

LITVRGIA MVZARABICA
TRADUCCIÓN ÁRABE DEL SÍMBOLO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO
INCLUIDO EN *AL-QĀNŪN AL-MUQADDAS* (EL ESCORIAL, MS. ÁR. 1623)

LITVRGIA MVZARABICA
ARABIC TRANSLATION OF THE NICENE-CONSTANTINOPOLITAN SYMBOL
INCLUDED IN *AL-QĀNŪN AL-MUQADDAS* (EL ESCORIAL, MS. AR. 1623)

القداس المستعري
الترجمة العربية لرمز نيقية-القسطنطينية المتضمن في القانون المقدس
(الإسكوريال، مخطوطة عربية 1623)

Juan Pedro Monferrer-Sala*
Universidad de Córdoba

Recibido: 19/12/2023

Aceptado: 17/04/2024

BIBLID [1133-8571] 31 (2024) 49-65

Resumen: Una de las diversas incógnitas que plantea el *unicum* que contiene la versión árabe de los Cánones de la Iglesia andalusí es el tipo de traducción que representa el texto, a saber: si se trata de una traducción propiamente dicha o más bien de una traducción-recensión. Tal enigma se debe al desconocimiento que por el momento tenemos de cuál haya sido el texto latino utilizado por el traductor. Súmase a ello el hecho de que el *unicum* que nos ha llegado –con la excepción de un fragmento hallado en Portugal, de fecha posterior y copiado de una versión distinta– no es el texto original, sino una copia realizada hacia mediados del siglo XI, como así se infiere, entre otros, por los errores cometidos por los copistas esencialmente en materia de antropónimos. Entre los muchos textos preservados por la traducción árabe se halla una versión del símbolo niceno constantinopolitano, que es el interés del presente trabajo. Su análisis nos permite no solo conocer las técnicas y estrategias adoptadas por el traductor, sino indagar sobre el posible texto latino utilizado para la traducción, e incluso su hipotética reconstrucción mediante un proceso de retrotraducción del árabe al latín.

Palabras clave: *Credo*, Cánones, árabe, latín, mozárabe

Abstract: One of the various unknowns raised by the *unicum* contained in the Arabic version of the Canons of the Andalusí Church is the type of translation represented by the text: namely, whether it is a translation or rather a translation-recension. This enigma is due to the lack of knowledge that we currently have as to what the Latin text used by the translator was. Added to this is the fact that the *unicum* that has survived – with the exception of a fragment found in Portugal, dated later and copied from a different version – is not the original text, but a copy made around the middle of the 11th century, as is inferred, among others, from the errors made by copyists essentially in matters of anthroponyms. Among the many texts preserved by the Arabic translation is a version of the Constantinopolitan Nicene symbol, which is the interest of the present work. Its analysis allows not only to know the techniques and strategies adopted by the translator, but also to inquire the possible Latin text used for the translation, and even its hypothetical reconstruction through a process of back-translation from Arabic to Latin.

Key words: Creed, Canons, Arabic, Latin, Mozarab

* Email: fflmosaj@uco.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9979-1890>

الملخص: إنّ من الأمور الغامضة المتعدّدة التي تثيرها المخطوطة الفريدة التي تحتوي في طياتها على الترجمة العربية لقوانين الكنيسة الأندلسية، هو طبيعة الترجمة التي يمثّلها النص: بمعنى هل يتعلّق الأمر بترجمة فعلية أم بالأحرى ترجمة تنقيحية. يرجع هذا اللغز إلى نقص المعلومات المتوافرة لدينا في الوقت الراهن فيما يتعلّق بالنص اللاتيني الأصلي الذي قد استخدمه المترجم. يُضاف إلى ذلك أن هذه المخطوطة الوحيدة والفريدة التي وصلتنا - باستثناء جزء نصّي تمّ العثور عليه في البرتغال، مؤرخ في وقت لاحق ومنسوخ عن نسخة مختلفة - لا تمثّل النص الأصلي، بل نسخة تمّ إنجازها في منتصف القرن الحادي عشر تقريباً، والذي يُستدل عليه، في جملة أمور أخرى، من خلال الأخطاء التي ارتكبها الناسخون بشكل أساسي فيما يخصّ أسماء العلم.

إنّ من بين النصوص العديدة المحفوظة في الترجمة العربية، نسخة من وثيقة قانون الإيمان النيقاوي القسطنطيني، وهو يشكّل نواة العمل الحالي، فإنّ عملية تحليلها لا تسمح لنا باكتشاف التقنيات والاستراتيجيات التي اعتمدها المترجم فحسب، بل تفسح لنا المجال أيضاً بالاستطلاع عن النص اللاتيني المحتمل الذي استُخدم في الترجمة، وحتى إعادة بناء الافتراضية من خلال عملية الترجمة العكسية من العربية إلى اللاتينية.

الكلمات المفتاحية: قانون الإيمان، القوانين، العربية، اللاتينية، مستعرب

Introducción⁽¹⁾

El llamado rito ‘hispano-mozárabe’, configurado entre los siglos IV y VI, corresponde a una manera específica de celebrar los diversos actos litúrgicos hasta el siglo X en la península ibérica por la población hispano-romana, luego por la visigoda y finalmente por la mozárabe, esto es, hasta la introducción del rito romano por indicación del papa Gregorio VII (1073-1085), si bien el rito logró sobrevivir en algunas parroquias toledanas más allá del siglo XI. El objetivo que se persiguió con la introducción del rito romano era lograr la supresión de la *superstitio toletana* y así poder imponer el control de la Iglesia romana y con ella su rito, pues mantenían que la diversidad de la *lex orandi* suponía un enorme riesgo en contra de la unidad de la *lex credendi*. (Soto Rábanos 1991: 165-169). Pero el proceso no fue fácil ni mucho menos inmediato, culminando con la implantación oficial a finales de siglo XI, concretamente en el año 1080 con la sanción del rey Alfonso VI, aunque de modo progresivo, lento y arduo, prolongándose *de facto* a lo largo del siglo XII (Rubio Sadía 2004: 151-177; Rubio Sadía 2018: 619-640).

Si bien la conquista de Toledo (1085) abrió una vía para llevar a cabo el proceso de implantación del rito romano decretado en Burgos en los territorios dominados por Alfonso VI, sin embargo, Toledo albergaba por aquellos días a una notoria comunidad mozárabe. Esta, frente a la colonización litúrgica controlada por gentes llegadas de Francia, mantuvo su antiguo rito hispano como rasgo de cohesión cultural (Díaz y Díaz 1989: 11-24), junto con sus hermanos de fe que moraban en tierras de al-Andalus, que oficiaban la antigua liturgia, pero en estas tierras en lengua árabe (González 1985: 164).

El rito hispánico, al mantener su vigor en las tierras de al-Andalus, fue llamado “rito mozárabe”; sin embargo, tras la expulsión de la población cristiana (Serrano Ruano 1991: 163-182), dado el escaso número de cristianos que permanecieron en al-Andalus, Toledo se erigió en el principal centro de las comunidades mozárabes dispersadas por el centro y el norte peninsular desde el siglo IX. Así pues, las comunidades mozárabes de al-Andalus, que oficiaron la liturgia en árabe después de ser traducida del latín, hubieron de volver de nuevo al latín después de un tiempo ya en tierras cristianas.

(1) En el presente artículo seguimos el siguiente sistema de transliteración: ² - b - t - t̄ - j - h - h̄ - d - d̄ - r - z - s - š - š̄ - d - t̄ - z - s̄ - ğ - f - q - k - l - m - n - h - w - y.

Cuál fuera el momento en el que los cristianos de al-Andalus empezaron a utilizar la lengua árabe en sus oficios religiosos es asunto difícil de precisar no sin cierto margen de error. La actividad de los traductores bilingües latino-árabes nos enseña que en el siglo IX los círculos educados de la población cristiana de áreas urbanas importantes se encontraban perfectamente arabizados. Y por tanto, en consecuencia, aunque en menor grado obviamente, la población de estratos inferiores habría adquirido un aceptable nivel de conocimiento de la lengua árabe a nivel coloquial. En el siglo IX, por tanto, los oficios litúrgicos en árabe debían de ser habituales en el medio urbano (Roisse 2008: 211-253). Sin embargo, cuanto sucediese en el medio rural o en las serranías donde había núcleos poblados exclusivamente por población cristiana (Torres Balbás 1985: 195; Simonet 1897-1903: 335-336) sería harina de otro costal, pues el proceso de arabización no cuajó en ese medio como lo hiciera en el medio urbano, llegando posteriormente, hacia el siglo XII, como parte de un proceso histórico en el que varios factores como la inversión demográfica tuvieron un efecto decisivo hasta alcanzar una implantación total de la lengua árabe en el siglo XIII, dado que el bilingüismo era ya residual en los siglos XI y XII (Corriente 1992: 34).

El hecho de que en el siglo IX ya se hallasen arabizadas las elites intelectuales cristianas, como así se deduce de las traducciones realizadas del latín al árabe (Monferrer-Sala 2018: 289-307; Monferrer-Sala 2021: 67-85), nos permite suponer que el proceso de arabización pudo haber ido efectivo en el medio urbano entre la población nativa con anterioridad. Creemos que hay bastantes probabilidades de que fuera ese el contexto en el que se gestó la traducción de *al-Qānūn al-Muqaddas* o “El Santo Canon” (cf. fols. 307^v, 433^v; Simonet 1897-1903: 720), una variante árabe de la *Hispana Systematica*, la colección canónica hispana (Martínez Díez 1966). Nada sabemos de la historia de la transmisión de esta traducción árabe (De Andrés 1966: 683; Martínez Díez 1986: 595), de la que solo contamos con un *unicum* en diez libros (*maṣāḥif*) copiados por un equipo de copistas a las órdenes del maestro copista (*warrāq*) llamado Vicente, *Binjinšiyuš* (Abu-Haidar 1987: 226; Kassis 2000: 426), con la excepción de unos fragmentos hallados en Portugal, de fecha posterior y copiado, por lo que se aprecia, a partir de una versión distinta.⁽²⁾ La obra fue traducida⁽³⁾ para un obispo llamado ‘Abd al-Malik, según consta en el colofón del libro VII, aunque en la actualidad desconocemos cuál haya podido ser la diócesis de este obispo (Monferrer-Sala 2020: 27-33).

De acuerdo con la fecha que figura en el libro séptimo, la copia ha sido datada hacia mediados del siglo XI. El códice contiene dos fechas, la ya aludida que figura al final del libro séptimo y una segunda que se encuentra al final del libro octavo, que se supone abarcan la duración de la labor de copiado, unos tres años: entre 1048 y 1050 (Simonet 1897-1903: 724; Martínez Díez 1986: 597). La fecha que figura en el libro octavo (fol. 394^v) nos da el día y el mes, pero no el año: once de marzo, por lo que algunos creen que este libro pudo haber sido acabado de copiar durante la cuaresma del año 1050 (Kassis 1994: 415). A su vez, la fecha que figura en el libro séptimo (fol. 333^r) es completa, pues da el día, el mes y el año: dieciséis de octubre del año 1087 de la Era Hispana (*al-ta’rīḥ al-ṣufrī*), que corresponde al año 1049 de la era común (Monferrer-Sala 2020: 39-41). En nuestra opinión, estas fechas deben corresponder

(2) Los fragmentos lisboetas, cuya signatura es: A.N.T.T.S, Sé de Coimbra, segunda incorporaçã, Maço 45, No. 1806, contienen el Libro 1, partes de los títulos 20-24 y 27.

(3) Algunos, en nuestra opinión de forma errónea, piensan que fue compuesta directamente en árabe, cf. entre otros van Koninsveld (1991): «La literatura cristiano-árabe», pp. 704-706; Kassis (1994): «Arabic-speaking Christians in Al-Andalus», pp. 412-413, 421-422; Aillet (2010): *Mozarabes*, p. 203; Echevarría Arsuaga (2014): «La jurisdicción eclesiástica mozárabe», pp. 136-138.

a la fase de copiado de los libros, pero no al texto original resultante de la traducción que hubo de haber sido llevada a cabo en tierras de al-Andalus en época anterior.

El *unicum* que conservamos en la actualidad, en nuestra opinión, puede representar una copia hecha a partir de un texto anterior llegado del sur, tal vez de Córdoba o alguna población cercana, concretamente de un monasterio donde pudo haber sido hecha la traducción por un monje arabizado, encargada por un obispo y destinada al uso de una diócesis importante (Monferrer-Sala 2023: 90-91).

Lamentablemente, la versión árabe no se corresponde con ninguno de los textos latinos que conocemos. Puede ser que esa falta de correspondencia se deba a que no estemos ante una traducción propiamente dicha, sino ante una traducción-recensión, aunque este extremo no lo podemos afirmar con rotundidad ante la falta de evidencias. Si bien el texto árabe plantea este inconveniente a nivel traductológico, sin embargo es una obra de enorme relevancia, ya que nos ha preservado, *inter alia*, un importante número de calcos latinos, terminología teológica, jurídica, e incluso el calco de una expresión aramea (cf. libro VII, fol. 314^r *mārānathā* < μαρὰν ἄθᾱ < מרנאתא; Peshittā: ܡܪܢܐ ܐܬܝܘܢ, “el Señor viene”), además de textos importantes utilizados por los mozárabes en sus actos litúrgicos, como es el caso del texto que nos ocupa en este trabajo, cuyo original latino remonta en primera instancia a la época visigoda.

La versión árabe del símbolo niceno-constantinopolitano

De la importancia del *Credo* en época visigoda hablan los interesantísimos fragmentos pertenecientes a una inscripción hallada en Toledo, en los aledaños de la ermita del Cristo de la Vega. Todo indica que pueda tratarse del texto, correspondiente a la recensión de la liturgia hispana, utilizado en la ceremonia del Bautismo (Jorge Aragonese 1957: 295-323; González Ruiz 2007: 277-278).⁽⁴⁾ Además de por la monumentalidad de la inscripción (12 líneas de unos 1,40 m. x 85-90 cm. rodeado por una cenefa de época posterior), la importancia de este texto es evidente tanto a nivel litúrgico como dogmático, como así lo acredita el hecho de haber estado expuesto *coram gentibus* en los muros del baptisterio próximo a la basílica de Santa Leocadia, sede de diversos concilios toledanos generales, donde a buen seguro desempeñaba la función de “afirmación permanente de ortodoxia frente a los postulados heréticos de arrianos, nestorianos, macedonianos, monofisitas, monotelitas, bonosianos y judíos” (Jorge Aragonese 1957: 306).⁽⁵⁾

Además de otras versiones de la ‘Profesión de fe’ y de fórmulas abreviadas en las que tan solo es mencionada la creencia trinitaria,⁽⁵⁾ en ocasiones acompañados de comentarios, recogidos en el libro IV que reproducimos en apéndice (versión nicena, fol. 236^r; *Credo* de Gregorio Magno, fol. 236^v; versión constantinopolitana, fol. 236^v; versión del VIII Concilio de Toledo, fols. 251^r) también tenemos un texto procedente del libro VII que en los fols. 309^v-310^r recoge la siguiente versión del *Credo* niceno-constantinopolitano, cuyo documento (*wathīqah*) transcribimos debajo junto con su traducción:⁽⁶⁾

(4) Foto y texto reconstruido en: http://hesperia.ucm.es/consulta_aehtam/Ilustraciones.php?filtrar=&valor=&id=3102 [consultado 18/12/2023]

(5) Como en el rito gótico-toledano: Prado (1926): *Textos inéditos de la liturgia mozárabe*, p. 116.

(6) En la transcripción del texto árabe del ‘Credo’ reproducimos la *fāʾ* y la *qāf* de acuerdo con el sistema maghrebí-andalusí, la primera con el diacrítico debajo y la segunda con un solo diacrítico encima. Asimismo, mantenemos la falta de diacríticos en la *yāʾ* final y en la *tāʾ marbūṭah* cuando así consta en el manuscrito.

Traducción

Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, hacedor de todo lo que se ve y no se ve y en un solo Señor Jesucristo, hijo de Dios, nacido único del Padre antes de todos los siglos. Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido no creado, *omoúsiōn* con el Padre, es decir, de la única naturaleza con el Padre, por quien fue creado todo lo que hay en el cielo y lo que hay en la tierra. Que por nuestra causa y por nuestra salvación descendió y se encarnó por el Espíritu Santo y por María la Virgen y se hizo hombre. Sufrió tormento bajo Poncio Pilato, fue crucificado y sepultado y resucitó al tercer día. Subió al cielo, se sentó a la diestra del Padre y vendrá por segunda vez en la gloria para juzgar a los muertos y a los vivos y su reino no tendrá fin. Creemos en el Espíritu Santo, Señor Vivificador, que procede del Padre y del Hijo, adorado y honrado con el Padre y el Hijo. Que habló por medio de los profetas. Y en la Iglesia católica, única; reconocemos el único bautismo, que perdona todos los pecados. Y esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo existente.

Ms. ár. 1623 (El Escorial)

نومن بالله الواحد الاب القادر على الكل خالق
السّماء والارض وفاعل كل ما يرى وما لا يرى
وبالواحد الربّ يسوع المسيح ابن الله المولود الفرد
من الاب قبل جميع العوالم الاله من إله نور من نور
الاه حقّ من الاله حقّ مولود لا مخلوق اموشيون مع
الاب يعنى ذو الجوهره الواحده مع الاب الذي به
خلق الكل ما فى السّماء وما فى الارض الذى نزل
لأجلنا ولاجل سلامتنا فالتحم من الرّوح القدس
ومن مريم العذري وصار انسانا ولقي العذاب تحت
يدي بلاط البنطي فصلب وقبر وقام حيّا يوما ثالثا
وصعد الى السّماء وجلس على يمين الاب وسياتي
ثانيه فى العظمة ليحكم على الموتاء والاحياء الذي
لا انقرض ملكه ونومن بالروح القدس الربّ المحيى
المنتقى من الاب والابن المعبود العزيز مع الاب
والابن الذى نطق على السنة الانبياء فى البيعة
القثولقيّة الواحده نقر بالمعموديّة الواحد انّها تغفر
الذنوب جميعا ومنتظر قيامة الموتى وحياة العالم
الكائين

Obviamente, un aspecto esencial es poder determinar cuál haya podido ser el texto latino utilizado para la traducción. De entre los diversos textos transmitidos,⁽⁷⁾ la versión contenida en Vat. lat. 1341, fols. 87^{r-v},⁽⁸⁾ que corresponde al octavo sínodo toledano celebrado el año 653 con asistencia del rey Recesvinto (653-672) y cuyo texto está relacionado con la versión visigoda transmitida por Isidoro de Sevilla (*Patrologiæ latinæ* LXXXV/I 1862: 117-118),⁽⁹⁾ es la que hemos utilizado como referencia de la versión para su cotejo y correspondiente análisis. Asimismo, para el cotejo nos hemos servido de la versión transmitida por Isidoro de Sevilla, del ms. addit. 30.845 del British Museum (cod. B), que Férotin utilizó para completar lagunas del *Liber Mysteriorum* o *Liber Sacramentorum*, ms. 35.3 de la Biblioteca Capitulare de Toledo (Janini 1982), donde hay una media hoja (*demi-feuillet*) en la que se pueden leer dos textos en

(7) V.gr. 'Homiliario toledano', en Prado (1926): *Textos inéditos de la liturgia mozárabe*, pp. 40-41; cf. Férotin (1904): *Le Liber ordinum*, p. 185.

(8) Cf. fols. 65vb (tercer sínodo de Toledo), 103vb (duodécimo concilio toledano) y 108ra (décimo tercer sínodo toledano). Texto accesible en: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1341. Sobre esta colección, véase Grabowsky (2012): «Hispana Augustodunensis [Collectio]», pp. 328-331. Cf. Martínez Díez – Rodríguez (1992): *La colección canónica hispana. V*, pp. 385-386.

(9) Véase al respecto Domínguez del Val (1998), *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, III, pp. 56-59.

letra visigótica, uno de ellos el *Credo* (Férotin 1912: 601, n. 1). Asimismo, de forma complementaria, para el análisis comparativo de las *lectiones* nos hemos servido de las versiones orientales que recogen respectivamente Ibn Ḥazm e Ibn Kaṭīr.

El análisis de la traducción árabe en comparación con los textos latinos ofrece una serie de resultados de cierto interés: por un lado, para entender las técnicas y estrategias utilizadas por el traductor y por otro con vistas a una reconstrucción del hipotético original latino utilizado por el traductor bilingüe latino-árabe del que por el momento no tenemos constancia. En las páginas que siguen nos hemos permitido dividir los dos textos en seis unidades en aras de una mayor claridad expositiva de los datos.

I

نومن بالله الواحد الاب القادر على الكلّ خالق
السّماء والارض وفاعل كل ما يرى وما لا يرى
وبالواحد الربّ يسوع المسيح ابن الله المولود الفرد
من الاب قبل جميع العوالم

*Credimus in unum deum patrem
omnipotentem factorem celi et terre
visibilium omnium et invisibilium
conditorem. Et in unum dominum Iesum
Christum filium dei unigenitum, ex patre
natum ante Omnia secula,*

Frente a la 1ª pers. sing. de pres. *credo* que ofrecen algunas versiones (cf. BM addit. 30.845; Antifonario visigótico-mozárabe de León, s. X *med.*; Brou y Vives 1959: 265), la traducción árabe lee *nuʾmin*, que corresponde a la 1ª p. pl. *credimus*. El texto árabe, además, *prima facie* invierte el orden de los participios activos *ḥāliq* y *fāʿil* con respecto al de sus equivalentes latinos *factorem* y *conditorem*. La versión del *Credo* que incluye Ibn Ḥazm en *al-Fiṣal* (1416 H./1996 EC: I, 118) ofrece la lectura *ṣāniʿ*, que no parece ser otra cosa que la traducción del acusativo singular griego ποιητήν (“hacedor”), pues como ya señalara Burman, el autor cordobés, haciendo gala de su conocimiento libresco, utilizó una versión oriental y por lo tanto traducida a partir de un original griego (Burman 1994: 90; Aillet 2010: 216). En cualquier caso, las versiones árabes orientales también optan por traducir ποιητήν como *ḥāliq*, como así sucede en la versión que recoge Ibn Kaṭīr (m. 1373; Monferrer-Sala 1997: 72), lo que prueba que las voces *ḥāliq*, *fāʿil* y *ṣāniʿ* fueron distintas posibilidades a las que recurrieron los traductores para verter tanto el griego ποιητήν como los latinos *factorem* y *conditorem/creatorem*.

Por otro lado, el sintagma coordinado copulativo *visibilium omnium et invisibilium* es modulada con la oración coordinada copulativa *kull mā yarā wa-mā lā yarā* (“todo lo que se ve y no se ve”, *sic* BM addit. 30.845; cf. Ibn Ḥazm: *mā yarā wa-mā lā yarā*). A su vez, la oración coordinada copulativa *et in unum Dominum Nostrum* (*wa-bi-l-wāḥid al-Rabb*, “y en un solo Señor”, cf. Ibn Ḥazm: *wa-bi-l-Rabb al-wāḥid* < καὶ εἰς ἓνα Κύριον > *et in unum Dominum*) dependiente del verbo *credimus*, no incluye el posesivo de 1ª p. pl. *nostrum*, que ofrecen otras versiones latinas (cf. Isidoro; BM addit. 30.845).

II

الاه من إله نور من نور الاله حقّ من الاله حقّ مولود
لا مخلوق اموشيون مع الاب يعنى ذو الجوهره
الواحد مع الاب الذي به خلق الكل ما في السّماء
وما في الارض

*deum ex deo lumen ex lumine, deum
verum, ex deo vero. Natum non factum,
homousion patri, hoc est eiusdem cum
patre substantiae, per ipsum Omnia facta
sunt quae in celo et quae in terra,*

Es interesante advertir de nuevo en esta segunda secuencia que el traductor hace uso del participio pasivo árabe *maḥlūq*, que en el texto latino corresponde al participio pasivo *factum*, no a un esperable *creatum*, lo que avala que en la unidad anterior *ḥāliq* no tenga por qué ser obligatoriamente la traducción de *conditorem*, sino del participio activo *factorem* que exhibe el texto latino.

La expresión *umūšiyūn maʿ al-Ab* corresponde a *homousion patri* (cf. BM addit. 30.845 *consubstantialem Patris*, “consustancial al Padre”; cf. Ibn Ḥazm: *min jawhar Abīhi*, “de la sustancia de su Padre” < ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ). El término *umūšiyūn* (< *umuʿušiyūn*) es calco del griego ὁμοούσιον, término teológico utilizado en el *Credo* niceno para afirmar que Jesús es de la misma sustancia que el Padre. Así lo corrobora la traducción árabe *yaʿnī dū l-jawharah al-wāḥidah maʿ al-Ab* (“es decir, de una naturaleza con el Padre” < ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ), que vierte el latín *hoc est eiusdem cum patre substantiae* (“esto es: de la misma sustancia con el Padre”), frente a otras versiones latinas en las que esta glosa es omitida (cf. BM addit. 30.845). Explicaciones sobre el uso del calco griego *homousion* (*umūšiyūn*) las hallamos en el libro VIII: *umūšiyūn aʿnī jawhariyyah*, “*umūšiyūn*, quiero decir sustancial” (fol. 334^v, líneas 5-6), más evidente en *umūšiyūn wa-tafsīr al-lafẓah wāḥid al-jawhar min al-Ab liʿanna umū bi-l-rūmiyyah tafsīrihi wāḥid wa-ušiyūn bi-l-rūmiyyah tafsīr al-jawhar*, “*umūšiyūn*, la explicación de la expresión es de la única esencia del Padre, porque *umū* en griego significa uno y *ušiyūn* en griego significa sustancia” (fol. 337^r, líneas 3-4).

Por otro lado, la proposición relativa *alladī bihi ḥalaqa al-kull mā fī al-samāʿ wa-mā fī l-ard* (“por el que fue creado todo lo que hay en el cielo y todo lo que hay en la tierra”) no es una modulación de *per ipsum Omnia facta sunt quae in cælo et quae in terra* (“por Él (mismo) han sido hechas todas las cosas”), sino de un hipotético *per quem omnia facta sunt quae in cælo et quae in terra* (“por Quien todas las cosas han sido hechas, las que hay en el cielo y en la tierra”), así en la versión transmitida por Isidoro de Sevilla; cf. BM addit. 30.845: *per quem omnia facta sunt*, pero omitiendo *quae in cælo et quae in terra*.

III

الذى نزل لأجلنا ولاجل سلامتنا فالتحم من الروح القدس ومن مريم العذري وصار انسانا

qui propter nos et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est de spiritu sancto, et Maria virgine. Homo factus

Frente a otras versiones latinas (cf. BM addit. 30.845), la proposición de relativo *alladī nazala li-ajlinā wa-liʿajl salāmatinā* (“que descendió por nuestra causa y por nuestra salvación”) omite el acusativo plural *homines* (“los hombres” < ἄνθρωποι > Ibn Ḥazm: *maʿšar al-nās*; Ibn Kaṭīr: *al-bašar*) y el sintagma de ablativo *de celis* (“del cielo”; cf. Isidoro y BM addit. 30.845: *de celis*; Ibn Ḥazm e Ibn Kaṭīr: *min al-samāʿ*; cf. pl. ἐκ τῶν οὐρανῶν, “de los cielos”) asimismo ausente en el texto latino utilizado por el traductor. El perfectivo *iltahama* (“se encarnó”), una lectura específicamente andalusí (Samir Khalil 1981: 253; Burman 1994: 160-162),⁽¹⁰⁾ traduce la pasiva latina *incarnatus est* (“fue encarnado” < σαρκωθέντα > *tajassada*)⁽¹¹⁾ en Ibn Ḥazm e Ibn Kaṭīr), como sucede asimismo con el perfectivo *šāra* (“se hizo”), que vierte literalmente el latín *factus* (“fue hecho”; cf. *homo factus est* en BM addit.

(10) Cf. *natus est* en una glosa al Símbolo del Concilio de Éfeso incluida en BNM, ms. 10.018 (fol. 9r), véase Aillet (2008): «Recherches sur le christianisme arabisé», pp. 122 y 114 (lámina 6).

(11) Sobre este término, véase Awad (2015): *Orthodoxy in Arabic Terms*, pp. 359-369.

30.845) en la expresión *homo factus* (< ἐνανθρωπήσαντα, “y se hizo hombre”) vertida en árabe como *šāra insānan*, al igual que Ibn Ḥazm, cf. sin embargo Ibn Kaṭīr, que lee *ta’annasa*.⁽¹²⁾

IV

ولقي العذاب تحت يدي بلاط البني ففصلب وقبر
وقام حيًّا يومًا ثالثًا وصعد إلى السماء وجلس على
يمين الأب وسياتي ثانية في العظمة ليحكم على
الموتى والحياء الذي لا انقراض لملكه

*et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et
tertia die resurrexit. Ascendit in celos,
sedet ad dexteram patris. Inde venturus
in gloria, iudicare vivos et mortuos cuius
regni non erit finis.*

La oración *wa-laqiya al-ʿiḏāb taḥta yaday Bilāṭ al-Bunṭī fa-ṣuliba wa qubira wa-qāma ḥayyan yawman tālīṭan* no depende de la latina *et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et tertia die resurrexit* (“y padeció bajo el poder de Poncio Pilato y fue sepultado, y resucitó al tercer día”), sino de *et passus sub Pontio Pilato ac crucifixus et sepultus et tertia die resurrexit* (“y padeció bajo el poder de Poncio Pilato y fue crucificado y sepultado, y resucitó al tercer día”). Cf. la versión transmitida por Isidoro de Sevilla que, al igual que Vat. lat. 1341, omite *crucifixus*; y BM addit. 30.845, que exhibe un orden de palabras distinto: *crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato. Passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die*. Hay que señalar, además, varios rasgos de la traducción árabe: en primer lugar, la secuencia *wa-laqiya al-ʿiḏāb* (“y sufrió tormento”), que es una modulación del participio perfecto activo *passus*. Además, como sucede en el texto latino utilizado por el traductor y en la versión que recoge Ibn Ḥazm (*wa-alima wa-ṣuliba ayyām Funṭiyuṣ Bilātuṣ wa-dufina wa-qāma fī l-yawm al-tālīṭ*, “y sufrió, fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato, fue sepultado y resucitó al tercer día”), la versión árabe omite la cláusula causal *etiam pro nobis* que figura en otras versiones latinas como BM addit. 30.845. La versión árabe, siguiendo el texto latino utilizado por el traductor, omite también el sintagma *secundum Scripturas* (< κατὰ τὰς γραφὰς, cf. Ibn Ḥazm: *kamā huwa maktūb*, “como está escrito”; Ibn Kaṭīr: *kamā fī l-kutub*, “como se halla en la Escrituras”) presente en otras versiones latinas (BM addit. 30.845) y para el masculino acusativo plural *celos* (< *caelos*) ofrece el singular *al-samāʿ*? (< *celum*; como Ibn Ḥazm e Ibn Kaṭīr) e invierte el orden de los términos *vivos et mortuos* por *al-mawtāʿ wa-l-aḥyāʿ*? (< *mortuos et vivos*) como también sucede en la versión de Ibn Ḥazm: *al-amwāt wa-l-aḥyāʿ*?. Por otro lado, el sintagma preposicional *fī l-ʿuzmah* es la traducción literal de *in gloria*, frente a la lectura *cum gloria* (BM addit. 30.845).

Permítasenos añadir algo sobre la lectura del nombre *Funṭiyuṣ Bilātuṣ* que ofrecen las copias del *Fiṣal* de Ibn Ḥazm, en el que un copista deturpó el nombre al confundir en *Funṭiyuṣ* la *fāʿ*? con una *qāf* y la *nun* con una *yāʿ*?, con toda probabilidad porque ambas letras carecerían de diacríticos en la copia utilizada por el amanuense. Pero lo realmente importante es el hecho de que la habitual *sīn* final que figura en los dos componentes del antropónimo sea en este caso una *šīn*, rasgo debido a una pseudocorrección en el medio intrarromance entre una /s/ apical y quienes tenían una /s/ predorsal, que era percibida como una /š/ (Corriente et al. 2011: 52). Tal vez ello pueda ser debido a que el texto, de indudable procedencia oriental, haya podido sufrir algún tipo de contaminación en el medio andalusí.

V

ونؤمن بالروح القدس الربّ المحي المنبتق من الاب
والابن المعبود العزيز مع الاب والابن الذي نطق
على السنة الانبياء

*Credimus et in spiritum sanctum et
vivificatorem ex patre et filio
procedentem cum patre et filio*

(12) Véase sobre este teologismo Awad (2015): *Orthodoxy in Arabic Terms*, pp. 359-369.

*adorandum et glorificandum, qui locutus
est per prophetas*

La incorrección por redundancia de la doble conjunción copulativa *et Filioque* que ofrecen algunos textos (Férotin 1912: 601, n. 1, 821, 934)⁽¹³⁾ no figura en la versión árabe, que lee el correcto *min al-Ab wa-l-Ibn* (< *ex patre et filio*). La lectura *Filioque* (“y del Hijo”) no figura en las versiones orientales utilizadas por Ibn Ḥazm e Ibn Kaṭīr. El par *al-maʿbūd al-ʿazīz* (“adorado y glorificado”) vierte *adorandum et glorificandum*, omitiendo así el adverbio *simul* que recogen otras versiones (BM addit. 30.845: *simul adorandum et cumglorificandum*, “al mismo tiempo adorado y glorificado”).

La proposición de relativo *qui locutus est per prophetas* (“que habló por medio de los profetas”) es vertida en árabe como *alladī naṭaqa ʿalā al-sunnah al-anbiyāʾ*⁽¹⁴⁾ mediante modulación de la expresión *ʿalā sunnah*⁽¹⁵⁾ al traducir la preposición de acusativo *per*. Ibn Ḥazm omite esta lectura e Ibn Kaṭīr lee *al-nāṭiq fī l-anbiyāʾ* (“el que habló por medio de los profetas” < τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν).

VI

<p style="text-align: center;">في البيعة القثولقيّة الواحده نقر بالمعمودية الواحد انها تغفر الذنوب جميعا ومنتظر قيامه الموتى وحياة العالم الكاين</p>	<p style="text-align: center;"><i>et unam catholicam atque apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, expectamus resurrectionem mortuorum, et vitam futuri seculi. Amen.</i></p>
--	--

En esta última unidad el sintagma preposicional *fī l-bīʿah al-qatūliqiyyah al-wāḥidah* (“en la Iglesia universal, única”) omite la coordinación *atque apostolicam* (cf. Isidoro de Sevilla y BM addit. 30.845: *et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*). Además, el genitivo plural *peccatorum* (“pecados”) es modulado como *al-ḍunūb jamīʿan* (“los pecados todos”; cf. Ibn Ḥazm e Ibn Kaṭīr: *al-ḥaṭāyā*), la 1ª pers. de pres. pl. *expectamus* es vertida por su correspondiente árabe *nantaṣiru* (cf. *expecto* en BM addit. 30.845), frente a las opciones de Ibn Ḥazm (*nuʿmin*, “creemos”, pero sobreentendido por uso anterior) e Ibn Kaṭīr (*aʿtarifu*, “confieso” < ὁμολογοῦμεν, “confesamos”). Por su parte, el sintagma *vitam futuri seculi* (“la vida del siglo futuro”) es adaptado como *ḥayāt al-ʿālam al-kāʾin* (“la vida del mundo existente”),⁽¹⁶⁾ cf. *supra* I *in fine*. La versión de Ibn Kaṭīr traduce literalmente el griego τὸ μέλλοντος αἰῶνος (“la vida de la era futura”) como *ḥayāt al-dahr al-ʿatīd*, en tanto que el texto de Ibn Ḥazm ofrece la modulación: *ḥayāt al-dāʾimah ilā abad al-abadīn* (“la vida eterna por los siglos de los siglos”). Por último, cabe concluir que la versión árabe omite el calco del término litúrgico hebreo *amen*.

* * *

A la vista de lo anteriormente expuesto, y de acuerdo con las variantes que proporcionan las diversas versiones del *Credo* que nos han llegado y la traducción árabe, nos permitimos plantear

(13) Sobre esta inserción en la versión latina del símbolo niceno-constantinopolitano en el tercer Concilio de Toledo, véase Kelly (2006): *Early Christian Creeds*, pp. 362-365.

(14) El sintagma final debe ser corregido por el correcto *sunnat al-anbiyāʾ*?

(15) Sin las implicaciones jurídicas que conlleva el término *sunnah* en textos cristianos como *al-Qānūn al-Muqaddas*, cf. Potthast (2013): *Christen und Muslime im Andalus*, p. 394.

(16) Sobre la expresión *al-ʿālam al-kāʾin*, véase Burman (1994): *Religious Polemic*, pp. 80-84; Monferrer-Sala (2016): *Scripta Theologica Arabica Christiana*, pp. 43-50.

la reconstrucción de un hipotético original latino utilizado por el traductor, que podría ser el siguiente:

Credimus in unum deum patrem omnipotentem factorem cęli et terre visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium dei unigenitum, ex patre natum ante Omnia secula, deum ex deo lumen ex lumine, deum verum, ex deo vero. Natum non factum, homousion patri, hoc est eiusdem cum patre substantiae, per quem omnia facta sunt quae in cęlo et quae in terra, qui propter nos et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est de spiritu sancto, et Maria virgine. Homo factus et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et tertia die resurrexit. Ascendit in cęlum, sedet ad dexteram patris. Inde venturus in gloria, iudicare mortuos et vivos cuius regni non erit finis. Credimus et in spiritum sanctum et vivificatorem ex patre et filio procedentem cum patre et filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas et unam catholicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, expectamus resurrectionem mortuorum, et vitam futuri seculi.

Conclusiones

El primer rasgo que se advierte en la traducción árabe es que el autor se sirvió de un léxico perteneciente al ámbito de la teología racionalista (*kalām*), cuyo vocabulario fue enriqueciéndose progresivamente con respecto al de la *falsafah* (Frank 1978: 3-5). Obviamente, ese uso no representa, *per se*, un rasgo propio del traductor, sino que se debe a una práctica ya sistematizada entre los traductores bilingües latino-árabes del siglo IX, que por lo demás respondía a una influencia llegada de tierras orientales a través de intelectuales árabes racionalistas (*mutakallimūn*) tanto cristianos como musulmanes (Burman 1994: *passim*; Monferrer-Sala 2021: 197-211).

El traductor de *al-Qānūn al-Muqaddas*, así pues, es un intelectual que conoce a la perfección la terminología y la práctica analítica propia de los *mutakallimūn*. Y no era un caso aislado en los días en los que pudo haber sido llevada a cabo la traducción (¿siglo IX?), como así se deduce de algunos textos, algunos de los cuales le son atribuidos al cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūfī (Monferrer-Sala 2016: 43-50, 53-55, 65-66). La versión árabe del *Credo* se nos muestra deudora de ese sustrato terminológico de corte teológico-racionalista, que como hemos podido advertir en los comentarios filológicos ofrecidos anteriormente en el análisis comparativo exhibe una traducción que responde, sustancialmente, a la técnica *verbum e verbo*, aunque con casos ocasionales de adiciones y omisiones propias de la estrategia de la modulación de la que el traductor hizo uso.

El traductor, respetando las reglas gramaticales del árabe clásico, se impuso en este caso un objetivo concreto: obtener un texto árabe que reflejase exactamente lo que decía el original latino utilizado en la traducción, pero en un lenguaje teológico consistente, totalmente libre de aporías. Obviamente, la importancia dogmática de un texto como el *Credo*, el símbolo de la fe cristiana, obligaba a ello. Y este es un aspecto muy interesante del texto árabe de *al-Qānūn al-Muqaddas* que creemos que hay que tener en consideración a la hora de analizar el texto, pues el traductor adoptó una actitud distinta en función de la naturaleza de los textos que tenía delante. Mientras que los textos fundamentales, dogmáticos, no sufren ninguna mengua en la traducción, sin embargo, las argumentaciones de carácter teológico general o de otra naturaleza experimentan, en no pocas ocasiones, una reducción del texto, hecho que nos lleva a pensar que el traductor aplicó una técnica traductora de tipo recensional.

Con todo, hay que ser cautos con lo que acabamos de señalar, pues dado que desconocemos, por el momento, cuál haya podido ser el texto base latino utilizado para la traducción, también es posible que el traductor utilizase una recensión latina y no un texto completo de los ‘Cánones’. Sin embargo, siendo honestos, no es esta la opción que por ahora creemos como la más plausible. Dicho de otro modo: en nuestra opinión, las *lacunae* que exhibe la versión árabe con respecto a las redacciones transmitidas por los códices latinos de la *Hispana Systematica* no se deben a que el traductor utilizase una recensión, sino más bien a una decisión suya de eliminar aquellas partes del texto que consideraba innecesarias o en todo caso de menor interés. Tal vez, al serle comisionada la traducción de parte del obispo ‘Abd al-Malik se le encargara que no hiciese una traducción completa, sino una traducción que contuviese los contenidos esenciales.

Hace un instante hemos aludido de pasada al siglo IX como posible fecha de composición de la traducción. Ciertamente carecemos, por el momento, de elementos que nos permitan afirmar con rotundidad que la traducción árabe de los ‘Cánones’ fue realizada en ese siglo nono, pero sí que hay alguna evidencia interna. Así, por ejemplo, el ms. ár. 1623 de El Escorial exhibe errores en la transcripción de un buen número de antropónimos latinos, lo que con independencia de que sea resultado de la impericia de los copistas, es también indicativo de que estamos ante la copia de un texto previo que no contendría esos errores. No es este un ejemplo aislado, el mismo caso se da en la traducción árabe de las *Historiae adversus paganos* de Orosio en la que los errores en la transliteración de antropónimos y topónimos es notoria (Penelas (ed.) 2001: *passim*). En nuestra opinión, el texto contenido en el ms. ár. 1623 es una copia realizada en al-Andalus, tal vez en Córdoba o alguna ciudad de su cora o la de Sevilla. Ciertos rasgos de la escritura visigótica apuntan en esta dirección.

Por otro lado, la revisión de textos era una práctica habitual entre los traductores bilingües latino-árabes, como así lo demuestran las versiones de los evangelios andalusíes (Monferrer-Sala 2021: 1-13), por lo que no es descabellado suponer que el texto contenido en el ms. ár. 1623 represente no una mera copia, sino más bien una revisión de un texto anterior. Esas revisiones se hacían cada cierto tiempo, de ahí que sea difícil saber si estamos ante una primera revisión o el texto ya había sido revisado con anterioridad, lo que evidentemente obligaría a situar el *terminus post quem* en época más temprana. El siglo IX fue un siglo de importantes traducciones comisionadas por preladados. Recuérdese al respecto, entre otras posibles que no nos constan, la célebre traducción del libro de los Salmos de Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī comisionada por el obispo cordobés Valencio (*Valens*) a finales del siglo IX. Tal vez fuera por esos mismos años cuando fuese encargada la traducción de *al-Qānūn al-Muqaddas*, no sería nada extraño que así hubiera sucedido.

Estos argumentos que acabamos de exponer responden, por el momento, a meras hipótesis de trabajo que deberán, o no, refrendarse una vez dispongamos de la edición completa del códice, que actualmente se halla en avanzado estado. El análisis de un mayor número de textos y el cruce de información obtenida en estudios sobre la traducción y el vocabulario nos ayudará, sin ningún género de dudas, a tener una visión más completa y cabal de un texto tan rico como valioso y complejo. Sin temor a equivocarnos, creemos que podemos afirmar que nos encontramos ante un texto capital, determinante a nivel lingüístico, jurídico, cultural, ante un hito de la producción mozárabe de al-Andalus.

Apéndice

A) Versiones latinas

a) Vat. lat. 1341, fols. 87^{r-va} (octavo sínodo toledano)

Credimus in unum deum patrem omnipotentem factorem cęli et terre visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum dominum Iesum Christum filium dei unigenitum, ex patre natum ante Omnia secula, deum ex deo lumen ex lumine, deum verum, ex deo vero. Natum non factum, homousion patri, hoc est eiusdem cum patre substantiae, per ipsum Omnia facta sunt quae in cęlo et quae in terra, qui propter nos et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est de spiritu sancto, et Maria virgine. Homo factus et passus sub Pontio Pilato ac sepultus et tertia die resurrexit. Ascendit in cęlos, sedet ad dexteram patris. Inde venturus in gloria, iudicare vivos et mortuos cuius regni non erit finis. Credimus et in spiritum sanctum et vivificatorem ex patre et filio procedentem cum patre et filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per prophetas et unam catholicam atque apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum, expectamus resurrectionem mortuorum, et vitam futuri seculi. Amen.

b) Versión del Credo incluida en el *Missale mixtum secundum regulam B. Isidori* (Migne 1862: LXXXV, 117-118):

Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem. Factorem celi et terre. Visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei Unigenitum. Et ex Patre natum ante omnia secula Deum ex Deo. Lumen ex lumine. Deum verum ex Deo vero. Natum non factum. Omousion Patri hoc est ejusdem cum Patre substantiae. Per quem omnia facta sunt que in celo et que in terra. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de celis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est. Passus sub Pontio Pilato. Sepultus tertia die resurrexit. Ascendit ad celos sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Cujus regni non erit finis. Et in Spiritum Sanctum Dominum vivificatorem: et ex Patre et Filio procedentem. Cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum. Qui locutus est per Prophetas. Et unam sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissionem peccatorum. Expectamus resurrectionem mortuorum: et vitam venturi seculi. Amen.

c) BM addit. 30.845 (Férotin 1912: 601, n. 1):

Credo in unum Deum Patrem Omnipotentem. Factorem celi et terre. Visibilium omnium et invisibilium conditorem. Et in unum Dominum nostrum Ihesum Cristum Filium Dei unigenitum. Ex Patre natum ante homnia secula. Deum de Deo lumen de lumine, Deum uerum, de Deo uero. Genitum non factum, consubstantialem Patris, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de celis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto, et Maria uirgine. Et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato. Passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die secundum Scripturas. Ascendit ad celos, sedet ad dexteram patris. Et iterum uenturus est cum gloria iudicare uiuos et mortuos. Cuius regni non erit finis. Et in Spiritum Sanctum Dominum et uiuificantem. Qui ex Patre et Filioque procedit. Qui cum Patre et Filio simul adorandum et cumglorificandum. Qui locutus est per prophetas. Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptismum in remissione peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum. Et uitam futuri seculi. Amen.

B) Versiones árabes

d) *Credo niceno-constantinopolitano* (Octavo Concilio de Toledo) (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 239^v):

نؤمن بالآله واحد الآب المقتدر على الكل خالق السما والارض باري جميع ما يرا وما لا يرا وبالواحد الرب يسوع المسيح بن الله المولود الفرد من الآب قبل جميع العوالم الآله من الآله نور من نور الآله حق من اله حق مولود لا مخلوق اموسيون للآب وتفسيره ذو الذات الواحدة مع الآب الذي به خلقت جميع الاشيا ما في السما وما في الارض الذي لاجلنا ولأجل سلامتنا نزل وتانس من الروح القدس ومن مريم العذرا انسانا مصوتا عذب في ولاية بيلاط البنطي وقبر وقام حيا في اليوم الثالث صعد الى السما وجلس عن يمين الآب ويأتي من هنالك في العزة ليحكم على الاحيا والموتا الذي ليس لملكه فنا ونومن بالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الآب والابن المعبود المعظم مع الآب والابن الذي تكلم على السنة الانبيا في البيعة الواحدة القثولقية الرسولية ونقر بمعمودية واحدة لغفران الذنوب ومنتظر قيامة الموتى وحياة العالم المستقبل امين

e) *Credo* contenido en *al-Fiṣal* de Ibn Ḥazm (Ibn Ḥazm 1416/1996: I, 118):

نؤمن بالله الأب مالك كل شيء صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد يسوع المسيح بكر الخلائق كلها وليس بمصنوع الإله حق من الإله حق من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم كلها وخلق كل شيء الذي من أجلنا معشر الناس ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجدد من روح القدس وصار إنسانا وولد من مريم البتول وألم وصلب أيام فنطوش بلاطش⁽¹⁷⁾ ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب وصعد إلى السماء وجلس عن يمين الأب وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء ونؤمن بروح القدس الواحد روح الحق الذي هو مشتق من أبيه روح محبة وبمعمودية واحدة لغفران الخطايا وبجماعة قدسية سليحية جاثقية وبقيامة أبداننا وبالحياة الدائمة إلى أبد الأبدين

f) *Credo* recogido por Ibn Kaṭīr (Ibn Kaṭīr (1336/1918): 540; cf. Monferrer-Sala 1997: 72):

نؤمن بإله واحد ضابط الكل خالق السماوات والأرض كل ما يرى وكل ما لا يرى وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل الدهور ونور من نور إله حق من إله حق مولود غير مخلوق مساو للأب في الجوهر الذي كان به كل شيء من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجدد من روح القدس ومن مريم العذراء وتانس وعلى عهد بيلاطس بنطي وتألّم وقبر وقام في يوم الثالث كما في الكتب وصعد إلى السماء وجلس على يمين الأب وأيضا فسيأتي بجسده ليدبر الأحياء والأموات الضي لا فناء لملكه وروح القدس الرب المحيي المنبثق من الأب مع الأب والابن مسجود له وبمجد الناطق في الأنبياء كنيسة واحدة جامعة مقدسة رسولية وأعترف بمعمودية واحدة لمغفرة الخطايا وأنه حي قيامة الموتى وحياة الدهر العتيد كونه أمين

g) *Credo niceno* (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 236^r):

نؤمن بالآله واحد الآب المقتدر على الكل خالق السموات والارض فاعل كلما يرا وباري ما لا يرا وبالواحد المسيح يسوع ربنا ابن الله المولود فردا من الآب قبل جميع العوالم الآله من اله نور من نور الآله حقيقي من الآله حقيقي مولود لا مخلوق اموشيون للآب وتفسيره ذو الذات الواحدة مع الآب الذي لاجلنا ولأجل سلامتنا نزل والتحم من الروح القدس ومريم العذراء وصار انسانا عذب على يدي بيلاط العامل البنطي صلب وقبر وقام حيا في اليوم الثالث

(17) ed. قيطوش بلاطش.

وصعد الى السموات وجلس على يمين الاب ثم ياتي من هنالك في العزة ليحكم على الموت والاحيا الذي لا انقراض لملكه ونومن بالروح القدس الرب الحي المنبثق من الاب والابن المعبود مع الاب والابن المعظم معا الذي تكلم على السنة الانبيا والبيعة الواحدة القنولية الرسولية ونقر بالمعمودية الواحدة لغفران الذنوب ومنتظر قيامة الموت وحشرهم وحياة العالم المستقبل امين

h) *Credo de Gregorio Magno* (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 236^v):

الله الواحد البدي وابو الكلمة الحية والحكمة القايمة والقدرة وخاصة بمثاله التام ابو الابن التام والابن الفرد والرب الواحد من الواحد اله العالم المسك للكل والرافد لكل شي قايم وقوة كل خليقة مخلوقة الابن الحي الحقيقي من اب حقيقي غير مري من غير مري غير متغير من غير متغير غير مماتي من غير مماتي ازلي من ازلي والروح القدس الواحد الكامل الحياة الكاملة للاحيا المقدسين ينبوع القدوسية المطهر ومفيد القدوسية ومعطيها الذي به يكون الله في جميع المومنين وعلى جميعهم والابن الذي به خلق الجميع ثالوثا كاملا وعزة وملكا سرمدا لا ينقسم ولا يتبعض وليس في الثالوث شي مخلوق ولا خادم ولا عبد ولا خاضع ولا عارض انشاوي او دخيل كشي لم يكن من قبل فكان او موخر مدخول فلم يفارق الاب الابن قط ولا فارق الابن الاب فقط ولا الروح القدس بل هو روح غير متبدل ولا مستحيل من ذلك الثالوث الدائم الازلي

i) *Credo constantinopolitano* (El Escorial, ms. ár. 1623, IV, fol. 236^v):

نومن بالاه واحد الاب المقتدر على الكل خالق السما والارض باري جميع ما يرا وما لا يرا وبالواحد ربنا يسوع المسيح بن الله المولود فردا من الاب قبل جميع العالمين اله من الاه نور من نور اله صادق من اله صادق مولود لا مخلوق اموشيون للاب وتفسيره ذو الذات الواحدة مع الاب الذي به خلق كلما في السما وما في الارض الذي لاجلنا ولاجل سلامتنا نزل والتحم من الروح القدس ومريم العذرا وصار انسانا عذب تحت يدي بيلاط البنطي وقبر وقام حيا في اليوم الثالث وصعد الى السما وجلس عن يمين الاب وياتي من هنالك مع العزة ليحكم على الاحيا والموتا الذي لا يكون لملكه فنا بالروح القدس المحيي المنبثق من الاب والابن المعبود مع الاب والابن المعظم معا الذي تكلم في الانبيا والبيعة الواحدة القنولية الرسولية ونومن بمعمودية واحدة لغفران الذنوب ومنتظر القيامة وحياة العالم الكاين امين

Referencias bibliográficas

A) Fuentes

BROU, Dom Louis y José VIVES, eds. (1959): *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*. Edición del texto, notas e índices por, Barcelona – Madrid: CSIC.

FEROTIN, Marius ed. (1904): *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Publié pour la première fois avec une introduction, une étude sur neuf calendriers mozárabes, etc., Paris: Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, 1904.

FEROTIN, Marius (1912): *Le Liber mozarabicvs sacramentorum et les manuscrits*, Paris: Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}.

IBN ḤAZM (1416 H./1996 EC): *al-Fiṣal fī l-mīlāl wa-l-ahwā' wa-l-niḥāl*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr y 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah, 4 vols., Beirut: Dār al-Jīl.

IBN KAṬĪR (1336 H./1918 EC): *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, ed. Fayṣal 'Īsā al-Bābī l-Ḥalabī, El Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.

- JANINI, José, ed. (1982): *Liber missarum de Toledo y libros místicos*, edición de, 2 tomos, Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-mozárabes.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1966): *La colección canónica hispana. I: Estudio*, Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (1986): *La colección canónica hispana. II,2: Colecciones derivadas*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo y Félix RODRÍGUEZ (1992): *La colección canónica hispana. V: Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid – Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez.
- MIGNE, Jacques-Paul, ed. (1862): *Patrologiæ latinæ. Tomus LXXXV: Sæculum VII liturgia mozarabica secundum regulam Beati Isidori*, 2 vols., Paris: s.e.
- MONFERRER-SALA ed. (2016): *Scripta Theologica Arabica Christiana. Andalusí Christian Arabic Fragments Preserved in Ms. 83 (al-Maktabah al-Malikiyyah, Rabat)*. Diplomatic edition, critical apparatus and indexes, Porto: Edições Húmus.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2020): *Los cánones árabes de la iglesia andalusí. Al-Qānūn al-Muqaddas X. Ms. árabe 1623 de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid: Sindéresis.
- PENELAS, Mayte ed. (2001): *Kitāb Hurūsiyūš (Traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio)*, edición y estudio, Madrid: CSIC.

B) Estudios

- ABU-HAIDAR, Jareer (1987): «A document of cultural symbiosis: Arabic MS. 1623 of The Escorial Library», *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, nº 2, pp. 223-235.
- AILLET, Cyrille (2008): « Recherches sur le christianisme arabisé (IX^e-XII^e siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe », *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*. Estudios reunidos por C. Aillet, Mayte Penelas y Philippe Roisse, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 91-134.
- AILLET, Cyrille (2010): *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*. Préface de Gabriel Martínez-Gros, Madrid: Casa de Velázquez.
- AWAD, Najib George (2015): *Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, Boston – Berlin: Walter de Gruyter.
- BURMAN, Thomas E. (1994): *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill.
- CORRIENTE, Federico (1992): *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid: Mapfre.
- CORRIENTE, Federico et al. (2011): *Aperçu grammatical du faisceau dialectal arabe andalou. Perspectives synchroniques, diachroniques et panchroniques*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- DE ANDRÉS, Gregorio (1966): «Un valioso códice árabe de concilios españoles recuperado para El Escorial», *La Ciudad de Dios*, nº CLXXIX/4, pp. 681-695.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (1989): «Breves notas sobre los mozárabes de Toledo», *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 mayo 1985)*, 3 vols., Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, III, pp. 11-24.
- DOMÍNGUEZ DEL VAL, Ursicino (1998-2002): *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, 5 vols., Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998-2002, vol. III.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana (2014): «La jurisdicción eclesiástica mozárabe a través de la Colección Canónica Hispana en árabe», *Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel*, ed. Matthias

- Maser, Klaus Herbers, Michele C. Ferrari y Hartmut Bobzin, Münster: Aschendorff, pp. 131-144.
- FRANK, Richard M. (1978): *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany, NY: State University of New York.
- GONZÁLVIZ RUIZ, Ramón (1985): «The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080», *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter: The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, ed. Bernard F. Reilly, New York: Fordham University Press, pp. 157-185.
- GONZÁLVIZ RUIZ, Ramón (2007): «La obra de unificación litúrgica del Concilio IV de Toledo», *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el Reino Visigodo de Toledo*, Toledo: Museo de Santa Cruz, pp. 269-284.
- GRABOWSKY, Annette (2012): «Hispana Augustodunensis [Collectio]», *Diccionario General de Derecho Canónico*, eds. Francisco Javier Otaduy Guerin et al., 7 vols. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, IV, pp. 328-331.
- JORGE ARAGONESES, M. (1957): «El primer credo epigráfico visigodo y otros restos coetáneos, descubiertos en Toledo», *Archivo Español de Arte*, n° 30, pp. 295-323.
- KASSIS, Hanna E. (2000): «The Mozarabs», *The Literature of al-Andalus*, ed. María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin y Michael Sells, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 415-434.
- KASSIS, Hanna E. (1994): «Arabic-speaking Christians in Al-Andalus in an Age of Turmoil (fifth/eleventh century until a.h. 478/a.d. 1085)», *Al-Qanṭara*, n° XV, pp. 401-422.
- KELLY, J.N.D. (2006): *Early Christian Creeds*, London – New York: Continuum (3.^a ed.).
- KHALIL, Samir (1981): «Reseña de Maqāmi' al-ṣulbān», ed. A. Charfi, *Islamochristiana*, n° 6, pp. 242-254.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro (1997): «Una traducción árabe del Símbolo niceno-constantinopolitano», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, n° 33, pp. 69-75.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2018): «La producción textual en árabe de los cristianos arabizados andalusíes», *Los mozárabes. Historia, cultura y religión de los cristianos de al-Andalus*, Córdoba: Almuzara, pp. 289-307.
- MONFERRER-SALA, J.P. (2021): «El 'texto arcaico' de los evangelios andalusíes y sus posteriores revisiones, notas de diacronía textual», *Al-Andalus-Magreb*, n° 28, pp. 1-13.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2021): «Standardized theological Mozarabic vocabulary in *Kitāb Tathlīth al-Wahdāniyyah*», *Mark of Toledo. Intellectual Context and Debates between Christians and Muslims in Early Thirteenth Century Iberia*, ed. Charles Burnett y Pedro Mantas-España, Córdoba: UCOPress – The Warburg Institute, pp. 197-211.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2021): «Traductores bilingües latino-árabes andalusíes: textos y contextos», *Cuadernos del Cemyr*, n° 29, pp. 67-85.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2023): «Monjes y monasterios en al-Andalus: entre la disidencia, la colaboración y la herejía», *El monacato cristiano en la España musulmana*, Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real, pp. 75-97.
- POTTHAST, Daniel (2013): *Christen und Muslime im Andalus. Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- PRADO, Germán (1926): *Textos inéditos de la liturgia mozárabe. Rito solemne de la iniciación cristiana, Consagración de las iglesias, Unción de los enfermos*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- RUBIO SADIA, Juan Pablo (2004), «La introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. El papel de las órdenes religiosas a través de las fuentes litúrgicas», *Toletana*, n° 10, pp. 151-177.

- RUBIO SADIA, Juan Pablo (2018), «Los mozárabes frente al rito romano: balance historiográfico de una relación polémica», *Espacio, tiempo y forma. Serie III: Historia medieval*, nº 31, pp. 619-640.
- SERRANO RUANO, Delfina (1991): «Dos fetuas sobre la expulsión de los mozárabes al Magreb en 1126», *Anaquel de estudios árabes*, nº 2, pp. 163-182.
- SIMONET, Francisco Javier (1897-1903): *Historia de los mozárabes de España, deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid: Real Academia de la Historia.
- SOTO RÁBANOS, José María (1991): «Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII», *Studi Gregoriani*, nº 14, pp. 161-174.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo (1985): *Ciudades hispano-musulmanas*. Introducción y conclusión por Henri Terrasse, Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales – Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- VAN KONINSVELD, Pieter Sj. (1991): «La literatura cristiano-árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la “Collectio conciliorum”», *Concilio de Toledo III. XIV Centenario, 589-1989. Actas del Congreso Internacional, 10-14 de mayo 1989*, Toledo: Arzobispado de Toledo, pp. 695-710.

C) Documentos disponibles en internet

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1341

http://hesperia.ucm.es/consulta_aehtam/Ilustraciones.php?filtrar=&valor=&id=3102