

Un tópico multitemático, pues, que nos lleva de la mano por la política, la historia y la teología en su doble aplicación de debate y diálogo, bien demarcado y analizado, además, por las máximas autoridades en cada ámbito concreto de estudio. Corolario de todo ello son las preciosas páginas de la 'Introducción' redactadas por una de los tres editores, Emmanuela Grypeou, quien, de modo claro, contundente y con una argumentación precisa nos ofrece, describe y valora el pluricontexto en el que se produce ese contacto entre el islam y la diversidad cristiana oriental en la fase paleoislámica.

No nos resta sino animar a que esta línea abierta por los editores de la serie «The History of Christian-Muslim Relations» siga adelante con nuevos volúmenes, pues la calidad de los trabajos reunidos en los 5 volúmenes aparecidos hasta ahora (el sexto está a punto de salir al mercado) es compensado con el interés suscitado en la comunidad investigadora interesada tanto en los materiales cristianos orientales como en los islámicos de la fase formativa, tan necesarios todos ellos para poder comprender el legado y la historia posterior en el *Oriens islamicus*. Nuestra más sincera enhorabuena, por lo tanto, a los tres editores de este volumen por el brillante trabajo realizado.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

HERRERA ROLDÁN, Pedro, *Obras completas de San Eulogio de Córdoba*
«Clásicos latinos medievales y renacentistas» 18 (Madrid: Akal, 2005), 271
pp. ISBN: 84-460-1371-1.

A mediados del siglo IX la comunidad cristiana andalusí vivía momentos de tensión por factores de índole diversa. Con el advenimiento de la dinastía omeya, la clase dominante había roto definitivamente los lazos políticos que ligaban al-Andalus con el califato abasí. Mientras en Córdoba se desarrollaba una vida cortesana de gran refinamiento y opulencia, las tasas impuestas a la población cristiana se hacían más gravosas como consecuencia de una prolongada temporada de malas cosechas y carestía, pero también de la progresiva disminución del número de contribuyentes. En efecto, en las ciudades de al-Andalus la comunidad de los cristianos *ḍimmíes* menguaba debido, entre otros factores, al hecho de que los hijos de los matrimonios mixtos solían ser educados en el islam y a que las conversiones aseguraban la exención de una parte de los impuestos y permitían el acceso a puestos de responsabilidad en la administración pública. Pero incluso entre los cristianos, cada vez era mayor el número de jóvenes que conocían la lengua árabe y practicaban con naturalidad el estilo de vida de sus dominadores.

En otro orden de cosas, cristianos, judíos y musulmanes compartían un cierto sentimiento apocalíptico fomentado por corrientes espirituales del momento, pero auspiciado a la vez por diversas coyunturas políticas y

militares. Entrado el siglo IX, el avance del islam, que en la centuria anterior parecía imparable, había sido frenado en varias ocasiones. Los conflictos dinásticos entre omeyas y abasíes habían empañado la conciencia de unidad y de legitimidad política en el seno de la comunidad islámica. Al tiempo que en la Península Ibérica los reinos cristianos del Norte se afianzaban y extendían su dominio político hasta el valle del Duero, se sucedían las revueltas de las comunidades mozárabes en el Sur. La esperanza de una pronta liquidación del poder musulmán quedó reflejada en muchos documentos literarios, desde las profecías presentes en los estratos más tardíos de la crónica de Alfonso III, hasta las fórmulas contenidas en algunos himnos de la época, en demanda de una pronta liberación del "duro yugo" sarraceno. Con todo, tales expectativas quedaban en cierto modo turbadas por la certeza de que el final de la dominación islámica, identificada por muchos con el reino del Anticristo, no sería sino el preludio del fin de todos los tiempos, cuyo advenimiento habría de seguir inmediatamente a aquel. Los cristianos debían, pues, estar preparados para un tiempo de convulsión espiritual. Se creía necesario despertar las conciencias, hacer penitencia por los errores cometidos, responder al desafío islámico profesando pública e inequívocamente la fe en Cristo y haciendo efectivo el ideal paulino de la *militia christi*, esto es, el deber de todo cristiano de estar presto a entablar un combate espiritual contra los enemigos de Dios, que ahora se habían encarnado en los adeptos del islam.

En este ambiente se fraguó, entre 851 y 859, el conocido affaire de los martirios voluntarios. Un reducido número de cristianos andalusíes, alentados por una minoría de eclesiásticos formados en ambientes monásticos, tomó la decisión de proclamar abiertamente su devoción cristiana y maldecir al profeta Muhammad, o bien, en el caso de los criptocristianos, hacer pública su apostasía del islam. Ambos hechos constituían desde el punto de vista de las autoridades un acto de provocación merecedor en primera instancia de castigos corporales, y de muerte en caso de reiteración. El final de este movimiento *de resistencia anticolonial*, semejante a los que tuvieron lugar en Siria y Armenia bajo los últimos califas omeyas, lo marcó la ejecución en 859 de su líder, Eulogio de Córdoba. En las décadas siguientes, son contados los casos de martirio en al-Andalus. Mientras que los extremistas optaron por emigrar a los reinos cristianos del Norte, los partidarios de preservar el estatuto de *ḍimmí* tendieron a olvidar la suerte de sus correligionarios.

Si para las autoridades árabes los martirios constituyeron poco más que un episodio anecdótico en la vida ciudadana de aquellos años, al que ni siquiera se refieren las crónicas contemporáneas, entre los cristianos causaron un notable conmoción. Como ponen en evidencia los debates entablados en el concilio de 852, la Iglesia cordobesa estaba dividida en torno al problema político y religioso que planteaba el respaldo o la condena de estas iniciativas

particulares de carácter integrista, cuya ortodoxia era dudosa desde el punto de vista doctrinal y que, en cualquier caso, enrarecían el ambiente de convivencia que había enmarcado la vida cordobesa desde tiempo atrás. Como señala con amargura Eulogio, muchos cristianos se preguntaban si eran verdaderos mártires aquellos que habían perseguido la muerte a través de la provocación contra unas gentes que, en definitiva, honraban a Dios y practicaban una ley.

De todos modos, fuere cual fuere el grado de trascendencia política y religiosa de estos sucesos, lo que sí es cierto es que el episodio de los martirios tuvo el efecto de dinamizar las conciencias de un sector de la cristiandad cordobesa dotado a la vez de una notable formación literaria y de un espíritu muy activo en lo relativo a la defensa de su identidad cultural latinocristiana. Tal despertar se refleja en la aparición en este contexto de las primeras manifestaciones de una literatura polémica antimusulmana, que sólo gozará de amplio cultivo en el resto de la Europa occidental a partir del siglo XII, pero también de las primeras voces de alarma respecto al riesgo que vivían los mozárabes hispanos de sufrir una genuina aculturación, particularmente en los dominios de la religión y la lengua.

La historia de estos martirios fue narrada con vigor y eficacia retórica por Eulogio de Córdoba en sus libros *Memoriale Sanctorum. Liber Apologeticus Martyrum* y *Documentum Martyriale*. Estas obras tienen la particularidad de ser relatos hagiográficos a propósito de sucesos de candente actualidad. La ausencia de distanciamiento, unida a los enfrentamientos ideológicos que suscitó entre los cristianos cordobeses la reviviscencia del programa paleocristiano de martirio voluntario, otorga a estas obras una notable originalidad dentro de su género, primero porque se aproximan bastante a una crónica, si no objetiva, al menos de gran valor documental; segundo por su destacado componente apologético (en defensa del martirio contra sus propios detractores cristianos) y polémico (contra la religión islámica y la figura del Profeta Muhammad); tercero porque carecen casi por completo de *miracula* e ingredientes fantásticos o sobrenaturales, circunstancia esta, por cierto, que se convirtió en uno de los principales argumentos esgrimidos por los cristianos detractores de los mártires.

El libro del que aquí damos cuenta es la tercera traducción española del corpus eulogiano, tras las de Agustín S. Ruiz O.B. *Obras completa de San Eulogio* (Real Academia de Córdoba, 1959) y M^a Jesús Aldana García. *Obras completas de San Eulogio* (Universidad de Córdoba, 1998). El traductor, Pedro Herrera Roldán, es una de las mayores autoridades actuales en el campo de la lengua y la cultura literaria de los mozárabes de la Alta Edad Media, temas a los que con anterioridad ha dedicado, entre otros estudios, dos libros de referencia como son *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses*

del siglo IX (Universidad de Córdoba, 1995) y *Léxico de la obra de San Eulogio* (Universidad de Córdoba, 1997).

La traducción de Herrera Roldán, que se basa en la excelente edición crítica del texto latino de Juan Gil Fernández (*Corpus Scriptorum Mozarabicorum* [Madrid, 1973], vol. II, pp. 363-503), presenta como principales novedades frente a las anteriores la inclusión en el corpus eulogiano de un himno en honor de Santa Eufemia (el nº 113 de la colección de C. Blume, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XXVII, Leipzig, 1897) y la *Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae* (Ed. R. Jiménez Pedrajas, “La *Passio sanctorum martyrum Georgii, Aurelii atque Nathaliae*”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 80 [1975], pp. 45-106), que relata el martirio de estos personajes en una versión muy semejante a la que ofrece el *Memoriale sanctorum* II, 10. A la vista de la argumentación de Herrera Roldán, la atribución a Eulogio de estas piezas parece indiscutible. Ahora bien, subsiste la duda de si podría admitirse la autoría eulogiana de alguna otra pieza hímica latino-mozárabe, tal como, en su día, propuso la estudiosa sueca Birgitta Thorsberg (*Etudes sur l'hymnologie mozarabe* [Upsala, 1962], especialmente pp. 43-106). En otro orden de cosas, tal vez no hubiera estado de más añadir como apéndice a las obras eulogianas una traducción de la *Vita Eulogi* de Paulo Albaro, tal como hizo Agustín S. Ruiz en la edición antes citada.

Por lo demás, la versión castellana de Herrera Roldán puede calificarse de correcta, matizada y elegante, méritos que, sin duda, acrecienta la notable dificultad del estilo de Eulogio, agravada aún por la deficiencia de los testimonios manuscritos y las lamentables intervenciones sobre el texto que efectuó su primer editor Ambrosio de Morales. De hecho, las incertidumbres que todavía provoca en el lector el *textus receptus* eulogiano se reflejan en el hecho de que Herrera Roldán ha llevado a cabo su traducción a partir de una revisión crítica de las ediciones tomadas como base, para las que propone unas veinte variantes de lectura. Siendo excelente la calidad de la versión, resulta también muy estimable el amplio aparato de notas adjunto, que está destinado a consignar las fuentes literarias, aclarar las referencias históricas y precisar la interpretación del texto, siempre de forma pertinente y concisa.

La introducción general, complementada con presentaciones particulares de cada una de las obras, presenta una síntesis eficaz acerca de las circunstancias históricas y culturales en que tuvo lugar el episodio de los mártires, así como una valoración juiciosa del sentido y de la repercusión de estos en el devenir de la Iglesia andalusí. Contiene también apartados específicos dedicados a la orientación de los argumentos antimusulmanes propia de los mozárabes cordobeses del siglo IX, a la caracterización de la lengua y el estilo de Eulogio y, en fin, a la historia del texto y sus ediciones. Concluye este estudio introductorio con una bibliografía amplia y actualizada, en la que únicamente

echo de menos la referencia a algunos estudios generales sobre la literatura polémica antimusulmana y la percepción del islam en el occidente medieval, por ejemplo, la obra clásica de Norman Daniel, *Islam and the West, the making of an image* (Edinburgh: EUP, 1960, Oxford: OUP, ²1993), la compilación de Adel-Théodore Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs. VIII-XIII ss* (Louvain-Paris, 1969) o las monografías más recientes de Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims* (Princeton: OUP, 1984), John V. Tolan, *Saracens Islam in the Medieval European Imagination* (Columbia: CUP, 2002) y Ann. Christys, *Christians in al-Andalus, 711-1000* (Cornwall, 2002).

En suma, nos encontramos ante un excelente trabajo que ha de convertirse en punto de referencia inexcusable para todos los estudiosos de la historia y la literatura de la mozarabía hispánica.

FERNANDO GONZÁLEZ MUÑOZ
Universidade da Coruña

KASSER, Rodolphe – MEYER, Marvin – WURST, Gregor (eds.), *The Gospel of Judas* (Washington, DC: National Geographic Society, 2006), 192 pp. ISBN: 1-4262-0042-0

GARCÍA BAZÁN, Francisco (ed.), *El Evangelio de Judas* (Madrid: Trotta, 2006), 66 pp. ISBN: 84-8164-837-X

MONTSERRAT TORRENTS, José (ed.), *El Evangelio de Judas. Versión directa del copto, estudio y comentario* (Madrid: EDAF, 2006), 198 pp. ISBN: 84-414-1806-3

PIÑERO, Antonio – TORALLAS TOVAR, Sofía (eds.), *El Evangelio de Judas* (Barcelona: Puzzle, 2006), 190 pp., ISBN: 10-84-96689-00-X

En el número precedente de *Collectanea Christiana Orientalia*, Sofía Torallas Tovar informaba en la sección de noticias, de la publicación de un nuevo texto apócrifo que contenía parte del Evangelio de Judas (pp. 391-393). Se trataba del, ahora ya conocido, evangelio copto del llamado códice Tchacos, hallado en Egipto hacia 1978. Un códice elaborado en papiro, de treinta y tres folios, que además contiene otros tres tratados más: *Carta de Pedro a Felipe*, *Primer apocalipsis de Santiago* y *Allógenes*. El texto fue presentado por primera vez ante la comunidad científica internacional por R. Kasser el día 1 de julio de 2004, en el *VIII Congrès International d'Études Coptes*, celebrado en París, en una comunicación que llevaba por título "Un nouvel apocryphe copte", en el Institut d'Art et d'Archéologie de la Sorbonne. Aproximadamente dos años más tarde, en abril de 2006, se produjo la presentación pública por National Geographic en Washington, del códice y del proceso de restauración y estudio que se había realizado sobre el texto, de la