

***Mahoma visto como el Mesías:
comparación de las obras polémicas de Juan Alonso con
el Evangelio de Bernabé***

Gerard A. Wiegiers
Universidad de Leiden ¹

RESUMEN: La expulsión de los moriscos de España en 1609 marca una nueva fase en la historia de la polémica islamo-cristiana. Uno de los conceptos nuevos que aparecen en sus escritos es la idea de *Mahoma como el Mesías*. La idea de que Mahoma es el Salvador prometido en las escrituras de judíos y cristianos es también la idea central del *Evangelio de Bernabé*, una polémica pseudepigráfica anti-cristiana con mucha influencia sobre las relaciones interreligiosas en el mundo entero. En el siglo XVII, la idea de Mahoma considerado como el Mesías quedaba estrictamente relegada a este pequeño grupo de escritos moriscos y al *Evangelio de Bernabé*. La cuestión a resolver en el presente estudio comparativo es: ¿cómo se puede explicar esta sorprendente correspondencia? ¿es fruto de la influencia literaria y religiosa de una fuente sobre otra? ¿podría la explicación ser que se tratase de un autor común? ¿o es puramente casual el hecho de que encontremos esta idea tanto en el *Evangelio de Bernabé* como en los escritos moriscos?

En el presente estudio ponemos el énfasis en uno de los más importantes textos polémicos, escrito por Juan Alonso, converso español al Islam entre 1602 y 1612, existente en un manuscrito único (ms. 9655 de la Biblioteca Nacional, Madrid). Los notables paralelos entre este texto y el *Evangelio de Bernabé* parecen indicar una dependencia histórica del *Evangelio de Bernabé* de la obra de Juan Alonso. Sin embargo, no podemos sacar de la documentación disponible conclusiones firmes con respecto a la autoría del *Evangelio*, aunque nuestra investigación nos lleva más cerca al ambiente histórico en que escribió.

SUMMARY: The expulsion of the Moriscos from Spain in 1609 marked a new phase in the history of Muslim Christian polemics. One of the new concepts appearing in their writings is the idea that *Muhammad is the Messiah*. That Muhammad is the Saviour promised in the writings of the Jews and the Christians is also the central idea of the so-called *Gospel of Barnabas*, an Islamic pseudepigraphical anti-Christian polemic with a large influence on the present-day interreligious relations in the entire world. But in the seventeenth century outside this small group of Morisco writings and the *Gospel of Barnabas* the idea was not found at all.

The question addressed in the present comparative study is how this striking correspondence is to be explained: is it the fruit of the literary and religious influence of one source upon the other? Is it perhaps to be explained by the assumption of a common authorship? Or is it a sheer coincidence that we find this idea both in the *Gospel of Barnabas* and in Morisco writings? We will focus here on one of the most outstanding

¹ El estudio de Gerard Wiegiers ha sido posible gracias a una beca de la Real Academia Holandesa de Artes y Ciencias (KNAW). Abreviaturas: EBS = *Evangelio de Bernabé*, Sydney; EBV = *Evangelio de Bernabé*, Viena; LTK = *Lexikon für Theologie und Kirche*. Ésta es una versión ligeramente revisada del artículo publicado en inglés bajo el mismo título en *Bibliotheca Orientalis* LII n° 3/4, abril-junio 1995, pp. 245-291.

polemical texts of this corpus, written by Juan Alonso, a Spanish convert to islam, between 1602 and 1612. It is extant in a unique manuscript (ms. 9655 of the Biblioteca Nacional in Madrid) only. The remarkable parallels between this text and the *Gospel of Barnabas* point to a historical dependency of the *Gospel* on the work of Juan Alfonso. In spite of this, the extant historical evidence does not allow us to draw firm conclusions with respect to the authorship of the *Gospel of Barnabas*, even though it seems to bring us much closer to the milieu in which the text was written.

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN

La expulsión de los moriscos de España en 1609 marca una nueva fase en la historia de la polémica islamo-cristiana. Los moriscos, que habían estado sujetos a la vigilancia de las autoridades cristianas, tienen ahora libertad para expresar sus ideas acerca de la religión que les fue impuesta. Efectivamente numerosos estudiosos moriscos en el exilio aportan importantes contribuciones, con una visión original, al género de la polémica religiosa. Uno de los conceptos nuevos que aparecen en estos escritos es la idea de *Mahoma como el Mesías*, y, aunque Cardaillac, en su conocido estudio sobre la polémica religiosa, es el primero que observa este fenómeno, no explica la importancia religiosa del término tal y cómo se usa en sus fuentes ².

En su susodicho estudio, Cardaillac dedica también atención al hecho de que en uno de los escritos polémicos musulmanes se alude una vez al llamado *Evangelio de Bernabé* como texto «donde se hallará la luz» ³. Este descubrimiento dio nuevo impulso al debate desencadenado en torno a la autoría y al ámbito en que se movía este enigmático texto. El problema no resuelto hasta la fecha de si había que buscar al autor en los círculos moriscos se impone con nueva fuerza. Entre aquellos que continuaron batiéndose en favor de la procedencia morisca ⁴ del *Evangelio de Bernabé* después de la aparición del estudio de Cardaillac se encuentran Slomp, Epalza y, recientemente, Bernabé Pons que, en su tesis doctoral sobre el manuscrito español del *Evangelio de Bernabé*, arguye que en esta invención podrían haber estado profundamente involucrados dos autores moriscos, Ibrahim Taybili y Aḥmad b.

² L. Cardaillac, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977, p. 383, *cf.* M. de Epalza, *Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne (VIe-XVIIe s.)*, Paris, 1987, p. 202.

³ Cardaillac, *Op. cit.*, pp. 293-294.

⁴ Para argumentos en favor de la procedencia morisca antes de 1977, véase M. de Epalza, "Sobre un posible autor español del evangelio de Barnabé", *Al-Andalus*, 28 (1963) pp. 479-491; J. Slomp, en: S. 'Abdul-Ahad, S. and W.H.T. Gardner: *The Gospel of Barnabas*, Hyderabad, 1975, pp. xi-xii.

Qāsim al-Ḥajarī⁵. Uno de los principales argumentos que utiliza Bernabé Pons para demostrar la implicación de Taybili es que su obra contiene una combinación de ideas típicas del Evangelio de Bernabé, o sea, el mesianismo de Mahoma combinado con la negación de que Jesús sea hijo de Dios⁶. Efectivamente Taybili, en los versos siguientes, tomados de su largo poema anticristiano, expresa la opinión de que Mahoma es el mesías prometido en las escrituras:

«Otro sí que el messias prometido en la ley / que se
entiende ser profeta, santo / perfecto en todo y escocado / la
criatura más justa y más perfecta / de quantas se an criado y an
benido / a quien toda esta maquina Respeta / Muhamad, el
Raḡul espeçialado / en todos los Raḡules que an llegado»⁷.

Sin embargo, Bernabé Pons pierde de vista el hecho de que Taybili se encontraba aquí bajo la influencia de otra obra polémica española, la de Muḥammad Alguazir, que había sido escrita por instigación del sultán Mawlāy Zaydān de Marrakesh en los alrededores de 1611⁸. El propio Taybili califica explícitamente su poema de comentario a la obra polémica de Alguazir⁹, de modo que no parece necesario partir del supuesto de que tomó la idea del mesianismo de Mahoma directamente del *Evangelio de Bernabé* sino de la obra del propio Alguazir¹⁰. La idea

⁵ L. F. Bernabé Pons, *Edición y estudio del manuscrito español del Evangelio de Bernabé. Evangelio hispano-islámico de autor morisco (siglos XVI-XVII)*, Tesis doctoral, Alicante (en 5 vols., inéditos), pp. 609-621; pero *cfr.* L. F. Bernabé Pons, *El Evangelio de Bernabé: Un Evangelio islámico español*, Alicante (en prensa), par. 2.4. "El exilio morisco", epílogo, "La autoría del Evangelio de Bernabé"; sobre al-Ḥajarī, véase G.A. Wieggers, "A life between Europe and the Maghrib: the writings and travels of Aḥmad b. Qāsim al-Ḥajarī al-Andalusī (born ca. 977/1569-70)", *The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges* (= Orientations. Anuario de la Asociación Holandesa para el Medio Oriente y Estudios Islámicos (G.J. van Gelder y E. de Moor, eds.), vol. 1, Amsterdam, Atlanta, 1993, pp. 87-115.

⁶ Bernabé Pons, *Edición...*, pp. 502 ss., p. 606.

⁷ L.F. Bernabé Pons, *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, p. 203.

⁸ *Cfr.* L.P. Harvey, "A second Morisco manuscript at Wadham College, Oxford: A 18-15", *Al-Qantara*, X, fasc. 1 (1989) pp. 257-272; *cfr.* G.A. Wieggers, "Diplomatie et polémique anti-chrétienne: naissance et influence de l'oeuvre de Muḥammad Alguazir (vers 1021/1612), *Actes du Ve Symposium International d'Etudes Morisques sur: le Ve centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*, Zaghuan, 1993, 3 vols., vol. 2, pp. 747-756.

⁹ Bernabé, *Cántico*, pp. 140-141.

¹⁰ BNM ms. 9074, f. 52r: «Otro sí quel prometido messias en la ley se entiende proffeta qua habia de cumplir la ley de Dios como lo hiço: nuestro sanctissimo proffeta Muhamad...»; este pasaje se encuentra también en la traducción latina de la obra que Alguazir envía al estatúder holandés Mauricio de Nassau alrededor de 1612 (véase

de que Mahoma fuese el Mesías ya se encuentra en escritos moriscos de Marruecos en 1611, desde donde se extendió al norte de Europa y Túnez. ¿Pero de dónde procedía esta idea?

Según Jomier y Slomp, la idea central del *Evangelio de Bernabé* es que Mahoma es el Salvador prometido en las escrituras de judíos y cristianos. Usando una expresión de Slomp, esta creencia es el «hilo conductor» de todo el libro ¹¹, aunque, evidentemente, no se encuentre en el Islam sunní ortodoxo ¹². El Islam sunní reconoce la figura de un mesías, pero sólo como creencia en la venida del *Mahdī* (a diferencia de Jesús, que se creía que no había muerto, el profeta murió y no volverá a la tierra). A veces el *Mahdī* se identifica con uno de los descendientes de Mahoma o con Jesús, esto es el profeta ʿĪsā, pero nunca con el Profeta del Islam por antonomasia, es más, la creencia en el *Mahdī* nunca fue obligatoria en el Islam sunní. Lo cierto es que la idea del Mesías en el Islam surgió en el siglo diecinueve en el seno de la Ahmadiyya (secta heterodoxa a ojos sunníes), cuyo fundador Mīrẓā Ghulām Aḥmad se consideraba a sí mismo como el *masīh* y el *mahdī* ¹³. A pesar de todo esto podemos concluir que en el siglo XVII la idea de Mahoma considerado como el Mesías *quedaba estrictamente relegada a un pequeño grupo de escritos moriscos y al Evangelio de Bernabé*.

La cuestión que nos gustaría resolver en el presente estudio es ¿cómo se puede explicar esta sorprendente correspondencia? ¿Es fruto de la influencia literaria y religiosa de una fuente sobre otra? ¿Podría la explicación ser que se tratase de un autor común, como supone Bernabé? ¿O es puramente casual el hecho de que encontremos esta idea tanto en el Evangelio de Bernabé como en los escritos moriscos? Dicho de otro modo: ¿La idea de Mahoma considerado como el Mesías surge en los escritos moriscos y en el Evangelio de Bernabé como pura coincidencia o puede rastrearse algún tipo de interdependencia? Y, en este último caso, ¿podemos incluso -como hace Bernabé Pons- intentar identificar el autor del *Evangelio de Bernabé*? Al final de este estudio veremos que, aun faltándonos algunos hechos clave que nos permitan resolver el martirizante problema de la autoría del *Evangelio de Bernabé*, hemos logrado, sin embargo, responder a las preguntas que nos

Wiegers, “Diplomatie et polémique anti-chrétienne...”), esto es, Z. Grapius (ed.), *Ahmet ben-Abdalla Mohammedani Epistola theologica de articulis quibusdam fidei ad serenissimos Auriacum et Portugalliae Principes* (Z. Grapius, ed.), Rostock, 1705, p. 120: «Preaterea ille qui promissus erat in lege Dei Messias erat Propheta qui debebat adimplere legem Dei et etiam fecit noster Propheeta Mahumetus...».

¹¹ J. Jomier, “L’Evangile selon Barnabé”, *MIDEO*, VI (1959-1961) pp. 137-226, p.164; J. Slomp, “The Gospel in Dispute”, *Islamochristiana* 4 (1978) pp. 67-111 (recitado con la añadidura de notas bibliográficas y una lista de correcciones hecha por el Centro de Servicios (Dienstencentrum) de las Iglesias Reformadas de Holanda, Leusden (Holanda), p. 80.

¹² Cfr. H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, 1992, p. 98 ss.

¹³ Y. Friedmann, *Prophecy Continuous. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, 1989, p. 111.

planteábamos y señalar toda una serie de nuevos paralelismos y hechos históricos importantes. Entre otras cosas, mostraremos que pueden encontrarse numerosos paralelismos notables entre uno de los escritos antes citados y el *Evangelio de Bernabé*, lo cual podría explicarse por una autoría común, pero también por cualquier otra razón.

El método que hemos seguido es el de comparar entre sí varios escritos en los que se encuentra la noción del mesianismo de Mahoma. La fuente fundamental que hay que tener en cuenta es un texto de un autor que sorprendentemente no ha sido contemplado por ninguno de los que han investigado hasta ahora el *Evangelio de Bernabé*, Juan Alonso Aragonés. El ms. 9655 de la Biblioteca Nacional de Madrid contiene un interesantísimo tratado islámico anticristiano y antijudío escrito en castellano por Juan Alonso. La aspiración principal de este tratado parece ser demostrar que Mahoma es el mesías prometido de las escrituras judías y cristianas, o, *el mesías general, como dice el texto castellano. El ms. 9655 no les es desconocido a los estudiosos modernos. Primero lo describió Eduardo Saavedra y Moragas en su estudio sobre la literatura islámica española y más tarde lo usó extensamente Cardaillac como fuente para su estudio sobre la polémica religiosa entre moriscos y cristianos en los siglos XVI y XVII. Primero Saavedra y luego Cardaillac identifican al autor como un hombre llamado Juan Alonso que era licenciado en teología (maestro en teología) y que escribió varias obras en poesía y en prosa en castellano en los alrededores de 1600-1620. De estas obras se deduce claramente que el autor se había convertido al Islam, quizá en el norte de África. Parece que vivió allí en contacto estrecho con moriscos expulsados de España entre 1609 y 1614, época aproximada en la que escribió la obra citada. Aunque está sin datar y sólo existe una copia muy deteriorada, puede establecerse que el original debió haber sido escrito entre 1602, fecha de publicación de una de las fuentes del tratado, y 1612, fecha en que se copió un resumen parcial de la obra*¹⁴.

El presente estudio empezó a tomar forma cuando, después de haber leído el estudio de Van Koningsveld sobre la imagen islámica de Pablo y el origen del *Evangelio de Bernabé*¹⁵, empecé a preguntarme si otras fuentes moriscas escritas en el exilio (tema principal de mis investigaciones actuales) tendrían algo que decir acerca del papel histórico de Pablo. Fue en esa fase cuando me di cuenta del valor de las obras de Juan Alonso para la interpretación del *Evangelio de Bernabé*, y así decidí publicar mis hallazgos en la forma del presente artículo de investigación. Me doy perfecta cuenta de que el tema merece un tratamiento más profundo que espero poder presentar en un futuro próximo.

Empezaremos por un análisis del ms. 9655, de cuyo contenido no daremos cuenta exhaustiva sino un simple resumen. Especial atención dedicaremos a aquellas partes que puedan estar conectadas temáticamente con el *Evangelio de Bernabé* que se estudiará en la última parte. Dada la complejidad de la composición del ms. 9655, tendremos que pasar de largo sobre numerosos detalles. Soy consciente del peligro de

¹⁴ BNM ms. 9067, se discutirá abajo.

¹⁵ P.S. Van Koningsveld, "The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, de próxima aparición (1996).

caer en el error de enfatizar indebidamente los elementos que son útiles para mis propósitos y he procurado dar cuenta equilibrada y coherente del contenido sin perder de vista la concisión. A continuación del análisis del manuscrito, citaré brevemente otras obras escritas por Juan Alonso, los pocos datos biográficos que poseemos de él y lo que sabemos del ámbito en que se movían sus obras. La sección II está dedicada a la comparación entre el ms. 9655 y el *Evangelio de Bernabé*. Para terminar he formulado varias conclusiones provisionales, hipótesis y sugerencias para futuras investigaciones. A través de todo el estudio se encontrarán citas del *Evangelio de Bernabé* que siguen de cerca la traducción inglesa de Laura y Lonsdale Ragg (1907). En las secciones dedicadas al ms. 9655 de la Biblioteca Nacional de Madrid se ha usado un tipo más pequeño en el texto principal para distinguir claramente la argumentación de Juan Alonso de mi comentario.

Me agradecería expresar mi sincero agradecimiento al Dr. L.F. Bernabé Pons (Alicante) por el envío de una copia de su tesis doctoral no publicada, al profesor A. Hamilton (Leiden), al profesor L.P. Harvey (Oxford) y al Dr. J. Slomp (Leusden) por sus valiosas observaciones sobre las versiones en borrador de este estudio, al profesor J.H. de Jonge (Leiden) por su ayuda respecto a las fuentes del Nuevo Testamento, al profesor P.S. van Koningsveld (Leiden) por poner a mi disposición su inédito estudio sobre la imagen islámica de Pablo y el origen del *Evangelio de Bernabé*, por nuestras estimulantes discusiones sobre el tema de las polémicas religiosas y por sus observaciones críticas sobre la versión en borrador de este artículo, al Sr. C. van Tilburg, M.A. (Leiden) por su asistencia técnica durante la preparación de este estudio y al Sr. B. Belden de la Sydney University Library por enviarme un microfilme del manuscrito castellano del *Evangelio de Bernabé*. Por último, deseo expresar mi sincero agradecimiento a M. R. Conde Asorey (Leiden) por traducir este artículo al español.

I. ANÁLISIS DEL MS. 9655 DE LA BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID

El primer estudioso que dedicó atención a las obras de Juan Alonso fue Eduardo Saavedra, el pionero decimonónico de los estudios aljamiados ¹⁶, que en su índice de literatura islámica castellana cita varios poemas polémicos, que discutiremos más adelante, e incluye el ms. 9655. Después de Saavedra, el único investigador que utilizó extensamente el manuscrito fue Louis Cardaillac, en su libro sobre *Moriscos y Cristianos, un enfrentamiento polémico (1492-1640)* ¹⁷. Cardaillac caracteriza el ms. 9655 como una obra sincera ¹⁸, un verdadero enfoque comparativo

¹⁶ E. Saavedra, "Discurso que el Ecsmo. Sr. D. Eduardo Saavedra leyó en Junta Pública de la Real Academia Española, el día 29 de diciembre de 1878, al tomar posesión de su plaza de Académico de número". *Memorias de la Real Academia Española* VI, Madrid, apéndice I: Índice general de la literatura aljamiada, pp. 170-172.

¹⁷ Cardaillac. *Op. cit.*

¹⁸ Cardaillac, *Op. cit.*, p. 170.

de las creencias de judíos, cristianos y musulmanes: «L'auteur, tout au long de son exposé, y met en parallèle les religions chrétienne, juive et musulmane»¹⁹. Como fuentes importantes identifica la obra del autor protestante Cipriano de Valera (1532-post 1602)²⁰, *Tratados del papa y de la misa*, y el libro de Bernardo Pérez de Chinchón *Libro llamado antialcorano*, obra polémica antiislámica muy influida por el pensamiento crasmiano, publicada en Valencia en 1532²¹. Cardaillac afirma que el tono es a menudo tranquilo y a veces más parecido a un diálogo que a una invectiva. Según él, la obra se escribió en España, porque sólo allí habría podido el autor consultar las fuentes antes citadas. Las vívidas descripciones de testigos oculares de la venta de bulas o indulgencias y otras manifestaciones de la vida religiosa de la España católica tenían que estar basadas en experiencias personales recientes²². Es la obra de un hombre «qui ayant trouvé la Vérité éprouve le besoin de se justifier et de la faire connaître. Encore en Espagne, il écrit, dans le secret bien sûr, le texte du ms. 9655; son adhésion religieuse veut être complète: il veut vivre en terre de l'islam, approfondir sa foi, acquérir dans ce domaine une culture équivalente à celle qui est la sienne dans le catholicisme»²³. Cardaillac incluye en forma de apéndices un fragmento del ms. 9655, folios 206-207²⁴, algunos poemas de Juan Alonso hallados en otro manuscrito y la historia de Rey Jesús de Siria en versión abreviada del mismo manuscrito²⁵, cosas todas éstas que contemplaremos más adelante. En esta descripción del manuscrito, Cardaillac dice que la obra no parece ser de «composición muy rigurosa»²⁶. Aunque indudablemente tiene razón, es posible encontrar la idea en el mismo manuscrito. Echemos un vistazo al propio manuscrito.

En la descripción de Saavedra (Saa n° VIII, la única que conocemos hasta ahora) leemos como sigue:

Códice en 4.º, escrito con letras latinas, de principios del siglo XVII ó fines del XVI, con las páginas recuadradas, sin principio ni fin, falto de algunas hojas intermedias, con papel

¹⁹ Cardaillac, *Op. cit.*, p. 162.

²⁰ Véase para éste E. Boehmer, *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of two centuries from 1520*, Strassburg, Londres, 3 vols. 1874-1904, vol. III, pp. 149-174.

²¹ Cfr. G.W. Drost, *De Moriscos in de Publicaties van Staat en Kerk (1492-1609). Een bijdrage tot het historisch discriminatie-onderzoek* (tesis doctoral Leiden), Valkenburg, 1984, pp. 125-129.

²² Cardaillac, *Op. cit.*, p. 163.

²³ Cardaillac, *Op. cit.*, p. 170.

²⁴ Cardaillac, *Op. cit.*, pp. 438-439.

²⁵ BNM Ms. 9067, f. 196r-200r, en Cardaillac *Op. cit.*, pp. 471-472.

²⁶ Cardaillac, *Op. cit.*, p. 162, "La composition y est fort peu rigoureuse: le morisque n'hésite pas à répéter les arguments qui lui sont chers et à revenir plusieurs fois sur le même thème".

delgado; encuadernación árabe. Es un paralelo y concordancia de las religiones cristiana, judaica y mahometana, fundado en textos de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres. Discute y compara diversas herejías, principalmente las arriana, ebionita y «luterana», y á la yglesia católica la llama «papística». Cita el Antialcorán, tal vez el que fue impreso en 1532 por Bernardo Pérez de Chinchón. En la guarda dice «Apología contra la religión cristiana». Esta obra pudiera ser la del Maestro de Teología Juan Alonso, citada en Cc 169 (núm V, pág 12v, que constaba de más de cuarenta cuadernos ²⁷).

El ms. comienza en el folio 13 y termina en el 261; falta tanto el principio como el fin. Al final está muy deteriorado. El papel puede datarse entre 1630 y 1640²⁸.

El manuscrito consta de cuadernillos de 16 folios. Por lo que se sabe hasta ahora, éste es un patrón que no se encuentra en los manuscritos islámicos escritos en caracteres árabes del mismo período. Por eso sería interesante comparar este tipo de composición con la de los otros manuscritos españoles de moriscos en el exilio. Los cuadernillos están numerados como sigue: [-16=1], [0=2], [16r=3] ²⁹, 33 =4, 49= 5, 65r= 6, 81 =7, 97 =8, 113 = 9 (faltan folio 114-127) 129 = 10, 145 = 11, 161 = 12, 177 = 13, 193 = 14, y 209 = 15. Desde aquí no se han encontrado más números, quizá debido al deterioro del papel que va haciendo poco a poco ilegible la numeración de los cuadernillos. En el folio 15 el reclamo es de otra mano y el folio siguiente, f. 16, no parece ser original. Faltan los folios 229-231.

De lo dicho aquí arriba podemos concluir, en primer lugar, que al principio faltan alrededor de 32 folios y, en segundo lugar, a base del hecho de que las hojas que faltan no estaban numeradas, que la foliación se realizó después de unirse los cuadernillos. En el orden de los cuadernillos no se han hallado irregularidades (cada cuadernillo consta de 16 folios). En cada lado verso de un folio figura un reclamo. El manuscrito se interrumpe en el folio 261.

El cuerpo del texto está enmarcado en doble cuadro ³⁰. El texto mismo está escrito en castellano en caracteres latinos. Ocasionalmente encontramos alguna palabra en árabe, -según puede juzgarse por las pocas letras usadas- en escritura magrebí. En el folio 257r observamos la palabra Muḥammad escrita en escritura árabe. En el folio 135r figura la interesante frase: «... y assi le nombran عَاتِم

²⁷ BNM ms. 9653.

²⁸ Filigrana: bandera, estrecho parecido con Heawood (E. Heawood, *Watermarks mainly of the 17th and 18th Centuries*. Hilversum, 1950), no. 1369: sin datar; no. 1370, Londres c. 1630-1640; no. 1380: 1636.

²⁹ Estos folios faltan en el manuscrito.

³⁰ Cfr. Van Koningsveld, *Op. cit.*, p. 21. Esta es una técnica oriental. A mi entender, no aparecen encuadres en ningún otro manuscrito hispano morisco escrito después de la expulsión.

annauina» (y así le llaman *khātim al-nabiyyīn*, o sea, el sello de los profetas); el copista, o quizá el autor mismo, no transcribe la *khā* '. Ocasionalmente encontramos pequeñas citas en hebreo, aunque la escritura hebrea en sí no se usa nunca. Más adelante nos ocuparemos de algunos de estos pasajes y términos transcritos del hebreo.

Otra característica que hay que tener en cuenta son las notas marginales escritas en árabe y en castellano. Encontramos notas marginales en árabe en los folios 131v, donde leemos قف و مطلب (=«nota»), f. 135r قف, y f. 147v: قف. La escritura usada para los caracteres árabes en el cuerpo del texto difiere de la de las notas marginales y parece ser de la misma mano que las notas castellanas: en el folio 225 aparece *ojo* («nota») tres veces. El árabe de las notas marginales está en letra cursiva magrebí, a diferencia de las palabras árabes del cuerpo del texto, que han sido cuidadosamente calografiadas. Parece que las notas árabes y las castellanas son de la misma mano. Por otra parte encontramos anotaciones de lectores tales como cruces y signos de interrogación, probablemente escritas a lápiz, que datan de un período posterior. Está foliado en numerales occidentales.

Lo anterior parece indicar que el manuscrito circuló en el norte de África, mientras que la fecha del papel sugiere que incluso se copió allí. El hecho de que Saavedra describa la encuadernación como «árabe» constituye otro argumento para suponer que el manuscrito circuló en el norte de África.

Contenido de la obra

Como hemos visto arriba, el orden de los cuadernillos muestra que faltan unos 30 folios. Éstos debieron contener una introducción donde figurarían algunos datos biográficos. En el tratado BNM 9653, que probablemente fue escrito por el morisco Ibrahim Taybili, se menciona un texto compuesto por un hombre que había ido a Tetuán (norte de Marruecos) en busca de la religión verdadera renunciando a unos ingresos seguros:

Mucho habia que decir en este particular contradigiendo el heror de la trinidad como assi lo hiço en vn libro particular que conpusso el maestro Juan Alonso, maestro en teulujia, trayendo testos de todas sus escripturas y con ellas mesmas contradiçe la falssa seta que siguen y lo çiego que están en ella como el tambien lo confiessa, siendo hijo de padres cristianos, pero guiado de vna buena conssideraçion referida con la dedicatoria que hiço a la ssoberana alteça, que no atendiendo a ssi sus padres fueran moros, judios ni cristianos, buscaba desengañarse y saber la berdad de lo que le conbenia, considerando y mirando los tres caminos de las tres leyes, qual dellos era el que guiaba a la salbaçion, para caminar por el, y hallandola como la hallo se bino a Tetuan a siguiurla y dejando

rentas exēsisbas se contento con el trabaxo de su perssona, ocupado en ganar su sustento misserablemente ³¹.

Esto parece indicar 1º, que Juan Alonso es el autor del manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid 9655, cuyo contenido responde fielmente a esta descripción aunque falte el prólogo descrito aquí; 2º, que es muy probable que Juan Alonso fuera un sacerdote descendiente de cristianos viejos que se había convertido al Islam y vivía entre musulmanes en el norte de África; y 3º, que la introducción contenía una especie de justificación autobiográfica de la escritura de la obra ³². Efectivamente, todo el poema dedicatorio se ha conservado también en el ms. 9653.

Después del poema, el autor del BNM 9653 continúa como sigue:

esto ssolo e querido traer en este particular remitiendo el saber mas a dos quadernos que solo pudimos alcançar de mas de quarenta que son que no salen a luz por condiçiones estraordinarias de pressonas que gustan de encubrir lo que podia ser de mucho provecho pues esto poco lo a sido para algunos qu[...] buuelto al camino conociendo la berdad y echando de ber el poco fundamento de la trinidad y dichos de Atanaçio ³³.

El manuscrito 9655 empieza en medio de lo que podemos identificar como una discusión y refutación sistemática del credo apostólico, probablemente en forma de 14 artículos como se encuentra en las obras de Tomás de Aquino ³⁴. El problema

³¹ BNM ms. 9653, f. 12v, *cf.* Cardaillac, *Op. cit.*, pp. 168-9.

³² Cardaillac, *Op. cit.*, 164: «il semble bien que nous ayons là l'oeuvre d'un Chrétien nouvellement converti à l'Islam; et même une telle connaissance des textes sacrés et la grande familiarité de l'auteur avec l'administration des sacrements ... nous conduisent dès maintenant à nous poser la question: l'auteur ne serait-il pas un prêtre passé à l'Islam?»

³³ BNM ms. 9653, f. 13r-v.

³⁴ *Secunda Secundae Summa Theologiae* (= *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tome VIII, Rome 1895), Quaestio 1, articulus VIII: «Et ideo prima distinctio credibilium est quod quaedam pertinent ad maiestatem divinitatis; quaedam vero pertinent ad mysterium humanitatis Christi, quod est *pietatis sacramentum*, ut dicitur *I ad Tim.* III [vers. 16]. Circa maiestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primo quidem, unitas divinitatis: et ad hoc pertinet primus articulus. Secundo, trinitas Personarum: et de hoc sunt tres articuli secundum tres Personas. Tertio vero proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae: et sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum vero pertinet ad esse gratiae: et sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium vero pertinet ad esse gloriae: et sic ponitur alius articulus de resurrectione carnis et de vita aeterna. Et ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli. Quorum primus est de incarnatione sive de conceptione Christi; secundus de navitate eius ex Virgine; tertius de passione

central es la divinidad de Jesús. Este dogma se basa en 5 pilares que el autor somete individualmente a un estudio histórico crítico.

El primer pilar de la divinidad de Jesús parece ser la expresión «Hijo de Dios» del Antiguo y Nuevo Testamento. Aquí Juan Alonso trata de demostrar que esta expresión no significa literalmente «hijo de Dios». Al examinar de cerca las fuentes del Nuevo Testamento (f. 14r ss.) muestra que Jesús, incluso cuando habla de sí mismo como Hijo de Dios o de Dios como su padre, lo hace sólo en sentido metafórico. El concepto de Jesús como hijo de Dios hizo su aparición bajo influjo de las autoridades de la iglesia latina: sus doctores, sus papas etc. En nuestra fuente se hace desde el principio referencia a Jesús como el «evangelico mesias», para distinguirlo del «mesias general». Esto implica que Jesús no era el mesías prometido en los escritos de los judíos sino una especie de mesías parcial, probablemente equivalente a un profeta islámico clásico; quizá podemos interpretar el término como «aquel que los evangelios conservados llaman el mesías». El Jesús de Juan Alonso no es hijo de Dios sino más bien su servidor; es un profeta y, como tal, el último precursor y verdadero anunciador del mesías universal. El mesías universal no es, como Jesús, descendiente de David, sino de Ismael, ya que es el Santo del monte Parán (que la tradición musulmana identifica con la Meca) y por tanto debe entenderse que es el profeta Mahoma. La principal distinción que implica el uso del término «evangelico mesias» frente al de «mesias general» es que la misión del primero queda limitada a Israel, mientras que el último fue enviado para el mundo entero.

Ya desde el principio, el autor deja bien claro que las escrituras conservadas del Antiguo y del Nuevo Testamento están corrompidas y que las autoridades de la iglesia latina son las principales culpables. Esto es válido por lo que respecta al término padre (*pater*), que la iglesia latina interpreta en sentido literal, y a los cambios hechos deliberadamente en el texto original, por ejemplo, en el caso de la transfiguración en el monte Tabor y en las palabras pronunciadas con ocasión del bautismo de Jesús (Mt. 3, 17), cuando se oyó la voz del cielo que hablaba de Jesús como «mi hijo», en que se cambió el texto original por el *textus receptus*³⁵.

El segundo pilar (f. 18v^{infra} ss.) son los lugares del Nuevo Testamento en que se habla de la supuesta preexistencia («antigüedad del origen», f. 24r) de Jesús, tales como Juan 1 (al principio era el Verbo); Juan 8 (cuando se le pregunta a Jesús quién es); las palabras de Juan Bautista en Juan 3 y Miqueas 5:2 (profecía sobre Belén). Ninguno de estos lugares puede aceptarse como prueba de la divinidad de Jesús.

El tercer pilar (f. 25v ss.) consta de los milagros hechos por Jesús, que según la iglesia romana demuestran su divinidad. Según Juan Alonso todos los profetas hicieron milagros y algunos de ellos hicieron incluso unos milagros mucho eius et morte et sepultura; quartus est de descensu ad inferos; quintus est de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iuducium. Et sic in universo sunt quatuordecim». Existen otras referencias a un *Credo* en 14 artículos, véase, por ejemplo, f. 80v.

³⁵ BNM ms 9655, f. 15v, véase también más adelante, el texto original se califica como 'el original diuino' (f. 18r), pero al referirse a este original divino el autor no explica si tiene acceso a él.

más importantes que Jesús (o sea, los milagros «celestiales» por contraposición a los «materiales»). Así que los milagros tampoco pueden servir de confirmación de su naturaleza divina (f. 27v).

El cuarto pilar consta de las profecías del Antiguo Testamento que se supone que demuestran la naturaleza divina de Jesús, argumentos que asimismo se desechan por no tener valor.

Por último, el quinto pilar está constituido por la resurrección y la ascensión (f. 35r).

La conclusión que se saca (en f. 51r) de toda la sección precedente es que la divinidad de Jesús no se puede probar: Jesús es enteramente hombre, profeta y servidor.

Luego se examina el concepto del Espíritu Santo a base de fuentes del Antiguo y Nuevo Testamento y se saca la conclusión de que el Espíritu Santo no es una hipóstasis de Dios y que, donde los textos hablan de la Trinidad, los doctores de la iglesia romana han corrompido las escrituras (f. 55r). Esta crítica de los fundamentos de la confesión cristiana se apoyan de forma decisiva en un «documento» (f. 56r) que confirma la verdadera identidad del crucificado: la historia del Rey Jesús de Siria. Este documento se presenta al lector por medio de una breve discusión del término 'ungir', en la que se muestra que en el Antiguo Testamento el término griego para ungido (en el texto se explica así: *christos* de *crismare*, la palabra hebrea es *mesiox*) se usa para tres categorías de personas: sacerdotes, profetas y reyes ³⁶. Con esta introducción se inicia el relato siguiente (véase también el apéndice).

En la ciudad de Damasco vivía una vez un rey llamado Jaju (en otros lugares del texto se escribe como Jehu y Jesús; Jaju es probablemente un error de copista por Jasu) cuya hija se enamoró de un criado del palacio y quedó encinta de él pero no se lo contó a nadie. Dio a luz a un niño y se lo entregó a otra mujer que lo crió en un pueblecito pequeño. El niño dio enseguida muestras de un talento extraordinario y estaba ansioso de aprender. Su madre adoptiva lo mandó a Damasco, por ser éste un centro de enseñanza, donde atrajo la atención del rey que apreció mucho sus consejos y lo casó con su hija. Así, sin saberlo, llegó el joven a casarse con su madre. Al morir el rey, el yerno adoptó el nombre de su suegro. Cuando llegó el momento de su solemne ascensión al trono bajo el nombre de Jesús, mandó aviso a la mujer que lo había criado. Ésta fue a Damasco y reconoció a la mujer que le había confiado al niño años atrás. El rey Jesús, que era justo y temeroso de Dios y había sido ungido de acuerdo con las prescripciones de la ley de Moisés (se pinta como judío), al oír la verdad y darse cuenta de su gran pecado, decidió retirarse a hacer penitencia. Este acontecimiento tuvo lugar en tiempos de la predicación del «mesías del evangelio», cuya fama se había extendido con gran rapidez. El rey abandonó su palacio y «en auito vmilde» ³⁷ se fue en busca de Jesús. Cuando lo encontró, mezclándose con sus seguidores, un ángel le descubrió a éste último la verdadera identidad del recién llegado, diciéndole que en y por este hombre Dios había

³⁶ BNM ms 9655, f. 57r.

³⁷ El autor parece pensar en el 'hábito de penitencia' hábito que llevaban los penitentes.

decidido cumplir el artículo (de fe) de la resurrección para la salvación de los judíos, en particular de los saduceos, que negaban obstinadamente la resurrección ³⁸ y perseguían al «evangelico mesias». Como recompensa Dios le perdonaría sus pecados garantizándole la vida eterna y lo haría resucitar al tercer día para llevarlo a la gloria en cuerpo y alma y el día del Juicio confundiría a los que negasen este artículo [la resurrección de la carne] y que era voluntad del Creador que el rey volviese [sic] a Jerusalén donde tendría lugar la crucifixión mientras que él, el *evangelico mesias*, subiría al cielo donde permanecería hasta el momento ordenado y después descendería a la tierra en compañía de Elías y Enoc para reparar el daño causado por el maldito antieristo ³⁹.

Que la persona crucificada, en expiación de sus culpas, era el Rey Judío de Damasco, se demuestra a base de los evangelios canónicos y del Antiguo Testamento. Juan Alonso proporciona 14 argumentos, de los cuales los principales son los siguientes.

El término nazareno usado en la inscripción de la cruz no hace referencia al lugar de Nazaret sino al hecho de que el crucificado era Nacirita, término que él interpreta primariamente como referido a alguien dedicado al servicio del Señor de manera retirada y penitencial y secundariamente como referido a aquellos que han sido santos desde el seno de su madre. Así en muchos lugares las escrituras hablan de «Nasçarenos» (o sea, Naciritas). Es absurdo pensar que Jesús lo hubiera tomado del lugar de Nazaret: los que visitan Granada, Sevilla o Toledo no adoptan el nombre de granadino, sevillano o toledano por el solo hecho de pasar por estas ciudades. Así pues también sería absurdo suponer que Jesús se adjudicaría el nombre de nazareno sólo porque sus padres pasaran por Nazaret al volver de Egipto a Judca. Fue Pilatos el que dio el nombre de nazareno al Jesús penitente, ungido rey de los judíos ⁴⁰. El

³⁸ Véase también f. 105r.

³⁹ Como se verá, aquí se encuentra el mismo esquema de acontecimientos que en el *Evangelio de Bernabé*.

⁴⁰ «Que el apellido de naçareno sigun la sagrada escriptura nos enseña se le deuia a aquel que se daua al culto de Dios y su rrecludia [sic] penitencia, y a los que desde el vientre de sus madres fueron santificados. Esto se muestra claro en el *capitulo 6 de los Numeros y otros lugares de la escriptura de Moyses y sigun el capitulo 4º de las lamentaciones de Jeremias* donde trata de los naçarenos de los hijos de ysrael y sigun el *capitulo 16 de los Jueces* donde Sanson dijo a Dalia [a] Rramera *que* a su caueça no podia llegar nauaja por quanto era naçareno desde el vientre de su madre. Pues a este santo rey como se santifico al criador y se rrecludio a verdadera penitencia por eso le puso Pilatos el titulo *que* le conuenia y assi le asento Jesus Naçareno, rey de Judios. Que claro consta *que* no se le puso el apellido de naçareno porque boluiente de Ejipto a Judca paso por Naçarat que es cosa rridicula porque si a todos los *que* pasan por Siuilla o Toledo o Granada les ubieran de apellidar con los tales apellidos de seuillanos toledanos o granadinos que dellos vbiera, quanto y mas que pasando por otros diuersos lugares, *que* mas rraçon apellidarse por los vnos *que* por los otros pues a el evangelico mesias sigun esto le auian de apellidar con mas rraçon con el apellido de donde naçio o de donde rresidio en el tiempo que estuu en Exibto y no el apellido del lugarçito mas minimo por donde paso (63v-64r)».

profeta Jesús, el *evangelico mesias*, era en realidad Elías, como se predijo en Malaquías 4, y como indican discusiones tales como la que se encuentra en Juan 1,19⁴¹. Juan Alonso concluye que los cristianos distinguen cuatro venidas del *evangelico mesias* (f. 73r ss.), «Pero que esta 4ª venida que le ynutan ser para juzgar en el juicio sea ymaxinación rridicula y tan frustranca como las otras ymaginaciones de las tres arriua referidas esta patente. Por quanto su rreseruaçion sin morir y su buelta al mundo sera para el mismo efecto que el primer Elias. Fue lebantado tanuien sin morir como se quenta en el libro 2º de los rreyes capitulo 2»⁴². Al igual que la misión del primer Elías, la misión del segundo, o sea del *evangelico mesias*, no iba dirigida a toda la humanidad (f. 75, *cfr.* f. 97r.) sino sólo a Israel, a fin de reconciliar al pueblo con Dios mediante una segunda alianza (*berith*, f. 97r).

Como bien se sabe, todos los teólogos musulmanes del período clásico niegan que fuese Jesús el crucificado y proponen varias explicaciones para establecer la identidad de la persona que lo reemplazó⁴³. Según Juan Alonso, el «documento» aludido prueba que el crucificado era el Rey Judío Jesús de Siria. Este relato encierra algunas reminiscencias de tradiciones contenidas en los auténticos evangelios apócrifos como el de Basilides⁴⁴, según el cual Simón de Cirene habría reemplazado a Jesús, pero no puede comprobarse su origen en ninguno de ellos⁴⁵, ni relacionarse con la tradición islámica aludida antes. De hecho, este relato parece haber sido inventado por el propio Juan Alonso probablemente con el solo propósito de explicar los evangelios canónicos como testimonios textuales del mesianismo de Mahoma, implicando al mismo tiempo que la mayoría de los relatos de la muerte etc. de Jesús, que se encuentran en los evangelios canónicos, en realidad se refieren al Jesús de Damasco y que por consiguiente sus tesis centrales no son fiables⁴⁶. Otra cosa que hay que observar en el relato, que tiene fuertes reminiscencias de la tragedia de Edipo Rey, es que Damasco se pinta como territorio judío. ¿Sería éste un

⁴¹ «Pues este evangelico mesias fue este verdadero Elias» (f. 66v).

⁴² f. 73v.

⁴³ Jomier, *Op. cit.* p. 190n; M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, París, 1959, p. 225.

⁴⁴ P. Hendrix, *De Alexandrijnse Haeresiarch Basilides. Een bijdrage tot de geschiedenis der Gnosis* (tesis doctoral Leiden), Amsterdam, 1926, p. 48.

⁴⁵ Véase W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Evangelien (6. Auflage, Tübingen, 1990), II Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes (5. Auflage, Tübingen, 1989); A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, 1963²; Hendrix, *Op. cit.*

⁴⁶ Como veremos, el *Evangelio de Bernabé*, que pretende ser la versión original incorrupta del evangelio, ha eliminado todos estos elementos 'corrompidos'. Cardaillac 1977, 282-3, considera que este relato es un 'recit morisque', lo cual sugiere que circulaba entre los moriscos como una especie de 'Leyenda morisca' (término usado por A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos. Introducción, edición, estudio lingüístico y glosario*, Madrid, 1983.

error de Juan Alonso como resultado de su lamentable falta de conocimientos históricos y geográficos o se trataría de reminiscencias de ciertas tradiciones islámicas referentes a Pablo, en las que Siria y Damasco juegan también un papel y en las que se le representa como un rey judío? ⁴⁷ Si esto fuese así, quizá debiéramos interpretar ciertos elementos del relato del rey Jesús como una alternativa de los relatos paulinos islámicos. Volveremos a este problema más adelante.

Ahora se continúa la discusión sobre el credo cristiano examinándose críticamente el papel de la iglesia romana en la formulación del mismo. El autor muestra que los papas han jugado un papel esencial al reclamar autoridad doctrinal (f. 84v). Algunos sacramentos, como el de la penitencia (f. 79r ss.) y la eucaristía (f. 94r ss.), y algunos ritos, como el de la circuncisión (f. 92r), fueron corrompidos por la iglesia romana que cambió su forma y su contenido.

Éste no es el lugar oportuno para entrar en detalles, pero tomemos por ejemplo la doctrina de la penitencia. El manuscrito dice que los obispos de Roma se constituyen en sucesores de Pedro. De ahí que, en virtud de la autoridad que les es conferida supuestamente en el último capítulo de Marcos, pero en realidad en flagrante contradicción con él, se arroguen el derecho de perdonar los pecados (f. 81r_{infra}). Ni Jesús ni ninguno de sus discípulos usó jamás la fórmula *ego te absolvo*. Según el Nuevo Testamento, sólo Dios perdona los pecados, como se dice, por ejemplo, en Lucas 7,48, donde Jesús le dice a María Magdalena: «remittuntur tibi peccata», o sea, indicando claramente que no es él, Jesús, sino Dios el que perdona ⁴⁸. Según el autor hay dos maneras de perdonar los pecados: 1) por *penitencia*, como se ilustra en Génesis 6, o, en el caso de pecados cometidos por *fragilidad* o *ignorancia*, y 2) por el sacrificio de tres especies de animales, que realice el sacerdote por el perdón de los pecados. Al llegar a cierta altura de su argumentación, el autor no sólo llega a la conclusión de que la iglesia romana tiene la culpa de la corrupción de la cristiandad, sino que además muestra a partir de seis profecías (f. 88 ss.) que esta iglesia es la encarnación del anticristo.

Desde el folio 98r la atención se centra en Israel. En primer lugar, Juan Alonso describe la ingratitud de Israel para con Dios por sus continuas caídas en la idolatría que provocan una y otra vez el castigo divino mediante la dominación de pueblos extranjeros (estudiado en f. 110v-113v por separado) ⁴⁹, y aunque el pueblo se arrepiente sigue cayendo en sus antiguos errores. En este apartado parece que el autor señala en la historia de la cristiandad un proceso similar de corrupción ligado a la caída en la idolatría y el pecado. En el caso de Israel considera a los fariseos (que

⁴⁷ Véase P.S. van Koningsveld y G.A. Wieggers, "The polemical works of Muḥammad al-Qayṣī (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century", *Al-Qantara*, XV (1994) pp. 163-199; Van Koningsveld, *Op. cit.*

⁴⁸ Esta es la lectura de la Vulgata. El ms. (f. 81v) dice «remittuntur tui peccata». Obsérvese que -como veremos más adelante- el mismo punto de vista se encuentra en el *Evangelio de Bernabé* en el cual Jesús hace hincapié una y otra vez en que es Dios el que perdona y que él, un mero ser humano, no tiene tal poder.

⁴⁹ En el capítulo 48 del *Evangelio de Bernabé* también se presenta la dominación romana de Palestina como un castigo por los pecados de Israel.

con los saduceos y los esenios forman las tres sectas que distingue en el antiguo judaísmo)⁵⁰ como los corruptores de las escrituras. Según él esto se ve también en el hecho de que el *evangelico mesias* llame a los fariseos «*ynualedores de la palabra de Dios* (haciendo referencia a Mc 7⁵¹ y Mt 15). Como expone más adelante, en otro apartado, el principal pecado de los fariseos es que empezaron a seguir sus propias tradiciones (humanas) encarnadas en el Talmud desviándose subsiguientemente de la revelación original de Moisés⁵². Según Juan Alonso, Dios renovó su alianza con Abraham cuatro veces. La última la predijo Jeremías, 31 [sic], donde dice que *una virgín conçiutira un baron*⁵³. Lo cual nos introduce en la discusión general (f. 110v ss.) de nueve profecías del Antiguo Testamento en las que se anuncian las dos venidas del precursor del mesías, Elías⁵⁴. Como se dijo antes, el segundo Elías es el *evangelico mesias*.

No está muy claro si la sección siguiente (f. 128-159r) constituye un nuevo párrafo o si es la continuación del párrafo anterior. Trata de los 13 signos del Antiguo Testamento de los que se deduce que Mahoma es el mesías general. Estas partes de la obra parecen basadas en la literatura islámica antijudía⁵⁵.

El folio 159v muestra un fenómeno poco común: el título de un capítulo, y menos común aún, escrito en letras mayúsculas. En él se lee: «Desde aquí ua tratando los modos de oraçiones y sacrificios que los tres pueblos araue xpiano y judio oy hacen». Esta sección, que parece ser parte original de la obra, trata comparativamente las ceremonias de las tres religiones. Según el autor, las tres religiones tienen en principio una base comparable: los judíos tienen al profeta Moisés, los cristianos al hijo de la Virgen María y los árabes al Santo del monte

⁵⁰ f. 104-105.

⁵¹ Cfr. Traducción de Valera a Marcos 7, 13, «invalidando la palabra de Dios...».

⁵² Véase también f. 195v. En tanto que los estudiosos modernos (véase por ejemplo el artículo sobre los fariseos en el *Anchor Bible Dictionary* de A. Saldarini) limitan su existencia al espacio de tiempo comprendido entre el período hasmoneo (siglo segundo a. de C.) y la destrucción del segundo templo en el año 70 d. de C. Juan Alonso parece creer que la existencia de los fariseos como entidad en sí se extiende desde antes de la cautividad de Babilonia hasta el período del Talmud, o sea, hasta tiempos del profeta Mahoma. Más adelante veremos que también en el *Evangelio de Bernabé* se encuentran elementos de esta concepción.

⁵³ f. 106v.

⁵⁴ En f. 127v el texto se interrumpe porque falta el resto. No obstante, el folio siguiente es el número 128, lo cual sugiere que la foliación se hizo después de la encuadernación del manuscrito.

⁵⁵ Véase C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm* (tesis doctoral Nijmegen), Nijmegen, 1993.

Parán⁵⁶. Por otra parte, todos ellos reconocen una ley que es *una guía para lo bueno y para conocimiento de lo malo*, las catorce obras de misericordia⁵⁷ y los «preceptos priuativos»: *apetito de ojos, apetito de carne*, etc. Las tres yglesias prescriben los cinco *preceptos forçosos* y los siete sacramentos⁵⁸ con diferentes yntençiones y diuersos modos, actuados con su simbolo de fee distinto y con los articulos señalados a la tal pertençientes, el qual entre los demas actos de cada yglesia es todos los dias publicado en lo qual todas tres manifiestan auer Dios y *que esençialmente es vn ente unico perfecto y con ucinte atributos*». Las tres iglesias suscriben la misma definición de fe, o sea la frase de Hebreos 11,2 que dice «creer y sauer y sin dudar la substancia de toda cosa por Dios en sus scripturas mandada por sus profetas sin ambiguidad⁵⁹ declarada y dicho». El hombre está dotado de razón natural, sin embargo necesita que Dios le ilumine, como nos enseña David y con él Pablo. En cuestiones ambiguas el creyente debe seguir la interpretación fijada. Pero hay muchas cosas en las escrituras que son ambiguas y que parecen pertenecer a los secretos de Dios, como cuándo va a ocurrir el fin del mundo, como ilustra Mateo 24⁶⁰. El conocimiento de tales cosas no es necesario para la salvación; de ahí que sea mucho más sensato abstenerse de discutir sobre dichas cuestiones y concentrarse en realizar buenas obras. Esto está enteramente en la línea de la doctrina crasmista de la adíafora, con el énfasis en la realización de buenas obras más que en la doctrina, y al mismo tiempo constituye una advertencia de permancer alejado de las disputas religiosas.

A continuación, el autor procede a examinar la doctrina de la fe en lo que él llama «la iglesia árabe» (f. 162v^{infra}). Esta iglesia es la última de las tres y tiene

⁵⁶ Adang, *Op. cit.*, p. 276, «[Ibn Qutayba] said: And among the signs concerning him in the Torah is that it is said: 'God came from Sinai and rose up from Seir and appeared from the mountains of Paran' (*cf.*: Deut. 33, 2). [...]. Now, as God's rising up from Seir must refer to the Messiah, so His appearance from the mountains of Paran must mean His revelation of the Koran to Muḥammad on the mountains of Paran, which are the mountains of Mecca. There is no disagreement between the Muslims and the People of the Book concerning the fact that Paran is Mecca, and if they do allege that it is somewhere other than Mecca -for their misrepresentations and lies are undeniable- we shall say, Is it not in the Torah that Abraham settled Hagar and Ishmael in Paran?»

⁵⁷ A saber: «bisitar el enfermo, dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, ospedar al peregrino, apaçiguar los rreñidos, y enterrar los muertos. Dar consejo al que lo a menester, corregir los que ban errados, consolar los tristes, perdonar por dios las ynjurias, sufrir con paçiençia la flaqueça del projimo, encaminar al ygnorante y rogar a Dios hasta por nuestros enemigos». Enseguida saltan a la vista las diferencias con las obras de misericordia 'ortodoxas'.

⁵⁸ «baptismo, conlfirmacion, penitencia, comunión, estrema unçion y orden saçerdotal y matrimonial».

⁵⁹ Ms.: «conbiguidad», probablemente un error de copista: «a m» se interpretó como «c o n».

⁶⁰ f. 161v-162r.

cinco preceptos imperativos, que resultan ser los cinco pilares ⁶¹, y también reconoce «los cinco [sic] sacramentos», dejando de lado los del orden sacerdotal y el matrimonio ⁶², y la doctrina que consta de los trece artículos de la fe. Según el autor, estos trece artículos pueden reducirse a seis: 1) creer en Dios «y que es vno en la mas perfecta vnidad de todas las vnidades, criador y glorificador y con veinte atributos perfectos e ynfinitos atributado limpio el coraçon y pensamiento de toda ydolatria ynterna y esterna» ⁶³; 2) creer en seres angélicos y buenos espíritus; 3) creer en todas las escrituras y los profetas, a diferencia por un lado de la iglesia cristiana que no acepta el Corán y por otro de la iglesia hebrea que no acepta ni el Corán ni el Evangelio. Ninguna de las dos acepta las escrituras proféticas tales como la de Esdras 3 y 4, que aprecia mucho el autor; 4) creer que todos los profetas desde Adán han sido enviados por Dios como luz y guía del mundo ⁶⁴; y creer que son *hijos perfectos de saluacion*, a diferencia de las otras dos iglesias «que a el compas de las Scripturas susodichas niegan a sus portadores y ponen duda en la saluacion del santo profeta y rey Salomon» ⁶⁵; 5) creer en la resurrección de la carne y en el día del juicio en el cual se cumplirá lo que ha sido predestinado; 6) creer en la predestinación.

Los otros siete artículos pueden considerarse como un mero suplemento o ilustración de estos seis.

Luego, el autor trata consecutivamente los sacramentos y el lugar que éstos ocupan en las ceremonias. 1) El *baptismo*, en cuya sección trata de la oración (f. 164r-v), las reglas de la pureza, el sacrificio y la circuncisión; 2) la confirmación (f. 174r ss.) y 3) la extremaunción (f. 175v).

Según Juan Alonso la razón de los sacramentos originales incorruptos, tal y como se encuentran en la antigua iglesia hebrea, la primitiva cristiana y árabe, era la *purificación corporal y espiritual*. Por esta razón, el bautismo no se practicará sólo una vez en la vida sino cada vez que se celebra una ceremonia religiosa ⁶⁶. Lo que el autor llama bautismo puede equipararse a las abluciones observadas por los musulmanes y los judíos. El que los cristianos consideren que el bautismo sólo debe practicarse una vez en la vida (f. 165v) se debe a las actividades corruptoras de la iglesia romana (f. 166r). Las iglesias hebrea y árabe condenan esta forma de practicar

⁶¹ Por ejemplo la «testifacion con oraçion y palabra vocal que ay Dios que es vno y que su arauc caudillo fue su profecta y mensajero portador del testamento perfecto de la ley divina verdadero y de saluacion», o sea, la *shahāda*.

⁶² En la percepción católica, estos dos sacramentos son voluntarios y no se consideran necesarios para la salvación.

⁶³ f. 163r_{infra}.

⁶⁴ Cfr. las glosas árabes contenidas en el manuscrito italiano del *Evangelio de Bernabé* que también hablan de la luz de Mahoma, o sea, *al-nūr al-nabawī*.

⁶⁵ Clara referencia a la doctrina islámica de que los profetas son *maʿṣūm*, o sea, libres de pecado.

⁶⁶ Esto podría explicar la ausencia total de la figura de Juan Bautista en el *Evangelio de Bernabé*.

el bautismo considerándola como una desviación de la revelación divina (que aún se seguía en la iglesia cristiana primitiva) y como pura invención humana (f. 167r ss.). La doctrina de Jesús no difiere de las doctrinas de los profetas enviados antes de él sino que aspira a renovar y restaurar sus enseñanzas librándolas de las deformaciones humanas que se habían deslizado en ellas ⁶⁷. Estas enseñanzas incluyen la pureza física y espiritual tanto en el caso del bautismo como en el de la circuncisión. El Islam constituye el verdadero término medio entre estas dos religiones, lo cual se demuestra en sus creencias y en sus prescripciones rituales, como la circuncisión. El Islam prescribe tanto la circuncisión corporal como la espiritual, que también había sido practicada en la *primitiva yglesia*, pero los papas la deformaron y hoy en día, dice Juan Alonso, la iglesia incluso castiga duramente a aquellos de sus miembros que circuncidan a sus hijos (como los moriscos y los marranos en la España del siglo dieciséis). Aquí, como en otros muchos lugares de su obra, se observa un feroz criticismo del autor respecto a la iglesia romana ⁶⁸. Según él, el mismo proceso de corrupción que tuvo por resultado la introducción del ritual del óleo como parte del bautismo es el que condujo a la rotunda prohibición de la circuncisión (f. 168r).

La circuncisión física y espiritual constituye el sacramento de la *confirmatio* en la iglesia árabe (172v-173r^{supra}). Las diferentes partes del cuerpo que deben purificarse simbolizan diferentes acontecimientos ligados a la salvación (f. 173r-174r). La iglesia hebrea también conocía originalmente estos ritos ya que habían sido enseñados por Moisés, pero han caído en desuso. Los judíos dicen que esto es a causa de la opresión que sufrieron, pero, si se mira cómo llevan a cabo y organizan sus ritos en libertad, este argumento no resulta convincente ⁶⁹.

Los otros sacramentos reconocidos por las tres iglesias se consideran como sacramentos espirituales, especialmente la confesión tanto interior (f. 178v) como exterior (f. 179v). Esta última forma es esencial en las iglesias hebrea y cristiana, pero no en la árabe, en la que la confesión exterior se considera no como esencial sino sólo como «accidental» (f. 180v). Una y otra vez, el autor llega a la conclusión de que la doctrina y el ritual de la iglesia romana se basan en meras invenciones humanas. En el folio 182r empieza a discutir las regulaciones alimentarias tomando como punto de partida las palabras de Pablo en el capítulo 4 de la primera epístola a Timoteo:

Pero el Espíritu claramente dice que en los últimos tiempos apostatarán algunos de la fe, dando oídos al espíritu del error y a

⁶⁷ «Todo lo qual susodicho por ynposiciones umanas se las rrepugnan las dos yglesias araue y hebrea y asi la araue como aquella que lee y admite las primitiuas xpianas scripturas. Diçen que supuesto que el hijo de la virgen preycó baptismo y lo encomendo tan encareçidamente diciendo por el capítulo 5 de Juan que el que no rrenaçiere con agua y con nuebo espíritu que no entraria en la gloria...» (f. 166v).

⁶⁸ Cfr. Slomp, "The Gospel in Dispute", p. 88.

⁶⁹ f. 174r: «La yglesia hebrea conficsa este acto como les consta por Moyses el lugar susodicho pero oy no lo tienen en vso por la subjeçion que diçen que padeçen por lo qual no lo pueden actuar. Pero pues por experiençia consta vsar y administrar con liuertad sus ritos su rraçon susodicha no pareçe concluyente».

las enseñanzas de los demonios, embaucadores, hipócritas, de cauterizada conciencia, que prohíben las bodas y se abstienen de los alimentos creados por Dios para que los fieles, conocedores de la verdad, los tomen con hacimiento de gracias ⁷⁰.

En la segunda epístola a los Tesalonicenses 2, 4, Pablo explica quién es éste. Es el Enemigo que se alza orgulloso contra todo lo bueno hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse Dios a sí mismo. A este enemigo lo identifica con el papa, como personificación de la iglesia romana, a quien, según se deduce de la cita de la epístola a Timoteo, hace responsable de los cambios introducidos en las reglas alimentarias: alimentos lícitos se declararon ilícitos.

Contra esto el autor presenta pruebas, procedentes del Antiguo y Nuevo Testamento (Lev 11, Is 66, Act 10), de que ciertos alimentos, como el cerdo y el vino, no estaban permitidos (f. 184r). En tiempos del autor

Este precepto priuatiuo del uino ni lo guardan los hebreos, ni lo obserua el pueblo xpiano y sobre todos el pueblo arauae es el mas contaminado en el tal uicio porque son muy pocos los que del tal no son partiçipes, pero dello no esta la falta en los testamentos ni en los caudillos ⁷¹.

Súbitamente, la disputa sobre las reglas de alimentación queda relegada a un segundo plano. En el folio 186v, el autor dice que no debe perder de vista su objetivo, la discusión del sacramento de la confesión, y en los folios siguientes retorna a su tema anterior y muestra que, si se contemplan directamente las escrituras, el poder que la iglesia católica romana reclama respecto a su papel en la confesión resulta ser una falsificación deliberada y consciente (f. 186v-190r).

En el folio 190r comienza una nueva sección, que se inicia con una breve introducción al tema de la oración, en la que el autor explica cómo se prescriben las cinco oraciones diarias en la alianza entre Dios y los árabes ⁷². Nótese que ésta es la primera vez que se menciona una alianza entre Dios y los árabes. Quizá se comentase la existencia de esta alianza en los folios siguientes al 127. Como en el resto del texto, también aquí se describe el ritual islámico en terminología no islámica, aunque a veces sí se hace referencia a ella, por ejemplo, en el caso de la oración de la tarde, la *ṣalāt al-ʿaṣr*, que se llama *del al aṣar* en el folio 191v, mientras que a la *Sūrat al-fātiḥa* se la llama *la dominical oración*.

⁷⁰ Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia*, I Timoteo, 4, 1-3.

⁷¹ f. 185r^{infra}. Hay que observar que en el relato de las Bodas de Caná (Juan 2: 1-11), según el *Evangelio de Bernabé* (capítulo 15) la reacción de Jesús al comentario de ya no tienen vino «¿Y a mí qué me importa?» (It.: che importa cio ho madre mia) se considera como si él no le diera ninguna importancia al vino.

⁷² Aquí vuelve a usarse la palabra hebrea usada comúnmente para designar la alianza entre Israel y Dios en el Antiguo Testamento, a saber, *berit*, véase f. 190v.

Es digno de notar la forma en que se hace referencia a los cuatro *madhhabs*. El *caudillo arabe* había determinado que durante la oración cada uno de los cuatro ángulos (*quadrangulo*) del mundo diera una señal específica. El ángulo oriental, por ejemplo, orará con *aspecto de temblor y temor con Esayas 66 verso 20*) (f. 192r-192v). Estas diferencias sirven para tres fines: 1) hacer resaltar la lealtad de los creyentes, 2) definir la identidad de cada lado del templo y 3) probar que el *caudillo* era el mesías general cuyo pueblo servirá a Dios de todas las maneras posibles, todas ellas igualmente correctas, acentuando de esa forma su unidad.

A continuación se comentan los ritos y festividades de Israel. Al comentar las festividades el autor usa la palabra *façe*, o sea pascua, que, según él, los griegos llaman *vasis* y los latinos *transitus* (f. 194v) - términos que evidentemente son muy adecuados para las fiestas estacionales. Habla sucesivamente de la *pascha* (194r), de la fiesta del pan ácimo (*açiçmos* (194v), de *pentecostes* (f. 195r) y de la fiesta de los tabernáculos, para la que usa un término griego, *çenophega* [o sea, *skènopègia*] además del nombre vernáculo normal *cabañuelas*. En esta sección cita a menudo a un autor llamado Esteflorino o Estoflerino ⁷³, que puede identificarse como el matemático y astrónomo Johannes Stoeffler, autor de la obra titulada *Calendarium Romanum magnum* (Oppenheim 1518) ⁷⁴. Dice que la experiencia demuestra que hoy en día las fiestas se celebran de forma distinta. Esto es debido a que los rabinos fariseos corrompieron las escrituras y las reemplazaron por sus propias tradiciones humanas, creando el Talmud. Como los caraítas han apuntado correctamente, estas tradiciones no son auténticas. Después de estudiar algo más profundamente un aspecto de la actividad deformadora ⁷⁵, en los folios 198r-201v, el autor retorna a lo que describe como «en suma lo substancial que ay de sauer de las ynstituciones papisticas y lo que en su iglesia siguen y çelebran (f. 201v)». Éstas son unas listas de los papas tenidos por responsables de haber introducido innovaciones rituales respecto a las *oraçiones*, *templos sanctos* y *fiestas*, (f. 198v), *ayunos*, la *missa* (f. 199v), y los *sacramentos* (f. 201r), seguidas de breves comentarios acerca de dichas innovaciones. Parte de lo que se presenta aquí es en esencia un resumen de temas que ya se trataron antes. La conclusión (f. 201v-206r) de esta sección trata de las deformaciones introducidas por los papistas y de las diferencias existentes entre éstos y los luteranos, que al rechazar estas deformaciones están más cerca de los árabes que de los papistas. En esta sección trata también de la reforma del calendario gregoriano⁷⁶.

⁷³ Véase también f. 105r.

⁷⁴ Véase A. Grafton, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, Vol. I: Textual Criticism and Exegesis, Oxford, 1983; Vol. II: Historical Chronology, Oxford, 1993, Vol. II, pp. 239-240. Doy las gracias al profesor H.J. de Jonge, que identificó este personaje.

⁷⁵ El problema de que se trata es la autenticidad de los textos que describen el sacrificio de Abraham y la identidad de su hijo (f. 197-198r).

⁷⁶ f. 203v.

A continuación sigue una sección dedicada al problema de las relaciones entre el libre albedrío y la predestinación ⁷⁷, que resulta ser la primera de una serie de secciones de estructura mucho más ordenada. Aquí no sólo encontramos una división mucho más clara en secciones y subsecciones, sino que también se hace más visible el enfoque escolástico del autor, ya que utiliza argumentos en pro y en contra y abreviaturas lógicas, tales como una d entre puntos (.d.) y una q entre puntos (.q.) ⁷⁸. ¿Podrían significar *dalīl* (argumento) y *qiyās*? Estas observaciones mantienen su vigencia hasta la interrupción abrupta de la obra en el folio 261.

La sección siguiente trata del problema de los textos canónicos y apócrifos, terminología usada por el propio autor ⁷⁹. Está dividida en cuatro partes: 1) el canon judío, 2) el canon cristiano, 3) el canon islámico. La parte 4 trata de la relación entre las escrituras y la tradición y en ella volvemos a encontrar una clara división en subsecciones (f. 225v, *raçones desta opinion*, etc.). Es lástima que en la parte correspondiente a la literatura cristiana apócrifa falten tres folios (229, 230, y 231).

Las escrituras canónicas son aquellas que una religión considera como «regla y canon» y en las que se apoya su dogma. Los [libros] apócrifos son aquellos que se han apartado (por razones particulares) de esta regla ⁸⁰. En primer lugar el autor examina los 22 libros del canon judío (f. 222r-222v), dando, además del título latino, la traducción hebrea y la traducción castellana del hebreo. Así tenemos, por ejemplo, «exodo heb vee.leh.xe moth, estos son los nombres» ⁸¹. Los judíos no sólo consideran que los otros libros no son canónicos sino que sobre ellos recae anatema, excepto en dos casos: el *Eclesiástico* o la *Jesus Sirach* y los libros de los *Macabeos*. Su comentario le lleva a rechazar categóricamente los puntos de vista que le adscribe a los judíos ⁸².

⁷⁷ f. 203v.

⁷⁸ f. 208 «objeções en contra»; f. 211v «raçones desta opinion»; f. 215v «diferençias», «objeções en contra»; f. 219r «raçones de la opinion mas comun».

⁷⁹ f. 222r: «Punto 2^o de lo opinion [ms. lapinion] de las scripturas el qual consta de quatro partes».

⁸⁰ «Es de notar en quanto al primero *que* cada rreligion rreputa por libros canonicos aquellos *que* tiene puestos en regla y canon donde apoya su prophesion y los apocuphos [sic] son aquellos *que* son quitados de la tal regla por particulares yntençiones» (f. 222r).

⁸¹ Parece casi seguro que ha compuesto esta lista a partir de los títulos de la *Biblia* de Valera. Véase también f. *4v (exhortación al lector).

⁸² En esta sección hallamos una referencia a Arias Montano (1527-1598), que dice así: «Es de notar *que* los Xpianos luteros siguen la parcialidad hebrea en lo susodicho de los libros apochrifos y los xpianos papistas los admiten todos en su canon eçcepto 3^o y 4 (de Esdras), por quanto diçen *que* Arias Montano, autor entre los apochrifos, estos dos no pone y porque sto. Jeronimo diçe *que* nadie se deleyte con los sueños destos dos libros» (f. 226r). Ésta es una referencia indirecta a la Biblia Políglota Complutense, en la redacción de la cual jugó no poco papel Arias Montano (cfr. B. Rekers, *Benito Arias Montano, (1527-1598)*, Londres, 1972, p. 72). Todo el pasaje,

La parte 2 trata de las escrituras cristianas, o sea, de lo que él llama los cánones luterano y papista ⁸³. En esta panorámica de la literatura cristiana apócrifa, el autor sorprendentemente se basa exclusivamente en la obra de Jerónimo, abreviada en el ms. BNM 9655 como *Descript. Ecclesiast.* [sic]. Según Juan Alonso, Jerónimo distinguía 1) una epístola de Policarpo, obispo de Esmirna y discípulo del apóstol Juan, 2) siete epístolas de Ignacio, 3) los hechos de Pablo y Tecla ⁸⁴, y 4) «La escritura del león bautizado». Aunque no es enteramente seguro, porque faltan los dos folios aludidos arriba, es probable que el autor tratara aquí de los evangelios de los ebionitas y de los cristianos de Corinto que describe como judíos convertidos y predecesores de los perspicaces arrianos ⁸⁵, considerando estos movimientos antitrinitarios como la más auténtica expresión del pensamiento primitivo cristiano, restos de los cuales se encuentran todavía en la iglesia. Así Paolo Giovio ⁸⁶ (ms. Pablo Jobio) nos relata una disputa mantenida entre el cardenal Bembo y el papa León X sobre un pasaje de las Escrituras durante la cual este último observó que era evidente para todos lo útil y ventajosa que les había sido la fábula de Cristo ⁸⁷. A diferencia de lo que ocurría en el cristianismo luterano y católico de la época de Juan Alonso, en tiempos de Jerónimo no se habían mantenido ocultos estos libros apócrifos, pero, con el consentimiento del papa Dámaso, le habían servido para decidir cuáles eran las verdaderas escrituras ⁸⁸.

De lo arriba dicho el autor saca dos conclusiones de las cuales la primera es la única que se puede leer, y aún sólo parcialmente, en el ms. Empieza afirmando

incluida la referencia a Arias Montano, fue tomado a su vez de la traducción castellana de la biblia de Valera de 1602, véase f. *5v (exhortación al lector).

⁸³ f. 227v: «2ª parte del punto es de las scripturas cristianas».

⁸⁴ O sea, *Acta Pauli et Theclae*, hechos apócrifos de Pablo, conocidos por existir por lo menos cuatro versiones latinas de ellos, véase Schneemelcher, *Op. cit.*, II, pp. 193-243.

⁸⁵ f. 228r, «Los xpianos corinptianos y cuionitas que fueron de judíos convertidos a la fee de quien salieron los acutisimos arrianos con cuyas opiniones uan comunmente ynsertas las que el alcoran en la materia evangelica a sus araues enseña, la qual opinion antitrinitaria fue la que en el primitiuo tiempo de la xpiandad floreceja».

⁸⁶ Historiador y médico italiano (1483-1552), autor de diversas *Vitae de hombres famosos* incluida la *Vita* de León X, del cual podría tratarse aquí, sobre él véase s.v. en: *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*.

⁸⁷ f. 228v: «...y lo propio se sintio del papa leon deçimo año 1522 del qual testifica Pablo Jobio qua altercando con el cardenal Uenbo sobre çierto lugar de la scriptura dixo ser al mundo manifiesto el prouecho y vtilidad que la fabula de xpo les auia traído que se entiende en el sentido que la trinitaria yglesia lo prophesaua».

⁸⁸ f. 228v: «Es terçero notable que todas las scripturas xpianas en general susodichas en los dos notables de la xpiandad luterana y papistica todas por canonicas las obtienen, pero esto se entiende segun las versiones que dellas fue por su parte hechas detestando lo que a beneplaçito del Papa Damaso Santo Jeronimo hiço como en sus ystorias se cuenta los quales no los oculta, antes en conprouaçion de su verdadera version las obtuvieron patentes de suertes».

que los cristianos rechazan las escrituras cristianas originales...⁸⁹. El resto de la sección consta de dos folios solamente ⁹⁰ en los cuales se comenta lo poco fidedigno, y por tanto poco valioso, de las escrituras cristianas canónicas. La constatación de esta falta general de valor parece ser el fin general de la discusión del canon cristiano. En esta sección empiezan a apreciarse las lagunas resultantes de las malas condiciones del manuscrito (f. 234) que se incrementan hacia el final e impiden una interpretación apropiada.

Habría mucho que decir a propósito de la sección anterior, especialmente con vistas al *Evangelio de Bernabé*. Aunque no podemos entrar en todos los detalles, haremos dos observaciones. Hay que notar que el autor se basa exclusivamente en Jerónimo y no contempla ningún escrito posterior acerca de los textos apócrifos, como el decreto pseudogelasiano (*decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*) que data del siglo sexto, en el que se alude por primera vez al *Evangelio de Bernabé* ⁹¹. Las citas de Jerónimo se encuentran en su *De Viris illustribus*, que a veces se denomina *De scriptoribus ecclesiasticis* ⁹². En el capítulo VII, Jerónimo escribe: «Luego, entre los apócrifos, contamos los hechos de Pablo y Tecla y toda la fábula del león bautizado» ⁹³. Aquí se menciona en verdad a un león bautizado, pero Jerónimo no habla de ningún escrito apócrifo de un león bautizado como pretende Juan Alonso ⁹⁴.

Por otra parte, la epístola de Policarpo, obispo de Esmirna (muerto en los alrededores de 155 d. de C. no se clasificó nunca como apócrifa. En el capítulo XVII de su obra antes mencionada, Jerónimo dice simplemente que es una epístola muy útil ⁹⁵. Tampoco cuenta entre los apócrifos las siete epístolas de Ignacio.

Otro tema digno de mención en este capítulo es la acusación de ocultación de ciertos escritos. Aparentemente, el autor acusa a las iglesias cristianas de ocultar evangelios tales como el de los ebionitas, pero luego dice que la verdadera escritura no puede nunca permanecer escondida precisamente por ser de naturaleza divina, y que tarde o temprano saldrá a la luz pública ⁹⁶.

La tercera parte de esta sección (f. 235r-f. 249r) trata, como se recordará, del canon de la iglesia árabe. De nuevo encontramos una clara división en dos

⁸⁹ «que se reputan las versiones hechas de las apostolicas scripturas premitivas por fee de yndignas y a sus sequaçes...»

⁹⁰ f. 232r-234v.

⁹¹ Cfr. L. and L. Ragg, *The Gospel of Barnabas. Edited and translated from the Italian ms. in the Imperial Library at Vienna*, Oxford, 1907, p. xlv.

⁹² C.A. Bernouilli (ed.), *Hieronymus and Gennadius. De Viris illustribus*, Freiburg i.B., Leipzig, 1895, cfr. Cardaillac, *Op. cit.*, p. 385.

⁹³ «Igitur periodoi Pauli et Theclae et totam baptizati fabulam leonis inter apocrypha computemus».

⁹⁴ Schneemelcher, *Op. cit.*, II, p. 242.

⁹⁵ «...scripsit ad Philippenses ualde utiliam epistulam».

⁹⁶ f. 232r.

subsecciones tituladas «experiencia magistra»⁹⁷. Este canon consta del Corán y del libro de la *sharīʿa* y *sunna*⁹⁸. El pueblo *araue* considera que el Corán es la «hordenación de su caudillo fauorecido de la rrebelación del angel Gabriel». El autor comenta consecutiva y ampliamente los argumentos contra el Corán, muchos de los cuales se encuentran en el citado polémico *Libro llamado antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón⁹⁹. Luego viene la objeción contra la segunda parte (*objeccion en la 2ª parte*). La segunda parte contra la que se oponen estas objeciones trata del concepto del purgatorio. Como hemos visto, esta parte del ms. está muy estropeada. Bajo el título de «raçones araues» (f. 246v) compuesto de tres apartados llamados *experiencia magistra*, quizá una referencia a la experta opinión del autor sobre ciertas cuestiones en su calidad de *magister sanctae theologiae*¹⁰⁰, se trata el problema de la relación entre el Corán y las revelaciones anteriores llegándose a la conclusión de que el Corán, a pesar de haber sido revelado el último, contiene la revelación perfecta predicha en las anteriores. Entre estas profecías se incluye, por ejemplo, el Libro de los siete sellos mencionado en el Apocalipsis.

La siguiente sección trata del rango de la Tradición vista como doctrina revelada oralmente o por escrito (f.249r, «quarta parti [...]s tradiçiones») ¹⁰¹. Aquí

⁹⁷ f. 235r: «3ª parte del punto tocante a las scripturas araues»; f. 242v: «objeccion en la 2ª parte»; f. 246v: «raçones araues»; f. 248r: «experiencia magistra»; f. 248v: «experiencia magistra».

⁹⁸ f. 235r: «libro de la jara zuna o derecho, que son declaraciones hechas en los requisitos neçessarios que se deuen observar en la execucion de los cumplimientos de los preceptos por el alcoran mandados».

⁹⁹ Estos son: 1. (f. 235r) que el Corán no fue escrito por inspiración divina, 2. que es una mezcla de la doctrina judía y cristiana inspirada por el monje Arrio (f. 235v), 3. la naturaleza material del paraíso islámico (f. 236r), 4. las hurfes (horras) (237v) 5. la poligamia (238r), *cfr. Libro llamado antialcorano*, sermón 21, f. 124 ss., 6 (?). las prescripciones alimentarias, especialmente la prohibición del vino (238v), 7. que el Corán es obra de los demonios ?? (f. 240v). 8. que el Corán llama a María la madre de Jesús erróneamente hermana de Aarón (f. 241v-242v), *cfr. Libro llamado antialcorano*, f. 112. Parece posible que el último punto polémico se refiera a la vida eterna, o sea, al problema del cielo y del infierno y de lo que pueda ser el purgatorio. En f. 242v dice «[...] la qual tiene tres particularidades, es 1ª porque diçe el alco[rano...] la sepultura. ... [...]has[ta] el dia del juiçio a ninguna le es dada perfecta pena ni gloria, 3ª. que ay lugar diputado para purgaçion en la otra vida. Lo qual contrastan los luteros, 4ª ser vtil la oraçion y obras buenas por los difuntos que tanuien detestan los susodichos. La primera parte la afirman los araues por su libro, 2ª dicho porque no ay contradiccion [...] alguna de la scriptura, y la del antialcoran es ynusuficiente por quanto con cosas materiales quiere medir las espirituales diciendo que aunque sobre la sepultura pusiesen vn caualllo la noche que es enterrado, el difunto no se espantaria, 3ª porque Oseas 2º 14 se sienta hablar Dios con el alma [...]».

¹⁰⁰ Existe también la posibilidad de que se refiera a un maestro islámico.

¹⁰¹ «Tradiçiones son dotrina dada de mano en mano o de boca o por scripto fuera de la palabra scripta».

volvemos a encontrar el tratamiento escolástico que ya nos es familiar ¹⁰². Según el autor, la iglesia de Dios no debería permitir nunca las *composiciones* humanas (f. 249v), lo cual implica que las tradiciones no deberían presentarse nunca como enseñanzas del *caudillo diuino*, que no deberían considerarse jamás indispensables para la salvación [o sea, ser consideradas como parte del dogma] y que no deberían contener cuestiones absurdas o ridículas. Entre sus funciones principales se encuentran primero mejorar la actitud moral y la vida del creyente y segundo ayudarle a servir a Dios en todos sus deberes espirituales y seculares ¹⁰³.

La siguiente sección (f. 252r) trata del bien conocido problema polémico de las relaciones entre Ismael e Israel ¹⁰⁴. Consta de dos partes, en la primera se examina la genealogía de Abraham y en la segunda (*2ª parte del 3º punto del capítulo primero*, f. 260r) el problema de la identidad del hijo que Abraham estaba dispuesto a sacrificar. ¿Se trataba de Ismael o de Isaac? El texto se interrumpe en el folio 261.

Ahora que hemos llegado al final del texto, antes de ocuparnos de algunos datos biobibliográficos del autor y del ámbito en que se movían sus obras, comentaremos brevemente los resultados obtenidos a partir de nuestra panorámica. Nos ocuparemos del estado del manuscrito de que disponemos, del método y la estructura de la obra, del dominio de las lenguas del autor y de su formación cultural.

(Continuará)

¹⁰² f. 249v: "objeções"; f. 250v: "segundas objeções"; f. 251r: "raçoes desta opinion".

¹⁰³ f. 251v-252r.

¹⁰⁴ «Punto 3º del primero capítulo el qual consta de partes [sic, sin número] y trata del orijen carnal de los tres pueblos».