܚܝܠܐ ܣܓܝܐܐ ܡܢ ܬܪܩܝܐ ܘܡܢ ܪ̈ܒ ܠܟܐ ܚ̈ܠܝܐ ܕܡܥܪܒܐ
ܘܢܥܘܠ ܒܕܡܐ . ܘܐܒܘܗܝ ܕܦܪܘܓܐ ܙܥܘܪܐ ܢܫܡܥ . ܘܢܟܢܫ ܥܡܐ ܪܒܐ ܡܢ ܟܘܫܝ̈ܐ
ܘܡܢ ܥܡ̈ܡܐ ܕܚܕܪ̈ܝܗܘܢ . ܘܢܐܬܐ ܠܡܨܪܝܢ ܕܦܘܪ ܠܟܐ ܘܡܚܐ ܟܪ ܡܢ ܬܚܪܘܒ

El polluelo de la víbora (*parūgā dā'keḏnā*) tomará (*nesaḇ*) un ejército numeroso de Tracia, de entre los cargos superiores de Occidente y entrará en la sangre. El padre del polluelo joven (*'aḇūhy dparūgā z'ūrā*) lo oirá (*nešma'*) y reunirá (*nḵaneš*) una gran nación de entre los cusitas y las naciones a su alrededor y

[1407] Véase PsEsdr 8, 4-6.

vendrá en ayuda del polluelo (*l'ūḏrāneh dparūgā*) y devastará (*teḥrūb*) Egipto.

4.10.2 El contraataque del cachorro de león.

Después del apoyo del polluelo de la víbora y del padre de la víbora, será el mismo cachorro de león el que se enfurecerá en una gran cólera y perseguirá a los cuervos.

PsEsdr 9, 1-3

ܘܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܢܬܚܡܬ ܒܚܡܬܐ ܩܫܝܬܐ . ܘܢܦܩ ܒܬܪ ܥܘܪܒܐ ܗܠܝܢ ܘܢܚܪܘܒ
ܐܢܘܢ ܘܢܛܪܘܕ ܘܢܚܒܠ ܐܢܘܢ ܡܢ ܐܢܛܝܟܝ ܕܣܘܪܝܐ ܘܥܕܡܐ ܠܬ̈ܚܘܡܝ ܡܕܢܚܐ
ܠܐܪܥܐ ܕܠܗܘܢ ܕܥܘܪ̈ܒܐ

Y el joven león se enfurecerá (*netḥamat*) en una fuerte cólera (*bḥemtā qašyāṯā*) y saldrá detrás de estos cuervos y los devastará y los expulsará (*neṭrūd*) y los destruirá (*nḥabel*) desde Antioquía de Siria hasta los confines del este, la tierra de los cuervos.

La información descrita en este capítulo séptimo sobre el cachorro de león proviene de un apocalipsis anterior que intenta ilustrar la época y las hazañas bélicas de Heraclio. Cuando se dice del toro que es el rey de los cuervos, se puede ver claramente, que el redactor ha hecho uso del motivo del enfrentamiento entre el cachorro de león y el toro, y está añadiendo nuevos aspectos que actualizan la narración con hechos y personajes históricos contemporáneos identificables por sus lectores, como es el caso de los cuervos, la víbora y sus polluelos. El toro que "instiga a Occidente" representaría a Cosroes II, el rey persa, que avanzó con tres ejércitos contra Heraclio, ilustrados en sus tres cuernos con los que golpea. Uno de sus cuernos ataca directamente al cachorro de león, que es Heraclio. Con otro ejército Cosroes sitió Constantinopla. En PsEsdr el toro concibe un plan malvado contra las siete colinas y la ciudad de Constantinopla. En ese momento, Heraclio pidió la ayuda de los turcos. En PsEsdras, el cachorro de león se alía con el leopardo del norte, cuyos ejércitos son comparados con langostas voladoras.

PsEsdr 9, 3-7

ܘܢܦܘܩ ܠܦܪܕܐ ܡܢ ܓܪܒܝܐ. ܘܢܦܘܩ ܥܡܗ ܥܡܐ
ܗܓܒܐ ܐܝܟ ܡܚܝܢ ܐ ܕܦܪܚ ܘܢܦܘܩ ܒܕܒܪܐ ܠܦܪܬ ܢܗܪܐ. ܘܢܗܘܘܢ ܒܥܘܕܪܢܗ ܕܓܘܪܝܐ
ܕܐܪܝܐ ܘܡܢ ܬܡܢ ܬܪܥܘܢ ܠܐܪܥܐ ܕܦܪܣ ܢܣܒܘܢ. ܘܢܦܘܩ ܠܐܘܪܚܗܘܢ ܬܘܪܐ
ܒܚܝܠܐ ܗܓܒܐ. ܘܢܩܛܘܠ ܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܒܟܠ ܩܪܢܬܗ ܕܬܘܪܐ ܘܬܬܒܪܝܢ ܢܬܒܪ
ܘܠܐܪܥܐ ܢܚܪܘܒ ܘܢܒܙܘܢ. ܢܒܙ ܒܬܘܪܐ

Y el leopardo (*lepardā*)[1408] saldrá desde el norte. Y saldrá con él un pueblo numeroso como la langosta (*qamṣā*) voladora. Y subirá hasta el río Éufrates y se levantarán (*nqūmūn*) en ayuda del joven león. Y desde allí bajarán (*neḥtūn*) los dos a la tierra de Persia. El toro saldrá a su encuentro (*ʼūrʽāhūn*) con un gran ejército, pero el joven león entrará (*neʽūl*) entre los cuernos del toro y romperá (*netbar*) a ambos (cuernos). Devastará y saqueará la tierra y la quemará con fuego.

Autores como Bousset, Hoyland o Greisiger[1409], identifican la alianza del cachorro de león con el leopardo del norte, que viene en ayuda del cachorro de león acompañado de un pueblo tan numeroso como una plaga de langostas voladores, para descender juntos y atacar Persia, con la alianza de Heraclio (cachorro de león) con Tong Yabgu, entonces soberano de los göktürks o köktürks (leopardo del norte), cuya ayuda militar en 627 d. C. fue decisiva, según las diferentes fuentes bizantinas y armenas, para derrotar al rey persa Coroes II (toro). La victoria de Heraclio se puede identificar entonces con la victoria del cachorro de león cuando se dice que saltará entre los cuernos del toro y los romperá. Al final se dice que aquel irá con gran poder a la Tierra Prometida y subirá a Jerusalén con gran pompa, y de allí partirá y subirá de nuevo a su ciudad real, lo que recuerda a la entrada de Heraclio en Jerusalén y a la restauración de la Santa Cruz en el año 629 d. C.

El motivo del enfrentamiento entre el cachorro de león y el toro no es nuevo y lo encontramos también en SyrDan. La identificación de este motivo en PsEsdr permite situar y contextualizar este breve pasaje que parece haber sido insertado en SyrDan después de que el redactor del mismo ya haya ilustrado el enfrentamiento entre oriente y occidente siguiendo al profeta Daniel con la imagen del combate entre un macho cabrío y un carnero (en SyrDan un toro). Aquí, como en PsEsdr 9, 3-7, encontramos un cachorro de león que se reúne con los ejércitos del norte.

SyrDan 5, 15-16

ܒܗܝܐ ܕܝܢ ܙܒܢܐ ܗܘܐ ܕܢܣܬܘܩ
ܠܓܘܪܐ ܕܐܪܝܐ ܕܢܬܠ ܢܦܫܗ ܠܣܝܥܐ ܕܗܘܐ
ܘܐܬܬܚܕܘ ܚܝ̈ܠܐ ܕܓܪܒܝܐ
ܕܒܗ ܕܡܬܠܬ ܠܗ ܚܪܬܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܒܠܥܐ

[1408] Se trata aquí de un término siríaco poco común tomado del griego λεόπαρδος y diferente de *nemrā* “leopardo”, término más común en siríaco y utilizado por el autor en PsEsdr 7, 6 para referirse al “leopardo del sur”, (*nemrā dtaymnā*). Aquí sin embargo, el “leopardo” (*lepardā*) sale desde el norte (*garḇyā*).
[1409] Véanse las referencias bibliográficas indicadas sobre este mismo aspecto en la presentación de este apocalipsis en la primera parte de este trabajo de investigación: Apocalipsis del Pseudo Esdras 1.8.3.

En este tiempo, cuando hayáis visto que el cachorro de león (*gūryā d'aryā*) se ha reunido en un único lugar y que han sido movidos los ejércitos del norte, sabed que ha llegado el final de la esperanza de este mundo.

El cachorro de león subirá (*nesaq*) a la Tierra Prometida y en su camino arrasará Fenicia y de nuevo Damasco. Después subirá a Jerusalén, para por último, regresar a su ciudad imperial. En todo caso, el cachorro de león es un claro ejemplo de la figura tipológica del (último) emperador cristiano, que de manera un tanto mesiánica está llamado a vencer a los árabes, recuperar Jerusalén y establecer una paz universal antes de la llegada del final del mundo.

PsEsdr 9, 14-18 ܘ ܓܘܪܝܐ ܕܐܪܝܐ ܒܚܝܠܐ ܣܓܝܐܐ ܢܣܩ ܠܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ ܘܢܫܥܒܕܝܗ ܒܡܕܐܬܐ ܘܢܗܘܐ ܐܘܠܨܢܐ ܪܒܐ ܒܐܪܥܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟܘܬܗ ܡܢ ܥܠܡ . ܘܢܒܢܐ ܫܘܪܐ ܕܦܘܢܝܩܝܐ ܒܗ ܚܕܪܐ ܘܠܚܪܒܬܐ ܕܐܝܬ ܒܚܕܪܗ ܒܗ ܚܕܪܐ ܠܕܪܡܣܘܩ ܢܚܪܘܒ ܥܕܡܐ ܠܫܬܐܣܘܗܝ ܡܛܠ ܕܐܡܪܬ ܠܡܪܝܡܐ . ܘܠܐܘܪܫܠܡ ܢܣܩ ܒܙܘܚܐ ܪܒܐ ܘܡܢ ܬܡܢ ܢܗܦܘܟ ܘܠܡܕܝܢܬܐ ܡܠܟܘܬܗ ܢܣܩ El cachorro del león subirá (*nesaq*) con un ejército numeroso a la tierra de la promesa (*'arʿā dmūlkānā*) y la someterá (*nšaʿbedīh*) a tributo (*mada'tā*) y habrá una gran tribulación (*'ūlṣanā rabā*) en la tierra, como nunca hubo en el mundo[1410]. Construirá (*neḇnē*) muros alrededor de Fenicia, y en los lugares desolados que están ahí a su alrededor. Arrasará Damasco (*neḥrūb*) hasta sus cimientos (*šeṯēsēh*)[1411] porque provocó al Altísimo (*mraymā*). Y subirá a Jerusalén (*nesaq*) con gran pompa, y desde allí regresará y subirá a su ciudad real.

4.10.3 El hombre del sur.

El capítulo décimo presenta, después del paso del cachorro de león por Jerusalén y su vuelta a la ciudad imperial, la aparición de un hombre misterioso cuyo papel e identificación no son posibles. Se trata de un "hombre poderoso desde el sur" (*men taymnā gaḇrā ḥaḏ ḥaylṯānā*) que traerá la paz durante tres años y siete meses. Como su aparición tiene lugar tres semanas y media después de que el cachorro de león haya vuelto a Constantinopla, se presupone que el redactor se refiere a la llegada de este personaje a la ciudad de Jerusalén, de donde el cachorro de león había salido. Por lo tanto, podemos afimar que de lo que habla el redactor es de un período de paz, que se vive, por lo menos, en la Tierra Prometida. Queda sin

[1410] Cf. Mt 24, 21. También TD 2, 12-19 (Fragmento de Arendzen p. 406, l. 3) y PJ 110-111.
[1411] Cf. PsEsdr 9, 10 donde el cachorro de león arrasa la tierra de los cuervos hasta los cimientos.

contestar la identidad de este personaje, su origen, su contextualización histórica, su relación con el cachorro de león, así como el porqué del número de meses y del significado concreto de la “gran paz” (*šaynā rabā*) y de las “grandes obras buenas” (*ṭāḇāṯā rawḇāṯā*) de las que se habla en el pasaje.

PsEsdr 10, 1-3

ܘܡܢ ܒܬܪ ܫܒ̈ܘܥܐ ܬܠܬܐ ܘܦܠܓܘܬ ܫܒܘܥܐ ܢܦܘܩ ܡܢ ܬܝܡܢܐ ܓܒܪܐ ܚܕ܂ ܚܝܠܬܢܐ
ܒܥܡܐ ܣܓܝܐܐ ܘܢܦܘܩ ܫܘܠܛܢܗ ܥܠ ܐܪܥܐ ܕܡܘܠܟܢܐ܂ ܘܫܝܢܐ ܪܒܐ ܢܥܒܕ܂ ܘܛܒ̈ܬܐ
ܪܘܪ̈ܒܬܐ ܢܣܥܘܪ ܒܐܪܥܐ ܫܢ̈ܝܐ ܬܠܬ ܘܝܪ̈ܚܐ ܫܒܥܐ

Después de tres semanas y media semana saldrá un hombre poderoso del sur (*men taymnā gaḇrā ḥaḏ ḥaylṯānā*) con un gran pueblo y su soberanía se extenderá sobre la tierra de la promesa (*’ar'ā dmūlkānā*) y creará (traerá) una gran paz (*šaynā rabā*) y hará (*nes'ūr*) grandes obras buenas (*ṭāḇāṯā rawḇāṯā*) en la tierra, tres años y siete meses.

La compresión del hilo narrativo se complica con esta figura y con estas dos caracterizaciones, la del cachorro de león y la del hombre del sur. Pongámoslas en relación y veámoslas más de cerca.

Dentro de la estructura de la obra, la aparición de esta figura que trae la paz tiene lugar después del regreso del cachorro de león a “su ciudad imperial” y antes de la segunda alusión al motivo de los “cuatro vientos” que alborotados provocarán que las naciones se enfrenten unas a otras. Por tanto, esta alusión cierra el relato del combate entre el toro y el cachorro de león. Pero quizás de más relevancia sea su relación con el cachorro de león, con la ciudad de Jerusalén, o mejor dicho, con la “tierra de la promesa” (*’ar'ā dmūlkānā*), así como el significado de los “tres años y siete meses” que durará su gobierno pacificador.

En primer lugar, sorprende que en las últimas líneas del capítulo anterior, el cachorro de león haya sido caracterizado por un autor cristiano de forma negativa como un “opresor” debido a la imposición del tributo, que provocará “una gran tribulación (*’ūlṣanā rabā*) en la tierra, como nunca hubo en el mundo”. La misma expresión acerca de la “gran tribulación”, clara alusión a Mateo 24, 21, la volvemos a encontrar en esta misma obra en el capítulo duodécimo, provocada esta vez por un “ángel terrible” enviado por Dios para destruir a la “semilla rebelde” y seguida por la salida de los pueblos del norte[1412]. En el caso del cachorro de león, lo más probable es que se trate de una caracterización intencionada por un redactor o autor proveniente de una comunidad jacobita enfrentada a la iglesia calcedoniana o imperial.

[1412] Cf. Mt 24, 21 y PsEsdr 12, 6-7.

Por otro lado, viniendo del sur, podría esperarse que la caracterización del "hombre poderoso" fuera negativa y por ello fácilmente identificable con los árabes y, por tanto con los enemigos[1413]. La caracterización del hombre del sur es, sin embargo, positiva, seguramente de forma intencionada para ponerla en relación o contraposición con aquella del cachorro de león. Partiendo de que el cachorro de león represente al emperador bizantino, a la opresión traída por él se le oponen las "grandes buenas obras" realizadas por el hombre del sur. No se dice que luche o combata contra el emperador, ni que le venza o conquiste la Tierra Prometida después de una guerra. Solo se menciona que vendrá con un "gran pueblo" y su soberanía se extenderá. El motivo del "hombre del sur" que se hace fuerte lo encontramos ya en el libro del profeta Daniel[1414], que, sin embargo, lo retrata de forma negativa. El motivo de los tres años y siete meses parece corresponderse con los mil doscientos noventa días que también encontramos en el libro canónico de Daniel. Sin embargo, también allí representan un período de tiempo negativo, y no de paz como en nuestra obra. Quizás se trate de un aliado o enviado del emperador bizantino, que en su encargo del gobierno de Tierra Santa haya sido conocido con buena fama. O quizás se trate de una figura ficticia insertada por el redactor en la narración para cumplir con el requisito de transmitir el motivo tradicional de la "paz intermedia" o "paz pasajera" antes de que llegue el final del mundo[1415].

Después no se dice más acerca de su persona, acciones o desenlace. El redactor enlaza directamente con la introducción del motivo acerca de los "cuatro vientos", que ya hemos analizado, que anuncian el enfrentamiento y las guerras entre los pueblos y naciones que se devastarán mutuamente.

4.10.4 El final de los ismaelitas y los "apóstatas".

El capítulo decimotercero es el último que nos da una noticia acerca de un personaje o pueblo histórico, antes de que la obra finalice en los capítulos decimocuarto y decimoquinto con la llegada del anticristo y la plegaria final. En este capítulo el redactor narra la salida de los pueblos de Gog y Magog. Justo antes, al final del capítulo duodécimo ha anunciado la llegada de una "gran tribulación"[1416] que está por venir. Ocasionada por la opresión que están sufriendo los fieles a manos de los infieles[1417], sin embargo, parece que tendrá cuando aparezcan los pueblos escatológicos de Gog y Magog. Es lo que se narra a continuación. Los

---

1413 Cf. PM 5, 2 donde se afirma que los ismaelitas saliendo del desierto, harán la guerra a todos los pueblos y al final "toda la tierra de la promesa (*'ar'ā dmūlkānā*) será sometida por ellos.
1414 Véase Dn 11, 5ss.
1415 Cf. SyrDan 7, 21-26; ApSyrDan 15, 1-11; PE 349-354; PM 13, 15-18 y PME 36-40.
1416 Véase PsEsdr 12, 6-7.
1417 *Ibid*. 12, 3-6.

“montes de los hijos del norte” (*ṭūrē bnay garḇyā*) serán abiertos (*netpatḥūn*) y saldrá la casa de Gog y Magog. La novedad es que el redactor une este motivo de los pueblos de Gog y Magog con la descendencia de Ismael y con aquellos “apostatas” o “infieles” que se han quedado y se han refugiado en ellos. Todos juntos subirán a Jerusalén y ahí Dios enviará al temible ángel Miguel que los destruirá sin piedad.

PsEsdr 13, 1-7

ܘܡܢ ܫܠܝܐ ܢܬܦܬܚܘܢ ܛܘܪܐ ܒܢܝ ܓܪܒܝܐ ܘܢܦܩܘܢ ܕܒܝܬ ܓܘܓ ܘܡܓܘܓ ܘܥܒܕܝܢ
ܒܐܪܥܐ ܓܘܢܚܐ ܪܘܪܒܐ ܘܬܪܬܝܢ ܫܒܛܝܢ ܡܢ ܙܪܥܗ ܕܐܝܫܡܥܝܠ ܘܗܠܝܢ ܕܡܫܬܚܪܝܢ
ܒܫܦܘܠܝ ܛܘܪܐ ܕܬܝܡܢܐ . ܢܐܬܘܢ ܘܢܣܒܘܢ ܓܘܣܐ ܒܗܘܢ ܘܢܬܟܢܫܘܢ ܘܢܣܩܘܢ
ܥܕܡܐ ܕܢܐܬܘܢ ܠܐܘܪܫܠܡ ܡܕܝܢܬܗ ܕܡܠܟܐ ܪܒܐ . ܘܬܡܢ ܢܫܕܪ ܐܠܗܐ ܥܠܝܗܘܢ
ܠܡܝܟܐܝܠ ܡܠܐܟܐ ܕܚܝܠܐ ܘܢܚܪܘܒ ܐܢܘܢ ܒܠܐ ܚܘܣܐ . ܘܐܠܘ ܠܐ ܕܐܬܟܪܝܘ
ܝܘܡܬܐ ܗܠܝܢ ܠܐ ܚܝܐ ܗܘܐ ܟܠ ܒܣܪ ܡܛܠ ܕܒܗܘ ܙܒܢܐ ܗܘܐ ܫܢܬܐ ܐܝܟ ܝܪܚܐ
ܘܝܪܚܐ ܐܝܟ ܫܒܬܐ ܘܫܒܬܐ ܐܝܟ ܝܘܡܐ ܘܝܘܡܐ ܐܝܟ ܫܥܬܐ.

Y de repente los montes de los hijos del norte serán abiertos y saldrán de la casa de Gog y Magog, que harán en la tierra grandes atrocidades (*gūnḥē rawrḇē*). Dos tribus de la semilla de Ismael (*zarʿeh d’īšmāʿīl*) y aquellos que queden (*meštaḥrīn*) en las franjas de la montaña del sur (*bšpūly ṭūrā dṯaymnā*) vendrán y tomarán refugio en ellos, se juntarán y subirán a Jerusalén, la ciudad del gran rey. Ahí Dios enviará (*nšadar*) al gran Miguel que los devastará sin piedad (*blā ḥawsā*). Si estos días no fueran acortado, ninguna carne viviría, porque en ese tiempo un ano es como un mes, un mes como una semana, una semana como un día y un día como una hora.

Consideraciones finales

Resultados iniciales.

El título de esta tesis comienza con las palabras "entre la tierra y el cielo". No es casualidad que hayamos elegido este título en este orden de palabras. Desde las experiencias vividas en la tierra, los autores de las obras estudiadas "tenían puestos continuamente los ojos en el cielo"[1418], o mejor dicho, en el futuro o final de la historia, que de por sí, debía dar un significado o sentido al acontecimiento presente. Eventos y acciones "se interpretan a la luz de su significado final y no por sus consecuencias inmediatas"[1419]. Se trata de una de las características intrínsecas de la naturaleza religiosa del ser humano, que busca de forma continua respuestas a la pregunta del porqué del sufrimiento, de la derrota o de la muerte. En el diálogo entre Dios y el hombre, propio del género profético, y que es heredado por la literatura apocalíptica, es común la escena en la que un hombre pregunta o pide a Dios que le explique o revele el futuro, es decir, que le dé respuesta a su "pregunta" o "incertidumbres" existenciales, es decir, que amenazan o ponen en duda su existencia. La pregunta es formulada desde la realidad a interpretar. La respuesta es celeste, o pretende ser celeste. Este diálogo se muestra como un medio de pensar sobre el final para poder ordenar el ahora. Es lo que podríamos definir como diálogo escatológico. La literatura apocalíptica cumple de esta forma una tarea a su vez cognitiva y consoladora, en un intento de dar sentido y significado a una situación traumática, a veces provocada por la opresión cultural y política de un poder extranjero, pero también a causa del sufrimiento que acompaña la existencia diaria[1420].

En este trabajo hemos atendido al "diálogo escatológico", es decir, a las preguntas "existenciales" contenidas de forma implícita en las obras de tipología apocalíptica en lengua siríaca que estaban relacionadas con el fenómeno de la guerra. Nos hemos interesado por los temas tratados y por el tratamiento dado por parte de los autores o redactores a los mismos. Un primer resultado de este trabajo de investigación ha sido la identificación, traducción, análisis (de forma, terminológico, contextual y redaccional) así como la clasificación de más de mil pasajes de los textos u obras objeto de estudio, de los cuales hemos seleccionado y clasificado por temas generales más de trescientos de ellos. Esto nos ha llevado a poder establecer un catálogo de motivos literarios que hemos organizado en cuatro grandes conjuntos o ámbitos temáticos y hemos presentado de forma anacrónica quedando cada

[1418] Véase HOYLAND, R. G., *op. cit. Seeing Islam*, 1997, p. 34.
[1419] *Ibid*. p. 34.
[1420] *Ibid*. p. 257.

motivo numerado y ordenado de menor a mayor en orden a la datación estimada de la obra a la que pertenece y dentro de cada obra según la estructura narrativa de la misma. Pensamos pues, que nuestro objetivo general mínimo, que consistía en establecer una primera red de relaciones lingüísticas y temáticas entre las distintas obras analizadas, ha sido cumplido con creces[1421].

Proyección escatológica de la guerra: Procesos de tipificación y trabajo exegético.

En primer lugar hemos agrupado todos aquellos motivos que de alguna forma debido a su contenido temático o a su lenguaje cumplen en el texto la función de conformar o formar el marco narrativo necesario para proyectar el contenido de la narración hacia el futuro, aportándole ya en esa proyección un sentido teológico interpretativo. La guerra o las guerras, es decir, el enfrentamiento entre pueblos, naciones, reinos u hombres así como sus consecuencias destructoras, forman parte de forma firme e inconmovible en el esquema apocalíptico de las obras analizadas. La experiencia de las guerras, o mejor dicho, la necesidad de encontrar una explicación dadora de significado a estos acontecimientos bélicos que tuvieron lugar a lo largo del siglo VII d. C., es sin duda el principal motivo de la puesta por escrito de estas obras. El fenómeno de la guerra es "anunciado" como señal de la llegada del fin del mundo. Las experiencias realizadas llevan a los autores a estar convencidos de que ese final está cerca. En su afán por "ordenar" estos acontecimientos de sufrimiento y muerte en un esquema teológico según el cual sea reconocible y creíble que Dios sigue actuando en su economía divina de la salvación (*mḏabrānūṯā*) de forma favorable de frente a la propia comunidad o pueblo, los cristianos y no cristianos que vivieron en aquel siglo, se vieron obligados a reinterpretar y reordenar aquellas figuras, narraciones o afirmaciones pasadas para tomarlas como ejemplo o tipo de aquello que estaba sucediendo o estaba por suceder[1422].

Partiendo de la premisa del trabajo exegético llevado a cabo por los autores de nuestras obras, hemos intentado describir, siempre y cuando ha sido posible, el trasfondo bíblico del lenguaje y los motivos literarios utilizados por ellos en la composición de sus narraciones y

[1421] Véase el índice de motivos que adjuntamos al final de este trabajo así como al aparato crítico a pie de página donde se han ido anotando los paralelos de uso y significado de término, expresiones o temas. Se trata claramente de un primer esbozo de relaciones temáticas y lingüísticas entre los motivos analizados. Del análisis individual y de la agrupación temática ha surgido una red temática que esperemos pueda ser de ayuda para sucesivas investigaciones de las obras en cuestión, por otro lado, absolutamente necesarias para continuar la labor de contextualización de cada obra en particular así como de seguimiento de las líneas y características comunes de la literatura siríaca apocalíptica en general. El trabajo de análisis, comparación y contextualización que queda por hacer es inmenso. Serán necesarios sobre todo, trabajos de conjunto, interdisciplinares y comparativos (como por ejemplo, entre obras en diferentes lenguas), pero también monotemáticos e individuales que profundicen en un solo aspecto temático.

[1422] GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, p. 184.

caracterizaciones. Así hemos intentado identificar y clasificar cuáles han sido los textos bíblicos de los que nuestros autores han realizado un análisis exegético, con el fin de explicar la realidad que les rodeaba. Hemos hablado en distintas ocasiones del doble significado del lenguaje bíblico, que por un lado hace referencia al texto o realidad bíblica, al tiempo que su mención y significado se utiliza como prefigura del presente o futuro. Este recurso propio del método bíblico exegético, fue también puesto en práctica de forma continua por los autores de nuestras obras, no solo para explotar los recursos bíblicos con los que contaban, sino para desarrollar un "sistema de tipologías", que servirá de base al desarrollo del conocido como "Urzeit-Endzeit-Schema". Este esquema. consiste en poner en relación diversos acontecimientos o figuras del pasado bíblico, histórico o literario conocido por el autor y el receptor, o por los menos de sus imágenes o narraciones, transmitidas de forma idealizada o estereotipada, con eventos o personajes del pasado reciente, del presente del autor o del futuro por este proyectado. El método bíblico exegético se desarrolla en la literatura apocalíptica en dos direcciones. Por un lado se sirve de las profecías y tipologías bíblicas que le aportan el marco narrativo y teológico. Pero por otro lado, ofrece una respuesta e interpretación teológica de la realidad a través de la proyección escatológica. El presente es, por tanto, interpretado desde el pasado y en función del futuro. Este método o "esquema tipológico" reforzado por el trabajo bíblico exegético de los autores, lo hemos encontrado en prácticamente todas las obras analizadas como medio de interpretación a la vez que de creación literaria, y con ello de configuración del concepto escatológico del final de la historia[1423]. La proyección de estas imágenes o narraciones, eventos o personajes, ideales y estereotipos, realizada por el autor del texto apocalíptico desde su presente hacia su futuro adquiere credibilidad en tanto en cuanto se refieren en esta relación "tipológica" a profecías pasadas, que según los textos bíblicos, también encontraron o aún deben de encontrar cumplimiento.

Sin pretender realizar un análisis terminológico en profundidad ni realizar un recorrido completo por los caminos de la tradición y evolución significativa de tales términos, desde su origen hasta su aparición en el siglo VII d. C., tarea que, debido a su complejidad y extensión, hubiera requerido un planteamiento mucho más amplio y hubiera podido ser objeto de varias tesis doctorales, sí que hemos realizado una aproximación a los posibles significados de lo términos más destacados. Véase para ello el índice de citas bíblicas que adjuntamos a este

---

[1423] REININK, G. J. (Ed.), *op. cit. Die syrische Apokalypse,* Vol. 541 (Traducción), pp. 31-32.

trabajo[1424], y se podrá constatar fe forma aproximativa qué libros o epístolas o pasajes bíblicos encuentran reflejo en el trabajo exegético de los autores del siglo VII d. C.

Así, por ejemplo, para anunciar la cercanía del fin haciendo referencia a los "signos" (*'āṯwāṯā*) finales, es decir, a los males, calamidades, guerras, traiciones, persecuciones, etc., que están por suceder, era irrenunciable para nuestros autores el recurso al discurso escatológico de Mateo[1425]. De igual modo, para acentuar la inminente llegada del reino se utilizan recursos literarios propios de los evangelios o de las cartas paulinas, como es el ejemplo del motivo de la "mujer en dolores de parto"[1426]. Numerosas imágenes y símbolos están tomados o de los libros de los profetas o de su reflejo en el libro del Apocalipsis. De igual modo, si analizamos como nuestros autores han tratado el tema de la actuación de Dios en la historia a través de temas como la voluntad, acción, reacción, guerra de Dios, castigo, purificación, etc., hemos podido percatar que el fondo significativo de muchas de esas ideas se encuentra en los libros proféticos del Antiguo Testamento, sobre todo en Isaías, Jeremías y Ezequiel. Lo mismo sucede con la descripción o presentación narrativa de los combates entre los pueblos, ya sea entre los reyes, naciones o los pueblos provenientes de los cuatro puntos cardinales. La caracterización de los árabes se apoya en las citas bíblicas del libro del Génesis que hablan sobre Ismael, el hijo de Hagar, o sobre los madianitas, en PM, identificados con los árabes. Motivos concretos, como la salida de los "pueblos escatológicos" de Gog y Magog son préstamos del profeta Ezequiel. La división de la historia en cuatro períodos correspondientes a cuatro reinos es un concepto tomado del profeta Daniel, que sin duda, es el libro más influyente en la configuración del concepto de historia que encontramos en la literatura apocalíptica.

Ideación histórica y ordenamiento escatológico.

En un segundo capítulo hemos ordenado aquellas ideas, motivos, líneas narrativas o concepciones que situaban a la guerra como medio de transmisión de poder o sucesión política en la propia concepción de la historia. Relacionado con la proyección propiamente escatológica de la guerra, que hemos tratado en el primer capítulo, se encuentra el tratamiento de la pregunta sobre la supremacía política en el presente, es decir, en este mundo. La inestabilidad política y militar tras las invasiones persa y árabe conducen a los cristianos a

[1424] Insistimos en que este índice ha sido realizado solo de forma orientativa y no representa ni mucho menos un trabajo exhaustivo de búsqueda de referencias bíblicas, que no ha sido el objeto de nuestra tesis, sino que es el resultado, como indicábamos en nuestra introducción, del análisis terminológico y su procedencia bíblica de algunos vocablos relevantes.

[1425] Véase de nuevo a modo de ejemplo TD 1, 25-2, 2; PE 27-28; PE 79-82 o PM 13, 4..

[1426] Cf. Mt 24, 20; Mc 13, 17 o Lc 21, 23 o 1 Ts 5, 3 con TD 5, 5-9; PM 13, 13; PME 125 o PsEsdr 12, 3-7.

pensar que se acerca el final de los tiempos. Tanto en las obras que tienen a Alejandro Magno como figura central, como en aquellas apócrifas de Daniel, así como también y sobre todo en las composiciones posteriores a las conquistas árabes, en todas ellas subyace la preocupación por la supremacía política, y por consiguiente, por la supremacía religiosa, no solo entre judíos, cristianos y en la segunda mitad del siglo, musulmanes, sino también dentro de la cristiandad, entre calcedonios, "monofisitas" y "nestorianos"[1427]. La preocupación es central y gira en torno a dos aspectos o preguntas. La del tiempo restante y la del poder o monarca que logrará prevalecer hasta el final. Solo aquel que haya tomado la decisión correcta podrá asegurarse el favor divino. En este segundo capítulo hemos visto como los autores siguen un esquema determinista de la historia, en la mayoría de las ocasiones, basado en el esquema de los cuatro reinos del libro del profeta Daniel. Hemos analizado cómo cada una de las obras se imagina el devenir de la historia y la prevalencia de uno u otro reino.

Guerra, justicia y pecado.

En un tercer capítulo hemos analizado la visión teológica que los autores han dejado escrita en relación a los conceptos de pecado, de responsabilidad y de culpabilidad, fundamentales para ir conformando y preservar la identidad del pueblo, rey o religión llamados a prevalecer, al tiempo que para condenar y excluir a aquellos que según el plan divino están llamados a ser condenados o eliminados. Por lo general, los redactores de las obras no intentan explicar el fenómeno de la guerra buscando describir o exponer el origen "objetivo" de las causas de la guerra, sino que la mirada interpretativa pone su punto de partida en las consecuencias fatales y demoledoras de la guerra, para de esta forma intentar explicar o dar respuesta a la pregunta sobre la "culpabilidad" y poder delimitar el área de alcance de la "responsabilidad" frente a las mismas.

En la mayoría de los ejemplos, la guerra en sí misma, como concepto abstracto y generalizado, es entendida como la consecuencia indirecta del pecado propio e interpretada y presentada, como veremos, como castigo de Dios provocado a causa del mismo pecado propio. En algunas obras, se hace patente que los "responsables" de este castigo divino son ciertos "reyes" o "pueblos" que han provocado la ira de Dios con su impureza. Desde la perspectiva del redactor cristiano se trata de definir un "nosotros" o una parte del "nosotros" presentada como infiel o traidora que es responsable de los propios actos injustos y por tanto merecedor de la "muerte" , de la "espada" o del "castigo" provocado por la guerra.

[1427] DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses apocryphes syriaques", 2005, p. 130.

Por otro lado, las consecuencias de la guerra, a menudo descritas de forma muy minuciosa y detallada, concretizadas en ejemplos de todo tipo de destrucción, saqueo, cautiverio, violación, separación, pobreza, etc. son presentadas como consecuencias directas del pecado cometido por los pueblos enemigos que Dios ha enviado como castigo. El pecado aparece en la literatura apocalíptica marcadamente como cualidad o característica intrínseca y, por ello causa de la injusticia u obras injustas, de los ya mencionados pueblos "malvados". Se delimita así al pueblo enemigo en la guerra como extranjero invasor, malvado por naturaleza, impuro y pecador, provocador de la guerra y de la persecución, y por tanto también culpable ante Dios.

La descripción, presentación y narración de las guerras se convierte por tanto en un aspecto central en la tarea divisoria, definitoria o delimitadora de la realidad vivida, a saber, entre el bien y el mal, entre los buenos y los malos, entre los justos e injustos. El concepto de "pecado" asociado a la definición de "justicia" cumplen la función de identificar y definir al "culpable" o "responsable" y separarlo de aquel miembro de la comunidad o confesión religiosa que todavía puede obtener la salvación.

La guerra es presentada como consecuencia de la expansión del pecado (por ser la respuesta divina a esta expansión de la "maldad") y a la vez, es la causa y el medio de expansión del pecado y la injusticia de esos pueblos enemigos que por un tiempo delimitado toma el poder y expanden su "maldad". En este ámbito, hemos encontrado sobre todo dos ambientes o imágenes de pecado en relación con la guerra: la impureza en el ámbito de la sexualidad y la impiedad en el terreno de la violencia. Esta origina acciones de pecado y éstos provocan castigo, muerte y destrucción. Un pecado es por tanto causa del siguiente pecado y consecuencia del anterior, en un ciclo que solo se cierra con la intervención y purificación divinas.

Victoria y liberación final.

Por último, en un cuarto capítulo, hemos reagrupado, analizado y comparado, todas aquellas proyecciones temáticas que de alguna forma generan una idea de salvación, liberación, reconquista, invencibilidad o supremacía, en el caso de nuestras obras, del reino de los cristianos, del rey de los griegos o del mismo Cristo en su segunda venida. En nuestras obras cristianas destaca sobre todo el papel del reino de los romanos o del reino de los griegos al final de los tiempos. Obras como LA, PM, PME, PJ o PsEsdr presentan al rey de los griegos como un monarca invencible, receptor de la gracia divina, libertador frente a la opresión, portador de rasgos mesiánicos, pero sobre todo heredero de aquellos monarcas idealizados o cristianizados tales como Alejandro, Constantino o Joviano, defensores de la

cristiandad cuyos sucesores entregarán el poder a Dios en el último instante. Las obras apócrifas de Daniel, así como AL o PE se centran, sin embargo, mucho más en los acontecimientos dramáticos que han supuesto las invasiones de los pueblos del norte, que son identificados y tipificados como los pueblos escatológicos anunciados por los profetas, pero que seguramente hacen referencia a los hunos, turcos o jázaros. En estas últimas obras, el papel del Imperio Romano, o no tienen constancia, o simplemente queda relegado a un papel secundario.

Realidad histórica y pensamiento escatológico. Líneas temáticas conformadoras de pensamiento.

Con el fin de ir acercándonos al cumplimiento de nuestro objetivo general máximo, es decir, a la definición de algunas líneas de pensamiento o diálogo escatológico relacionadas con el tema de la guerra y conservadas en las obras apocalípticas siríacas, hemos podido analizar toda una serie de motivos literarios que muestran el despliegue temático realizado por estos autores para explicar o interpretar el fenómeno de la guerra. En este trabajo hemos podido plantear algunas propuestas de identificación de ciertos acontecimientos "históricos" contenidos en ellas pero presentados como *vaticina ex eventu*, que nos han permitido identificar los fenómenos o acontecimientos de talante social, político o bélico, que debido a su repetición y similar o asiduo tratamiento, nos dan conocer cuál ha sido la problemática o problemáticas principales que han ocupado (o preocupado) a los autores de estas obras motivándolos a redactarlas, compilarlas o modificarlas. Acontecimientos históricos de carácter bélico como la victoria del imperio persa sobre los bizantinos o las invasiones árabes quedan así enmarcados dentro de un esquema escatológico conceptual de "justicia" e "injusticia". La presentación y proyección de dichos acontecimientos políticos hacia el futuro escatológico imprime al texto un carácter de profecía con una función didáctica capaz de modificar las ideas y actitudes de los receptores de frente a los pueblos, personajes o pueblos presentados en las mismas. Al relacionar e identificar la creencia religiosa con conceptos militares, la literatura apocalíptica intensificó un efecto claramente definitorio de la propia identidad, que a su vez modeló la concepción política de todas aquellas sociedades receptoras de la misma. La identificación del posicionamiento del autor o autores frente a estas problemáticas históricas, implícito y escondido detrás de la selección y tratamiento de estos temas en las obra en cuestión, hace necesaria en sí una reflexión y revisión de las propuestas de datación de los textos. Esta labor es fundamental para continuar avanzar en el desafío que para el investigador, historiador y filólogo, suponen la determinación de la contextualización histórica de esta literatura, y así poder reflexionar la comprensión original del mensaje

transmitido en ellas. Con el conjunto de temas identificados hemos intentado definir algunas propuestas de desarrollo del pensamiento escatológico frente al fenómeno de la guerra. Después de todo el trabajo analítico y comparativo podemos definir las siguientes líneas, proyecciones o preocupaciones temáticas:

La guerra entre el este y el oeste en la literatura apocalíptica "preislámica".

Central para la definición del pensamiento apocalíptico del siglo VII d. C. es la correcta comprensión de la relevancia e importancia de los acontecimientos bélicos precedentes a las conquistas de los árabes, anteriores al siglo VII d. C. o vividas en sus primeras décadas. A este respecto nos parecen muy interesantes dos cuestiones, a las que de forma parcial e inicial intentamos responder con este estudio. La primera cuestión, que ya se realizaba en su día Martínez en su artículo del año 1987[1428], se centra en los motivos que condujeron a la prolija producción literaria apocalíptica en la época tras las conquistas árabes y no en el período anterior, tras las guerras entre romanos y persas, entre Heraclio y Coroes II, si bien, algunos acontecimientos de estos últimos enfrentamientos pudieran haber sido igualmente dramáticos para la población cristiana de Palestina y Siria.

La segunda cuestión, se centra, como Greisiger se lamenta al inicio de su obra, no tanto de la inexistencia de esta literatura, sino más bien de la poca atención recibida por los estudiosos. En efecto, el tratamiento de este período histórico y de la literatura apocalíptica producida en él, ha quedado de alguna forma eclipsado por la gran atención, que con razón y por muchos otros motivos, han recibido de la investigación moderna las conquistas árabes y la literatura apocalíptica producida a finales de siglo.

El conocimiento del tratamiento de los conflictos preislámicos, realizado por los autores tanto en las fuentes anteriores como en las posteriores a las conquistas árabes, nos parece sin embargo fundamental para la compresión de la literatura posterior. Como veremos el recuerdo, las imágenes o ideas de estos acontecimientos bélicos va a influencias en gran medida la formulación de una literatura apocalíptica que se capaz de reaccionar a los acontecimientos de la segunda mitad del siglo. Se trata sobre todo de dos conflictos, guerras o experiencias bélicas idealizadas o perpetuadas por su función tipológica en el pensamiento escatológico: Por un lado, la experiencia de invasión, saqueo y destrucción debida a las incursiones de los "pueblos bárbaros" provenientes del norte[1429]. Por otro lado, encontramos

---

[1428] MARTINEZ, F. J., *op. cit.* "The Apocalyptic Genre in Syriac", 1987, p. 1.

[1429] Muestra de la doble funcionalidad del lenguaje: motivo tomado de la literatura profética del Antiguo Testamento, con el fin de reproyectar su significado hacia un futuro no sucedido, que debe preanunciar la llegada del, pertenece en la mayoría de las obras analizadas a la parte genuinamente escatológica de las mismas dentro

el eterno enfrentamiento entre el este y el oeste, manifestación de la confrontación política y militar entre el Imperio Romano-Bizantino y el Imperio Sasánida. Lo interesante, es que en las obras preislámicas, ambos objetos temáticos se encuentran incluso relacionados entre sí.

El motivo del enfrentamiento entre el este y el oeste, va a hallar una gran recepción en las obras apocalípticas anteriores a las conquistas árabes y, a menudo, encontrará su reflejo tipológico en la experiencia bíblica de invasión, cautiverio y exilio vividos por el pueblo de Israel tras las invasiones asiria y babilónica. Tal configuración tipológica proviene de la toma de temas, motivos y esquemas de estructuración narrativa provenientes, principalmente de os los libros canónicos de los profetas, destacando Isaías, Jeremías, Ezequiel y por supuesto, del libro de Daniel. Este conjunto de temas se usarán como instrumentos explicativos de los fenómenos de conquista y sometimiento duradero, que comporte, la experiencia de la esclavitud, en forma de cautiverio o servidumbre.

Sin embargo, no solo el trabajo exegético bíblico de los autores de nuestras obras va a marcar líneas de pensamiento. De gran importancia va a ser las obras que tienen al rey de los griegos, a Alejandro Magno, como figura principal por un lado, y las obras apócrifas de Daniel, es decir, SyrDan y ApSyrDan por otro.

Repasemos algunos aspectos que nos interesan en relación al contexto de estas obras. En la década de los años veinte del siglo VII d. C. atendemos a un momento decisivo de la historia sin precedentes. El rey persa Cosroes II, no cristiano, había vencido unos años antes al emperador de la cristiandad. Si aceptamos las propuestas de Reinink[1430], admitimos que el emperador Heraclio llevó a cabo una "guerra santa" en primer lugar por medio de escrito como LA, sobre todo, mediática o propagandista para presentarse como el nuevo Alejandro, a la vez que como el nuevo príncipe de la cristiandad. Se trataría de un intento bien meditado de ganarse a las comunidades cristianas de lengua siríaca, monofisitas o nestorianas, que habían quedado bajo el dominio persa. El texto de LA presenta y anuncia la victoria definitiva del Imperio Romano contra sus enemigos, ya sean los pueblos del norte o los persas. La historia de las guerras entre bizantinos y sasánidas es leída desde una perspectiva teológica, y son presentadas como aquellas ancestrales entre Alejandro y Tubarlaq, en las que Dios aparece Dios como el organizador de la historia y juez de las guerras. Alejandro, a su vez, es

del esquema apocalíptico heredado previo al juicio final. En algunas de las obras, este motivo es utilizado para identificar a pueblos concretos como los "hunos", "turcos", "invasores del norte", etc. por lo que también ha sido utilizado para configurar *vaticina ex evento* a partir de la experiencia de la invasión de pueblos considerados por los autores como "bárbaros".

[1430] REININK, G. J., *op. cit.* "Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende ", 1985, pp. 263-281.

presentado como un rey piadoso, que espera la venida del Mesías y que reconoce la realeza única de Dios, ante el cual depone su corona para rezar.

Partiendo del hecho de que LA no menciona al emperador Heraclio, Muriel Debié se ha preguntado en su último artículo acerca de la literatura apocalíptica siríaca, si realmente LA es un escrito propagandístico a favor del emperador, como propuso Reinink, o si no habría sido por el contrario, más bien un medio de afirmar el rechazo a ver en el emperador Heraclio, hostil a los miafisitas al último salvador de los cristianos siríacos, prefiriendo la figura de Alejandro con quien se identificarían más fácilmente[1431]. Hay bastantes detalles que parecen evidenciar que Reinink llevaba razón. Como Greisiger argumenta[1432], las coincidencias entre las narraciones de LA y AL, así como de otras fuentes judías, y las noticias históricas que conocemos sobre la historia política y militar del emperador Heraclio son tan patentes, que parece claro que LA establece una relación tipológica entre el primer y el último rey de los griegos, entre Alejandro y Heraclio, y que en conjunto, abogan por una intención propagandística. Un detalle interesante es el del cómputo cronológico que ayuda sin duda alguna a situar la contextualización de las aspiraciones escatológicas de ambos textos, es decir, de LA y AL. El rey Alejandro era un personaje que se mantenía en el recuerdo de todo autor siríaco, porque en el siglo VII d. C. en el norte de Mesopotamia, los cristianos siríacos continuaban utilizando la era seléucida que comenzaba con el primer año de reinado de Alejandro. En el ano 688/689 se cumpliría el ano 1000 de esta era, por lo que la guerra entre Heraclio y Cosroes II coincidió con los últimos diez septenios, es decir, setenta años, de ese milenio[1433]. Este detalle justificaría la esperanza escatológica en la venida del Mesías en vida del rey griego contemporáneo a partir de los años veinte del siglo VII d. C., es decir, en vida de Heraclio. Las referencias de la narración son claras. Si no en vida de Alejandro, entonces en vida de uno de sus sucesores serán entregados el trono y las coronas de cada rey al Mesías[1434]. Otro ejemplo sería el episodio o el tema de las negociaciones de paz entre griegos-bizantinos y persas-sasánidas. Parece que sobre todo el redactor LA, pero también el de AL hubieran querido expresar y poner por escrito, al tiempo que justificar, los planes de paz perseguidos por Heraclio con y tras sus exitosas campañas militares contra los persas. En primer lugar, en la narración de LA es de destacar que Alejandro perdone la vida a Tūrbālāq a pesar de haberse propuesto “tomar las tierras” y “matar” a los reyes que encontrara en su

---

[1431] DEBIE, M., *op. cit.* “Les apocalypses syriaques”, 2019, p. 569.
[1432] GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, p. 216.
[1433] GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, p. 184.
[1434] Véase de nuevo LA 257, 18-258, 9.

camino. Sin embargo, si volvemos a ver aquel pasaje con detención[1435], nos damos cuenta que el propósito de matar a aquel supuesto rey solo tendría lugar en caso de que este tuviera "más tierras que las mías (es decir, que Alejandro-Heraclio)". Si ponemos en relación esta afirmación inicial con el hecho de que Alejandro no mate a Tūrbālāq tras vencerlo y descubrimos en ella su carácter tipológico, parece que el redactor quiera estar haciendo alusión al objetivo de Heraclio de conseguir una paz que devuelva a su imperio las fronteras que tenía antes del asesinato de Mauricio en noviembre del 602 d. C.[1436] Efectivamente, después de recuperar Nínive en 627 d. C., Heraclio ofreció un pacto a paz a Cosroes II que este rechazó. Heraclio podría haber conquistado todo el Imperio Sasánida de haberlo querido. A inicios del 629 d. C. el ejército de Heraclio se encontraba a las puertas de Seleukia-Ctesifon, la capital del reino persa. Pero parece que la intención de Heraclio era más bien tan solo recuperar los territorios perdidos anteriormente para volver a restablecer el *status quo* entre ambos imperios. Finalmente, las negociaciones de paz entre Heraclio y Kovrad-Siroe, sucesor de Coroes II tras el asesinato de este, llevaron a ambos a volver a las fronteras que separaban ambos reinos en la paz firmada entre Mauricio y Coroes II unos treinta a años antes, en 591 d. C.

De igual importancia para entender este episodio de la historia del siglo VII d. C. son las obras apócrifas de Daniel. Recordemos que estas obras, o posiblemente la fuente común que nutre a ambas, debió formar parte en algún momento temprano del canon bíblico del Antiguo Testamento siríaco. Ambas obras contienen una parte común, que comparten entre sí, pero también ofrecen, cada una de ellas, otra parte narrativa, que no contiene la otra obra.

Esta parte "original" o mejor dicho, no compartida, se compone en SyrDan, principalmente, por los capítulos tercero, cuarto y quinto, que parecen ser una compilación de diferentes narraciones sobre el tema de la guerra concentradas en por lo menos tres conflictos: la invasión de (muchos) pueblos contra la ciudad de los ídolos (posiblemente Roma o Constantinopla), en el capítulo tercero; la salida del rey del este, tras la rebelión de estos pueblos del norte, principalmente en el capítulo cuarto[1437] y el enfrentamiento entre el este y el oeste, representados por un toro (rey del este) y un cabrito (rey del oeste), aunque también encontramos a este último representado como cachorro de león o cuerno del oeste, en el capítulo quinto.

[1435] Véase de nuevo LA 257, 5-7.
[1436] En la misma dirección pueden entenderse en AL el mandato dado por el ángel a Alejandro en sueños de que firme la paz con el rey persa y delimite las fronteras entre ambos reinos. Véase de nuevo AL III 481-483.
[1437] SyrDan 4, 17-25.

Por su parte, en ApSyrDan encontrábamos la siguiente estructura interna: En la primera parte "histórica" el autor reproduce una narración en prosa, muy cercana al relato que encontramos en el libro canónico del profeta Daniel. El objetivo de esta narración preliminar ha sido seguramente dotar de un marco narrativo a la segunda parte de la obra, propiamente escatológica que contiene las revelaciones recibidas por Daniel en las visiones que tuvo mientras estaba en Persia y Elam. Sin encontrar, propiamente una referencia directa a la guerra entre el este y el oeste, sí que destacan las narraciones acerca de las campañas militares de los reyes babilonios medos y persas de la época del profeta Daniel, aunque el centro de la acción se focaliza en la relación de estos reyes con la ciudad santa de Jerusalén y con el destino de los artilugios sagrados y del trono del rey Salomón del templo de Jerusalén. En la parte escatológica, a la "rebelión" de los pueblos del norte le sigue el motivo del "gran combate" y a este, la mención de la victoria del "cuerno del oeste" en ApSyrDan 14, 12-13, que es el pasaje común con SyrDan 7, 69. Después, lo interesante al final de la parte apocalíptica de la obra, es ver como el autor retoma el tema del papel de la ciudad de Jerusalén en el destino de la humanidad así como el motivo del trono real, que se convierte en el trono de la Justicia divina. Esto lo hará desde una perspectiva o punto de mira celestes cuando describe la segunda venida de Jesucristo al final de los tiempos así como la aparición de la nueva Jerusalén. Si aceptamos la datación propuesta por la mayoría de los autores que sitúa la obra antes de las conquistas árabes, pero después de la composición de LA y AL es decir, antes del 636 d. C., quizás podamos decir que nos encontramos ante un intento de dar un sentido escatológico a los acontecimientos recientemente ocurridos, cuando un rey, el emperador Heraclio, acababa de recuperar artilugios sagrados robados por Cosroes II, sobre todo la reliquia de la Santa Cruz[1438], a la vez que realizaba planes ambiciosos para la reconstrucción de la ciudad.

Ya hemos mencionado más arriba, en la introducción a la obra, el interesante debate abierto por Sebastian Brock en 2005, que sin embargo, no parece haber encontrado correspondencia en los estudios posteriores. En base al supuesto uso del Apocalipsis de Juan, Henze descartaba un origen siríaco oriental en círculos nestorianos, defendiendo más bien una autoría en círculos melquitas[1439]. Brock realizaba una serie de enmendaciones y correcciones lingüísticas a la edición de Henze. En primer lugar, identificaba ciertos términos y

[1438] Véase ApSyrDan 25, 32-35.

[1439] HENZE, M. (Ed.), *op. cit. The Syriac Apocalypse of Daniel*, 2001, p. 16-17. Henze concluye diciendo que "*an East Syrian provenance is improbable*". También HENZE, M. (Ed.), *op. cit. Syrische Danielapokalypse*, 2006, p. 21.

expresiones de rara aparición en siríaco, que sin embargo sí se encuentran en el arameo judío o en la tradición targúmica palestina, por lo que Brock confirmaba el trasfondo judío o por lo menos una cierta tradición exegética común[1440]. Además, en contra de lo dicho por Henze, Brock no cree que el redactor de ApSyrDan conociera y utilizara el Apocalipsis de Juan, sino más bien el de pasajes sobre todo provenientes Isaías. La posibilidad de un origen oriental quedaba abierta a debate[1441].

Si de nuevo realizamos una lectura detenida de las dos partes del texto y nos preguntamos por el motivo de la *Zusammenlegung*, es decir, de la "fusión" o "combinación" de las dos partes, la histórica y la escatológica, en una sola obra con el fin de vislumbrar la *intentio operis*, nos damos cuenta de que toda la imaginería escatológica[1442]ha sido unida a una narración en prosa donde los protagonistas son, quitando claro está al profeta Daniel que es el instrumento vehicular de la historia, los reyes babilonios, persas y medos, es decir, Nabucodonosor, Ciro y Darío en su relación con los objetos sagrados del Templo de Jerusalén y el trono de Salomón, que fueron "robados" por el primero de estos reyes. Partiendo de que aceptemos que la forma final del texto, tal y como ha llegado hasta nosotros, es, como proponía Henze, posterior a LA debido a la mención del motivo de la apertura de la puerta del norte y que por ello el *terminus post quem* de la composición es posterior al 629 d. C., uno podría preguntarse, como ya sugirió Debié en 2005[1443], si la producción de un texto de tales características no contiene alusiones a los acontecimientos bélicos entre bizantinos y sasánidas en la década de los anos veinte, pero en este caso, desde una perspectiva inversa a la visión de LA, es decir, desde una perspectiva que intente justificar o acomodar la victoria persa y la toma de los "utensilios sagrados" al esquema tradicional cristiano, quitando todo papel central al Imperio Bizantino. Algunos datos de la narración parecen darnos alguna pista en esa dirección: el texto nos dice que tanto Ciro como Darío trataron con temor y respeto las reliquias y utensilios, lo que podría ser una referencia a un rey persa, Coroes II, que intentó durante su breve estancia en el poder acercarse y ganarse a las nuevas comunidades cristianas bajo su soberanía. La destrucción de Jerusalén que Daniel encuentra cuando vuelve a la ciudad con Darío podría ser un reflejo de la situación de la ciudad a inicio de los anos veinte, tras la conquista persa de la ciudad. El modelo de la nueva Jerusalén podría corresponder con

[1440] De nuevo BROCK, S. P., *op. cit.* "Two Editions", 2005, pp. 16-17.
[1441] *Ibid.* pp. 17-18.
[1442] Alistada de forma inversa sigue el esquema siguiente: Resurrección, juicio final, peregrinación de todas las naciones a la Jerusalén celeste, victoria del rey Cristo, llegada del Día del Senor, salida de los pueblos escatológicos
[1443] DEBIE, M., *op. cit.* "Les apocalypses apocryphes syriaques", 2005, p. 130-134.

las intenciones o deseos tanto de persas como de bizantinos de reconstruir la ciudad. Sea como fuere, lo que sí es cierto es que ApSyrDan no acentúa el papel ni de Bizancio ni de Persia, sino que se esfuerza por acentuar las catástrofes producidas tras la “rebelión” de los pueblos del norte y la fuerza salvífica del Mesías Cristo.

La contextualización de ApSyrDan, tanto de la parte histórica como de la parte escatológica, continúa necesitando de estudios lingüísticos y temáticos comparativos que ayuden a situar la proveniencia de algunas de sus características o elementos. Recordemos que ApSyrDan la parte escatológica comienza con la “rebelión de los pueblos del norte” tras la que, después del combate entre los “cuatro vientos” del cielo, saldrá victorioso el “cuerno del oeste”. Esta rebelión no es la invasión de los pueblos escatológicos de Gog y Magog, que tiene lugar más tarde en la narración[1444]. Y la victoria del “cuerno del oeste”, es decir, del rey proveniente del oeste parece haber sido adelantada al comienzo de la visión, ya que en SyrDan, como hemos visto, se encuentra más tarde al final del capítulo séptimo (SyrDan 7, 58-70). Este dato por tanto, presentado de forma escatológica, parece sin embargo, apoyarse en un dato “histórico”, en una invasión o rebelión reconocible para el lector, punto de partida de los inicios del final del mundo. Solo después de grandes calamidades y señales del fin, tiene lugar la llegada del rey Cristo. Este dato “histórico” podría ser la victoria de Heraclio con ayuda de los turcos. La paz mesiánica presentada en la obra haría alusión, como decíamos más arriba, a la paz firmada entre Heraclio y el sucesor de Coroes II, Kovrad-Siroe. ApSyrDan podría haber sido compuesto en un ambiente tradicionalmente bajo dominio persa, “monofisita” o “nestoriano” para el que fuera sumamente importante “incorporar” a los reyes persas en su concepción salvífica de la historia al tiempo que presentar la victoria del “cuerno del oeste” y la “rebelión de los pueblos del norte” como los acontecimientos que irremediablemente daban comienza a la llegada de “aquel día” (*byawmā haw*), es decir, el Día del Señor. Algunos datos en otras de las obras apocalípticas analizadas parecen dar prueba de esta propuesta.

En SyrDan, por su parte, tenemos dos narraciones paralelas que aparecen en tres momentos diferentes acerca del que podría ser identificado con un rey o poder del oeste. En primer lugar, en SyrDan 5, 5-8 se hace referencia, como hemos visto, a la victoria del “macho cabrío” sobre el “toro”. El primero vencerá y pisoteará al segundo, después de que este haya intentado conquistar o dominar en el oeste. Por su parte, el “macho cabrío”, en la tradición conocida en el libro canónico de Daniel, es un animal que “vendrá del oeste”. Más tarde, en

[1444] Véase ApSyrDan 22, 25-33.

SyrDan 7, 58-70 volvemos a encontrar una narración de este conflicto entre el rey del este y el cuerno del oeste. Este último “se hará fuerte” y “dominará” hasta los confines de la tierra. Por último, también en SyrDan 5, 15-16 hemos encontrado la alusión al cachorro de león que se reúne en un mismo lugar con los ejércitos del norte. Esta “reunión” nos parece de central importancia, pues parece dar luz o querer iluminar este período concreto de la historia y sus consecuencias. Veámoslo en el ejemplo del apocalipsis del Pseudo Esdras.

Como venimos diciendo en los capítulos anteriores, no queda claro si en el capítulo noveno de PsEsdr, que en la obra queda unido narrativamente con la visión de la víbora, el redactor está “anunciando” a la que vez que expresando la esperanza en la que podría ser una nueva (re-) acción de un emperador bizantino frente a la soberanía árabe, o si la naturaleza e intención de la redacción es hacer referencia a acontecimientos ya pasados y conocidos y presentarlos como *vaticinia ex evento*, pero con la intención no de formular una nueva profecía sino más bien de crear un marco histórico, al tiempo que escatológico-tipológico, que prepare la comprensión de la caída o fin de los árabes. Desde el inicio de la obra la intención o petición central del personaje de Esdras era conocer el “final de los árabes”. Sin embargo, y a medida que se lee la obra, este interés parece ir desapareciendo, eclipsado por la centralidad del pasaje donde se narra este conflicto entre el león y el toro. Efectivamente, como veremos más adelante, si observamos y analizamos este texto o pasaje, es decir, el capítulo noveno, desde la perspectiva de un análisis contextual orientado a describir el lugar y el valor del mismo en su entorno literario más cercano, o lo que es lo mismo, en la aparición del mismo dentro de la totalidad de la obra, nos percatamos que existen dos posibilidades de interpretación.

Una primera posibilidad partiría de la premisa de aceptar, que el redactor no siga un orden cronológico en su hilo narrativo, sino que por medio de sus visiones salte de un momento a otro dependiendo de las intenciones perseguidas. De esta forma, la visión de la serpiente seguiría siendo reflejo de las conquistas árabes, mientras que la visión de la víbora, el toro y el cachorro de león reflejaría un momento histórico anterior y no posterior a aquellas, concretamente, las luchas internas en el Imperio Bizantino de finales del siglo VI d. C. y los enfrentamientos de este con los reyes persas a finales del mismo e inicios del siglo VII d. C. La aceptación de este presupuesto, conllevaría una reinterpretación de la estructura cronológica contenida en la obra, pero diferente al orden temático. Las primeras dos visiones pertenecerían al tiempo contemporáneo o reciente del redactor. Su intención sería ilustrar el ascenso y expansión de la hegemonía árabe. Desde el capítulo sexto hasta el final del noveno, el redactor habría realizado un resumen de la historia anterior, a saber de las guerras entre

Heraclio y Cosroes II, con el fin de incorporar a la obra una "profecía" anterior ya cumplida, que diera credibilidad al relato. Una incógnita seguiría siendo la identificación de la figura del águila en el capítulo quinto, así como del hombre del sur que trae la paz y tranquilidad a Jerusalén, en el capítulo décimo. En el capítulo undécimo, parece que el redactor vuelve al presente (pecados, semilla rebelde, opresión), para de nuevo proyectarlo hacia el futuro y pasar a la parte escatológica de la obra, que narra la salida de los pueblos del norte, junto con el resto de los árabes, del anticristo y del juicio final.

Una segunda posibilidad de interpretación, y esta sería la opción más común, sería pensar que el redactor sí sigue en su curso narrativo el orden cronológico del devenir temporal o histórico correspondiente, ya se trate de sucesos "históricos" o "proféticos". La temática de este capítulo, es decir, la visión de la víbora junto con el consiguiente enfrentamiento entre el toro y el cachorro de león, aparecen en el texto detrás de la visión de la serpiente con doce cabezas y nueve cuernos, tradicionalmente identificada con el comienzo y expansión de la hegemonía árabe. Por lo tanto, tendríamos que buscar su correspondiente histórico o profético en acontecimientos o esperanzas posteriores a ella. El redactor de PsEsdr utiliza de forma continua, al igual que por ejemplo, el autor de PM, el método típico de exégesis tipológica y simbólica para explicar y describir fenómenos históricos[1445]. En la exégesis tipológica, muy a menudo, las palabras se refieren al mismo tiempo a una realidad histórica y bíblica o teológica, utilizando modelos tipológicos y su simbología para unir ambos niveles. En el análisis de estas obras hay que tener en cuenta, por tanto, la doble funcionalidad del lenguaje. En este caso, el motivo del cachorro de león estaría haciendo referencia a dos realidades. Una figurativa tipológica, en el recuerdo o idealización de la persona del emperador Heraclio, otra "histórica", en la persona de un emperador bizantino posterior. Lo mismo sucedería con el toro con tres cuernos. La realidad tipológica sería el recuerdo o figura del rey Cosroes II, mientras que la "histórica" representaría a alguno de los califas árabes, seguramente del período contemporáneo a la rebelión abasí a mitad del siglo VIII d. C.

Si aceptamos que el recurso literario acerca de los "cuatro reyes" y de los "cuatro vientos" cumple la función de "anunciar" las guerras futuras en clave escatológica y universal, y relacionamos este supuesto con su situación dentro del texto, podemos afirmar, que en PsEsdr el anuncio de la liberación de los "cuatro reyes" en PsEsdr 6, 2-5 abre el marco de esta unidad e introduce la narración centrada en el combate y las guerras entre cuatro animales, a saber los cuervos y el toro contra el cachorro de león y el leopardo, que

[1445] Véase REININK, G. J., *op. cit.* "Ps.-Methodius: A Concept of History", 1992, p. 153.

representarían a los cuatro reyes o poderosos. De nuevo el anuncio de los “cuatro vientos” en el capítulo décimo cumpliría la función de acentuar la centralidad de las guerras que están por venir, cerrando así el marco narrativo.

En los capítulos sexto a décimo el autor ha introducido una narración a partir de la reutilización de materiales más antiguos, reflejo de la reconquista de Heraclio de los territorios perdidos ante los persas en el primer tercio del siglo VII d. C. presentada en clave apocalíptica, y puesta en relación con el motivo del “gran combate universal”, con el fin de acentuar la relevancia escatológica del relato. Si en este intento tipológico, el autor está intentando “dibujar” una situación política posterior, es una posibilidad que sigue siendo objeto de hipótesis y validación. Lo que queda claro es la gran influencia del conflicto entre Heraclio y Cosroes II para la evolución de la producción literaria apocalíptica siríaca. Según Greisiger el pasaje acerca del leopardo del norte, acompañado de un pueblo tan numeroso como una plaga de langostas voladores, que viene en ayuda del cachorro de león para descender juntos y atacar Persia, hace referencia a la alianza de Heraclio (cachorro de león) con Tong Yabgu, entonces soberano de los göktürks o köktürks (leopardo del norte), cuya ayuda militar en 627 d. C. fue decisiva, según las diferentes fuentes bizantinas y armenas, para derrotar al rey persa Coroes II (toro)[1446].

La reunión entre el cachorro de león y los ejércitos del norte de la que nos informan las obras apócrifas de Daniel (SyrDan 5, 15-16 y ApSyrDan 14, 1-12), encuentran en PsEsdr su confirmación en la identificación de la alianza “escatológica” del cachorro de león con el leopardo del norte con la alianza “histórica” entre Heraclio y los turcos.

El final de los árabes. Entre esperanza teológica y opción política.

El recuerdo de los reyes persas.

Sin poder ser aquí exhaustivos sí que queremos llamar la atención sobre el papel o presentación literarias del rey o reyes persas en la literatura apocalíptica siríaca posterior a las conquisas árabes, y la posible intención de esta caracterización. A este respecto, destaca, en primer lugar la parte de SyrDan no común con ApSyrDan que se centra, en el capítulo cuarto, en las acciones del “rey del este”, aquí representado como el cetro divino, un rey enviado por Dios para castigar a la humanidad. En el capítulo quinto, aparece bajo la figura de un toro que se enfrenta al oeste. En las obras apocalípticas del período posterior a las conquistas árabes, el recuerdo de los persas ocupa principalmente un papel en el esquema histórico de los “cuatro reinos” heredado del libro del profeta Daniel. En PE encontrábamos la primera referencia a

[1446] GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, pp. 227-231.

los “persas” escondidos bajo el nombre tipológico de “asirios” que conquistando territorios romanos los someten y explotan por un breve período de tiempo[1447]. En PM se habla de ellos para ilustrar la sucesión de los reinos hasta llegar al reino de los romanos, así como de su “eliminación” a manos de los hijos de Ismael para relatar el combate de estos últimos contra el reino de los cristianos. En PJ el redactor muestra un cierto interés en describir los pecados de los “persas” como continuación de los pecados de los romanos, con el fin de explicar la caída de ambos reinos. El redactor acentúa la política persa de saqueo, expropiación y explotación supuestamente llevada a cabo por sus reyes persas, “amantes del dinero”. Su caracterización en PJ recuerda a aquella que el redactor del apocalipsis de TD hacía de los “jefes”, “gobernantes” o “reyes del este” a los que describía entre otros atributos como “amantes del dinero” (*rāḥmay kespā*) y “amantes del oro” (*rāḥmay ddahḇā*). También en el tardío apocalipsis del Pseudo Esdras hemos encontrado esta caracterización negativa del toro (rey persa) que devastará a “los hijos de su casa (*bnay bayteh*), y “reunirá mucho oro y plata” (*wnḵaneš dahḇā wsi'mā sagiyā'*), y “comenzará a hacer daño” (*nšarē dnaḇēš*) a todos sus súbditos. Un estudio pormenorizado acerca de la caracterización de los reyes persas así como de lo “persa” en general sería de gran interés, sobre todo en comparación con fuentes escritas en otras lenguas, para profundizar en el conocimiento del posicionamiento de las comunidades cristianas siríacas occidentales u orientales de frente a estos monarcas, sin perder de vista la intención con la que esta caracterización ha sido realizada.

Guerra, tributo y peligro de apostasía.

Como bien exponía Suermann al inicio de su obra, y recuerda Greisiger casi treinta años después[1448], desde los años sesenta se había extendido en la comunidad científica la suposición o la teoría de la “resistencia pasiva” de los cristianos pertenecientes a los círculos monofisitas u ortodoxos, haciéndolos en parte responsables de la rápida victoria árabe[1449]. Uno de los argumentos más difundido es la creencia de que estos cristianos ortodoxos realmente recibieron a los invasores como libertadores frente al opresor bizantino. Sin embargo, esta afirmación encuentra principalmente su justificación y aparente confirmación en el conocido sentimiento antibizantino ya anterior a las conquistas árabes, reflejado en la mayoría de las fuentes escritas provenientes de círculos ortodoxos. A menudo, esta teoría se

---

1447 Véase PE 49-52.

1448 GREISIGER, L., *op. cit. Messias-Endkaiser-Antichrist*, 2014, p. 8.

1449 OSTROGORSKY, G., *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1963; STRATOS, A. N., *Byzantium in the Seventh Century, Vol. I-V*, Amsterdam, 1968-1980. Todavía hoy encontramos la teoría de la “resistencia pasiva” aceptada por numerosos autores en muchos artículos científicos que tratan temas paralelos o secundarios. Véase como ejemplo al inicio del artículo el resumen de SOTO CHICA, J., “La Crónica del 640 y el Concilio de Ctesifonte de 621”, *CCO 9*, 2012, pp. 155-178.

ve confirmada por cronistas y escritores siríacos muy posteriores, que ya desde una perspectiva muy lejana y convertidos en una minoría sobreviviente en medio de la soberanía islámica dejan renacer su sentimiento identitario diferenciándose no tanto de lo árabe que los rodea, sino de los helénico que los oprimió. En este trabajo hemos prestado atención al sustrato ideológico-escatológico que encontramos bajo las palabras, aparentemente vacías de contenido y significado histórico, que conforman estas obras. Uno de los aspectos que ha llamado la atención ha sido el tema del "tributo" impuesto por los árabes y la valoración dada por los autores cristianos de nuestras obras. Como veremos, este aspecto ayuda a obtener una visión más diferenciada acerca de la cuestión de una posible colaboración "monofisita" a lo largo del período de las conquistas árabes que propiciara la victoria de estos. Deberíamos en primer lugar diferencias. Las fuentes analizadas no hablan de ninguna "alianza" militar ni tampoco de ninguna "asistencia" de la población civil. Al contrario, muestran su enemistad con los árabes presentados resaltando su naturaleza pecadora. Es en este punto, donde hemos podido diferenciar en nuestro trabajo entre aquellas acciones pecaminosas planteadas como causa de la guerra, y aquellas presentadas como consecuencias de la guerra. La diferencia en la mayoría de los casos es mínima, y depende de una pequeño cambio de perspectiva. El pecado del propio pueblo, de los propios gobernantes o de los cristianos en general es el que ha provocado que Dios permita la guerra y la destrucción. El pecado de los pueblos enemigos es el castigo enviado por Dios, como pago de los propios pecados. Es el caso de la caracterización de los árabes en las diferentes obras como usurpadores, secuestradores, ladrones, asesinos, jactanciosos, destructores, corruptos, etc. En las obras analizadas, el mal ocasionado por los pueblos invasores se intensifica a lo largo de la narración hasta alcanzar el momento de mayor apogeo. Las fuentes analizadas hablan de guerra, conquista y destrucción y después de sometimiento e imposición de tributo. Es en este momento, en el momento de la carga fiscal y no en el momento de la persecución, destrucción o cautiverio, cuando los autores introducen el tema del peligro de la apostasía, es decir, de la conversión al islam y con ello, si lo queremos llamar, de un posible apoyo o agilización de su expansión.

Veámoslo de nuevo en algunos ejemplos. En los primeros capítulos de PE el redactor intenta desarrollar, sin duda alguna, un reflejo literario de acontecimientos bélicos históricos recientes, que parecen estar todavía presentes en su memoria y en la de los lectores. La opresión sufrida bajo los persas se empeora bajo los árabes, cuyas obras se asimilan a las d los pueblos impuros encerrados por Alejandro tras las puertas del norte. También en PsEsdr se asocia a los árabes con estos pueblos impuros escatológicos. Sin embargo, no parece que el redactor haya conocido un nuevo poder político y lo describa como un imperio consolidado y

organizado, pero sí que ha vivido en sus inicios, es decir, en una fase inicial, en la que ha experimentado el "cambio" en el poder político. Parte de la proyección escatológica y la plasmación literaria de estos acontecimientos vividos es la mención de la imposición de un tributo, sin embargo, esta carga fiscal no parece ser el motivo de preocupación del redactor que le haya llevado temer por su existencia.

Sin embargo, el tema de la imposición de cargas fiscales recibidas por los cristianos de parte de los invasores es presentada de forma muy diferente en PM y PJ. La narración en clave y lenguaje apocalípticos adquiere una intensidad sin precedentes. La opresión llevada a cabo por los "tiranos barbaros", por los "hijos de Ismael", por el "asno del desierto" es tal que hará perder la esperanza a todo viviente. La hegemonía árabe es un castigo divino para probar la fe de los cristianos auténticos. Ambos autores muestran una seria preocupación por el fenómeno de la "apostasía", es decir, del abandono de la fe cristiana para evitar el peso fiscal. El peligro de la apostasía o conversión al islam es vivido por ambos autores como una amenaza real que provoca su reacción contra la que hay que reaccionar.

¿Guerra civil árabe o reconquista imperial bizantina?

No la guerra y la victoria árabe, sino la consolidación de su soberanía política y sus aspiraciones religiosas, pero sobre todo la puesta en práctica de la política fiscal en la última década del siglo VII d. C. tras el final de la segunda guerra civil árabe, es el hecho que provoca la preocupación de los autores cristianos que comenzarán, no solo a interpretar el pasado reciente, es decir, la derrota militar y la destrucción ocasionada por las conquistas como un castigo enviado por Dios para purificación de los propios pecados, sino sobre todo a "desear", "esperar" y "anunciar" el fin de los mismos árabes como prueba de la recuperación del favor divino. El peligro de la apostasía hace necesaria una revisión del concepto de historia que justifique y explique el dominio árabe que a finales de siglo no parece ser tan pasajero como algunos esperaban. La decidida opción tomada por el redactor de PM consistente en la convicción de encontrarse al final de la historia, lo que le lleva a profetizar la llegada de un rey de los griegos, de la casa de Alejandro, un rey de los cristianos, un nuevo Joviano, que vence a los árabes, restituye la paz y el orden, y entrega su poder a Dios como "último emperador" de la tierra, ya la hemos analizado en los capítulos anteriores. El fervor de esta profecía, si bien, se expandió de forma veloz a grandes partes de la cristiandad, también encuentra su réplica en las comunidades siríacas monofisitas no tan convencidas de la efectividad del emperador bizantino. Un ejemplo que muestra esta evolución de pensamiento que resta importancia y retrasa la reaparición del emperador bizantino, a la vez que pone su confianza más bien en la caída del poder árabe provocada por los propios conflictos internos,

lo encontramos en PME y PJ. En la argumentación de la mayoría de los estudiosos que han intentado datar la composición de PME hemos visto que uno de los puntos centrales de discusión ha sido el intentar localizar en los textos las alusiones a la temática acerca de estas "guerras civiles" que históricamente pudieran ser identificadas con los primeros conflictos internos entre los árabes a partir de la década de los sesenta en el siglo VII d. C.

En las primeras líneas de PME encontramos lo que podría ser una alusión a las guerras civiles árabes de la segunda mitad del siglo VII d. C. En este punto debemos tener en cuenta que el redactor no introduce estas frases de clara tipología apocalíptica[1450] con la intención de esclarecer o describir los enfrentamientos militares ya sucedidos, de una forma "histórica", con el fin de informar al lector contemporáneo o posterior. Más bien se trata, como es propio de los recursos literarios de tipología apocalíptica, de unas líneas que tienen la intención de apoyar la presentación de ciertas acciones o sucesos presentes o pasados como *vaticinia ex evento*, es decir, como hechos que están por suceder. Esta presentación consiste en situarlos en un marco escatológico que los presenta como profecía por cumplir. En esta presentación o proyección escatológica, el redactor se interesa por presentar solo algunos datos e informaciones, que de forma escueta posibilitan al lector identificar algunos de estos hechos "profetizados" y reconocerlos como "ya" cumplidos. De esta forma crece el grado de credibilidad del resto de la narración, es decir, del resto de informaciones o sucesos presentados como futuros "aún" no sucedidos. Pues bien, el mensaje central de estas primeras líneas de PME es, en primer lugar, el mensaje de la "destrucción" a causa de las "guerras". ¿De qué guerras está hablando el texto? El redactor ofrece solo algunos detalles que, desde su perspectiva, deberían ser fácilmente identificables para el lector.

El primer dato, es que el este, Armenia y muchas ciudades del territorio de los romanos serán destruidos por "la espada (*ḥarbā*) y por muchas guerras"[1451]. El redactor utiliza aquí el término *ḥarbā,* que como sabemos, es un término que puede significar "espada", "matanza", "devastación", "venganza", "guerra", etc. Destacamos aquí, que la palabra "este" y el sustantivo "Armenia" tienen actúan como sujetos de la misma forma verbal (*tḥareb*), tercera persona femenina del imperfecto de *pael*, que se repite en dos ocasiones y tiene un significado pasivo, es decir, "será destruido/a".

El segundo dato que ofrece el redactor para la identificación de su profecía es la información acerca del tipo de guerras que están por suceder. Se trata aparentemente de

[1450] Véase capítulo correspondiente al análisis del lenguaje propio de "La (proyección escatológica) escatologización de la guerra: El anuncio de la/s guerra/s y del final de los tiempos".
[1451] Véase PME 2.

"guerras civiles", es decir, guerras entre bandos de un mismo pueblos. Esto se deduce de la frase que dice que "la espada (*sayfā*) caerá sobre ellos, de entre ellos contra ellos"[1452]. Como vemos, el redactor utiliza aquí el término que de forma más concreta ilustra el arma de la espada. El este será destruido por la "guerra" o "espada" (*ḥarbā),* expresado con un término genérico, es decir, por las muchas guerras. Armenia será destruida concretamente por la "espada" (*sayfā*) que caerá de entre ellos y contra ellos.

En tercer lugar, se dice que "alguien" destruirá muchas ciudades del territorio de los romanos. En esta tercera forma verbal "destruirá" (*neḥarb*) se trata de una forma diferente del mismo verbo, a saber, la tercera persona masculina del imperfecto de *peal*. De forma tradicional, tanto Nau como Suermann[1453] han traducido esta frase identificando el sujeto de esta última forma verbal con Armenia. Es decir, Armenia será destruida y ella misma destruirá muchas ciudades romanas. De ahí que Möhring hable de la posibilidad de encontrar aquí una referencia a "guerras civiles" entre bizantinos y armenios e intente situar la datación de la composición en un período posterior al siglo VII d. C. Sin embargo, la palabra "Armenia" (*'armeniyā*) es un término femenino[1454]y no puede ser el sujeto de una forma verbal masculina. Por lo tanto, el sujeto de "destruirá" (*neḥarb*) no es Armenia sino la "espada" (*sayfā*), sustantivo masculino. Las muchas ciudades del territorio de los romanos no serán destruidas por Armenia sino por las guerras civiles que tendrán lugar en su territorio, lo cual no significa que tengan que ser guerras entre cristianos o entre bizantinos, ya que podría tratarse de guerras entre los diferentes partidos árabes que hayan tenido lugar en territorios que para el redactor hayan pertenecido tradicionalmente a los romanos.

En resumen, podemos afirmar que el redactor comienza su obra haciendo referencia a la "destrucción" causada por los "hijos de Hagar" y por su "tiranía" al igual que por "muchas guerras" entre ellos. El texto confirma, como Reinink reconocía, que el redactor de PME interpreta las guerras civiles entre los árabes como signo de su inminente caída. Si esto es así, el momento de composición de la obra debería situarse en el período final de las segundas guerras civiles, más concretamente y al igual que PM, entre los años 691 y 692 d. C.

Aunque la composición hubiera tenido lugar solo un año después de la de PM surgirían, a ojos de Möhring, varias preguntas que quedarían sin responder. En primer lugar, el porqué

[1452] Véase traducción y análisis en el capítulo dedicado a "Proceso de escatologización de la guerra: El anuncio de la/s guerra/s y del final de los tiempos".
[1453] Véase NAU, F., *op. cit.* "Révélations", 1917, p. 434: "elle (Armenia) ravagera beaucoup de villes du pays de romains". SUERMANN, H., *op. cit. Die geschichtstheologische Reaktion*, 1985, p. 86: "und es selbst (Armenia) zerstört viele Städte aus dem Land der Römer".
[1454] Véase PAYNE SMITH, R., *op. cit. Thesaurus Syriacus*, col. 392.

de la elección del año 694. Y en segundo lugar y relacionado con este hecho, el porqué de la abdicación del rey de los griegos después de la hegemonía romana, que debe durar doscientos ocho años y después del tiempo del anticristo, que tendrá una duración no delimitada. Según Möhring, los datos del texto no explican por qué el redactor plantea o "profetiza" una victoria bizantina para el año 694, si ésta no queda enmarcada dentro de un esquema escatológico que prediga el final del mundo de forma "inmediata", sino más bien unos doscientos noventa y cinco años después[1455]. Veámoslo más de cerca.

En PME 43 se dice claramente que durará doscientos ocho años. Con ello se retrasa la llegada del final del mundo y con ello la tensión escatológica. A continuación, se dice, que "después" (*bāṯarken*) crecerá el pecado y la impudicia en el mundo. Y que debido a ello, saldrán los pueblos de Gog y Magog de detrás de las montañas de Armenia, mancharán la tierra con su impureza y reinarán dos años y ocho meses[1456]. Es cierto, que no encontramos ninguna aclaración, que de forma explícita diga que los pueblos escatológicos acabarán con el reinado de los griegos, pero de forma implícita se entiende que el reinado de aquellos acabará con la llegada de estos últimos.

A partir de este hecho los estudiosos se han preguntado, si el emperador que destruye a los árabes y los vence, es en definitiva el mismo que, tras el tiempo de reinado del hijo de la perdición, aparece de nuevo en Jerusalén y protagoniza la escena de la abdicación. Si no se trata del mismo rey, lo que parece la solución más probable, la pregunta sería, de qué manera entonces este segundo y último rey de los griegos obtendría de nuevo el poder, que entregará a Dios tras el tiempo del hijo de la perdición. El redactor de PME no da ningún tipo de explicación. En PME 106-107 se dice simplemente que "después vendrá el rey de los griegos a Jerusalén y subirá al Gólgota, donde fue sacrificado nuestro Señor, y tiene en sus manos la cruz del Señor". De esta breve introducción debemos entender, que tras el reinado del anticristo, el rey de los griegos recupera la soberanía gracias a la posesión de la cruz que le permite, por lo menos, llegar hasta Jerusalén e instalarse en el Gólgota. Reinink intenta encontrar una explicación a la cronología de PME en la procedencia etiópica del último emperador. En efecto, solo de este segundo, y no del primer rey griego que lleva a cabo el ataque contra los árabes, se dice que sea de ascendencia etiópica. Para no crear falsas esperanzas acerca de la reconquista cristiana por parte de un rey de procedencia etiópica, lo

[1455] Tras la conquista del "rey griego" reinarán los romanos durante 208 años, los pueblos del norte durante 2 años y medio y quedaría un tiempo de unos 95 años para la duración de la acción del anticristo sobre la tierra. Todo junto sumaría el año 1000.

[1456] Se trata de una clara analogía con los doscientos ocho años que dura el reinado de los griegos.

cual supondría cerrar excesivamente la concreción de proyección de su profecía, el redactor crea literariamente una diferencia temporal entre el primer emperador, cuya misión sería vencer a los árabes y fundar el reino escatológico cristiano, y el segundo emperador, de ascendencia etiópica, que después de un período de más de doscientos años, al final de los tiempos, abdicaría y entregaría el poder a Dios. De esta forma, parece haber solucionado el redactor de PME el problema que le suponía la explicación de la fusión en la persona de un solo último emperador de todos los motivos tomados de la tradición de PM. Según Reinink, con esta explicación y nuevo orden cronológico el redactor de PME proyecta de nuevo hacia el horizonte escatológico de su profecía y lo mantiene abierto a nuevas especulaciones militares y políticas, que debido a los motivos tomados de PM (sobre todo el de la procedencia etiópica del último emperador) se cerraban y concretizaban en exceso.

En PME podríamos ver una especie de resumen o interpretación, no tanto de PM al completo, sino más bien de los motivos relacionados con la caída de los árabes y la llegada del último emperador. El autor de PME, que sin lugar a dudas, se dirige a los miembros de una o varias comunidades monásticas, habría intentado de esta forma explicar cómo y de qué forma, debido a las divisiones internas entre los árabes, un emperador bizantino, junto con un rey aliado proveniente del sur, prepararía el final de aquellos e instauraría de nuevo un reino de paz y bienestar. El objetivo de la obra es presentar a los lectores u oyentes, al igual que PM, una hegemonía árabe temporal y pasajera[1457]. El mal o los males ocasionados por la "tiranía", la "maldad" y la "infidelidad" de los árabes[1458]pasarán y "el bien volverá sobre la tierra" durante el reinado de los griegos, que es el reinado de los cristianos.

Por su parte el redactor de la obra del Pseudo Juan se presenta aún más escueto en concreciones esperanzadores y retoma un tono apocalíptico abierto . Efectivamente el final de los árabes será provocado por un ángel de Dios que descenderá y "encenderá" maldad entre los árabes en su interior ellos maldad […] entre ellos en su interior y se destrozarán unos a otros. Solo en este momento, surge un rey del norte que aprovecha el momento y avanza con todos los pueblos de la tierra para destruir y acabar definitivamente con los árabes, que tendrán que retornar al desierto del que salieron. Dios provocará en ellos tiempos malos (*zaḇnē bīšē*) y encontraran su fin entre aflicciones y plagas, sin guerra ni combates. Si bien la figura del emperador bizantino juega un papel importante en la visión teológica de la historia de PJ, el papel principal lo asume Dios mismo. La destrucción interna entre los árabes tiene

[1457] Véase PME 6-8 y 18-19.
[1458] Véanse de nuevo PME 1-2, 8-9 y 17-18.

lugar por mandato y acción divina. El emperador será un mero instrumento, que dará, por decirlo de algún modo, el golpe final, pero que no podrá "gloriarse".

Conclusions

Starting from the assumption that each thematic unit is a discourse or "floating narrative" through which the author or writer constructs, communicates and keeps alive his vision of reality and the identity of his group or community, the central procedure has been the analysis of literary motifs related to war, together with the formal analysis of the text, which has enclosed its semantic, syntactic and pragmatic analysis. Partial objectives have been the description of the biblical background in order to recognize possible works of biblical exegesis and to be able to differentiate the "prophetic" content that did not happen from the "historical" content presented as *vaticinium ex evento*, and in this way compare it with "historical" social events or phenomena that allow us to review the contextualization and dating of the texts, without losing sight of their intentionality. Finally, the contextual analysis of each passage within the complete work has taken place with the aim of identifying possible interpolations, additions or omissions and their intentionality.

In this paper we have dealt with the "eschatological dialogue", i.e. the "existential" questions implicit in these works of apocalyptic typology in the Syriac language, related to the phenomenon of war.

A first result of this research has been the identification, translation, analysis (formal, terminological, contextual and editorial) and classification according to general themes of more than 300 passages. As a result, we have succeeded in creating a catalogue of literary motifs, which we have divided into four major groups or thematic areas.

Firstly, we have summarized all the motifs that fulfil the function of forming the necessary narrative framework in the text in order to project the content of the narrative into the future and to give it an interpretative-theological meaning already in this projection. Consequently, we have arranged those motifs that include war in the conception of history as a means of transfer of power.

We then analyzed the theological vision that the authors have described in relation to the concepts of sin, responsibility and guilt, which are fundamental, both in shaping the identity of the people called to supremacy and in condemning those who, according to the divine plan, are called to be eliminated. War is presented as a divine response to the spread of sin, i.e. as a consequence of sin. At the same time, it functions as a means of expanding godlessness by expanding the sin of hostile peoples who take over for a limited time and expand their "wickedness". In this area, we have found two main milieus or images of sin in relation to war: Impurity in the area of sexuality and godlessness in the area of violence. One

sin is the cause of the next sin and the consequence of the previous one, in a cycle that is only broken by divine intervention and purification.

Finally, we have grouped together all the thematic projections that evoke the idea of liberation, reconquest, invincibility or domination. The memory of the Persian kings and the Huns served as a prototype to characterize oppressive, albeit temporary, Arab sovereignty as a punishment and a test. The memory of the cross-bearing emperor Heraclius becomes the prototype of the "last" Roman emperor, the political ideal of an eschatological projection.

The view from earth to heaven, that is, the spiritualization of both kingship and politics, had made the Byzantine emperor an "invincible" king, if not in the present on earth, then at the end of time, when the kingdom of heaven should be near.

Schlussworte

In dieser Arbeit haben wir uns mit dem „eschatologischen Dialog“ befasst, also mit den „existenziellen“ Fragen, die implizit in den Werken der apokalyptischen Typologie in syrischer Sprache enthalten sind und sich auf das Phänomen des Krieges beziehen. Unser Interesse galt den behandelten Themen aber auch der konkreten Behandlung dieser Themen durch die Autoren bzw. Verfasser. Ein erstes Ergebnis dieser Forschungsarbeit ist die Identifizierung, Übersetzung, Analyse (formal, terminologisch, kontextuell und redaktionell) sowie die Klassifizierung von mehr als tausend Passagen der untersuchten Texte oder Werke gewesen, aus denen wir mehr als dreihundert ausgewählt und nach allgemeinen Themen klassifiziert haben. Dadurch ist es uns gelungen, einen Katalog literarischer Motive zu erstellen, den wir in vier große Gruppen bzw. Themenbereiche gegliedert haben.

Zunächst haben wir alle Motive zusammengefasst, die im Text die Funktion erfüllen, den notwendigen Erzählrahmen zu bilden, um den Inhalt der Erzählung in die Zukunft zu projizieren und ihm in dieser Projektion bereits eine interpretativ-theologische Bedeutung zu verleihen. Wir haben versucht, die biblischen Texte zu identifizieren, die unsere Autoren einer exegetischen Analyse unterzogen haben, um die sie umgebende Realität zu erklären. Ohne den Versuch einer eingehenden terminologischen Analyse zu unternehmen, haben wir eine Annäherung an die möglichen Bedeutungen der wichtigsten Begriffe vorgenommen[1459].

In einem zweiten Kapitel haben wir jene Ideen, Motive, Erzählstränge oder Vorstellungen geordnet, die den Krieg als Mittel zur Machtübertragung oder politischen Nachfolge in die Geschichtsauffassung einbeziehen. Wir haben gesehen, wie die Autoren einem deterministischen Geschichtsschema folgen, das in den meisten Fällen auf dem Schema der vier Königreiche des Buches des Propheten Daniel basiert, und wie sie die Vorherrschaft des einen oder anderen Königreichs im Verlauf der Geschichte darstellen.

In einem dritten Kapitel haben wir die theologische Sichtweise analysiert, die die Autoren in Bezug auf die Konzepte von Sünde, Verantwortung und Schuld beschrieben haben, die von grundlegender Bedeutung sind, sowohl für die Gestaltung und Bewahrung der Identität des zur Vorherrschaft berufenen Volkes als auch um diejenigen zu verurteilen und auszuschließen, die nach dem göttlichen Plan dazu berufen sind, verurteilt oder beseitigt zu werden. Der Krieg wird als göttliche Antwort auf die Ausbreitung der Sünde dargestellt, also als Folge der Sünde. Gleichzeitig fungiert er als Mittel zur Ausweitung der Gottlosigkeit durch die Ausweitung der Sünde feindlicher Völker, die für eine begrenzte Zeit die Macht

[1459] Siehe das Verzeichnis der Bibelzitate im Anhang zu diesem Werk.

übernehmen und ihre „Bösartigkeit“ ausweiten. In diesem Bereich haben wir vor allem zwei Milieus bzw. Sündenbilder in Bezug auf den Krieg gefunden: Unreinheit im Bereich der Sexualität und Gottlosigkeit im Bereich der Gewalt. Eine Sünde ist die Ursache der nächsten Sünde und Folge der vorherigen, in einem Kreislauf, der nur durch göttliches Eingreifen und Reinigung durchbrochen wird.

Schließlich haben wir in einem vierten Kapitel alle thematischen Projektionen neu gruppiert, analysiert und verglichen, die in irgendeiner Weise die Idee der Erlösung, der Befreiung, der Rückeroberung, der Unbesiegbarkeit oder der Vorherrschaft – im Fall unserer Werke – des Königreichs der Christen, des griechischen Königs oder Christi selbst bei seinem zweiten Kommen wecken. Die Erinnerung an die persischen Könige und Hunnen dient als Prototyp für die böse Charakterisierung bestimmter byzantinischer Kaiser, insbesondere aber der Araber, um dadurch eine unterdrückende, wenn auch vorübergehende arabische Souveränität als Strafe und Prüfung darzustellen, die nur durch Beharrlichkeit im Glauben überwunden werden kann. Die Erinnerung an Kaiser Herakleios, König der Christen, Träger des Kreuzes, wird zum Prototyp des „letzten“ römischen Kaisers, des neuen Alexander, eines neuen Konstantin, zu einem politischen Ideal sowie zur eschatologischen Projektion, zum Kaiser der Christenheit, der dazu bestimmt ist, den Unterdrückern ein Ende zu setzen.

Der Blick von der Erde zum Himmel, d.h. die Vergeistigung sowohl des Königtums wie auch der Politik hatte den byzantinischen Kaiser zu einem "unbesiegbaren" König gemacht, wenn auch nicht in der Gegenwart auf der Erde, so doch am Ende der Zeit, wenn das Himmelreich nahe sein sollte.

Abreviaturas

AAT	*Atti della Accademia delle Scienze di Torino: II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*
ABG	*Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte*
Abr-Nahrain	*Abr-Nahrain. An Annual Published by the Department of Middle Eastern Studies, University of Melbourne*
AHR	*American Historical Review*
ANTF	*Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung*
AOASH	*Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*
AOAT	*Alter Orient und Altes Testament*
AOAT	*Alter Orient und Altes Testament Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*
ARAM	*ARAM Periodical*
ArsOr	*Ars Orientalis*
AThANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*
BMGS	*Bizantine and Modern Greek Studies*
BNJ	*Byzantinische-neugriechische Jahrbücher*
BUCEMA	*Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*
Byz	*Byzantion*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
BZNW	*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
CCO	*Collectanea Christiana Orientalia*
CH	*Church History*
ChH	*Christianity and History*
ContRev	*Contemporary Review*
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
CSS	*Collected Studies Series*
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique 15*
ECS	*Eastern Christian Studies*
ÉS	*Études syriaques*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
Hugoye	*Hugoye: Journal of Syriac Studies*
IMHICIHU	*Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas*

IST	*Innsbrucker theologische Studien*
JA	*Journal asiatique*
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
JECS	*Journal of Early Christian Studies*
JLA	*Journal of Late Antiquity*
JTS	*Journal of Theological Studies*
JTS	*The Journal of Theological Studies, Volume 62, Issue 1*
JWCI	*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*
MEAH-AI	*Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*
MEFRA	*Mélanges de l'École française de Rome*
Mus	*Le Museon*
OC	*Oriens Christianus*
OCA	*Orientalia Christiana Analecta*
OLA	*Orientalia Lovaniensia Analecta*
ParOr	*ParOr*
POC	*Proche-Orient Chrétien*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RO	*Rocznik Orientalistyczny*
RQ	*Römische Quartalschrift*
RSEHA	*Revue Sémitique d'Épigraphie et d'Histoire Ancienne*
S.T.	*Studi e Testi*
SLAEI	*Studies in Late Antiquity and Early Islam*
SP	*Studia Patristica*
SPAW	*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*
StOR	*Studies in Oriental Religions*
SVT	*Supplements to Vetus Testamentum*
SVTP	*Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*
TBN	*Themes in Biblical Narrative*
TranscUlturAl	*A Journal of Translation and Cultural Studies*
TTH	*Translated Texts for Historians*
WIBILEX	*Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

ZfK	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZKT	*Zeitschrift für katholische Theologie*
ZMR	*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*
ZWT	*Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*

Abreviaturas adoptadas para las fuentes utilizadas

AL	*Poema siríaco de Alejandro*
ApArPe	*Apocalipsis árabe de Pedro*
ApSyrDan	*Apocalipsis siríaco de Daniel*
ApPsAt(ar)	*Apocalipsis del Pseudo Atanasio*
CT	*Cueva de los Tesoros*
EvDocAp	*Evagelio (o Testamento) de los Doce Apóstoles*
JbP	*Crónica de Yūhanan bar Penkāyē*
LA	*Leyenda de Alejandro*
PC	*Pseudo Calístenes*
PE	*Apocalipsis del Pseudo Efrén*
PJ	*Apocalipsis del Pseudo Juan (parte de EvDocAp)*
PM	*Apocalipsis del Pseudo Metodio*
PME	*Apocalipsis del Pseudo Metodio de Edesa*
PsEsdr	*Apocalipsis de Esdras*
RSyrA	*Romance siríaco de Alejandro*
SyrDan	*Apocalipsis siríaco del pequeño (joven) Daniel*
TD	*Apocalipsis en el Testamentum Domini Nostri*

Abreviaturas de los libros bíblicos[1460]

Ab	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Baruc	Ba
1 Co	1.ª epístola a los Corintios
2 Co	2.ª epístola a los Corintios
Col	Colosenses
1 Cro	Libro primero de las Crónicas
2 Cro	Libro segundo de las Crónicas
Ct	Cantar de los Cantares
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ef	Epístola a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Epístola a Filemón
Flp	Epístola a los Filipenses
Ga	Epístola a los Gálatas
Gn	Génesis
Ha	Habacuc
Hb	Epístola a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Josué	Jos
Jc	Jueces
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Evangelio según San Juan
1 Jn	1.ª epístola de San Juan
2 Jn	2.ª epístola de San Juan
3 Jn	3.ª epístola de San Juan
Jon	Jonás
Jr	Jeremías
Judas	Epístolas de San Judas
Lc	Evangelio según San Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	Libro primero de los Macabeos
2 M	Libro segundo de los Macabeos
Mc	Evangelio según San Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evangelio según San Mateo
Na	Nahúm
Ne	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 P	1.ª epístola de San Pedro
2 P	2.ª epístola de San Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Eclesiastés (Qohélet)
1 R	Libro primero de los Reyes
2 R	Libro segundo de los Reyes
Rm	Epístola a los Romanos
Rt	Rut
1 S	Libro primero de Samuel
2 S	Libro segundo de Samuel
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Eclesiástico (Sirácida)
So	Sofonías
St	Epístola de Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	1.ª epístola a Timoteo
2 Tm	2.ª epístola a Timoteo
1 Ts	1.ª epístola a los Tesalonicenses
2 Ts	2.ª epístola a los Tesalonicenses
Tt	Tito
Za	Zacarías

[1460] En orden alfabético. Para las citas bíblicas utilizamos durante todo el trabajo las abreviaturas de la Biblia de Jerusalén: UBIETA, J. A. (Dir.), *Biblia de Jerusalén*, Edición Española, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975, pp. 14-15.

Bibliografía y anexos

1.1 Fuentes.

AFRAATES

PARISOT, J. (ed.), *Patrologia Syriaca I*, Turnhout, 1993 (=Paris, 1894), pp. 183-238.

BRUNS, P., *Aphrahat. Demonstrationes. Unterweisungen*, Fontes Christiani Herder, Freiburg, 1991.

APOCALIPSIS ÁRABE DE PEDRO

MINGANA, A. (Ed), *Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, Edited and Translated with a Critical Apparatus. Vol. 3: Vision of Theophilus; Apocalypse of Peter*, Cambridge, 1933, pp. 93-450

APOCALIPSIS DEL PSEUDO ATANASIO

MARTÍNEZ, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, Washington, 1985, pp. 247-590.

MONFERRER SALA, J. P. (ed.), *Apocalipsis del Pseudo Atanasio [ApPsAt(ar)II]. Edición, traducción anotada y estudio. Barcino. Monographica Otientalia 4*, Barcelona, 2016.

APOCALIPSIS DEL PSEUDO EFRÉN

BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*, CSCO Vol. 320, Scriptores Syri Tom. 138 (Texto), Vol. 321, Scriptores Syri Tom. 139 (Traducción al alemán), Lovaina, 1972.

SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 12-33.

APOCALIPSIS DEL PSEUDO ESDRAS

BAETHGEN, F., “Beschreibung der syrischen Handschrift „Sachau 131“ auf der königlichen Bibliothek zu Berlin”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 6,* 1886 pp. 199-211.

HALL, I. H., “The Vision of Ezra the Scribe Concerning the Latter Times of the Ishmaelites”, *Presbyterian Review 7,* 1886, pp. 537-541.

GOTTHEIL, R., “An Arabic Version of the 'Revelation of Ezra'”, *Hebraica 4,* 1887

CHABOT, J. B., “L’Apocalypse d’Esdras touchant le royaume des Árabes”, *RSEHA 2,* 1894, pp. 242-250 (Texto), 333-346 (Traducción).

LOCKE ESTES, L., *The Apocalypse of Pseudo-Ezra: Syriac Edition, English Translation, and Introduction*, M. A. Thesis, Abilene Christian University, 2016.

APOCALIPSIS DEL PSEUDO JUAN - TESTAMENTO DE LOS DOCE APÓSTOLES

HARRIS, J. R., *The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of Each One of Them,* Cambridge, 1900.

SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 98-109.

MARKSCHIES, C., “Das Evagelium der zwölf Apostel (Ed. Harris)/Das Evangelium der zwölf Apostle (ed. Revillout)”, en MARKSCHIES, C. Y SCHRÖTER, J. (Eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1,* Tübingen, 2012, pp. 444-446.

APOCALIPSIS DEL PSEUDO METODIO

MARTÍNEZ, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1985, pp. 2-205.

SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts,* Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 34-85.

ALEXANDER, P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition,* Berkeley / Los Angeles, 1985, pp. 36-51 (Traducción al inglés).

REININK, G. J. (Ed.), *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius,* CSCO Vol. 540, Scriptores Syri Tom. 220 (Texto), Vol. 541, Scriptores Syri Tom. 221 (Traducción), Lovaina, 1993.

LOLOS, A., *Die Apokalypse des Ps.-Methodios,* Beiträge zur klassischen Philologie 83, Meisenheim am Glan, 1976.

LOLOS, A., *Die dritte und vierte redaktion des Ps.-Methodios,* Beiträge zur klassischen Philologie 94, Meisenheim am Glan, 1978.

AERTS, W. J. Y KORTEKAAS, G. A. A. (Eds.), *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen,* CSCO 569-570, Subs. 97-98, Lovaina, 1998.

APOCALIPSIS SIRÍACO DE DANIEL

SLABCZYK, M. (Ed.), *Apokalipso de Danielo profeto en la lando Persio kaj Elamo. Arkado eldonejo 1,* Viena, 2000.

HENZE, M. (Ed.), *The Syriac Apocalypse of Daniel: Introduction, Text and Commentary,* Studies and Texts in Antiquity and Christianity 11, Tubinga, 2001.

HENZE, M. (Ed.), *Syrische Danielapokalypse,* Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Neue Folge; Band 1: Apokalypsen und Testamente 4, Gütersloh, 2006.

RAMOS, M. V., *O Apocalipse siríaco de Daniel,* Apocrypha, São Paulo, 2017.

APOCALIPSIS SIRÍACO DE DANIEL EL MENOR

SCHMOLDT, H., "*Die Schrift "Vom jungen Daniel" und "Daniels letzte Vision": Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte",* Dissertation zur Erlangung der Doctorwürde der Evang.-Theologischen Fakultät, Universität Hamburg, 1972.

BALZARETTI, C., "L'Apocalisse del giovane Daniele (SyrDan)", *Rivista di storia e letteratura religiosa 42:1,* 2006, p. 109-129.

BROCK, S. P., "The Young Daniel": A Little Known Syriac Apocalyptic Text. Introduction and Translation", en ASHTON, J. (ed.), *Revealed Wisdom: Studies in Apocalyptic in Honour of Christopher Rowland,* Ancient Judaism and Early Christianity 88, Leiden, 2014, pp. 267-285.

BROCK, S. P., “The Small/Young Daniel Re-Edited”, en DITOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W., *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone,* SVTP 26, Leiden, 2018, pp. 250-284.

CRÓNICA DE JOHANNAN BAR PENKAYE

MINGANA, A., *Sources Syriaques I, Teil II: Bar Penkayé*, Mosul, 1908.

BROCK, S., “North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John Bar Penkaye´s Ris Melle”, *Studies in Syriac Christianity; History, Literature and Theology,* Aldershot, 1992.

CUEVA DE LOS TESOROS

BEZOLD, C., *Die Schatzhöhle aus dem syrischen Texte dreier unedirten Handschriften*, 2 Tomos, Leipzig, 1883-1888.

SU-MIN RI, *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques*, CSCO Vol. 486-487, Scriptores Syri 207-208, Lovaina, 1987.

ESDRAS IV

R.J. Bidawid (ed.), *Apocalypse of Baruch; 4 Ezra = Apocalypsis Baruch; IV Ezrae, The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta version = Vetus Testamentum syriace iuxta simplicem syrorum versionem, vol. 4.3,* Leiden: Brill, 1973.

FRAGMENTO EDESENO

NAU, F., “Révélations et légendes. Méthodius. – Clément. – Andronicus”, *JA XI, 9,* 1917, pp. 415-452 (Introducción y texto siríaco en las pp. 415-434. Traducción en las pp. 434-446. Comentario en las pp. 446-452).

MARTÍNEZ, F. J., *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius,* Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, Washington, 1985, pp. 206-246.

SUERMANN, H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 256, Frankfurt am Main / New York, 1985, pp. 86-97.

LEYENDA SIRÍACA DE ALEJANDRO

BUDGE, E. A. W., *The History of Alexander the Great. Being the Syriac Version, Edited from Five Manuscripts, of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge, 1889 (reed. en Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2003), pp. 255-275 (Texto), pp. 144-158 (Traducción).

Recurso electrónico ofrecido por Universidad de Sachsen-Anhalt Public Domain / The history of Alexander... [271] (uni-halle.de) y Public Domain / The history of Alexander... [662] (uni-halle.de).

LIBRO DE LA ABEJA – SALOMON DE BASRA

BUDGE, E. A. W. (Ed.), *The Book of the Bee*. Salomo de Basra, (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Vol. I-Part II) Oxford, 1886

LIBRO DE LOS REGALOS – ŠUBHALMARAN

LANE, D., *Šubhalmaran, The Book of the Gifts*, CSCO Vol. 612, Scriptores Syri 236 (Texto), Vol. 613, Scriptores Syri 237 (Traducción), Lovaina, 2004.

POEMA SIRÍACO DE ALEJANDRO

BUDGE, E. A. W., "The Homily on Alexander the Great attributed to James, Bishop of Batnān", *ZA* 6, 1891, pp. 357–404.

HUNNIUS, C., *Das syrische Alexanderlied*, Gotinga, 1906.

KNÖS, G., *Chrestomathia Syriaca*, Gotinga, 1807.

REININK, G. J., *Das syrische Alexanderlied: Die drei Rezensionen*, CSCO Vol. 454, Scriptores Syri Tom. 195 (Texto), Vol. 455, Scriptores Syri Tom. 196 (Traducción), Lovaina, 1983.

ROMANCE DE JULIANO

HOFFMANN, J. G. E. (ed.), *Iulianos der Abtruennige. Syrische Erzaehlungen,* Leiden, 1880.

SOKOLOFF, M., T*he Julian Romance: A New English Translation. Texts from Christian Late Antiquity 49,* Piscataway, New Jersey, 2016.

TESTAMENTO DE ADÁN

KMOSKO, M., "Testamentum Patris Nostri Adam", en GRAFFIN, R. (Ed.), *Patrologia Syriaca 2,* PARIS, 1907.

TESTAMENTO DE NUESTRO SEÑOR

RAHMANI, I. E. (Ed.), *Testamentum Domini nostri Jesu Christi nunc primum editur, latine reddidit et illustravi*t, Mainz, 1899 (reimpresión Hildesheim, 1968).

FUNK, F. X., *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften,* Mainz, 1901.

NAU, F., "Fragment inédit d´une traduction syriaque jusqu´ici inconnue du Testamentum D.N. Jesu Christi", *JA 9e série, 17,* 1901, pp. 233-256.

ARENDZEN, J. P., "A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the `Testament of the Lord´", *JThS 2*, 1901, pp. 401-416.

COOPER, J. Y MACLEAN, A. J. (eds), *The testament of Our Lord, translated into English*, Edinburgh, 1902.

NAU, F. Y CIPROTTI, P. (eds), *La version syriaque de l'Octateuque de Clément, traduite par F. Nau, rééditée par P. Cipriotti,* Milán, 1967.

BEYLOT, R., *Testamentum Domini éthiopien,* Lovaina, 1984.

VÖÖBUS, A. (Ed.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, vol. I, CSCO Vol. 367, Scriptores Syri Tom. 161, (Texto, pp. 1-50), Vol. 368, Scriptores Syri Tom. 162, (Traducción al alemán pp. 27-64), Lovaina, 1975/1976.

1.2 Literatura secundaria.

A

AERTS, W. J., "Zu einer neuen Ausgabe der "Revelationes" des Pseudo-Methodius (syrisch-griechisch-lateinisch)", en DIEM, W. Y FALATURI, A. (Eds.), *XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln: Ausgewählte Vorträge*, ZDMG, Supplement 8, Stuttgart, 1990, pp. 123-130.

ALEXANDER, P. J., "Medieval Apocalypses as Historical Sources", *AHR 73:4*, 1968, pp. 997-1018.

ALEXANDER, P. J., "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor", *Medievalia et Humanistica 2*, 1971, pp. 47-68.

ALEXANDER, P. J., "The Syriac Original of Pseudo-Methodius' Apocalypse", en SINOR, D. (ed.), *Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists, Ann Arbor, Michigan, 13th-19th August 1967*, Wiesbaden, 1971.

ALEXANDER, P. J., "The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin", *JWCI 41*, 1978, pp. 1-15.

ALEXANDER, P. J., "The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism", en WILLIAMS, A. H. (Ed.), *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Harlow, 1980, pp. 55-106.

ANDERSON, A. R., *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*, Monographs of the Medieval Academy of America 5, Cambridge, 1932.

AMANN, E., "Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ", *DTC 15*, Paris, col. 194-200.

ARRANZ, M., "Les rôles dans l´assemblée chrétienne d´après le "Testamentum Domini""en AA.VV, *L´assemblée liturgique et les différents rôles dans l´assemblée*, Conférence Saint-Serge XXIII semaine d´études liturgiques, París 28.6.-1.7.1976, Roma, 1977.

ASSEMANUS, J. S., *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, Roma: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719-1728: Tomus 2, *De scriptoribus Syris monophysitis*, Roma, 1721 y Tomus 3, 1: *De scriptoribus Syris Nestorianis, Catalogus Libror. Syror. Ebedjesu*, Roma, 1725.

B

BAUMSTARK, A., “Überlieferung und Bezeugung des Testamentum Domini Nostri Jesu Christi”, *RQ 14*, 1900, pp. 1-45.

BAUMSTARK, A., “Die arabischen Texte des Testametum Domini”, *RQ 14*, 1900, pp. 291-300.

BAUMSTARK, A., *Die christliche Literatur des Orients*, Leipzig, 1911.

BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922.

BINDER, M., *Asket und Eschaton: Das Endzeitbuch des Šuḇḥālmāran von Kirkuk*, Göttinger Orientforschungen, Syriaca 44, Wiesbaden, 2013.

BINDER, M., “‘Your Death, O God’: Christological and Other Adaptions of Šubḥalmaran’s End Time Book in the Syriac Manuscript M20N from Mount Sinai”, *JECS 66*, 2014, pp. 1-35.

BINDER, M., “Apocalyptic Thought Written for Monks? Some Texts and Motifs and Their Function in Greek and Syriac Antiquity”, en AMIRAV, H., GRYPEOU, E. Y STROUMSA, G. (Eds.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, Late Antique History and Religion 17, Lovaina, 2017, pp. 43-74.

BLECKMANN, B., “Apokalypse und kosmische Katastrophen: Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg”, en BRANDES, W. Y SCHMIEDER, F. (Eds.), *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin, 2008, pp. 13–40

BONURA, C., “A Forgotten Translation of Pseudo-Methodius in Eighth-Century Constantinople: New Evidence for the Dispersal of the Greek Apocalypse of Pseudo-Methodius during the Dark Age Crisis”, en MATHEOU, N., KAMPIANAKI, TH. Y BONDIOLI, L. M. (Eds.), *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*, Leiden / Boston, 2016, pp. 260-276.

BOURNOUTIAN, G. A., *A Concise History of the Armenian People: From Ancient Times to the Present*, Costa Mesa, 2003.

BOUSSET, W., *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche: ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, 1895.

BOUSSET, W., *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, Londres, 1896.

BOUSSET, W., “Beiträge zur Geschichte der Eschatologie”, *ZfK 20*, 1899, pp. 103-131, 261-290.

BRANDES, W., “Die Belagerung Konstantinopels 717/718 als apokalyptisches Ereignis. Zu einer Interpolation im griechischen Text der Pseudo-Methodios-Apokalypse”, en BELKE, K., KISLINGER, E., KÜLZER, A. Y STASSINOPOULOU, M. A. (Eds.), *Byzantina Mediterranea: Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, Wien, 2007, pp. 65-91.

BRANDES, W., SCHMIEDER, F. Y VOß, R. (Eds.), *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Millennium Studien / Millennium Studies 63, Berlin, 2016.

BRATKE, E., “Handschriftliche Überlieferung des Petrus Apokalypse”, *ZWT 36*, 1893, pp. 454-93.

BRAUN, O., “Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syrischen Kirchen”, *ZKT 16*, 1892, pp. 273-312.

BROCK, S., “Syriac Sources for Seventh-Century History”, *BMGS 2*, 1976, pp. 33-36.

BROCK, S. P., “Syriac Views of Emergent Islam”, en JUYNBOLL, G. H. A. (Eds.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Papers on Islamic History 5, Illinois, 1982, pp. 9-21, 199-203.

BROCK, S., *Syriac perspectives on late antiquity*, CSS 12, Londres, 1984.

BROCK, S. P., “Two Editions of a New Syriac Apocalypse of Daniel: A Review Article”, *JAC 48-49*, 2005-2006, pp. 7-18.

BROCK, S. P., “The Young Daniel: A Syriac Apocalyptic Text on the End, and the Problem of its Dating”, en AMIRAV, H., GRYPEOU, E. Y STROUMSA, G. G. (Eds.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, Late Antique History and Religion 17, Lovaina, 2017, pp. 75-86.

BROCK, S., “Gospel of the Twelve Apostles”, en BROCK, S., BUTTS, A. M., KIRAZ, A., Y VAN ROMPAY, L. (Eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*, 2011. Edición digital de MICHELSON, D., POSSEKEL, U. Y SCHWARTZ, D. L., *Beth Mardutho*, 2018.

BROCK, S. P., “Testament of our Lord Jesus Christ,” en BROCK, S. P., BUTTS, A. M., KIRAZ, G. A. Y VAN ROMAPY, L. (Eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage:*

Electronic Edition, 2011. Edición digital de MICHELSON, D., POSSEKEL, U. Y SCHWARTZ, D. L., *Beth Mardutho*, 2018.

BROCKELMANN, C., *Lexicon Syriacum*, Hildesheim, 1966.

BROCKELMANN, C., *Geschichte der christlichen Literatur des Orients*, Leipzig, 1979.

BUMAZHNOV, D. F., "Der König am Kreuz: Die Legitimität des christlichen Herrschers im syrischen "Julianroman"", en TAMCKE, M. Y GREBENSTEIN, S. (Eds.), *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011*, Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 46, Wiesbaden, 2014, pp. 71-80.

C

CARDINAL, P., *L'intrigue et la gestion de la temporalité dans l'Apocalypse syriaque de Daniel*, Université Laval, 2007.

CARDINAL, P., "Le cours du temps selon l'Apocalypse syriaque de Daniel: Essai de compréhension fondée sur la structure du texte", en GAGNE, A. Y RACINE, J. F. (Eds.), *En marge du canon: Études sur les écrits apocryphes juifs et chrétiens*, L'Écriture de la Bible 2. Paris, 2012, pp. 121-157.

CARLOS, H. DE, "L'Alexandre historique et l'opposition de l'Occident et de l'Orient: les Revelationes du Pseudo-Méthode dans l'historiographie hispanique", en GAULLIER-BOUGASSAS, C., *L'historiographie médiévale d'Alexandre le Grand*, Alexander redivivus 1, Brepols, 2011, pp. 271-282.

CHABOT, J. B., "Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale acquis depuis 1874", *JA IX, 8,* 1896, pp. 234-290.

CIANCAGLINI, C. A., "The Syriac Version of the Alexander Romance", *Mus 114*, 2001, pp. 121-140.

CIANCAGLINI, C. A., "Gli antecedenti del Romanzo siriaco di Alessandro", en FINAZZI, R. B. Y VALVO, A. (Eds.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il "Romanzo di Alessandro" e altri scritti*, Atti del Seminario internazionale di Studi, Roma-Napoli, 25-27 settembre 1997, Alessandria 1998, 55-93.

COLLINS, A. Y., "Early Christian Apocalypses", Semeia 14, 1979, pp. 61-121.

COLLINS, J. J. (Ed.), “Apocalypse: the Morphology of a Genre”, *Semeia 14*, 1979.

COLLINS, J. J., “The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism” en HELLHOLM, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World an the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, Tubinga, 1979, pp. 531-548.

COLLINS, J. J., *The Apocalyptic imagination. An introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Nueva York, 1984.

COLLINS, J. J., “Where should we look for the roots of jewish apocalypticism?”, en SCHRÖTER, J., NICKLAS, T. Y PUIG I TÀRRECH, A., (Eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, BZNW 247, Berlin/Boston, 2021, p. 5-25.

CONSENTINO, S., “L’assedio arabo di Costantinopoli del 654 in una pseudo-Apocalisse del profeta Daniele poco nota”, en CANETTI, L. Y OTROS (Eds.), *Studi di storia del cristianesimo per Alba Maria Orselli,* Ravenna, 2008, pp. 91-97.

CONTINI, R., “Giuliano imperatore nella tradizione siriaca”, en CRISCUOLO, U. (ed.), *Da Costantino a Teodosio il Grande. Cultura, società, diritto*, Napoles, 2003, pp. 119-145.

COQUIN, R. G., “Le Testamentum Domini: Problèmes de tradition textuelle”, *ParOr 5*, 1974, pp. 165-188.

CORCORAN, S. Y SALWAY, B., “A Newly Identified Greek Fragment of the Testamentum Domini”, *JTS 62*, pp. 118-135.

CROQ, A., *Les représentations de l’au-delà chez les chrétiens de Syrie-Mésopotamie durant les premiers siècles de l’Islam. À partir de l’édition critique de l’Apocalypse de Grégoire d’Édesse*, Thèse de doctorat en Études arabes, civilisations islamique et orientales, École Pratique des Hautes Études – PSL, Paris, 2021.

CZEGLÉDY, K., “Monographs on Syriac and Muhammedan Sources in the Literary Remains of M. Kmosko”, *AOASH 4*, 1954, pp. 19-90.

CZEGLÉDY, K., “The Syriac Legend concerning Alexander the Great”, *AOASH 7*, 1957, pp. 231-249.

D

DA SILVA JOSÉ, S. D., “O Anticristo do Apocalipse Grego e do Apocalipse Siríaco de Daniel”, en MACÍAS, J. (ed.), *La antigüedad grecolatina en debate*, Buenos Aires, 2014, pp. 248-254.

DEBIE, M., “Temps linéaire, temps circulaire: chronologie et histoire dans les chroniques syriaques”, en BRIQUEL-CHATONNET, F. Y LOZACHMEUR, H. (Eds.), *Proche-Orient ancien: temps vécu, temps pensé,* Actes de la table-ronde du 15 novembre 1997 organisée par l’URA 1062 “Études Sémitiques”, Paris, 1998, pp. 177-196.

DEBIE, M., “Les apocalypses apocryphes syriaques: des textes pseudépigraphiques de l’Ancien et du Nouveau Testament”, en DEBIE, M., JULLIEN, CH., JULLIEN, F. Y DESREUMAUX, A. (Eds.), *Les apocryphes syriaques,* ÉS 2, París, 2005, pp. 111-146.

DEBIÉ, M., “A Syriac Unedited Apocalypse: Revelations regarding the Dispensation of the Messiah”, *The Harp 18*, 2005, pp. 163-71.

DEBIÉ, M., “Muslim-Christian Controversy in an Unedited Syriac Text: Revelations and Testimonies about Our Lord’s Dispensation”, en GRYPEOU, E., SWANSON, M. Y THOMAS, D. (Eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, The History of Christian-Muslim Relations 5, Leiden / Boston, 2006, pp. 225-235.

DEBIÉ, M., “The Apocalypse of Pseudo-Ezra”, en THOMAS, D. Y RICHARD AND ROGGEMA, B. H. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900),* The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 239-241.

DEBIE, M., “Les apocalypses syriaques”, en ALI AMIR-MOEZZI, M. Y DYE, G. (Eds.), *Le Coran des historiens*, vol. 1, Paris, 2019, pp. 541-586.

DEMANDT, A., *Geschichte als Argument. Drei Formen politischen Zukunftsdeuten im Altertum,* Konstanz, 1972.

DENIS, A-M. Y HAELEWYCK, J-C., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique,* Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, 2 vol., Turnhout, 2000.

DESREUMAUX, A., “Alexandre, la Couronne et la Croix. Le rêve syriaque du royaume perdu”, *MEFRA 112:1*, 2000, pp. 43-49.

DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Tomo I, Madrid, 1984.

DILLMANN, A., “Bericht über das äthiopische Buch Clementinischer Schriften”, *Nachrichten von der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 17-19*, 1858, pp. 185-226.

DITOMMASO, L., *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Leiden, 2005, pp. 108-123.

DITOMMASO, L., “The Apocryphal Daniel Apocalypses: Works, Manuscripts, and Overview,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses 94:2,* 2018, pp. 275-316.

DITOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W. (eds), *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, SVTP 26, Leiden / Boston, 2018.

DITOMMASO, L., “The Four Kingdoms of Daniel in the Early Mediaeval Apocalyptic Tradition,” en PERRIN, A.B. Y STUCKENBRUCK, L.T. (Eds.), *Four Kingdom Motifs: Before and Beyond the Book of Daniel,* TBN 28, Leiden, 2021, pp. 205-250.

DIXON, 'ABD AL-AMEER, *The Umayyad Caliphate, 65-86/684-705: (A Political Study),* Londres, 1971.

DRIJVERS, H. J. W., “The Gospel of the Twelve Apostles. A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period”, en CAMERON, A. Y LAWRENCE, I. C. (Eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, Vol. 1: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, 1992, pp. 189-213.

DRIJVERS, H. J. W., “Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times: The Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts”, en CANIVET, P. Y REY-COQUAIS, J.-P. (Eds.), *La Syrie de Byzance a l’Islam, VIIe–VIIIe siècles. Actes du Colloque international, Lyon–Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990,* Publications de l’Institut français de Damas 137, Damasco, 1992, pp. 67-74.

DRIJVERS, H. J. W., “The Testament of Our Lord: Jacob´s of Edessa Response to Islam”, *ARAM 6*, 1994, pp. 104-114.

DRIJVERS, H. J. W., “The Syriac Romance of Julian: Its Function, Place of Origin and Original Language”, en LAVENANT, R. (ED.), *VI Symposium Syriacum, 1992: University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992,* OCA 247, Roma, 1994, pp. 201-214.

DRIJVERS, H. J. W., “The Syriac Julian Romance: Aspects of the Jewish-Christian Controversy in Late Antiquity”, en VANSTIPHOUT, H. L. J. (ed.), *All Those Nations... Cultural Encounters Within and With the Near East. Studies Presented to Han Drijvers at the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday by Colleagues and Students,* Groningen, 1999, pp. 31-42.

DRIJVERS, H. J. W., "Julian the Apostate and the City of Rome: Pagan-Christian Polemics in the Syriac Julian Romance", en VAN BEKKUM, W. J., DRIJVERS, H. J.W. Y KLUGKIST, A. C. (Eds.), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, OLA 170, Leuven, 2007, pp. 1-20.

DRIJVERS, H. J. W., "The Emperor Jovian as New Constantine in the Syriac Julian Romance", *SP 45*, 2010, pp. 229-233.

DRIJVERS, H. J. W., "Religious Conflict in the Syriac Julian Romance", BROWN, P. Y TESTA, R. L., *Pagans and Christians in the Roman Empire (IVth–VIth Century A.D.): The Breaking of a Dialogue. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, ChH 9, Berlin, 2011, pp. 131-162.

DUVAL, R. (Ed.), *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule, Tom. I-III,* Parisiis, 1888-1901.

E

ERBETTA, M., *Gli Apocrifi del nuovo Testamento*, 3 vols., Turin, 1966-1981.

F

FIEY, J. M., *Assyrie Chrétienne. Contribution à l´Étude de l´Histoire et de la Géographie Ecclesiastiques et Monastiques du Nord de l´Iraq, Volume II*, Beyrouth, 1965.

FÖRG, F., *Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalyptik, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte*, Leipzig, 2013.

FREND, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1979.

FRENZ, T., "Textkritische Untersuchungen zu "Pseudo-Methodios". Das Verhältnis der griechischen zur ältesten lateinischen Fassung", *BZ 80:1*, 1987, pp. 50-58.

FREY, J., "Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik", en BECKER, M. Y ÖHLER, M. (Eds.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tubinga, 2006, pp. 23-94.

G

GARCÍA MARTINEZ, F., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the aramaic texts from Qumran*, Leiden, 1992.

GARSTAD, B., *Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle*, Massachusetts, 2012.

GARSTAD, B., "Alexander's Gate and the Unclean Nations: Translation, Textual Appropriation, and the Construction of Barriers", *TranscUlturAl 8:1*, 2016, pp. 5-16.

GEERARD, M., *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, 1993.

GILLMAYR-BUCHER, S., MEURER, T., RAHNER, J., SÖDING, T. Y WEIHS, A. (Eds.), *Schriftverständnis und Schriftauslegung*, Bibelverstehen. Theologische Module, Freiburg, 2008, pp. 133-166.

GISMONDI, H., *Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia cum Glossario*, Beirut, 1900.

GOLITZIN, A., "A Monastic Setting for the Syriac Apocalypse of Daniel", en YOUNG, R. A., DARLING Y BLANCHARD, M. J. (Eds.), *To Train His Soul in Books: Syriac Asceticism in Early Christianity*, CUA Studies in Early Christianity, Washington, DC, 2011, pp. 66-98.

GONZÁLEZ NÚÑEZ, J., *La Enseñanza del apóstol Addai*, Madrid, 1995.

GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H., *Syriac Manuscripts in the Havard College Library. A Catalogue*, Missoula, 1979.

GÖTZE, A., "Die Nachwirkung der Schatzhöhle", *Zeitschrift für Semitistik 2*, 1923, pp. 51-94; 3, 1924, pp. 53-71, 153-177.

GRABAR, O., "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem", *BZNW 3*, 1959, pp. 33-62.

GRAF, G., *Geschichte de Christlichen Arabischen Literatur, Erster Band: Die Übersetzungen*, S.T. 118, Vatican, 1944.

GREATREX, G., *Roman Eastern Frontier and the Persian Wars: Part II, AD 363-630: A narrative sourcebook*, Florencia. 2002, pp. 229-237.

GREISIGER, L., "Ein nubischer Erlöser-König: Kūš in syrischen Apokalypsen des 7. Jahrhunderts", en VASHALOMIDZE, G. S. Y GREISIGER, L. (Eds.), *Der christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anläßlich seines 60. Geburtstages*, StOR 56, Wiesbaden, 2007, pp. 189-213.

GREISIGER, L., "Parallels of Syriac and Jewish Apocalypses of the 7th Century", *The Harp 23*, 2008, pp. 235-246.

GREISIGER, L., "The Edessene Apocalypse", en THOMAS, D. R. Y ROGGEMA, B. H. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 172-175.

GREISIGER, L., "The Gospel of the Twelve Apostles", en THOMAS, D. R. Y ROGGEMA, B. H. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900), The* History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 222-225.

GREISIGER, L., "The Apocalypse of Pseudo-Methodius (Syriac)", en THOMAS, D. R. Y ROGGEMA, B. H. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900),* The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 163-171.

GREISIGER, L., *Messias-Endkaiser-Antichrist: Politische Apokalyptik unter Juden und Christen des Nahen Ostens am Vorabend der arabischen Eroberung*, Orientalia Biblica et Christiana 21, Wiesbaden, 2014.

GREISIGER, L., "Opening the Gates of the North in 627: War, Anti-Byzantine Sentiment and Apocalyptic Expectancy in the Near East Prior to the Arab Invasion", en BRANDES, W., SCHMIEDER, F. Y VOß, R. (Eds.), *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Millennium Studien / Millennium Studies 63, Berlin / Boston, 2016, pp. 63-79.

GREISIGER, L., "The End Is Coming – To What End? Millenarian Expectations in the Seventh-Century Eastern Mediterranean", en AMIRAV, H., GRYPEOU, E. Y STROUMSA, G. G. (Eds.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries*, Late Antique History and Religion 17, Lovaina, 2017, pp. 87-106.

GRYPEOU, E., SWANSON, M. Y THOMAS, D. (Eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, The History of Christian-Muslim Relations 5, Leiden / Boston, 2006.

GRYPEOU, E., "Kitāb al-Majāll ('Book of the Rolls') = Arabic Apocalypse of Peter", en THOMAS, D. R. Y MALLET, A. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 5 (1350-1500),* The History of Christian-Muslim Relations 20, Leiden / Boston, 2013, pp. 632-637.

GRYPEOU, E., "Ephraem Graecus, 'Sermo In Adventum Domini': A Contribution to the Study of the Transmission of Apocalyptic Motifs in Greek, Latin and Syriac Traditions in Late

Antiquity", en SAMIR, S. K. Y MONFERRER-SALA, J. P. (Eds.) , *Graeco-Latina et Orientalia: Studia in honorem Angeli Urbani heptagenarii, Series Syro-Arabica 2,* Cordoba / Beirut, 2013, pp. 165-179.

GRYPEOU, E., "'A People Will Emerge from the Desert': Apocalyptic Perceptions of the Early Muslim Conquests in Contemporary Eastern Christian Literature", en AMIRAV, H., GRYPEOU, E. Y STROUMSA, G. G. (Eds.), *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity: Encounters in the Abrahamic Religions, 6th-8th Centuries,* Late Antique History and Religion 17, Leuven, 2017, pp. 291-309.

H

HAELEWYCK, J. C., *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti*, 1998.

HALTON, J. F., *State, Army, and Society in Byzantium: Approaches to Military, Social, and Administrative History, 6th-12th Centuries*, Brookfield, 1995.

HALTON, J. F., *Warfare, State, and Society in the Byzantine World, 565-1204*, Londres, 1999.

HALTON, J. F., *The Byzantine Wars: Battles and Campaigns of the Byzantine Era*, Londres, 2001.

HALTON, J. F., *Byzantium at War*, Londres, 2002.

HALTON, J. F., *The Byzantine Wars*, Gloucestershire, 2008.

HALTON, J. F., *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival*, 640-740, Harvard, 2016.

HARNACK, A., "Vorläufige Bemerkungen zu dem jüngst syrisch und lateinisch publicierten "Testamentum domini nostri Jesu Christi", *SPAW 49*, 1899, pp. 878.

HARRIS, J. R., "A New Gospel and Some New Apocalypses", *ContRev 76*, 1899, pp. 802-818.

HAWTING, G. R., *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, A. D. 661–750*, Londres, 1986.

HEIDE, M., "Die syrische Johannes-Apokalypse. Zum gegenwärtigen Stand der Forschung", en LABAHN, M. Y KARRER, M. (Eds.), *Die Johannesoffenbarung: ihr Text und ihre Auslegung*, ABG 38, Leipzig, 2012, pp. 71-82.

HEIDE, M., “Die syrische Apokalypse oder Offenbarung an Johannes: Kritische Edition der harklensischen Textzeugen”, en SIGISMUND, M. Y MÜLLER, D. (Eds.), *Studien zum Text der Apokalypse II*, ANTF 50, Berlin, 2017, pp. 81-187.

HELLHOLM, D. (Ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tubinga, 1983.

HENZE, M., “Seeing the End: The Vocabulary of the End Time in Syriac Apocalypse of Daniel 13”, en DI TOMMASO, L., HENZE, M. Y ADLER, W. (Eds.), *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, SVTP 26, Leiden / Boston, 2018, pp. 554-568.

HILLGARTH, J. N., “Eschatological and Political Concepts in the Seventh Century”, en FONTAINE J. Y HILLGARTH, J. N., *Le septième siècle. Changements et continuités. Actes du colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, Studies of the Warburg Institute 42, Londres, 1992, pp. 212-235.

HORN, C. B., “Apocalyptic Ecclesiology in Response to Early Islam”, en BERTAINE, D. Y OTROS (Eds.), *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*, Brill, 2019, pp. 115-56.

HOYLAND, R. G. (Ed.), *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, 2021. JSTOR, www.jstor.org/stable/j.ctv1b9f5mn

HOYLAND, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, SLAEI 13, Princeton, 1997.

I

ISELIN, L. E., “Apocalyptische Studien (Die Apocalypse des Esra in syrischer Sprache von Prof. Baethgen veröffentlicht)”, *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, Zürich, 1887, pp. 60-64.

J

JAKOB, J., *Syrisches Christentum und früher Islam: Theologische Reaktionen in syrisch-sprachigen Texten vom 7. bis 9. Jahrhundert*, ITS 95, Innsbruck, 2021.

K

KAEGI, W. E., “Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquets”, *CH 38*, 1969, pp. 139-149.

KAEGI, W. E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, 1995.

KAMPERS, F., *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, Tomo 1, Cuadernos 2 y 3, Freiburg im Breisgau, 1901,

KARIM, C. A., *Symbols of the Cross in the Writings of the Early Syriac Fathers*, Piscataway, 2004.

KAUFHOLD, H., "La literature pseudo canonique syriaque", en DEBIÉ, M., JULLIEN, CH., JULLIEN, F. Y DESREUMAUX, A. (Eds.), *Les apocryphes syriaques*, ÉS 2, París, 2005, pp. 147-167.

KENNEDY, H., *The Prophet and the age of the caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres, 1986.

KENNEDY, H. N., *The Armies of the Caliphs: military and society in the early Islamic State,* Londres, 2001.

KENNEDY, H. N., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Aldershot, 2006.

KENNEDY, H. N., *The Great Arab Conquests. How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, Londres, 2007.

KIRAZ, G. Y BALI, J. (Eds.), *The Syriac Peshiṭta Bible with English translation. Jeremiah*, Piscataway, 2013, pp. 146-149.

KLAUSNER, J., *The Messianic Idea in Israel: From Ist Beginning to the Completion of the Mishnah*, Nueva York, 1955.

KMOSKO, M., "Das Rätsel des Pseudomethodius", *Byz 6*, 1931, pp. 273-296.

KRAFT, A., "The Last Roman Emperor Topos in the Byzantine Apocalyptic Tradition", *Byzantion 82*, 2012, pp. 213-257.

KUNZ-LÜBCKE, A., "Eschatologisierung von Krieg und Frieden in der späten Überlieferung der Hebräischen Bibel", en SCHWEITZER, F. (Ed.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh, 2006, pp. 267-289

L

LAGARDE, P. A. (Ed.), *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig, 1854.

LANE, D. J., "Of Wars and Rumours of Peace: Apocalyptic Material in Aphrahat and Šubhalmaran", en HARLAND, P. J. Y HAYWARD, C. T. (Eds.), *New Heaven and New Earth:*

Prophecy and the Millenium. Essays in Honour of Anthony Gelston, SVT 77, Leiden / Boston / Köln, 1999, pp. 229-245.

LIVNE-KAFRI, O., "Is There a Reflection of the Apocalypse of Pseudo-Methodius in Muslim Tradition?", *Proche-Orient Chrétien 56*, 2006, pp. 108-119.

M

MARKSCHIES, C. Y SCHRÖTER, J. (Eds.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen, 2012.

MARTINEZ, F. J., "The Perception of Rome and the 'Roman' Empire in the Syriac Tradition", en *Eighth Annual Byzantine Studies Conference: Abstracts of Papers, October 15-17, 1982*, University of Chicago, Chicago, 1982, pp. 38-39.

MARTINEZ, F. J., "The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius", en DRIJVERS, H.J.W., LAVENANT, R., MOLENBERG, C. Y REININK, G.J. (Eds.), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, OCA 229, Roma, 1987, pp. 337-352.

MARTÍNEZ, F. J., "La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en oriente", Conferencia del ciclo "Europa y el islam", *Real Academia de la Historia*, 2002. (=https://www.arzobispodegranada.es/pdfs/515.pdf).

MARTÍNEZ CARRASCO, C., *La disidencia religiosa en el seno del cristianismo oriental y sus implicaciones en la primera expansión del islam (632-661)*, Universidad de Granada, 2017, http://digibug.ugr.es/handle/10481/47611

MARTÍNEZ CARRASCO, C., "El maldito siglo VII: los efectos del enfriamiento y las catástrofes naturales en Siria-Palestina según las crónicas", R*evistade História da Sociedade e da Cultura 18*, 2018, pp. 283-300.

MCGINN, B., *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979.

MINGANA, A., *Syriac and Garshuni Manuscripts, vol. 1, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, Cambridge, 1933, pp. 43–45.

MÖHRING, H., *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*, Mittelalter-Forschungen 3, Stuttgart, 2000.

MONFERRER SALA, J. P., “Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana”, *Revista de Ciencias de las religiones,* Anejos 2001, pp. 51-74.

MONFERRER SALA, J. P., “"Memra" del Pseudo Metodio y "Yonton", el cuarto hijo de Noé: notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a “Hispania” en el s. VII"”, *MEAH-AI 50*, 2001, pp. 213-230.

MONFERRER SALA, J. P., “The Apocalypse of Pseudo-Methodius (Latin)”, en THOMAS, D. R. Y ROGGEMA, B. H. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900),* The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 249-252.

MONFERRER SALA, J. P., “Alexander the Great in the Syriac Literary Tradition”, en DAVID ZUWIYYA, Z. (Ed.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages,* Brill’s Companions to the Christian Tradition A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1800, Vol. 29, Leiden / Boston, 2011, pp. 41-72.

MONFERRER SALA, J. P., “‘Y nació en Antioquía un niño con un solo ojo’ (Barhebreo, Cron. 25b24-29)”, *CCO 10*, 2013, pp. 181-189.

MÜLLER, H.-P., “Krieg und Gewalt im antiken Israel”, en KHOURY, A.T., GRUNDMANN, E. Y MÜLLER, H.-P. (Ed.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen: Fakten und Hintergründe*, Freiburg, 2003, pp. 11-23.

MÜLLER, R., “Jahwekrieg und Heilsgeschichte”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche Vol. 106, No. 3,* September 2009, pp. 265-283.

MURRAY, R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Londres, 1975.

N

NÖLDEKE, T., *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse, XXXVIII, Abh. V, Wien, 1890.

NÖLDEKE, T., “Ein zweiter syrischer Juliansroman”, *ZDMG 28*, 1874, pp. 660-674.

NÖLDEKE, T., “Über den syrischen Roman von Kaiser Julian”, *ZDMG 28*, 1874, pp. 263-292.

O

OHLIG, K-H., “Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur `unter islamischer Herrschaft?´”, en OHLIG, K-H. (Ed.), *Der frühe Islam: Eine historich-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin, 2007.

OSTROGORSKY, G., *Geschichte des byzantinischen Staates*, München, 1963.

P

PALMER, A., BROCK, S. P. Y HOYLAND, R. G., *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, TTH 15, Liverpool, 1993.

PAYNE SMITH, R., *Thesaurus Syriacus*, I-II, Oxford, 1879-1901.

PENN, M. P., *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, Oakland, California, 2015.

PERES, J-N., « Le Christ et l’Antéchrist dans le Testamentum Domini syriaque et éthiopien", en BLANCHARD, Y-M., POUDERON, B. AND SCOPELLO, M. (Eds.), *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l’Église. Actes du Colloque de Tours, Septembre 2008*, Théologie historique 118, Paris, 2011, pp. 375-385.

PFISTER, F., “Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen”, *Kleine Schriften zum Alexanderroman, Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 61*, Meisenheim am Glan, 1976, p. 330.

PIÑERO, A., *Los Apocalipsis: 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Madrid, 2007.

PIÑERO, E., *Apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Alianza Editorial, 2010.

PIRENNE, H., *Mohammed and Charlemagne*, Londres, 2001.

PIZZI, I., “Giuliano l’apostato secondo uno scrittore anonimo di Edessa in Siria del sec. VI d. C. (versione dal siriaco)”, Atti della Accademia delle Scienze di Torino: II. Classe di Scienze Morali, *Storiche e Filologiche 58*, 1917-1918, pp. 370-376.

PODSKALSKY, G., *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche*, Münchener Universitätsschriften 9, München, 1972.

POSSEKEL, U., “Expectations of the End in Early Syriac Christianity”, *Hugoye 11*, 2008, pp. 63-94

POTESTÀ, G. L., “The Vaticinium of Constans: Genesis and Original Purposes of the Legend of the Last World Emperor”, *Millennium 8*, 2011, pp. 271-289.

R

REININK, G. J., “Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios Kirchenpolitik”, en LAGA, C., MUNITIZ, J.A. Y VAN ROMPAY, L. (Eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to A. van Roey,* Lovaina, 1985, pp. 263-281.

REININK, G. J., “From Apocalyptics to Apologetics: Early Syriac Reactions to Islam”, en BRANDES, W Y SCHMIEDER, F. (Eds.), *Enzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, Berlin, 2008.

REININK, G. J., “Alexander the Great in Seventh-Century Syriac ‘Apocalyptic’ Texts”, *Byzantinorossica 2,* 2003, pp. 150-178.

REININK, G. J., “Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios”, *BZ 75:2,* 1982, pp. 336-344.

REININK, G. J., “Der Verfassername “Modios” der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodius”, *OC 67,* 1983, pp. 46-64.

REININK, G. J., “Die syrischen Wurzeln der mittelalterischen Legende vom römischen Endkaiser”, en GOSMAN, M. Y VAN OS, J. (Eds.), *Non nova sed nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*, Mediaevalia Groningana 5, Groningen, 1984, pp. 195-209.

REININK, G. J., “Tyrannen und Muslime: Die Gestaltung einer symbolischen Metaphor bei Pseudo-Methodios”, en VANSTIPHOUT, H. L. J., JONGELING, K., LEEMHUIS, F. Y REININK, G. J. (Eds.), *Scripta Signa Vocis: Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, Presented to J.H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends*, Groningen, 1986, pp. 163-175.

REININK, G. J., “Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser”, en VERBEKE, W., VERHELST, D. Y WELKENHUYSEN, A. (Eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages: Proceedings of an International Colloquium Organized by the Instituut voor Middeleeuwse Studies of the Katholieke Universiteit Leuven, May 14-16 1984*, Medievalia Lovaniensia I.15, Lovaina, 1988, pp. 82-111.

REININK, G. J., “Alexander der Große und der Lebensquell im syrischen Alexanderlied,” *SP 18,* 1990, pp. 282–288.

REININK, G. J., “Der edessenische 'Pseudo-Methodius'”, *BZ 83:1*, 1990, pp. 31-45.

REININK, G. J., “Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam”, en CAMERON, A. Y CONRAD, L. I. (Eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. Vol. 1: Problems in the Literary Source Material*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, Princeton, 1992, pp. 149-187.

REININK, G. J., “The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses”, en CANIVET, P. Y REY-COQUAIS, J-P. (Eds.), *La Syrie de Byzance a l’Islam, VIIe–VIIIe siècles. Actes du Colloque international, Lyon–Maison de l’Orient Méditerranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11–15 Septembre 1990*, Publications de l’Institut français de Damas 137, Damasco, 1992, pp. 75-86.

REININK, G. J., “Neue Erkenntnisse zu syrischen Textgeschichte des ‘Pseudo-Methodius’”, en HOKWERDA, H.,SMITS, E. R. Y WOESTHUIS, M. (Eds.), *Polyphonia Byzantina: Studies in Honour of Willem J. Aerts*, Mediaevalia Groningana 13, Groningen, 1993 pp. 83-94.

REININK, G. J., “Pseudo-Ephraems “Rede über das Ende” und die syrische eschatologische Literatur des Siebenten Jahrhunderts”, *ARAM 5*, 1993, pp. 437-463.

REININK, G. J., “Pseudo-Methodius and the Pseudo-Ephremian Sermo de Fine Mundi”, en NIP, R. I. A., VAN DIJK, H., VAN HOUTS, E.M.C. Y KNEEPKENS, C.H. (Eds.), *Media Latinitas: A Collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L.J. Engels*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 28. Steenbrugis, Abbatia S. Petri / Turnhout, 1996, pp. 317-321.

REININK, G. J., “Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du septième siècle”, en HARF-LANCNER, L., KAPPLER, C. Y SUARD, F. (Eds.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du Colloque de Paris 27-29 novembre 1997*, Paris, 1999, pp. 140-159.

REININK, G. J., “Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem”, *Khristianskij Vostok 2 [8]*, 2001, pp. 227-241.

REININK, G. J., “Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bēt Ḥālē and an Arab Notable,” en GRYPEOU, E., SWANSON, M. Y THOMAS, D.

(Eds.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*, The History of Christian-Muslim Relations 5, Leiden / Boston, 2006, p. 153-170.

ROGGEMA, B., "Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic Apocalypse of Peter—The Book of the Rolls", en THOMAS, D. R. (ed), *The Bible in Arab Christianity*, The History of Christian-Muslim Relations 6, Leiden / Boston, 2007.

ROTTER, G., *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680–692),* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandlungen, Bd. XLV/3. ix, Wiesbaden, 1982.

S

SACHAU, E., *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 23. Band: Verzeichniss der syrischen Handschriften, vol. 1*, Berlin, 1899, pp. 277-281.

SACKUR, E., *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die Tiburtinische Sibylle*, Halle an der Salle, 1898.

SCHMIDT, A. B., Die "Brüste des Nordens" und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog", en Brandes, W. y Schmieder, F. (Eds.), Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen, Millennium-Studien 16, Berlin/Nueva York, 2008, pp. 89-99.

SCHMITT, R., *Der "Heilige Krieg" im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament, AOAT 381, Münster, 2011.

SCHREINER, K. (Ed.), *Heilige Kriege: Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich*, Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien 78, München, 2008.

SCHRÖTER, J., NICKLAS, T. Y PUIG I TÀRRECH, A. (Eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, BZNW 247, Berlin/Boston, 2021.

SCHWARTZ, D. L., "Religious Violence and Eschatology in the Syriac Julian Romance", *JECS 19:4*, 2011, pp. 565-587.

SEGAL, J. B., *Edessa "The Blessed City"*, Oxford, 1970.

SIDARUS, A., "Alexandre le Grand dans la tradition syriaque (recherches récentes et perspectives nouvelles)", *OC 95*, 2011, pp. 1-15.

SOHAIL H. HASHMI (Ed.), *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges,* Oxford, 2012)

SOTO CHICA, J., *Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes: 565-642,* Granada, 2012.

SOTO CHICA, J., *Imperios y bárbaros. La guerra en la Edad Oscura*, Madrid, 2019.

STEIMER, B., *Vertex Traditionis: Das Testamentum Domini*, Berlin, 1992, pp. 95-105.

STEWART-SYKES, A., "The apocalyptic section of "Testamentum Domini": an attempt at dating", *JTS 62, 1,* 2011, pp. 136–143

STOCKS, H., "Pseudomethodius und die babylonische 'Sibylle'", *BNJ 15*, 1939, pp. 29-57.

STONEMAN, R., "Alexander the Great and the End of Time: The Syriac Contribution to the Development of the Alexander Romance", en TEULE, H. G.B., KESER-KAYAALP, E., AKALIN, K., DORU, N. Y TOPRAK, M. S. (Eds.), *Syriac in Its Multi-Cultural Context: First International Syriac Studies Symposium, Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages, 20-22 April 2012, Mardin*, ECS 23, Lovaina, 2017, pp. 39-46.

STOYANOV, Y., "Apocalypticizing Warfare: From Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh- to Early Eighth-Century Bizantium", en LA PORTA, S. Y BARDAKJIAN, K.B., *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday,* Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 25., Leiden / Boston: Brill, 2014, pp. 379-433.

STRATOS, A. N., *Byzantium in the Seventh Century,* Vol. I-V, Amsterdam, 1968-1980.

STRAUBINGER, J., *Die Kreuzesauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristliche Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte,* Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte 11, Heft 3, Padeborn, 1912.

STRICKLER, R.W., "Paradise Regained? Utopias of Deliverance in Seventh-Century Apocalyptic Discourse," en NEIL, B. Y SIMIC, K. (Eds.), *Memories of Utopia: The Revision of Histories and Landscapes in Late Antiquity*, Routledge Monographs in Classical Studies, London, 2020, pp. 171-188.

STROTHMANN, W., *Konkordanz zur syrischen Bibel. Die Propheten*, Wiesbaden, 1984.

STROTHMANN, W., *Konkordanz zur syrischen Bibel. Der Pentateuch*, Wiesbaden, 1986.

SUERMANN, H., “Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632-750”, *ZMR 67,* 1983, pp. 120-136.

SUERMANN, H., “Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios”, *OC 71*, 1987, pp. 140-155.

SUERMANN, H., “Einige Bemerkungen zu syrischen Apokalypsen des 7. Jhds”, en DRIJVERS, H. J.W., LAVENANT, R., MOLENBERG, C. Y REININK, G. J., (Eds.), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September),* OCA 229, Roma, 1987, pp. 327-335

SUERMANN, H., “The Use of Biblical Quotations in Christian Apocalyptic Writings of the Umayyad Period”, en THOMAS, D. (Ed.), *The Bible in Arab Christianity*, The History of Christian-Muslim Relations 6, Leiden / Boston, 2007, pp. 69-90.

SUERMANN, H., “The Apocalypse of Pseudo-Ephrem”, en THOMAS, D. R. Y ROGGEMA, B. H. (Eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900),* The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 160-162.

SU-MIN RI, “La Caverne des Trésors: Problèmes d´analyse littéraire” en DRIJVERS, H. J. W., LAVENANT, R., MOLENBERG, C. Y REININK, G. J. (Eds.), *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature*, OCA 229, Roma, 1987, pp. 183-190.

T

TAMCKE, M., “The “World” in its Eschatological Dimension in East-Syrian Synodical Records”, en GÜNTHER, S. Y LAWSON, T. (Eds.), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam,* Islamic History and Civilization 136. 1-2, Leiden / Boston, 2017, pp. 773-780.

TAYLOR, D. G. K., “L’Apocalypse de Jean en syriaque: des origines à Diamper,” en HAELEWYCK, J.-C. (Ed.), *Le Nouveau Testament en syriaque*, ÉS 14, Paris, 2017, pp. 27-53.

TAYLOR, D. G. K., “The Authorship of the Apocalypse of the Testament of Our Lord Reconsidered", en BRELAUD, S., DACCACHE, J., DEBIE, M., FARINA, M., RUANI, F. Y VILLEY, É. (Eds.), *Le calame et le ciseau: colophons syriaques offerts à Françoise Briquel Chatonnet*, Cahiers d’études syriaques 8, Paris, 2021, pp. 421-440.

TISCHENDORF, K., *Apocalypses apocrypha*, Leipzig, 1876 (reimpreso en Hildesheim, 1966).

TOMA, J., “Gospel of the Twelve Apostles”, *e-Clavis: Christian Apocrypha*. http://www.nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/gospel-of-the-twelve-apostles/.

U

UBIERNA, P., “Recherches sur l’apocalyptique syriaque et byzantine au VIIe siècle: La place de l’Empire romain dans une histoire du salut”, *BUCEMA, hors-série 2*, 2008, pp. 2-17

UBIERNA, P., “El Libro de Daniel en la tradición siríaca: Lecturas sobre un apócrifo del siglo VII”, en GUIANCE, A. (Ed.), *Entre el cielo y la tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval*, IMHICIHU, Buenos Aires, 2009, pp. 331-352.

UBIERNA, P., “The Apocalypse of Pseudo-Methodius (Greek)”, en THOMAS, D. R. Y ROGGEMA, B. H. (Eds)., *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 1 (600–900)*, The History of Christian-Muslim Relations 11, Leiden / Boston, 2009, pp. 245-248.

UBIERNA, P., “Syriac Apocalyptic and the Body Politic: From Individual Salvation to the Fate of the State. Notes on Seventh Century Texts”, *Imago Temporis: Medium Aevum 6*, 2012, pp. 141-164.

V

VAN DER KOOIJ, A., “The Four Kingdoms in Peshitta Daniel 7 in the Light of the Early History of Interpretation”, en HAAR ROMENY, R. B. (Ed.), *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium*, Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15, Leiden / Boston, 2006, pp. 123-129.

VAN ESBROECK, M., “Le soi-disant roman de Julien l’Apostat”, en DRIJVERS, H. J. W., LAVENANT, R., MOLENBERG, C. Y REININK, G. J., *IV Symposium Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10-12 September)*, OCA 229, Roma, 1987, pp. 191-202.

VAN GINKEL, J. J., “The End is Near! Some Remarks on the Relationship between Historiography, Eschatology, and Apocalyptic Literature in the West-Syrian Tradition”, en VAN BEKKUM, W. J., DRIJVERS, J. W. Y KLUGKIST, A. C. (Eds.), *Syriac Polemics: Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, OLA 170, Lovaina, 2007, pp. 205-217.

VAN PEURSEN, W., “Daniel´s four Kingdoms in the Syriac Tradition”, en VAN PEURSEN, W. Y DYK, J., *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation*, Studies Presented to Professor

Eep Talstra on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Studia Semitica Neerlandica 57, Leiden, 2011, pp. 189-207.

VIDAL, J. (Ed.), *Studies on War in the Ancient Near East: Collected Essays on Military History*, Münster 2010.

VILLAGOMEZ, C. J., "Christian Salvation through Muslim Domination: Divine Punishment and Syriac Apocalyptic Expectation in the Seventh and Eighth Centuries", *Medieval Encounters 4:3*, 1998, pp. 203-218.

VON RAD, G., *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, AThANT, Zürich 1951

VÖÖBUS, A. (Ed.), *Syrische Kanonessammlungen I: Westsyrische Originalurkunden 1A/1B*, CSCO 307/CSCO. Sub 35 (317/38), Lovaina, 1970.

VÖÖBUS, A., "Nouvelles sources de l´octateuque clémentine syriaque", *Mus 86*, 1973, pp. 105-109.

VÖÖBUS, A., "Discovery of an Unknown Syrian Author: Methodius of Petra", *Abr-Nahrain 17*, 1976-1977, pp. 1-4.

W

WITAKOWSKI, W., "The Idea of Septimana Mundi and the Millenarian Typology of Creation Week in Syriac Tradition", en LAVENANT, R. (Ed.), *V Symposium Syriacum 1988*, OCA 236, Roma, 1990, pp. 93-109.

WITAKOWSKI, W., "The Eschatological Program of the Apocalypse of Pseudo-Methodios: Does it Make Sense?", *RO 53:1*, 2000, pp. 33-42.

WITAKOWSKI, W., "Syriac Apocalyptic Literature", en LA PORTA, S. Y BARDAKJIAN, K.B. (Eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective. Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday*, SVTP 25, Leiden / Boston, 2014, pp. 667-687.

WITAKOWSKI, W., "Syriac Eschatology in Antiquity," en MARLOW, H., POLLMANN, K. Y VAN NOORDEN, H. (Eds.), *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions, Rewriting Antiquity*, London, 2021, pp. 499-514.

WOLF, K. B., “Back to the Future: Constantine and the Last Roman Emperor”, en BJORNLIE, M. S. (Ed.), *The Life and Legacy of Constantine: Traditions through the Ages*, New York, 2017, pp. 115-132.

WOOD, PH., *“We Have No King But Christ”: Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400–585)*, Oxford, 2010.

WRIGHT, CH., “Islamic and Syriac Christian Apocalypses of the 7th and 8th Centuries”, *Medieval Perspectives 27*, 2012, pp. 193-209.

WRIGHT, W., *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1870-1872.

Z

ZOTENBERG, H., *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale*, Paris, Bibliothèque impériale, 1874.

1.3 Índice de citas bíblicas.

1 Co 10, 11 387
1 Co 10, 9 288
1 Co 14, 8 250
1 Co 15, 23-25 464
1 Co 15, 24 .... 279, 445, 446, 463, 464
1 Co 15, 28 460
1 Co 16, 13 445
1 Co 7, 28 187
1 Cro 5, 10 279
1 Jn 4, 6 311
1 P 1, 9 286
1 R 19, 18 391
1 Tm 1, 9 392
1 Ts 5, 1-3 452
1 Ts 5, 3 .... 183, 309, 409, 487
2 Co 1, 8; 2, 4 y 8, 13 187
2 Co 10, 4 166
2 Co 11, 3 288
2 Co 3, 7-4, 6 191
2 Cro 5, 6 250
2 P 2, 18; 3, 17 311
2 P 2, 9 187
2 Tm 3, 2-4 392
Ab 1, 2 52
Ab 1, 4 286
Am 2, 4 249
Am 6, 11 52
Am 7, 1 270
Am 7, 2.5 52
Ap 1, 1-3, 22 246
Ap 10, 1-2 209
Ap 12, 9; 12, 14-15 y 20, 2 288
Ap 2, 10 y 7, 14 .... 187, 354
Ap 21, 4 292
Ap 4, 1 412
Ap 4, 1-11 291
Ap 4, 5 291
Ap 4, 7; 8, 13 y 12, 14 286
Ap 6, 14 360
Ap 6, 1-8 291
Ap 7, 1 293
Ap 7, 1; 9, 13-15 424
Ap 8, 2 291
Ap 8, 6-13 292
Ap 9, 13-15 291
Ap 9, 16-21 292
Col 3, 24 286
Dn 10, 1 .... 276, 349
Dn 10, 12-21 276
Dn 10, 5-6 209
Dn 10-11 .... 276, 349
Dn 11 276
Dn 11, 10 .... 189, 247

Dn 11, 15 .... 199, 277
Dn 11, 2-20 199
Dn 11, 24 52
Dn 11, 5 .... 277, 349
Dn 11, 5ss 482
Dn 13, 64 54
Dn 5, 1-11 238
Dn 7, 1-8 286
Dn 7, 2 295
Dn 7, 20 285
Dn 7, 7 285
Dn 7, 8 285
Dn 8, 3 220
Dn 8, 4 220
Dn 9, 26 .... 247, 448
Dt 10, 11; 31, 21-22 251
Dt 14, 12 286
Dt 28, 49 286
Dt 32, 11 286
Dt 33, 7 279
Dt 8, 15 288
Dt 9, 4-6 332
Ex 13, 21-22 y 14, 24 224
Ex 17, 8-16 279
Ex 19, 4 286
Ex 24, 15-18 191
Ex 34, 29-35 191
Ez 1, 10 286
Ez 11, 16 52
Ez 13, 13 247
Ez 16, 15. 25 375
Ez 16, 61 53
Ez 17, 3-7 286
Ez 2, 3 249
Ez 2, 8-10 209
Ez 20, 24 249
Ez 20, 4 249
Ez 22, 11; 23, 8 o 36, 5 374
Ez 25-30 246
Ez 26, 11 278
Ez 26, 1-14 278
Ez 28, 17 375
Ez 28, 24-26 o 37, 24-28 421
Ez 28, 26 458
Ez 28, 7 375
Ez 38, 15 256
Ez 38, 1-9 430
Ez 38, 9 255
Ez 38-39 432
Ez 39, 17-18 199
Ez 39, 2-4 257
Ez 39, 9-10 327
Ez 5, 10 249
Ez 7, 2 293
Ez 9, 10; 11, 21; 16, 43; 22, 31 o 39, 24 286
Flm 1, 6 187
Flp 4, 15 400

Ga 4, 19 183
Ga 4, 19. 27 309
Ga 4, 27 183
Gn 10, 10 472
Gn 15, 4; 17, 6 374
Gn 16, 1-16 398
Gn 16, 12 ..... 200, 284, 384
Gn 16, 12; 37, 21-22 279
Gn 17, 20 398
Gn 20 381
Gn 21, 21 ..... 200, 384
Gn 24, 2 374
Gn 35, 11 374
Gn 37, 12-41, 36 380
Gn 37, 25-28 196
Gn 47, 29 374
Gn 49, 17 288
Gn 6, 1-4. 331
Ha 1, 8 286
Hb 12, 7-8. 11 387
Hb 12, 8 394
Hb 2, 2 ; 11, 26 286
Hb 7, 27 187
Hch 11, 19; 27, 21 187
Hch 2, 24 ..... 183, 184, 309
Hch 28, 1-10 288
Hch 5, 34 52
Hch 9, 18-19 242
Is 10, 25 52
Is 11, 6 52
Is 11, 8; 14, 29; 27, 1; 30, 6; 59, 5 288
Is 13, 17-18 234
Is 13-23 246
Is 19, 2 189
Is 21, 6 ..... 309, 374
Is 22, 24 52
Is 26, 1-19 412
Is 26, 20 52
Is 29, 17 52
Is 3, 5 189
Is 30, 28 247
Is 33, 4 270
Is 34, 11 289
Is 34, 4 360
Is 40, 22-24 270
Is 45,1 374
Is 5, 28 278
Is 54, 1 ..... 183, 309
Is 54, 7 52
Is 57, 18; 59, 18 o 63, 7 286
Is 59, 4 309
Is 60, 22 52
Is 7, 14 309
Jb 15, 35 309
Jc 6, 5 y 7, 12. 269
Jc 6-8 196
Jc 8, 24 196

Jl 1, 4 270
Jn 16, 33 187
Jn 3, 14 288
Jn 5, 8 233
Jn 9, 1-7 242
Jos 21, 44 279
Jos 8, 4 250
Jr 1, 14 75
Jr 1, 14-15 172
Jr 11, 10 249
Jr 24, 5-7 457
Jr 24, 8-10 476
Jr 3, 18; 16, 14 o 30, 3 251
Jr 31, 32 249
Jr 32, 22 249
Jr 4, 13; 48, 40 286
Jr 42, 1.8 53
Jr 43, 3 189
Jr 46, 26 270
Jr 46-50 246
Jr 47, 2ss 246
Jr 47, 3 278
Jr 49, 15 52
Jr 49, 36 293
Jr 7, 21 249
Jr 8, 17 288
Lc 1, 24 309
Lc 10, 19; 11, 11 288
Lc 12, 24 289
Lc 12, 32 52
Lc 12, 33-34 376
Lc 12, 35 374
Lc 14, 12.14 286
Lc 15, 12-13.25 53
Lc 18, 4 405
Lc 2, 21 309
Lc 21, 10 184
Lc 21, 23 .... 187, 354, 379, 409, 487
Lc 21, 25 187
Lc 3, 7 288
Lc 4, 5 52
Lc 5, 23-24 233
Lc 6, 28 390
Lc 7, 11-17 233
Lc 7, 28 53
Lv 11, 13 286
Lv 26, 39-40 249
Mc 1, 6 374
Mc 13, 12 250
Mc 13, 17 .... 379, 409, 487
Mc 13, 18-19 282
Mc 13, 19 187
Mc 13, 19; 13, 24 354
Mc 13, 20 211
Mc 13, 24 187
Mc 13, 27 424
Mc 13, 8 .... 183, 184, 309

Mc 13, 8b 183
Mc 16, 18 .... 288, 289
Mc 2, 11 233
Mc 4, 17 187
Mt 1, 23 309
Mt 10, 21 250
Mt 11, 11 53
Mt 12, 34 288
Mt 13, 21 187
Mt 13, 24-30 394
Mt 13, 49 360
Mt 16, 18 .... 184, 445
Mt 17, 1-8 190
Mt 17, 20 445
Mt 2, 13-18 378
Mt 23, 33 288
Mt 24, 13 322
Mt 24, 19 172
Mt 24, 20 .... 379, 409, 487
Mt 24, 20-21.28.51 282
Mt 24, 21 .... 187, 354, 408, 458, 480, 481
Mt 24, 21; 24, 29 354
Mt 24, 22 .... 211, 322
Mt 24, 27 190
Mt 24, 27. 30 190
Mt 24, 29 187
Mt 24, 30 .... 190, 423
Mt 24, 31 .... 423, 424
Mt 24, 37-39 458
Mt 24, 6 322
Mt 24, 6; 24, 9; 24, 21 322
Mt 24, 6-8 309
Mt 24, 7 .... 176, 177, 184
Mt 24, 7b-8 183
Mt 24, 7ss 322
Mt 24, 8 183
Mt 24, 8ss 452
Mt 24, 9-12 322
Mt 25, 32 360
Mt 3, 4 374
Mt 3, 7 288
Mt 5, 44 390
Mt 6, 12 371
Mt 6, 19-20 376
Mt 7, 10; 10, 16; 23, 33 288
Mt 9, 5 233
Na 3, 15.17 270
Nm 11, 12; 14, 16; 14, 23 251
Nm 14, 14 224
Nm 21, 6-8 288
Os 8, 1 286
Rm 1, 26-27 332
Rm 1, 27 311
Rm 3, 13 288
Rm 8, 18-27 183
Rm 8, 21 183
Rm 8, 22 .... 182, 309

Rm 8, 35 187
Rm 9, 6 y 11, 4 391
Sal 118, 19-20 412
Sal 24, 7-10 412
Sal 68, 31 .... 279, 463
Si 12, 2. 6 286
Si 5, 7; 7, 28; 8, 13; 13, 12; 14, 6; 17, 23; 20, 12; 25, 14; 28, 1; 29, 28; 30, 6; 34, 22 o 35, 9 286
So 2, 14 289
St 1, 15 309
Za 6, 1-8 291
Za 6, 5 293

1.4 Índice de motivos.

AL II 464-466 308
AL III 293-298 366
AL III 345-348 232
AL III 386-390 233
AL III 481-483 420
AL III 497-500 172
AL III 501-508 307
AL III 543-546 308
AL III 581-586 367
AL III 607-608 367
AL III 615-622 234
AL III 651-654 420
AL III 661-662 173
AL III 691-694 235
AL III 709-712 173
AL III 731 [732]-734 174
AL III 737-738 174
AL III 764 420
ApSyrDan 1, 3-6 236
ApSyrDan 11, 7-9 242
ApSyrDan 12, 10-12 242
ApSyrDan 14, 12-13 415
ApSyrDan 14, 1-7 217
ApSyrDan 14, 22-25 309
ApSyrDan 14, 25-29 164
ApSyrDan 14, 32-33 309
ApSyrDan 14, 41-45 165
ApSyrDan 14, 46-49 167
ApSyrDan 14, 8-11 159
ApSyrDan 15, 1-11 422
ApSyrDan 15, 16-17 310
ApSyrDan 16, 12-17 368
ApSyrDan 16, 18-21 311
ApSyrDan 16, 23-27 312
ApSyrDan 18, 7-10 314
ApSyrDan 19, 14-16 169
ApSyrDan 2, 1-2 237
ApSyrDan 2, 12-14 238
ApSyrDan 20, 14-15 224
ApSyrDan 20, 16-18 225
ApSyrDan 25, 32-35 423
ApSyrDan 26, 1-11 424
ApSyrDan 29, 1-6 424
ApSyrDan 30, 1-6 425
ApSyrDan 32, 1-11 425
ApSyrDan 5, 1-3 239
ApSyrDan 5, 16-17 240
ApSyrDan 6, 10-11 240
ApSyrDan 6, 1-3 240
ApSyrDan 9, 12-14 241
ApSyrDan. 17, 11-14 312
ApSyrDan. 17, 15-17 372
ApSyrDan. 17, 22-25 313
ApSyrDan. 17, 8-10 371
LA 255, 5-7 416
LA 257, 11-18 227
LA 257, 18-258, 4 170
LA 257, 5-7 227
LA 258, 5-9 171
LA 268, 12 230
LA 268, 15-19 231
LA 272, 9-16 228

LA 273, 11-14 417
LA 273, 17-21 229
LA 274, 2-5 229
LA 274, 9-10 .231, 306, 364, 365, 417, 418
LA 275, 16- 18 419
LA 275, 4-7 418
LA 275, 9-12 419
PE 101-108...378
PE 109-116...379
PE 11-12...325
PE 117-124...380
PE 13-14...431
PE 13-16...427
PE 141-148...381
PE 149-152...379
PE 153-160...253
PE 161-164...382
PE 165-168..................................428, 432
PE 169-174...429
PE 17-18...427
PE 175-178..................................429, 432
PE 183-192...430
PE 19-24...181
PE 199-202...255
PE 221-224...255
PE 229-240...383
PE 25-26...181
PE 261-264...256
PE 269-276..................................257, 364
PE 27-28...184
PE 285-289...432
PE 288-289...437
PE 29-30...321
PE 307-313...258
PE 317-320 432
PE 317-326 430
PE 33-34 321
PE 349-354 436
PE 35-38 186
PE 355-356 433
PE 357-358 433
PE 39-42 186
PE 43-48 247
PE 449-450 193
PE 461-472 342
PE 47-48 189
PE 49-52 248
PE 533-536 328
PE 53-54 374
PE 545-552 328
PE 55-56 376
PE 5-6 179
PE 59-64 249
PE 65-66 326
PE 65-68 432
PE 65-72 323
PE 69-70 432
PE 73-76 251
PE 77-78 252
PE 7-8 .... 180, 193
PE 79-82 191
PE 83-90 191
PE 9-10 326
PE 9-12 .... 320, 431
PE 91-94 252
PE 95-100 375
PJ 101-103 405
PJ 103-104 207

PJ 103-106 351
PJ 108-110 282
PJ 110-112 .... 207, 399
PJ 112-113 354
PJ 113-117 .... 343, 350
PJ 116-119 453
PJ 117-118 354
PJ 119-121 355
PJ 122-127 474
PJ 127-131 474
PJ 132-135 474
PJ 134-136 399
PJ 137-139 475
PJ 141-143 406
PJ 143-144 476
PJ 16-20 205
PJ 26-27. 30-34 205
PJ 35-36 206
PJ 36-39 274
PJ 38-39 472
PJ 40-44 347
PJ 45-48 348
PJ 47-48 275
PJ 48-54 400
PJ 52-54 405
PJ 54-57 348
PJ 58-61 349
PJ 59-60 276
PJ 62-66 277
PJ 69-72 278
PJ 72-74 282
PJ 72-75 279
PJ 75-78 280
PJ 78-81 398
PJ 81-84 401
PJ 83-90 350
PJ 84-88 401
PJ 87-89 343
PJ 89-94 402
PJ 95-97 405
PJ 98-99 207
PM 1, 2 260
PM 10, 1 446
PM 10, 2 446
PM 10, 3 463
PM 10, 4 .... 447, 448
PM 10, 6 199
PM 11, 1 200
PM 11, 12 388
PM 11, 13 .... 269, 270, 334
PM 11, 14 .... 334, 389, 396
PM 11, 15 335
PM 11, 16 .... 270, 343
PM 11, 17 .... 336, 337, 386, 388
PM 11, 18 338
PM 11, 3 .... 200, 384
PM 11, 4 385
PM 11, 5 332
PM 11, 7-8 333
PM 11, 8 385
PM 11, 9-12 267
PM 12, 1 391
PM 12, 2 391
PM 12, 3 392
PM 12, 5-6 392
PM 13, 1 .... 338, 393
PM 13, 11 455
PM 13, 12 455

PM 13, 13 ....452, 456
PM 13, 14 456
PM 13, 15 457
PM 13, 15-16..458
PM 13, 17-18..458
PM 13, 19 346
PM 13, 2 ....346, 393
PM 13, 21 459
PM 13, 3 400
PM 13, 3-4..390
PM 13, 4 393
PM 13, 5 394
PM 13, 6 ....268, 394, 395
PM 14, 2 459
PM 14, 3 460
PM 14, 4 460
PM 14, 5 464
PM 14, 6 460
PM 3, 2 260
PM 3, 7 261
PM 3, 8 262
PM 4, 1 262
PM 4, 2 263
PM 4, 3 263
PM 4, 4 263
PM 5, 2 ....197, 265
PM 5, 3 269
PM 5, 4 ....265, 266
PM 5, 5 334
PM 5, 6 ....198, 384, 450
PM 5, 8 ....197, 199, 267
PM 5, 9 ....439, 444, 451
PM 6, 1 437
PM 7, 1 438
PM 7, 1-2 440
PM 7, 2... 451
PM 8, 1... 438, 440
PM 8, 1 (Recensión BM1).................... 441
PM 8, 1 (Recensión V) 440
PM 9, 7... 462
PM 9, 8................................. 443, 444, 462
PM 9, 9... 444, 445
PME 1 339
PME 106-108....................................... 468
PME 109 469
PME 110-113....................................... 469
PME 113-115....................................... 470
PME 115-117....................................... 470
PME 1-2... 202
PME 13-18... 339
PME 18-19... 203
PME 20 465
PME 20-25... 465
PME 2-4... 271
PME 25-31... 466
PME 32-35... 273
PME 36-37... 273
PME 36-40... 466
PME 40-42... 467
PME 43-46... 345
PME 4-5... 272
PME 57-61... 345
PME 62-65................................... 346, 397
PME 6-8... 202
PME 70-74... 467
PME 8 396
PME 8-10... 339
PsEsdr 10, 1-3...................................... 481

PsEsdr 10, 3-5 296
PsEsdr 11, 1-7 358
PsEsdr 12, 3-7 409
PsEsdr 13, 1-7 483
PsEsdr 2, 1..208
PsEsdr 2, 2-4 208
PsEsdr 2, 4-7 209
PsEsdr 2, 7 - 3, 1 210
PsEsdr 3, 1-3 283
PsEsdr 3, 3-6 284
PsEsdr 5, 1-4 285
PsEsdr 6, 1-2 289
PsEsdr 6, 2-5 290
PsEsdr 7, 11-13 298
PsEsdr 7, 1-3 289
PsEsdr 7, 13-15 298
PsEsdr 7, 3-5 289
PsEsdr 7, 6-8 297
PsEsdr 7, 8-11 407
PsEsdr 8, 1-4 477
PsEsdr 8, 4-6 356
PsEsdr 9, 11-15 408
PsEsdr 9, 1-3 478
PsEsdr 9, 14-18 480
PsEsdr 9, 3-7 478
PsEsdr 9, 7-11 357
Romance de Juliano p. 200, 5-7. 10-11.471
Romance de Juliano p. 201, 10-12 471
SyrDan 1, 28.......................................302
SyrDan 1, 3-4 154
SyrDan 1, 6...301
SyrDan 3, 1-2 155
SyrDan 3, 12-15 362
SyrDan 3, 16-17 363
SyrDan 3, 18-19.................................363
SyrDan 3, 20 303
SyrDan 3, 21-22.................................363
SyrDan 3, 23-24.................................304
SyrDan 3, 2-4.....................................156
SyrDan 3, 25-27.................................157
SyrDan 3, 28-29.................................363
SyrDan 3, 30-34.................................213
SyrDan 3, 36 361
SyrDan 3, 38-39.................................305
SyrDan 3, 5-6.....................................360
SyrDan 3, 7 361
SyrDan 3, 8 362
SyrDan 3, 9-11...................................213
SyrDan 4, 1-2.....................................214
SyrDan 4, 17-18.................................215
SyrDan 4, 19-22.................................216
SyrDan 4, 23-25.................................159
SyrDan 4, 26-32.................................411
SyrDan 4, 33 156
SyrDan 4, 3-6.....................................215
SyrDan 4, 8-11...................................158
SyrDan 5, 10-11.................................412
SyrDan 5, 1-2.....................................218
SyrDan 5, 12-13.................................221
SyrDan 5, 15-16..........................222, 479
SyrDan 5, 19-20.................................161
SyrDan 5, 22-26.................................414
SyrDan 5, 5-8.....................................218
SyrDan 5, 9 221
SyrDan 6, 6-8.....................................161
SyrDan 7, 12 309
SyrDan 7, 16-19.................................166
SyrDan 7, 19-20.................................168

SyrDan 7, 21-26 422
SyrDan 7, 27..294
SyrDan 7, 29..310
SyrDan 7, 36..294
SyrDan 7, 41-43 294
SyrDan 7, 47-49 369
SyrDan 7, 50-51 311
SyrDan 7, 52..312
SyrDan 7, 57..224
SyrDan 7, 58..225
SyrDan 7, 58b..225
SyrDan 7, 58c..160
SyrDan 7, 65-68 ....225, 415
SyrDan 7, 6-7 309
SyrDan 7, 69..415
SyrDan 7, 9-10 164
SyrDan. 3, 41-46..................................305
TD 1, 14-18..175
TD 1, 25-2, 2..176
TD 2, 12-19..314
TD 2, 20-26..317
TD 2, 27-3, 1..178
TD 2, 9-11..177
TD 3, 1-12..178
TD 4, 24-5, 1..372
TD 4, 2-8..319
TD 5, 1-5..373
TD 5, 15-28..244
TD 5, 28-6, 6..246
TD 5, 5-7..341
TD 5, 8-9..179
TD 6, 12-18..426