

# ÁNGELES, DEMONIOS Y ANTICRISTOS ENTRE LOS MONOTEÍSMOS SEMITAS

Juan Pedro Monferrer Sala  
Universidad de Córdoba

## RESUMEN

El significado de los términos básicos que identifican a las voces «ángel» y «demonio» recorre un trayecto inicial hasta su posterior codificación ideológica monoteísta, en la que ambos conceptos se perfilan, en los ámbitos histórico y teológico, para luego proyectarse en la triple dimensión ideológica en la que van a desarrollarse tanto éstos como las posteriores conceptualizaciones que de ellos surgirán, como por ejemplo la del «anticristo».

PALABRAS CLAVE: ángel, demonio, Judaísmo, Cristianismo, Islam, Satán, anticristo.

## ABSTRACT

The meaning of the basic terms identifying the voices «angel» and «devil» goes from an initial stretch to its subsequent monotheist ideological codification in which both concepts are shaped on the historic and theological levels, in order to be cast, then, on the triple ideological dimension in which these, as well as the later conceptualizations, which will be emerged from them, as for example, that of the «Antichrist», are going to be developed.

KEY WORKS: angel, demon, Judaism, Christianity, Islam, Satan, anticrist.

## INTRODUCCIÓN

Las ideas sobre los ángeles y los demonios, en el medio semita, son tan antiguas como lo es, también, el concepto de sabiduría aplicado a estos pueblos. Desde sus desarrollos iniciales en los albores de la civilización, en concreto en el período babilónico, si hemos de hacer caso a una tradición talmúdica<sup>1</sup>, hasta su recepción entre los monoteísmos, ha experimentado un paulatino desarrollo que ha ido definiéndose por separado en cada sistema religioso, pero donde el mito de la «caída» logró proyectar un horizonte mitológico de grandes posibilidades en cada una de las tres religiones: a saber, una etiología del origen del mal trasplantable, a su vez, al orden social en cada una de estas modalidades de pensamiento religioso<sup>2</sup>. En el medio semita, y en concreto en las realizaciones religiosas de judíos, cristianos y musulmanes, este «supramundo del bien y del mal» puede quedar sintetizado en un cuádruple desarrollo histórico-cultural que resumo en los cuatro puntos siguientes:



1. Angelología o «ángeles buenos».
2. Demonología o «ángeles malos».
3. Satanología o «individuación del mal».
4. Anticristología o «personalización del mal».

El primero de este cuádruple desarrollo tiene su origen en una conceptualización del término «mensajero» como «portador de noticias» que acaba configurando un elemento cosmológico, el cual, a su vez, genera su oponente, el de la demonología. Esta segunda conceptualización, por su lado, tiene tanto su origen como su proyección en el concepto *śatan* «adversario». Y por último, la culminación del desarrollo del mal, como proyección de éste y cierre del círculo demonológico, articula la figura del «Anticristo» que asume y proyecta la de Śatan y todos sus satélites devolviéndola a su estado original, la de un ente humano primigenio que se halla en la base de todo el desarrollo angelológico y demonológico posterior.

Del largo, complejo y multiforme recorrido de siglos que voy a resumir en las páginas que siguen acabará desprendiéndose una suerte de movimiento circular del elemento angelológico y del demonológico en las tres dimensiones religioso-ideológicas de las que me ocupo. Este elemento circular, que queda descrito por la dinámica que imprime la propia evolución de los conceptos desde su origen hasta su fin, nos lleva en primera y última instancia directamente al elemento humano, al hombre siempre en relación con su Dios.

## 1. ANGELOLOGÍA

### 1.1. JUDAÍSMO

*Mal'ak*, pl. *mal'akîm*, «mensajero», deriva de la raíz *l'k* «enviar», profusamente documentada en etiópico y en árabe, así como en ugarítico, donde pueden rastrearse similitudes temáticas ligadas a las labores del «ángel/mensajero», que siglos después desarrollarán, entre otros escritos, los Evangelios<sup>3</sup>. Asimismo, el término está docu-

<sup>1</sup> H.L. STRACK- P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1922-1956, II, p. 90.

<sup>2</sup> *Cfr.* para el caso judío y judeocristiano el trabajo de Paul D. HANSON, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11», *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977), pp. 195-233, y el de David SUTER, «Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16», *Hebrew Union College Annual*, 50 (1979), pp. 115-135. A nivel comparatístico tenemos el clásico de Leo JUNG en tres artículos: «Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. A Study in Comparative Folk-Lore», *Jewish Quarterly Review*, 15 (1924-25), pp. 467-502; 16 (1925-26), pp. 45-88 y 287-336. Un ejemplo específico, para la recepción católica hispánica, es el de I. Jericó BERMEJO, «Ángeles y demonios ante la fe. La enseñanza de Pedro de Aragón (a. 1584)», *La Ciudad de Dios*, 216/1 (2003), pp. 63-101.

<sup>3</sup> F.O. HVIDBERG-HANSEN, *La déesse TNT. Une étude sur la religion cananéno-punique*, 2 vols., Copenhague, 1979, I, p. 90.



mentado en fenicio y en arameo antiguo<sup>4</sup>, como también lo está en arameo bíblico (Dn 3,28; 6,23), de donde con el sentido de «mensajero; ángel» pasará después al arameo judaico, al mandeo, al siriaco, al etiópico y al árabe<sup>5</sup>.

Dejando a un lado los derivados, el sustantivo *mal'ak* aparece 213 veces en el texto hebreo masorético del Antiguo Testamento (a las que hay que sumar una más en la que se le afija el posesivo de 1ª p. sing: *mal'akî*) y 2 en los textos veterotestamentarios en arameo. La fórmula *mal'ak Yahweh*, «enviado de Dios», es documentada en 58 ocasiones y la de *mal'ak (ha)-'Elôhîm* 11 veces.

*Mal'ak*, en origen, designa a un individuo que, mediante encargo, vela por los intereses de quien lo envía a un lugar alejado, fundamentalmente para comunicar un mensaje (Gn 32,5; Nm 22,5), pero también para obtener información (Jos 6,17.25; 2 Re 7,15), e incluso para que se cumplan determinadas órdenes de quien lo envía (2 Sm 3,26; 1 Re 22,9.13). La especialización de la voz en el tecnicismo teológico «ángel» para designar al ser o, en plural, a los seres celestes que envía Dios posibilita toda una gama diferenciadora entre estos entes, así explicitada mediante la terminología: *mal'akîm*, *krûbîm*, *s'rafîm*, *q'doîm*, *rûhôt*, así como en actuaciones diversas, que pueden resultar tanto de carácter positivo como negativo, que en algunos casos remontan a ciclos mitológicos anteriores del medio semita. Es el caso, por ejemplo, de los *krûbîm*, que en las mitologías babilónicas son criaturas mitad hombre mitad animal, que están encargadas de guardar las puertas de los templos y los palacios, imagen que sería tomada por los hebreos (cfr. por ejemplo Ex 37,7-9 y Ez 1,10) para con ello manifestar su fe en la casta sacerdotal sagrada de Yahweh.

La versión de los LXX eliminó la diferenciación conceptual de estos seres al traducir casi siempre el término por ἄγγελος<sup>6</sup>, que tanto refiere al enviado por un hombre como al enviado por Dios, y que además se aplica a voces distintas de *mal'ak*, como el sintagma *benê 'Elôhîm* (sin embargo nunca *benê Yahweh*) que es vertida por el plural ἄγγελοι. En línea con lo anterior, la equivalencia de la fórmula *mal'ak Yahweh* es vertida por ἄγγελος κυρίου y la de *mal'ak 'Elôhîm* por la de ἄγγελος τοῦ θεοῦ. No perdamos de vista que, en este punto, la *Vulgata* distingue entre *nuntius*, el que es enviado por hombre, y *angelus*, el que lo es por Dios.

Apenas si podemos hablar de onomástica angélica en el AT: el cuerpo angélico es anónimo y aparece de forma esporádica. En cambio, en la producción apócrifa de tipología apocalíptica el desarrollo de la angelología alcanza sus cotas máximas. Así, el libro de Enoc, en sus capítulos VI a XXXVI (la parte denominada «El libro

---

<sup>4</sup> Ch.F. JEAN y J. HOFSTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, París, 1965, p. 151.

<sup>5</sup> F. BROWN, *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon. With an Appendix containing the Biblical Aramaic*. With the cooperation of S.R. DRIVER and Charles A. BRIGGS, Peabody (Massachusetts), 1979, p. 521a-b; C. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, Hildesheim-Zürich-New York, 1995 (= Halle an der Saale, 1928<sup>2</sup>), p. 354b.

<sup>6</sup> Cfr. John A. GAMMIE, «The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job», *Hebrew Union College Annual*, 56 (1985), pp. 4-12.

de los ángeles»)<sup>7</sup>, además de señalar nombres de potencias angélicas como las *ḥayyôt*, las encargadas de sustentar el trono divino (*merkabâ*), recoge el nombre y funciones de diversos ángeles entre los que cabe destacar a los 18 siguientes:

- 1) *Baradî'el*: «granizo de Dios»
- 2) *Barabî'el*: «rayo de Dios»
- 3) *Galgali'el*: «sol de Dios»
- 4) *Kokbî'el*: «estrella de Dios»
- 5) *Laylâ'el*: «noche de Dios»
- 6) *Maṭarî'el*: «lluvia de Dios»
- 7) *'Ofanî'el*: «luna de Dios»
- 8) *Ra'amî'el*: «trueno de Dios»
- 9) *Ra'asî'el*: «terremoto de Dios»
- 10) *R'haṭî'el*: «planetas de Dios»
- 11) *Ruḥî'el*: «viento de Dios»
- 12) *Šalgî'el*: «nieve de Dios»
- 13) *Šamsî'el*: «sol de Dios»
- 14) *Za'amâ'el*: «tempestad de Dios»
- 15) *Za'afî'el*: «huracán de Dios»
- 16) *Z'e'wa'el*: «torbellino de Dios»
- 17) *Ziqî'el*: «cometa de Dios»
- 18) *Ragû'el*: «deseo de Dios»

En relación con lo anterior, cabe precisar que el libro de Tobías (12,15) ya aludía a los siete arcángeles que rodean el trono de Dios, cuyo valor iconográfico, en unión con la producción apócrifa (y hasta con la qumrānica), es apreciable en Ap. 4,6<sup>8</sup>. Estatus superior al de los 18 anteriormente enunciados tienen Míka'el «quién como Dios», el custodio de Israel; Rafá'el «Dios cura» (*cfr.* también el libro de Tobías); Uri'el «luz de Dios», el jefe de los espíritus de los difuntos y transmisor de los conocimientos divinos en la producción talmúdica; Gabrí'el «hombre de Dios», en quien se combina la defensa de Israel y su actuación como instrumento de castigo divino; Fanû'el «Rostro de Dios», y un ente angélico de gran relieve en el libro de Enoc, Mîṭṭaṭrôn «el que está junto al trono» con función transmisora de conocimientos<sup>9</sup>, además de otros entes sin especificar como el *mal'akê šalôm* «el ángel de la paz».

<sup>7</sup> *Cfr. Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo IV. *Ciclo de Henoc*, Madrid, 1984.

<sup>8</sup> R.G. HALL, «Living Creatures in the Midst of the Throne; another Look at Revelation 4.6», *New Testament Studies*, 36 (1990), pp. 609-613.

<sup>9</sup> Sobre Metratón, *vid.* Gershom SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*. Traducción de Beatriz OBERLÄNDER, Madrid, 1996, pp. 88-91; Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, V, pp. 162-163, núm. 61; también J.P. MONFERRER SALA, «Al-Mîṭraṭūn al-rabb al-šaḡīr: sobre una alusión de procedencia rabínica contenida en el *Fisal* de Ibn Ḥazm», *Qurṭuba*, 5 (2000), pp. 294-297.

La producción talmúdica, por su parte, concibió un universo que se hallaba repartido entre dos categorías angélicas: aquellos que ocupan la parte superior, los *'elyônîm* «los superiores», situados cerca del trono celestial, y los que se ocupan de la parte inferior o terrena, los *taḥtônîm* «los inferiores»; también recoge a ángeles custodios de ciudades como Samma'el<sup>10</sup> y *Mísa'el* y a ángeles defensores (*s'négôr*) o acusadores (*kaṭégôr*)<sup>11</sup> o huestes angélicas que se hallan en la cercanía del trono divino con los *'ere'lim* y los *ṭafsarîm* a quienes hay que sumar las ya mencionadas *ḥayyôt*, los *'ôfannîm* y otras potencias angélicas.

De enorme relieve en la literatura cabalística, por ejemplo, alcanzó el ángel *Sandalfôn* («συνάδελφος, «hermano asociado», encargado de la oración y también *Miṭṭaṭrôn*, *Uri'el*, *Rafa'el*, *Gabrí'el*, *S'turí'el* «protección de Dios», *K'tam'el* «sello de Dios» o *Hasdí'el* «misericordia de Dios». A su vez, contempla una rica gradación angélica que incluye a los *'arelîm*, *'issîm*, *benê 'Elôhîm*, *mal'akîm*, *ḥašmallîm*, *taršîšîm*, *šina'nîm*, *q'rûbîm*, *'ôfannîm*, *s'rafîm*, a quienes gobiernan respectivamente *Míka'el*, *Sofonías*, *Hofnî'el*, *Uri'el*, *Ḥašmal*, *Taršîš*, *Šadqî'el*, *Q'rûb*, *Rafa'el* y *Y'ho'el*. Esta nómima será desarrollada posteriormente por la tradición judía y el concepto básico de *mal'ak*, por ejemplo, será escrutado por el grandísimo polígrafo cordobés Maimónides en su *Môreh n'bu'kîm* (II, 6-7), incidiendo en un aspecto filosófico fundamental de estos entes, a saber, el de ser concebidas como «inteligencias separadas», de acuerdo con la terminología aristotélica<sup>12</sup>.

Además, como podemos apreciar en la «Vida de Adán y Eva»<sup>13</sup>, la corte divina aparece perfectamente estructurada y muy bien organizada: Miguel a la cabeza, al que en algunas ocasiones se le equiparan Gabriel, Uriel y Rafael, seguidos de querubines y serafines, y también de «virtudes», siempre según el texto que ofrece la recensión latina de esta obra.

## 1.2. CRISTIANISMO

Lo dicho para el judaísmo, y fundamentalmente en el apartado de la producción apócrifa, vale para el cristianismo, pues éste heredó, en gran medida, el

<sup>10</sup> Este ángel, en ocasiones, es identificado con el «ángel de la muerte» (= *mal'ak ha-mawet*), como lo hace el Targum PseudoJonatán, *cfr.* E. CASHDAN, «Names and the Interpretation of Names in the Pseudo-Jonathan Targum to the Book of Genesis», en H.J. ZIMMELS, J. RABBINOWITZ & I. FINESTEIN (eds.), *Essays presented to Chief Rabbi Israel Brodie on the Occasion of his seventieth Birthday*, Londres, 1967, p. 33.

<sup>11</sup> Sobre los términos *senégôr* y *kaṭégôr*, *vid.* S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw, 2 vols., Hildesheim-Zürich-New York, 1987 (= Berlín, 1898-99), II, pp. 403-404 y 524 respectivamente. 1987 (= Berlín, 1898-99), II, pp. 403-404 y 524 respectivamente.

<sup>12</sup> Maimónides, *Guía de perplejos*. Edición preparada por David GONZALO MAESO, Madrid, 1983, pp. 261-265.

<sup>13</sup> A. PIÑERO, «Angels and Demons in the Greek *Life of Adam and Eve*», *Journal for the Study of Judaism*, 24 (1993), pp. 191-214.



desarrollo angelológico que efectuara aquél<sup>14</sup>. Asumió los teofóricos que menciona el AT (Miguel, Gabriel y Rafael), asimiló los generados por la producción apócrifa y hasta concibió órdenes jerárquicos propios a partir de la tradición judía (por ejemplo ἀρχάγγελοι, «arcángeles», proyectando en su propia producción apócrifa lo que la teología cristiana acabaría conformado posteriormente en una rica categorización de órdenes angélicos con un variado panorama de actuaciones y labores<sup>15</sup> que, en muchos casos, acopla ideas judías.

Así sucede, por ejemplo, con la figura del «ángel custodio» que el cristianismo popular tomó del judaísmo helenístico (cfr. «Jubileos» 35,17), o el «ángel de la guarda» (cfr. «Historia árabe de José el Carpintero» 13,6), o «ángel protector [del orden inferior]» del apócrifo siriaco «Testamento de Adán», llegando a convertir al ángel en un elemento simbólico de enorme relevancia dentro de diversas variantes de cristianismo a lo largo de la historia<sup>16</sup>. Incluso adopta una terminología idéntica, como sucede en el caso de la tradición siriaca, donde el término que emplean los cristianos de lengua siriaca (*ʿirē*) es exactamente el mismo que utiliza el judaísmo para referirse a los ángeles, denominados «vigilantes celestiales»<sup>17</sup>. También hay que tener presente que, en el ámbito sustrático de la angelología del cristianismo siriaco, en algunos casos, como como sucede con las figuras ya aludidas de los ángeles defensores (*ṣnêgôr*) y acusadores (*kaṭêgôr*), la relación con el medio hermético egipcio es patente<sup>18</sup>.

Al lado de todo ello cabe contemplar, asimismo, una posible influencia de la angelología islámica en determinados ámbitos textuales del cristianismo oriental generados a partir del siglo VII, como parece suceder en el caso de los «ángeles del tormento» que figuran en la recensión de la «Dormición de la Virgen» incluida en el «Sinaxario» árabe jacobita<sup>19</sup>. Los ángeles atienden la liturgia celestial: adoran a Dios, entonan himnos, sahúman con incienso e interpretan melodías. La oración fundamental es la glorificación divina con la *qedušâ* (Is 6,3). Según el «Evangelio de Bartolomé» (4,29) Dios creó más de 6.000 ángeles y menciona directamente a Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel y Satanael, este último malinterpretado en el texto (4,25)

<sup>14</sup> W. GRUNDMANN-G. KITTEL, «ἄγγελος» en: Gerhard KITTEL und Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933, I, 772-786. Cfr. además L. HACKSPILL, «L'angelologie juive à l'époque néo-testamentaire», *Revue Biblique*, 11 (1902), pp. 527-550.

<sup>15</sup> M. GARCÍA CORDERO, «Los ángeles según las creencias judías del tiempo de Jesús», *Ciencia Tomista*, 77 (1988), pp. 409-440; M. GARCÍA CORDERO, «El ministerio de los ángeles en los escritos del Nuevo Testamento», *Ciencia Tomista*, 118 (1991), pp. 3-40.

<sup>16</sup> Cfr. por ejemplo Edwin R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Edited, with a Foreword, by Jacob NEUSNER, Princeton (New Jersey), 1988, p. 56.

<sup>17</sup> W. CRAMER, *Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer*, Roma, 1965, pp. 10-14.

<sup>18</sup> Sebastian P. BROCK, «Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology», en G. J. REININK & A. C. KLUGKIST (eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Lovaina, 1999, p. 37.

<sup>19</sup> José M<sup>a</sup>. BOVER, *La Asunción de María*. Estudio teológico histórico sobre la Asunción corporal de la Virgen a los cielos, Madrid, 1947, p. 330.

como «mensajero de Dios». Con todo, hay que especificar, contra el valor del término *mal'ak* en el AT, que la acepción de ἄγγελος con el sentido de «mensajero humano» se encuentra escasamente atestiguada en el NT (Mt 11,10 [par. Mc 1,2], Lc 9,52 y Sant 2,25). En cambio, judeocristianos como los ebionitas y los elcesaitas o los gnósticos cristianos-samaritanos desarrollaron a partir de la tradición judía toda una cosmología simbólica en la que los ángeles desempeñan un papel relevante: tal sucede con un inmenso ángel de 96 millas de altura, que es el ángel que les procuró a los elcesaitas un libro secreto de parte del *Rûah Qadôšâ*, esto es, del «Espíritu Santo» o, por ejemplo, «los ángeles creadores del mundo» de la gnosis cristiano-samaritana. Y asimismo, para los judeocristianos los siete astros de la «escala cósmica» eran custodiados por espíritus celestes, por ángeles especiales a quienes se dio el nombre de τα στοιχεῖα, «los ángeles de los elementos»<sup>20</sup>.

El cristianismo de lengua siríaca, copta y árabe adaptó, con las correspondientes divergencias doctrinales de sus diversas iglesias<sup>21</sup>, la nómima angélica. Así, por ejemplo, en las diversas recensiones árabes del conocido apócrifo neotestamentario «Historia de José el Carpintero» tenemos, entre diversos ángeles innominados, las conocidas formas Mījā'īl y Yābrā'īl (cap. XXIII) o el ángel custodio de José (*al-malāk al-muwakkil*)<sup>22</sup>. Conocidísima es, por ejemplo, la diversidad de tareas a las que deben aplicarse los ángeles y el cuerpo de los serafines en la denominada «liturgia celeste» que figura al comienzo y que nos ha transmitido —en varios manuscritos— la obra apócrifa conocida como «Testamento de Adán» en su redacción siríaca nestoriana, también conservada en varias recensiones árabes<sup>23</sup>. El elemento angelológico que figura al final de esta obra, el cual no es original sino que fue añadido posteriormente<sup>24</sup>, aparece clasificado en las nueve jerarquías tradicionales, pero representando una tradición siríaca nestoriana propia que, de menor a mayor, queda ordenada en este texto siríaco del modo que especificamos a continuación: 1) ángeles; 2) arcángeles; 3) arcontes; 4) potestades; 5) poderes; 6) dominaciones; 7) tronos; 8) serafines y 9) querubines.

El impacto de la angelología será tal en todas las modalidades del cristianismo oriental que, en un tratado eclesiológico copto-árabe como el *Kitāb al-Īawhar*

<sup>20</sup> Emmanuele TESTA, *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Jerusalén, 1981 (reed. de la de 1961), pp. 26-27 y 196 respectivamente.

<sup>21</sup> Sobre las iglesias orientales, Aziz SURYAL ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Londres, 1968.

<sup>22</sup> A. BATTISTA; B. BAGATTI, *Edizione critica del testo arabo della Historia Iosephi Fabri Lignarii e ricerche sulla sua origine*, Jerusalén, 1978, pp. 91 (cfr. p. 223), 157, 32/45/132/224 respectivamente.

<sup>23</sup> C. BEZOLD, *Das arabisch-äthiopische «Testamentum Adami»*, en: C. BEZOLD (ed.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*, Giessen, 1906, II, pp. 893-912 y Margaret DUNLOP GIBSON, *Apocrypha Arabica*. (Studia Sinaitica, núm. VIII), Londres, 1901. Véase además Gérard TROUPEAU, «Une version du 'Testament d'Adam'», en Gérard Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Aldershot (Hampshire), 1995, III, pp. 3-14.

<sup>24</sup> G.J. REININK, «Das Problem des Ursprungs des Testamentes Adams», en *Symposium Syriacum 1972*, Roma, 1974, p. 389.



*al-Nafī sa fī 'Ulūm al-Kanī sa* «Libro de la Perla Preciosa sobre las Ciencias de la Iglesia», se dedica a los ángeles parte del capítulo tercero que lleva el título de *Fī dīkr jalqat al-malā'ika wa-l-aftāk wa-l-kawākib wa-l-'anāšir al-arba'* «De la creación de los ángeles, los astros, las estrellas y los cuatro elementos», en el que se nos cuenta que Dios los creó «cual espíritus, incorpóreos, cual inteligencias puras para gloriar, santificar y alabarle sin cesar»<sup>25</sup>.

Sin embargo, es la onomástica angélica etiópica de raigambre cristiana, con variantes en las diferentes tradiciones lingüísticas y doctrinales, la que conoce divergencias en el cristianismo etiópico, dado que el *corpus* angelológico de los etiopes comporta numerosos nombres que no se encuentran en el resto de tradiciones cristianas. Da la curiosa circunstancia que entre el legado de estos cristianos abisinios se encuentra una obra apócrifa consagrada por entero a materia de nombres mágicos de ángeles. Dicha obra conoció una redacción árabe que, sorprendentemente, carece de éstos, en tanto que la etiópica cuenta con varias decenas. Aešcoly se ocupó de reastrear diversos apócrifos con la finalidad de buscar estos nombres mágicos de ángeles —un considerable número de origen judío— y obtuvo una ingente cantidad de éstos, de entre los cuales ofrecemos los siguientes<sup>26</sup>: 'Abyātēr, «el que castiga» (*cf.*: 1 Sam 9,17); 'Adāna'ēl, «Dios ha perdonado», 'Afdāyāl, «Dios ha salvado», se trata de uno de los cuatro ángeles encargados de los vientos; Fa'amā, Fāyām y Yā'ab, los tres ángeles que protegieron a la Virgen mientras estuvo embarazada; Matuwadāy, uno de los tres ángeles que protegían a Jesús cuando fue niño; Mazrāfrāfu'el, nombre de un ángel formado sobre el nombre de Rafael; Wasidneyāl, uno de los siete arcángeles. En otro texto, concretamente en un «comentario» al «Libro del Apocalipsis» se nos dan los nombres de los ángeles de las siete iglesias de Asia: el de Éfeso se llama Damātrê; el de Esmirna, Taboden; el de Pérgamo, 'Iyasu; el de Tiyatira, Digēba'el; el de Sardes, Fubēyên; el de Filadelfia, Reḥē'el; y el de Laodicea, Gabriel<sup>27</sup>.

Cabe añadir, como un rasgo diferenciador más de la angelología cristiana etiópica con respecto a las restantes modalidades doctrinales de cristianismo, que en el ya mencionado «Libro de los misterios del cielo y de la tierra» los órdenes angélicos quedan estructurados en diez grados, de los cuales el más importante y superior es el formado por los «ángeles de la faz» integrados por el ángel Miguel y «su familia»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Jean PÉRIER, «La Perle Précieuse traitant des Sciences Ecclésiastiques», *Patrologia Orientalis*, 16 (1922), pp. 599-600.

<sup>26</sup> A.Z. AEŠCOLY, «Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des éthiopiens», *Journal Asiatique*, CCXX (1931), pp. 87-137, el listado y comentario de esta nómina se halla en las pp. 93-137.

<sup>27</sup> Sylvain GRÉBAUT, «Les trois derniers traités du Livre des Mystères du Ciel et de la Terre», *Patrologia Orientalis*, 3 (1909), pp. 385-386.

<sup>28</sup> J. PERRUCHON, «Le Livre des Mystères du Ciel et de la Terre», *Patrologia Orientalis*, 1 (1907), p. 7.

### 1.3. ISLAM

Para el islam los ángeles (*al-malā'ika*), creados de la luz, son criaturas de sustancia simple, que hablan y poseen juicio, carecen de apetito carnal y no conocen la ira. Las categorías que desarrolló el islam en materia de angelología pueden quedar sintetizadas en los siguientes grupos e individualidades<sup>29</sup>:

- 1) *Karūbiyyūn*: lo que podemos calificar como arcángeles, categoría que incluye a *Yābrā'īl/Yībrīl*, el ángel mensajero o portador de las revelaciones; *Mikā'īl/Mīkāl*, el defensor de los israelitas; *Isrāfīl*, el ángel que hará sonar la trompeta el último día, cuyo precedente cristiano es designado entre los cristianos arabófonos (también textos mágicos coptos con la variante Uriel) con el nombre de Suriel (*Sūriyāl*)<sup>30</sup>; e *'Izrā'īl/'Azrā'īl*<sup>31</sup>, el ángel de la muerte, muchas veces designado simplemente como *malak al-mawt* «el ángel de la muerte»<sup>32</sup>, concepto que Geiger supone de origen judío<sup>33</sup>, pues como tal (*mal'ak ha-mawet*) aparece en la producción rabínica<sup>34</sup> y en la apocalíptica judía helenística (Θάνατος)<sup>35</sup> desarrollando idéntica labor a la que realiza el «ángel de la muerte» en el islam.
- 2) *Al-Malā'ika al-Mukarrabūn*: «los ángeles cercanos», así denominados por constituir el grupo que se halla en presencia de Dios.
- 3) *Al-Kirām al-kātibūn*: «Los Generosos Secretarios», formado por dos ángeles, uno que pone por escrito las buenas obras de cada individuo (*malak al-ḥasanāt*) y el otro las malas (*malak al-sā'āt*).

---

<sup>29</sup> Sobre los ángeles en el islam, *vid.* AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyā'ib al-majlūqāt wa-ḡarā'ib al-mawjūḡdāt*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Yadīda, 1401/1981, pp. 88-105; F.A. Klein, *The Religiom of Islam*. 2 vols., Londres, 1985, II, pp. 64-67; P.A. EISCHER, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig, 1928; L. JUNG, «Fallen Angels in in Jewish, Christian and Mohammedan Literature», *Jewish Quarterly Review*, XV (1924-25), pp. 467-502; XVI (1925-26), pp. 45-88 y 287-336; D.S. MARGOLIOUTH, «Harut and Marut», *Muslim World*, XVIII (1928), pp. 73-79; J. MACDONALD, «Islamic Eschatology. I. The Creation of Man and Angels in the Eschatological Literature», *Islamic Studies*, III, (1964), pp. 299-303; J. MACDONALD, «Islamic Eschatology, IV. The Preliminaires to the Resurrection and Judgement», *Islamic Studies*, IV, (1965), pp. 146-150; F. JADAANE, «La place des Anges dans la théologie cosmique musulmane», *Studia Islamica*, XLI (1975), pp. 23-61; C. CASTILLO, «Algunos aspectos de la angelología islámica, según Šihāb al-Dīn al-Aṣ'arī», *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, XXVI-XXVIII (1977-79), pp. 423-431; J. CORTÉS, «Corán 74<sub>30</sub> (*'alayhātis'ata 'ašara* = «Hay diecinueve que lo guardan» y 1 Henc 6.», *Awraq*, II (1979), pp. 4-6; E.W. LANE, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies form the Thousand and One Nights*, Londres, 1987 (= Londres, 1883), pp. 25-26.

<sup>30</sup> H.J. POLOTSKY, «Suriel der Trompeter», en H.J. POLOTSKY, *Collected Papers*, Jerusalén, 1971, pp. 231-243.

<sup>31</sup> *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde-París, 1967-, IV, pp. 305-306 (A.J. Wensinck) [en adelante *Et*].

<sup>32</sup> Julius WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlín, 1897, pp. 148-159.

<sup>33</sup> A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume...*, p. 80.

<sup>34</sup> Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, VII, p. 31.

<sup>35</sup> K. KOHLER, «The Pre-Talmudic Haggada II», *Jewish Quarterly Review*, 7 (1895), p. 589.



- 4) *Munkar* y *Nāir*: la pareja de ángeles que ponen a prueba en la tumba la fe de los que acaban de morir<sup>36</sup>.
- 5) *Rūmān* / *Dawmān*: el ángel que se presenta a los recién muertos y tras mandarles que se sienten les ordena que pongan por escrito las obras, buenas y malas, que hicieron en vida.
- 6) *Mālik*: el jefe del infierno.
- 7) *Al-Zabāniyya*: los servidores del anterior. Se trata del grupo de ángeles guardianes del infierno (*nār l'yahannam*).
- 8) *Malā'ikat al-rahma*: «Los ángeles de la misericordia», ángeles encargados de recibir el alma de los justos una vez extraída del cuerpo por el ángel de la muerte<sup>37</sup>.
- 9) *Malā'ikat al-'adāb*: «Los ángeles del tormento», una variedad de la categoría anterior<sup>38</sup>.
- 10) *Isrāfīl*: el ángel encargado de tocar el cuerno (*ṣūr*) el día de la resurrección<sup>39</sup>.
- 11) *Ridwān*: ángel encargado de introducir a las almas en el paraíso y el guardián del paraíso (*jāzin al-ḡanna*).
- 12) *Hārūt* y *Mārūt*: los dos ángeles que fueron castigados por Dios a vivir en la tierra hasta el día de la resurrección<sup>40</sup>.
- 13) *Iblīs*: Nombre propio del diablo<sup>41</sup>.
- 14) *Yibrīl* / *Yabrā'īl*: «Gabriel», también conocido como *al-Amīn*, «el Fiel», es el ángel mensajero, el encargado de transmitir las revelaciones divinas a Muḥammad<sup>42</sup>. Corán 2,91-92 lo califica de «ángel de la revelación» (*malak al-wahy*).
- 15) *Mikā'īl*: ángel custodio de los israelitas.
- 16) *Ralufā'īl*: figura angélica que, en los textos de la tradición islámica, realiza diversas acciones, siempre benefactoras.
- 17) *Ḥamlat al-'arṣ*: «los portadores del trono», aquellos ángeles que sustentan y mueven el trono sobre el que se sienta Dios. En algunos textos del islam temprano se los identifica con los querubines (*al-karūbiyyūn*)<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> Louis GARDET, «Les fins dernières selon la théologie musulmane», *Revue Thomiste*, 56 (1956), pp. 440-449.

<sup>37</sup> 'ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, *Kitāb waṣf al-firdaws (La descripción del paraíso)*. Introducción, traducción y estudio por J.P. Monferrer Sala. Prólogo de C. CASTILLO CASTILLO, Granada, 1997, p. 154, n. 841.

<sup>38</sup> 'ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, *Kitāb waṣf al-firdaws*, p. 157 y n. 868.

<sup>39</sup> *EP*<sup>2</sup>, IV, pp. 220-221 (A.J. Wensinck).

<sup>40</sup> D. SIDERSKY, *Les origines des Légendes Musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, París, 1933, pp. 22-25.

<sup>41</sup> *EP*<sup>2</sup>, III, pp. 690-691 (A.J. Wensinck-[L. Gardet]).

<sup>42</sup> *EP*<sup>2</sup>, II, pp. 372-373 (J. Pedersen).

<sup>43</sup> ASAD B. MŪSĀ, *Kitāb az-zuhd*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de tous les certificats de lecture d'après les deux copies de Berlin et de Damas avec une étude sur l'auteur par Raif Georges Khoury, Wiesbaden, 1976, p. 70 (núm. 35) y al-Qazwīnī, *Ajā'ib*, p. 90.

18) *Malā'ika sab' samāwāt*: se trata de los ángeles encargados de la liturgia celestial<sup>44</sup>.

La tradición islámica desarrolló, en muchos casos a su modo y manera, el cuerpo angelológico<sup>45</sup>, como sucederá también con la demonología, como veremos dentro de un instante. Así, además de ángeles con funciones específicas, como los que portan el trono de Dios o los que guardan dicho trono, tenemos los siguientes nombres: Kalkā'īl, Dardā'īl, Durbā'īl, Raftmā'īl, Tankafīl, Sarakīkā'īl, Šarkā'īl, Ismā'īl, Ṭaṭā'īl, Hamwākīl, Rūyā'īl, Jarūrā'īl, Hūlā'īl, 'Itrā'īl, 'Isrā'īl/'Azrā'īl, 'Amrā'īl, Nurā'īl, Hartā'īl, Nuja'īl, Amwākīl, 'Atā'īl. Todos ellos, como se puede apreciar por el teofórico -'īl (« hebreo -'el), denotan su procedencia judía. El desarrollo angélico, por lo demás, no fue ajeno tampoco a la producción mística, donde encontramos ángeles como Rūḥ, que representa la visión y de quien fueron creados los querubines; Nūn, el ángel que simboliza el conocimiento divino; al-Qalam, el ángel que escribe en la tablas; al-Mudabbir, que se halla junto al trono divino o al-Mufaṣṣil, entre otros<sup>46</sup>.

## 2. DEMONOLOGÍA

### 2.1. JUDAÍSMO

Conviene empezar señalando que la creencia en los demonios o en los malos espíritus ha tenido una escasa importancia en el judaísmo doctrinal, si bien conoció un creciente e importante desarrollo en la tradición popular. La teología judía, como se puede apreciar en la producción bíblica y en la rabínica, no niegan la existencia de seres supranaturales capaces de generar y causar daño, pero tales fuerzas demoníacas quedan siempre supeditadas al poder omnímodo de Dios. La producción apocalíptica judía, en este punto, evidencia influencias dualistas de origen persa y mesopotámico<sup>47</sup>. Los judíos sectarios de Qumrān parecen haber conocido y cultivado un legado de corte esotérico sobre los espíritus malvados (como por ejemplo el *mal'ak maštemā* o «ángel de la hostilidad», Beli'al o Samma'el, el «ángel de la muerte», y algunos datos apuntan, incluso, a la práctica del exorcismo entre éstos.

<sup>44</sup> AL-QAZWĪNĪ, *Āyā'ib*, p. 94.

<sup>45</sup> Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, *Kitāb šāyarat al-yaqīn. Tratado de escatología musulmana*. Estudio, edición, traducción, notas e índices por C. Castillo Castillo, Madrid, 1987, *passim*, espec. pp. 56-60 y C. CASTILLO CASTILLO, «Algunos aspectos de la angelología islámica, según Šihāb al-Dīn al-Aš'arī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 26-28 (1977-79), pp. 423-431.

<sup>46</sup> Reynold A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1967 (reimp. 1921), pp. 110-111

<sup>47</sup> M. HUTTER, «Dämonen und Zaubersungen. Aspekte der Magie im Alten Vordasien» *Grenzeblende der Wissenschaft*, 37 (1988), pp. 215-230.



Entre los filósofos judíos medievales (de los que hay que excluir a 'Abraham b. 'Ezra' y a Maimónides) estaba extendida la creencia en los demonios y en los círculos cabalistas denominaron a lo demoníaco «el otro lado» (*sitra' ahra'*), llegando a producir un importante desarrollo del concepto *qelippâ*, «gradaciones del mal», que generó una creciente e incesante popularización de supersticiones, así como del empleo de los amuletos para defenderse del mal generado por estos seres<sup>48</sup>.

El libro de Enoc etiópico (6,1-8) nos relata la caída de los ángeles y nos ofrece el nombre de todos ellos en número diverso y variantes onomásticas según los manuscritos: a las órdenes de su jefe Semyaza se encuentran Urakiwa, «tierra del poderoso», Rame'el; «tarde de Dios»; Kakabî'el, «estrella de Dios»; Tamî'el, «Dios es perfecto»; Ramî'el, «trueno de Dios»; Danî'el, «Dios ha juzgado»; Ezequiel, «estrella caída de Dios»; Baraqî'el, «relámpago de Dios»; Asa'el, «Dios ha hecho»; Armaros, «procedente del Hermón»; Batri'el «lluvia de Dios»; Anan'el, «nube de Dios»; Zaqî'el, «Dios ha ocultado»; Samsî'el, «sol de Dios»; Sarta'el, «luna de Dios»; Turî'el, «monte de Dios»; Yomî'el, «día de Dios»; y Arazî'el «luz de Dios».

Hemos señalado hace un instante que el desarrollo primario de la demonología en el judaísmo la realiza la *Haggadâ* durante el período rabínico bajo influencia babilónica y persa, gracias también al propio desarrollo popular que experimentan las tradiciones, pero en cambio rara vez aparece en los textos halákicos. En el texto bíblico las fuerzas destructoras son los mensajeros del castigo (enviado por Dios) (Ex 12,33). Con ello tienen relación las creencias primitivas de tipo animista, mezcladas con elementos persas, a las que refieren los términos *se'irîm*, «sátiros» y *šêdîm*, «demonios» / «diablos», voces con las que está emparentado temáticamente el préstamo árabizado *ġinn* «genios»<sup>49</sup>, cuyo origen tal vez pueda hallarse en el siríaco *ginmayyê*, de los cuales nos informa una inscripción de los alrededores de Palmira. De acuerdo con la información que allí figura se trataría de espíritus locales hacedores de bien<sup>50</sup>.

En el texto bíblico del AT es frecuente que se aplique la terminología demoníaca a las deidades paganas (Dt 32,17), pero en este hecho no hay que ver ningún elemento sustrático parademoníaco, como algunos han imaginado. En cambio, gracias al desarrollo experimentado por la *Haggadâ* en época rabínica, muchos

<sup>48</sup> J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Nueva York, 1984. Para un caso concreto, *vid.* G. SCHOLEM, «Some Sources of Jewish-Arabic Demonology», *Journal of Jewish Studies*, xvi (1965), pp. 1-13.

<sup>49</sup> A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Osnabrück, 1971 (= Leipzig, 1902<sup>2</sup>), pp. 80-81; W. ROBERTSON SMITH, *Kinship & Marriage in Early Arabia*, Londres, 1990 (= Londres, 1885), p. 245; K. AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, Nendeln-Liechtenstein, 1966 (= Leipzig, 1935), pp. 90-92; G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques*, Lovaina, 1951<sup>2</sup>, pp. 11-12; M. HERRANZ MARCO, «Demonología del AT: los sedim», *Estudios Bíblicos*, xxvii (1968), pp. 301-313; J. MASYNBERDE, «Jewish Law and Animal Symbolism», *Journal for the Study of Judaism*, x (1979), p. 208.

<sup>50</sup> Robert G. HOYLAND, *Arabia and the Arabs: from the Bronze Age to the coming of Islam*, Londres, 2001, pp. 144-145.

elementos que conformaban el grueso de los demonios, siempre innominados, se individualizaron y adoptaron nombres específicos, la mayoría de las veces de procedencia extranjera, esto es, no judía. Los nombres genéricos más comunes son los de los *šēdīm* y los *mazziqīm* «injuriadores», las *ruhōt ra'ot* «espíritus malignos», los *šafirīm* (espíritus de la mañana), *ṭiharīrīm* (espíritus del mediodía), *ṭallanīm* (espíritus de la tarde), los *līlīm* (espíritus nocturnos), los *mal'akē habbalā* «ángeles de la destrucción», o los denominados como *mal'akē ha-mašhīt* «ángeles destructores»<sup>51</sup> y otros menos conocidos que se circunscriben a un texto concreto como los siguientes: *ʿAf, Hemā, Keṣef, Mašhīt y Mʿkalleh* (Dt Rabbā 3,71).

De acuerdo con los datos que nos proporcionan los textos haggádicos, los demonios innominados son invisibles y van siempre en gran número, en tanto que los nominados, aunque no siempre, actúan de manera individual. Los demonios aúnan características angélicas y humanas al mismo tiempo: al igual que los ángeles tienen alas, vuelan de un extremo del mundo al otro y son conocedores del futuro; como los hombres comen, beben, copulan y mueren (Hag. 16a). Viven en lugares desolados, entre las ruinas y entran en actividad con la llegada de la noche. Sus actividades —dejando a un lado los tormentos con los que torturan a los malvados en la Gehenna o infierno— van encaminadas siempre en dos direcciones: bien actuando directamente sobre un determinado individuo o bien sobre situaciones generales en las que los elementos y gentes involucradas son, obviamente, más en número.

Sin embargo, no todos estos entes son malos o dañinos; algunos son buenos y por ello resultan beneficiosos al ser humano, como por ejemplo aquellos que fueron utilizados en la construcción del Tabernáculo y también al levantar el Templo del rey Salomón, tal como nos refiere el Talmud Bablī (Git. 68a-b), donde son llamados *šamir*, y los hay machos y hembras. El rey de los demonios machos es Asmodeo (identificado con su precedente *Ešma Deva*, uno de los siete espíritus malos del *Avesta*), aunque éste no resulta ser el único nombre por el que es conocido el rey de los demonios en los textos rabínicos, también es llamado Samma'el o 'Azazel. La reina de los demonios hembras es conocida por dos nombres: como Agrat bat Maḥalat o como Līlīt (la *Lamia* de la *Vulgata*, *cfr.* Is 34,14), un demonio nocturno de estirpe babilónica (conocida también como Lamaštu), donde era un espíritu maligno volador que buscaba la «vida» (aire o sangre) de los hombres y, especialmente de los niños, a los que acostumbra a comerse crudos<sup>52</sup>. Este segundo nombre identifica a la que da muerte a los niños pequeños y su origen es, sin lugar a dudas, babilónico<sup>53</sup>. El jefe de todos éstos, el que los gobierna, no es otro que

<sup>51</sup> Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, I, pp. 5, 10, 16, 57, 132; II, pp. 27.310, 312, 313, 373; II, p. 308 y III, pp. 109 y 124 y V, p. 416, núm. 117 (donde alude al número y a los nombres de éstos); V, p. 377 y núm. 444.

<sup>52</sup> *Cfr.* el completo estudio que realiza de este mito J. BRILL, *Lilith ou la Mère Obscure*, París, 1984.

<sup>53</sup> E.G. KRAELING, «A Unique Babylonian Relief», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 67 (1937), pp. 16-18.



*Šatan*. Además, el concepto *rūah* (espíritu; griego πνεύμα, árabe *rūḥ*; arameo/siriaco *rūḥa' rūḥā*) en combinación con adjetivaciones despectivas (*rūah ra'ā*, *rūah biš* o *rūah tum'ā* por ejemplo), o incluso en solitario, para designar a «un espíritu» es, por lo general, de origen netamente judío, ya que en el medio helenístico sólo se empezó a hablar de «ángeles» y de «espíritus» en época tardía y siempre bajo el influjo judío. En el judaísmo los espíritus son conceptos-imitación de los ángeles y no sólo están dotados de alas, sino que poseen un saber genuino<sup>54</sup>.

## 2.2. CRISTIANISMO

En el NT<sup>55</sup>, pese a lo que pueda parecer una cierta profusión de textos alusivos a posibles endemoniados, la creencia en los demonios retrocede de modo harto considerable en comparación con la producción textual rabínica, aunque el desarrollo elaborado por ésta sigue ejerciendo una incuestionable influencia: por ejemplo en el mismísimo San Pablo, quien atribuye a un «mensajero/ángel de *Šatan*» (ἄγγελος Σατανᾶ) una suerte de enfermedad cutánea que denomina «espina de carne», trasunto figurativo de un pesar ideológico, que le aquejaba (2 Cor 12,7). El NT, al fin y al cabo, desarrolla su demonología sobre la base del judaísmo y las interferencias del mundo popular helénico, con una referencia iconográfica evangélica según la cual los demonios sufren el tormento del fuego eterno junto a *Šatan* (Mt 25,41). La estructura circular de la teleología bíblica alcanza su punto culminante en materia demonológica al final de los tiempos, donde los demonios desencadenarán una ofensiva violenta (1 Tim 4,1).

En primer lugar hay que precisar que el concepto δαίμων, de etimología incierta, alude, en origen, a un ente supranatural que incluye, por ello, lo divino y que parece referir el sema básico de «dañar». Esta concepción, a partir de la creencia popular griega menguó al clasificarlos como «espíritus malos»: en principio para identificar a los espíritus de los muertos, esencialmente los muertos que no han recibido sepultura o han perecido por muerte violenta y que, por ello, tales espíritus abandonan su cuerpo y ejercen su maleficio en forma de fantasmas y en modo diverso. En el NT, donde el lenguaje referido a la demonología se corresponde con el del tardojudaísmo, los demonios están sometidos a *Šatan*, el adversario de Dios (Mt 25,41; 2 Cor 12,7; Ef 2,2; Ap 12,7), y son designados con una fórmula netamente judía: «espíritus impuros» (τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων; Mc 6,7). Asimismo, recurriendo al substrato apócrifo judío (*cf.* «Enoc etiópico» 99,7; «Jubileos» 1,11; 22,17), el culto pagano, en última instancia, está dirigido a los

<sup>54</sup> H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, 507-508.

<sup>55</sup> W. FOERSTER, «δαίμων», en Gerhard KITTEL und Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 1-20.



demonios (1 Cor 10,20-21; 2 Cor 6,15-16; Ap 9,20). La producción textual apócrifa cristiana desarrolló, en sus varias tradiciones lingüísticas, las características de los demonios, con sus poderes y sus habilidades metamorfósicas (características también del judaísmo y del islam), como la de convertirse en jovencitas atractivas para provocar el deseo sexual de la víctima a la que tratan de hacer caer<sup>56</sup>.

El cristianismo árabe, si bien incorporó la denominación de Iblīs procedente directamente del islam<sup>57</sup>, adaptó los nombres en el ámbito de la demonología y así nos encontramos con el conocido de Šayṭān o con el hebreo Abbadūn (<heb.: 'Abbadōn) a través del libro del Apocalipsis, siendo recepcionado en textos como la «Historia de José el Carpintero»<sup>58</sup>. También nos ofrecen información los textos árabes cristianos de determinadas funciones que realizan los demonios y, así, además de las propias de obstaculizar al ser humano se encuentra la de adorar a Dios<sup>59</sup>. Y asimismo noticias de diversa índole como la de que habitan en el agua y fueron los que enseñaron la magia<sup>60</sup> o la existencia de demonios aéreos, como indica «La Vida de San Esteban el Diácono»<sup>61</sup>. Este último asunto —bien es verdad que por influencia judía— es un *topos* recepcionado por el islam y ejemplificado en los ángeles Hārūt y Mārūt.

Interesados en la demonología estarán, entre otras, las órdenes monásticas egipcias, cuyos escritores nos han legado un importante plantel de escritos en los que las varias naturalezas demoníacas hostigan sin cesar al monje. Hasta tal punto será ello así que este motivo constituye un verdadero *topos* literario. Así, Evagrio Póntico nos habla de hasta ocho órdenes de demonios que acosan al monje: 1) los de la glotonería, 2) la avaricia, 3) la cólera, 4) la tristeza, 5), la vanagloria, 6) la apatía espiritual, 7) la soberbia y 8) la fornicación o adulterio<sup>62</sup>.

Pero, de nuevo, vuelve a ser el cristianismo etiópico el que imprime las diferencias en el plano de la demonología y su onomástica<sup>63</sup>. Entre los nombres de demonios que incorpora la producción apócrifa cristiana etiópica entresacamos los siguientes: 'Af'al, se trata de uno de los satélites de Lucifer; 'Afti'al, otro de los

---

<sup>56</sup> Cfr. por ejemplo la *Historia de Adán y Eva (Apócrifo en versión árabe)*. Introducción, traducción del árabe y notas de Juan Pedro MONFERRER SALA, Granada, 1998, p. 123 y nota 157.

<sup>57</sup> Así, entre otros textos, en Jean PÉRIER, «La Perle Précieuse traitant des Sciences Ecclésiastiques», *Patrologia Orientalis*, 16 (1922), pp. 601-602, para narrar la caída del ángel rebelde y sus seguidores.

<sup>58</sup> Cfr. A. BATTISTA; B. BAGATTI, *Edizione critica del testo arabo della Historia Iosephi Fabri Lignarii...*, p. 224.

<sup>59</sup> Cfr. A. BATTISTA y B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*, Jerusalén, 1979, pp. 48 y 107.

<sup>60</sup> Cfr. A. BATTISTA y B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*, pp. 54 y 68 respectivamente.

<sup>61</sup> Cfr. Juan Pedro MONFERRER SALA, *Textos apócrifos árabes cristianos*. Introducción, traducción y notas, Madrid, 2003, p. 252, nota 29.

<sup>62</sup> Sobre este monje del siglo IV, véase Antoine GUILLAUMONT, *Traité Pratique, ou le Moine*, París, 1971.

<sup>63</sup> A.Z. AEŠCOLY, «Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des éthiopiens», *Journal Asiatique*, CCXX (1931), pp. 87-137.

satélites de Lucifer; 'Agatidmānos, un tipo de demonios benefactores; Beryāl, nombre intercambiable con el de Satán y uno de los más frecuentes en los textos mágicos etiípicos; Daska, demonio que incluso contó con culto propio entre los etiopes contra el que tuvo que luchar el rey Zara Ya'qób; Dēmānāhēl, «el que lo oscurece todo», nombre en cuyo origen tal vez esté el griego δαίμων; Madaryāl / Mardeyāl, «Dios es mi rebelión», otro de los satélites de Lucifer; Malkirā / Milkiryās, formas sinónimas de la de Beryāl; Samāyāl, forma adaptada de la hebrea Samma'el.

### 2.3. ISLAM

En el islam al demonio se le supone descendiente de Ŷānn (que puede significar «serpiente», el padre ancestral de los *ŷinn* o «genios»). Este Ŷānn recibió el nombre de 'Azāzīl, quien dispuso de autoridad sobre todo el género animal y espiritual. Sin embargo, al crear Dios a Adán, el demonio rehusó obedecer el mandato divino de prosternarse ante Adán y fue expulsado de Edén. En ese mismo instante Dios decreta la pena de muerte a Šayṭān, pero queda aplazada hasta el día del Juicio (*Yawm al-Dīn*) que es cuando será destruido (Corán, 7,13). El Corán emplea dos nombres para referirse al demonio: Šayṭān e Iblīs, siendo este segundo una adaptación corrupta del griego διάβολος cuyo significado es «el maligno». El término *šayṭān* aparece 52 veces en El Corán y el nombre Iblīs en nueve ocasiones. En un caso ambos conceptos concurren en un mismo ente (Corán 2,32-34) y en otro Ŷānn es empleado en lugar de Iblīs (Corán 15,27). Con todo, esta triple denominación no deja de plantear serios inconvenientes en el ámbito de las tradiciones debido a las contradicciones: a saber, en unos casos Iblīs es el padre de todos los *ŷānn* y de los *šayāṭīn*; en otras Ŷānn es el progenitor de todos los *ŷinn*; en otras el término *ŷānn* es sinónimo de *ŷinn*; y otras en las que Ŷānn es el equivalente de Iblīs. Todo ello, obviamente, es producto de un largo deambular de las tradiciones, que experimentaron desarrollos a partir de los primeros momentos, lo cual, como veremos a continuación, generó un catálogo demonológico tan particular como contradictorio en no pocas ocasiones.

El jefe de los demonios, llamado unas veces Šayṭān, otras Iblīs y hasta 'Azāzīl, señorea sobre cinco órdenes de demonios, que no siempre se distinguen de modo totalmente nítido, de acuerdo con la siguiente clasificación desarrollada por las tradiciones islámicas a lo largo de los siglos en constante contacto con culturas adyacentes como la judía, la cristiana o la zoroastra:

- 1) *Ŷānn*: el orden más poderoso de los cinco, que junto con el siguiente recibe la denominación por el nombre de su progenitor. Los demonios pertenecientes a este orden no son meros ejecutores del mal, ya que también pueden generar el bien. Fueron creados, según la tradición islámica, de la llama del fuego.
- 2) *Ŷinn*: este término y el anterior son utilizados de forma indiscriminada, aunque este segundo es el más común y usual. Según al-Qazwīnī, se trata de animales aéreos, de cuerpo transparente, que pueden adoptar varias for-

mas<sup>64</sup>. De acuerdo con algunas tradiciones fueron creados dos mil años antes que Adán.

- 3) *Šayāṭīn*: término genérico utilizado para designar a cualquier genio de naturaleza maligna.
- 4) *ʿAfārīt*: este orden está formado a base de *ʿIfrīt*, que identifica a un poderoso genio maligno.
- 5) *Māridūna*: el tipo denominado *mārid* indica un genio maligno de la clase más poderosa. El jefe de éstos reside, según las tradiciones, en el monte Qāf, que circundaría la tierra de acuerdo con estas suposiciones.

A su vez, dentro del orden integrado por los *ġannlġinn*, pero en niveles inferiores, podemos encontrar una serie de criaturas como las siguientes que describe al-Qazwīnī en su célebre *ʿĀyāʿib*:

- 1) *Gūl*: una suerte de *šayṭān* o espíritu malvado que devora a los hombres. Puede asumir variadas formas humanas y animales y también adoptar forma de monstruo. Para algunos tradicionalistas el *gūl* (nótese que también existe la forma *gūla*) sólo es aplicable a un demonio femenino, mientras que el demonio macho de este mismo género recibe el nombre de *quṭrub*. Las *gūl* hembras acostumbran a aparecérselas a los hombres en los desiertos y zonas apartadas en formas diversas, en ocasiones incluso adoptando la modalidad de prostitutas<sup>65</sup>.
- 2) *Gaddār / Garrār*: descendientes de Iblīs y de la esposa que Dios creó para él. Poseen las mismas características metamorfósicas y malignas que las descritas arriba para los *gūl*.<sup>66</sup>
- 3) *Siṭāt / Siṭāʿ*: identifica a otras criaturas demoníacas semejantes a los *ġinn*, que habitan sobre todo en los bosques, donde cautivan a los hombres haciéndoles bailar, además de jugar con él.
- 4) *Dalhān*: ser demoníaco con forma humana que se encuentra en las islas. Se alimenta de carne humana de aquellos que mueren en naufragio después que sus cuerpos llegan a las islas que éstos habitan.
- 5) *Šiqq*: criatura demoníaca con forma de medio cuerpo humano. Se aparece a los viajeros, a los que da muerte. De su unión con un ser humano nació Nasnās<sup>67</sup>.
- 6) *Nasnās*: se trata de una criatura demoníaca con forma de medio cuerpo humano: media cabeza, medio torso, una oreja, un brazo, etc. Se le localiza en los bosques del Yemen y también en Ḥaḍramawt. La carne de éstos, según los habitantes de Ḥaḍramawt, que la ingieren, es de sabor dulce.

<sup>64</sup> AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, pp. 387-388 y 393-399.

<sup>65</sup> Cfr. AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, pp. 391-392.

<sup>66</sup> AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, p. 392.

<sup>67</sup> AL-QAZWĪNĪ, *ʿĀyāʿib*, pp. 392-393.

### 3. ¿QUIÉN ERA SATANÁS?

En hebreo el término *śatan*, que significa «adversario», aparece profusamente en el Antiguo Testamento como un nombre común que se refiere a un antagonista humano (1 Sm 29,4; 1 Re 5,18) y sobre todo como el que acusa ante un tribunal (Sal 109,6), si bien en la literatura pre-exílica se encuentra el matiz de una «influencia maligna» descrita de muy diverso modo, que descarría a los seres humanos (1 Re 22,22). Los neologismos διάβολος y σατανάς son los empleados en los escritos griegos para traducir el concepto, alcanzando dimensiones de naturaleza mítica con θηρία y δράκων<sup>68</sup>. Incluso al ángel de Yahweh que se interpone en el camino de Balaam (Nm 22,22.32) se le llama *śatan*, esto es: adversario. Tan sólo nos encontramos tres pasajes en los que la voz *śatan* señala a un ser suprahumano: en Zac 3,1-2 aparece como «acusador»; en Job 2,1 es el perseguidor celestial (incluido entre los «hijos de Dios») que pone a prueba la piedad de Job en medio de su aflicción; en 1 Cr 21,1 actúa como un seductor. En todos estos pasajes, aun cuando el concepto que representa *śatan* resulta hostil a los hombres, sin embargo guarda obediencia a Dios (*cf.* Is 45,6-7).

En la producción apócrifa, en la apocalíptica y sobre todo en el Nuevo Testamento, muy probablemente debido a influencia persa, el concepto *śatan* se convirtió en la encarnación del mal y, sobre todo, en el antagonista supremo de Dios, en *Śatana'el*<sup>69</sup>. El concepto, así, de ser un nombre común pasa a convertirse en nombre propio, en antropónimo. *Śatan* se convierte en señor de un sinfín de demonios y su actuación y su poder se esparcen por toda la tierra.

El origen, o la causa, de la malignidad de este ente es la caída del cielo, que es una errónea interpretación de Is 14,12, a la que se suma la leyenda de los ángeles caídos en Gn 6,1-4, según la cual su intención es la de propagar el mal por toda la tierra. La primera vez que nos encontramos con el término con valor de nombre propio (sin artículo) es en 1 Cr 21,1, donde es el ser que tienta e incita a David para que realice el censo del pueblo y en su paralelo (2 Sm 24,1ss) dicha tentación es atribuida a la ira de Yahweh.

En la producción tannaíta es rara la vez que se menciona a *Śatan*; sin embargo será más tarde, y fundamentalmente en contexto babilónico, cuando la *Haggadâ* desarrolle y amplifique la influencia y las actividades de este personaje. La falta de concretización, en un primer estadio del término, hizo que se identificase a *Śatan* con los siguientes desarrollos mítico-demonológicos:

- a) Asmodeo (*Aśmada'ý*), nombre al parecer de origen zoroastra (*aesma daeva* = «es-píritu colérico»), que en el «Libro de Tobías» representa al rey de los demo-

---

<sup>68</sup> John A. GAMMIE, «The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job», *Hebrew Union College Annual*, 56 (1985), pp. 12-19.

<sup>69</sup> H.E. GAYLORD, «How Satanael lost his 'el'», *Journal of Jewish Studies*, xxxiii (1982), pp. 303-310.

nios, cuyo antagonista es el arcángel Rafael; también aparece en la literatura talmúdica (Git. 68a-b), aunque el desarrollo haggádico hizo de él en unas ocasiones un simple embaucador, en tanto que en otras una suerte de guardián moral del universo.

- b) Samma<sup>70</sup>el, quien junto con su esposa Lili<sup>71</sup> desempeña un papel relevante en los ciclos legendarios populares y en la producción cabalística. Actúa como seductor, acusador y destructor de los judíos y, además, como ángel guardián de los gentiles, siendo obviamente su antagonista el arcángel Miguel. El nombre aparece en la redacción eslava del «Apocalipsis de Enoc» (53,3), donde se le relaciona con los «ángeles de perdición» en la producción talmúdica y en el *Pirqê de-Rabbî 'Eli'ezer*.
- c) Belial, de etimología dudosa, es siempre en el AT un genitivo de un sintagma binario, explicable siempre como *terminus abstractus* con el sentido de «maldad; perdición». En algunos textos apócrifos el término es el nombre de un demonio y en el NT designa al adversario de Jesús, convirtiéndose más tarde (tal vez por mero asociacionismo) en nombre del Anticristo, ya que éste será el instrumento del diablo al final de los tiempos.
- d) El ángel de la muerte: esto es, el ángel que extrae el alma del cuerpo al morir un individuo. El concepto, desconocido en el AT, fue desarrollado en el período postbíblico, y como sucede con *Šatan* también será identificado con Samma<sup>70</sup>el.
- e) O la simple inclinación al mal.

El concepto, así pues, conoce un largo y variado desarrollo nominal y temático que conocerá amplificaciones posteriores<sup>70</sup>. El largo recorrido que surca le lleva de ser un mero sustantivo, que refiere un individuo que se opone a otro, a lexicalizarlo nominalmente y convertirlo en antropónimo que personifica al mal en toda su amplia dimensión y posibilidades. En el NT, por ejemplo, aparte de las denominaciones designativas, el concepto *Šatan* conoce básicamente la doble realización σατανᾶς y διάβολος, a lo que se suma la transcripción Βελιαρ y el arameísmo Βεελζεβούλ (Beelzebub).

La forma arabizada *šayṭān*, que remonta a su homónimo judío aunque no proceda del hebreo directamente según creyera Geiger<sup>71</sup>, para unos ha llegado a través del etiópico<sup>72</sup>, en tanto que para otros, con ciertos matices, deriva a partir del siríaco<sup>73</sup>. Esta segunda posibilidad, la que deriva la arabización *šayṭān* del siríaco *saṭanā*, es la que a nosotros nos parece la más plausible.

---

<sup>70</sup> Jeffery Burton RUSSELL, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1984 (trad. española, 1995).

<sup>71</sup> A. GEIGER, *Was hat Mohammed...*, pp. 98-99.

<sup>72</sup> Por ejemplo D.S. MARGOLIOUTH, «Mulammad», en J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. 13 vols., Edimburgo, 1917, VIII, p. 877; B. MUNDKUR, «Hayya in Islamic Thought», *Muslim World*, LXX (1980), p. 223.

<sup>73</sup> Entre otros A. ALTMANN, «The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends», *Jewish Quarterly Review*, XXXV (1944-45), pp. 374-375; F.C. FALLA, «Demons and Demoniacs in the

En el islam el concepto *šayṭān*, como sucede en el judaísmo y en el cristianismo, no siempre aparece del todo definido<sup>74</sup>: en unos casos identifica a un simple *ḡinn*, en otros casos se limita a representar la idea del mal, y también se le identifica con el jefe de los espíritus malos, aunque nunca con el jefe del infierno, cuyo cargo recae en Mālik. El Corán documenta el término en 88 ocasiones y la voz *šayṭān* (pl. *šayāṭīn*) en este texto tanto refiere a un ente demoníaco, como a un individuo endemoniado o al jefe de los malos espíritus. El nombre original del «adversario» (*al-šayṭān*, intercambiable con Iblīs) es ‘Āzāzīl, que pertenecía a la clase de ángeles que, de acuerdo con el Corán, fueron expulsados del paraíso y lapidados (*raḡīm*). En los estratos más primitivos del texto coránico, los pasajes pertenecientes al primer período de La Meca, sólo aparece una vez y en singular indeterminado, esto es, sin identificación concreta. Será en el período de Medina cuando aparezca la forma determinada de la voz *šayṭān*, que se identifica con Iblīs, convirtiéndose de este modo en el jefe de los espíritus malvados. Sin embargo, pese a que *Šayṭān* es un espíritu, no tiene por qué ser necesariamente malvado, como de hecho se infiere en más de un texto. El Corán, dependiendo de una tradición judía, señala explícitamente que mientras que los ángeles han sido creados de la luz, *Šayṭān* está hecho de fuego (Corán, 7,12; 38,76).

#### 4. LA EVOLUCIÓN DEL MAL Y LAS METAMORFOSIS DEL «ANTICRISTO»

La culminación de todas las fuerzas malignas, asumidas y desarrolladas por el nivel demonológico, acaba convergiendo en la figura del Anticristo, que experimenta un rico desarrollo en el Medioevo<sup>75</sup>. Esta figura conoce un desarrollo paralelo tanto en el judaísmo como en el cristianismo y también en el islam. Cada uno de estos tres monoteísmos concibe un Anticristo propio, que asume la configuración maléfica propia en cada caso. Del mismo modo que sucedió en los niveles angelológico y demonológico, también en torno a esta figura las conexiones existentes entre dichas religiones se hacen patentes en la continuidad que experimenta el desarrollo

---

Peshitta Gospels», *Abr-Nahrain*, IX (1969-70), pp. 53-65; J.A. GAMMIE, «The Angelology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job», *Hebrew Union College Annual*, LVI (1985), p. 12; A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qurān*, Baroda, 1938, p. 190; *cfr.* al respecto G. WIDENGREN, *Muḥammad, the Apostle of God, and his Ascension (King and Saviour v)*, Uppsala-Wiesbaden, 1955, pp. 191-192.

<sup>74</sup> *Cfr.* a modo de muestrario inicial IBN KAṬĪR, *al-Bidāya wa-l-nihāya*. 11 vols. Ed. ‘Abd al-Sātir *et alii*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1409/1989<sup>3</sup>, II, pp. 49-62; al-QAZWĪNĪ, *‘Āyā’ib al-majlūqāt...*, pp. 388-390. *Vid.* Además, M. PERLMANN, «Ibn Qazzim and the Devil» en: *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida*. 2 vols., Roma, 1956, pp. II, pp. 330-337.

<sup>75</sup> José GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996. También, centrado en el caso italiano, Francesco EREDDIA, *I servi dell’Anticristo. Dissidenti ed eretici nell’Italia medievale*, Milán, 1986.



de dicha figura. Ésta tiene unos precedentes en el judaísmo, que adapta el cristianismo posteriormente y más tarde el islam. En cada una de las tres religiones el Anticristo es concebido de un modo autónomo, es decir, como algo propio, y con una finalidad exclusiva, esto es, con una actividad que debe cumplir en el seno de cada una de ellas por separado, si bien la hilatura ideológica exige y cuenta con una relación histórica en las tres.

En el judaísmo, la identificación del Anticristo con Dan supone una pretensión mesiánica, aunque la fama de idólatra, blasfemo y asesino, entre otras más, hace virar al personaje hacia parcelas rayanas con la demonología en las tradiciones apócrifa y rabínica. Así, por ejemplo, en el «Testamento de Dan» (1,4-9), al planear la muerte de su hermano José, Dan no es presentado como un individuo poseído por el espíritu de Belial. Muy probablemente, la identificación Dan-Anticristo tenga su base escriturística más sólida en la imagen de la serpiente (*nabāš*), que ya aparece asociada a Dan en Gen 49,17. En el Targum Pseudo Jonatán a Num 2,25 la serpiente aparece en el estandarte de Dan —información que confirma Num Rabbâ 2—, pues ésta, en la producción targúmica, evoca al rey impío o antimesías<sup>76</sup>.

Esta tradición pasó, también, al cristianismo, como podemos constatar cuando el herejarca Ireneo (finales del s. II), para demostrar que el Anticristo procede de Dan, cita en su *Adversus Haereses* (V,30.2) a Jer 8,16, retomando de este modo una tradición conocida en el medio escriturístico:

*Ex Dan audiemus vocem velocitatis equorum eius; a voce hinnitus decursionis equorum eius commovebitur tota terra, et veniet et manducavit terram et plenitudinem eius, civitatem et qui habitant in ea.*

Desde Dan se escucha el resoplar de los caballos; al ruido de los relinchos de los corceles retiembla la tierra. Llegan y devoran el país y sus habitantes, la ciudad y los ciudadanos

Este versículo de Jeremías (8,16) ha de ser entendido junto con el siguiente, que a su vez está inspirado en Gen 49,17, en donde se remite a la serpiente como elemento ancestral que simboliza el mal.

El concepto ἀντίχριστος es un tecnicismo propio de las epístolas de Juan<sup>77</sup>, que se emplea, bien para designar a cristianos apóstatas (1 Jn 2,18a), bien a un personaje misterioso que se oculta tras ellos (1 Jn 2,18b; 2,22; 4,3; 2 Jn 7). En Mt 24,24 y Mc 13,22 tenemos un término semejante (ψευδόχριστος) y Pablo, a su vez (2 Tes 2,3-10), alude a la misma figura, aunque en otros términos, al igual que lo hace Ap 13 y Ap 17,7-14. Si bien Pablo parece aludir a un «anticristo» de corte

<sup>76</sup> Miguel PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense. Estudios exegeticos*, Valencia, 1981, pp. 53-54 y 152.

<sup>77</sup> Herder *theologischer Kommentar zum Neuen Testament. XIII. Die Johannesbriefe*, Friburgo-Basilea-Viena, 1970, pp. 138-160.

escatológico, su significado no aparece del todo claro, pues parte de presupuestos véterotestamentarios (*cf.* Job 9,13; Sal 74,13; 89,10,1; Is 59,1; Ez 28,2; Dn 11,36) donde se aprecia el substrato de los mitos babilónico y persa del combate entre dioses y monstruos. Lo único deducible de los textos sinópticos y del Apocalipsis parece ser que el concepto «Anticristo» designa a una colectividad de seres que operan frente a la iglesia ante la inminente parusía, si bien la figura se individualiza en la producción apócrifa judeocristiana, donde es sinónimo de Satán: «Apocalipsis de Elías» 33,1-8; «Pseudo Mateo» A<sup>2</sup>; «Historia de José el Carpintero» (vers. copta bohaírica) 30,10 (*cf.* la versión casanatense del «Evangelio de Bartolomé» 4,42.51, donde es sinónimo de Satán).

Sin lugar a dudas, donde la figura experimenta un mayor desarrollo, por la visión que se proyectará del «otro»<sup>78</sup>, es en el cristianismo oriental de lengua griega y siríaca<sup>79</sup>. En este último los «árabes» (*tayyāyē*), «musulmanes» (*m' hagg' rāyē* < ? *muhāyirūn?*), sarracenos (σαρακηνοί) o paganos (*hanpē* < *hanīf*), de acuerdo con las diversas denominaciones que reciben, son miembros de una secta escindida del cristianismo, que es de donde surgirá el «Anticristo». San Juan Damasceno (m. c. 750) escribió en el capítulo 101 de su *De haeresibus* indicando que el islam es una «herejía» probablemente generada por un «monje ario» (en clara referencia a la «leyenda del monje Bahīrā»), y que es el elemento precursor del Anticristo<sup>80</sup>.

San Juan Damasceno califica al islam de «error/oscuridad espiritual» (σκέια). Ya por esos mismos años Pedro, obispo de Mayumā, fue sentenciado a muerte por haber condenado al islam públicamente y haber llamado a Muḥammad «falso profeta» y «precursor del Anticristo». Con todo, ni Muḥammad ni el islam fueron los primeros en recibir esta segunda denominación, pues en el medio melquita se empleó para referirse a todos aquellos que se apartaban de la fe ortodoxa descarriando a los creyentes: Atanasio, por ejemplo, calificó al emperador Constantino de «precursor del Anticristo», una figura que conoce un desarrollo continuado en el medio bizantino.

San Juan Damasceno, de hecho, dedica un capítulo entero de su *De fide orthodoxa* a la figura del Anticristo con el título de «Sobre el Anticristo». En él, su autor considera que el Anticristo es Satán, pero también un hombre: en concreto aquél que «no confiesa que el Hijo de Dios se hizo carne, es Dios perfecto e hízose hombre perfecto al mismo tiempo que era Dios». No queda duda al respecto de que tal individuo no es otro que Nestorio, a quien llama «el Anticristo» e «hijo de Sa-

<sup>78</sup> Por ejemplo: Robert G. HOYLAND, «Jacob of Edessa on Islam», en G.J. REININK & A.C. KLUGKIST (Eds.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers*, Lovaina, 1999, pp. 149-160, espec. 153-159.

<sup>79</sup> *Cfr.* por ejemplo Paul J. ALEXANDER, «Historiens byzantins et croyances eschatologiques», en P.J. Alexander, *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. Collected Studies*, Londres, 1978, xv, pp. 1-8a.

<sup>80</sup> Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden, 1972, pp. 68-74.

tán». La calificación de «precursor del Anticristo» significaba, obviamente, la condena de todo aquél que desvirtuaba los dogmas de la iglesia ortodoxa calcedoniana en materia cristológica, y ello fue lo que condujo a catalogar al islam y a Muḥammad como elementos precursores del Anticristo. Nicetas de Bizancio llegará incluso más lejos y calificará al Corán de ἀντίθεος y ἀντίχριστος al mismo tiempo.

Como cabría esperar el retrato de Muḥammad transmitido por la producción apologética cristiana del primer siglo abbasí, tanto en siríaco como en árabe e incluso en griego y en latín, nos hablan de él como un «demonio poseído», un agente del Anticristo con una moral depravada<sup>81</sup>. Así, Teófanos, al describirnos el martirio de Pedro de Capitolias, recoge cómo el mártir califica a Mahoma de «pseudoprofeta, precursor del Anticristo». Nicetas Joniotes califica al islam de «anunciador del Anticristo», conceptos que, en el siglo xv, acabarán aplicándose a nuevos poderes como el de los otomanos a los que los griegos califican como «turcocracia» y que es el reino del «Anticristo», si bien éste acabará siendo un motivo utilizado por los mismos turcos, que identificarán al «Anticristo» con el Papa<sup>82</sup>.

Entre los diversos textos que recepcionan y desarrollan el *topos* del «Anticristo» aplicado a Mahoma tenemos al *Pseudo Šenūte*, un texto coptoárabe monofisita que nos ha transmitido la visión de un asceta del siglo v, en el Alto Egipto, en torno a una profecía del fin del mundo, en donde se nos narra lo siguiente:

Después de aquello aparecerán los hijos de Ismael y los hijos de Esaú, quienes perseguirán a los cristianos, y al resto de ellos les cabrá regir a todo el mundo y reconstruir el Templo que hay en Jerusalén. Cuando ello suceda, sabe que el fin de los tiempos viene y está cerca. Los judíos esperan al Impostor [el Anticristo] y se situará a la cabeza de las gentes que vienen. Cuando contemples la desolación de lo que refirió el profeta Daniel estando en el lugar santo, [has de saber que] ellos son los que niegan los sufrimientos que recibí en la cruz y quien circule libremente por mi iglesia que nada tema<sup>83</sup>.

A este enunciado pre-apocalíptico sigue la descripción de las atrocidades que tendrán lugar en los días en los que aparezca el Anticristo, todo lo cual nos informa de la situación ideológica de los coptos a la llegada de los árabes. Los cristianos orientales, a partir del siglo vii, como consecuencia de la llegada de los con-

---

<sup>81</sup> Norman DANIEL, «Spanish Christian sources of information about Islam (ninth-thirteenth centuries)», *Al-Qanṭara*, xv/2 (1994), pp. 365-384; Sidney H. GRIFFITH, «The Prophet Muḥammad, his Scripture and his Message, according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century», en T. FAHD (ed.), *La vie du Prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg, 1980*, París, 1983, p. 131.

<sup>82</sup> Alain DUCÉLLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge vif-xv<sup>e</sup> siècle*, París, 1996, pp. 170, 281, 421, 451 y 24 respectivamente.

<sup>83</sup> E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétien aux iv<sup>e</sup> et v<sup>e</sup> siècles*, («Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire» iv), París, 1888, p. 341.

tingentes árabes-islámicos, empezaron a desarrollar toda una herencia escatológico-apocalíptica en la que entre los elementos más diversos tenemos la idea de las *septimana mundi* basada sobre la visión de los cuatro reinos de Daniel, de acuerdo con el cap. 24 de Mateo, que precederán a la segunda venida de Jesús y la irrupción en escena del Anticristo. En todos estos textos los moldes formales de la leyenda se inscriben dentro del marco interno de una «guerra de liberación y una abdicación imperial»<sup>84</sup> y evolucionan en sus márgenes exteriores desde un posicionamiento defensivo a un estado propagandístico que, en algunos casos, mira al *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno.

Esos cuatro reinos estaban constituidos respectivamente por los babilonios, los medos, los griegos y los romanos. Sin embargo, la aparición de los árabes en la escena política del Medio Oriente como el nuevo pueblo de Dios forzó su inclusión en la historia apocalíptica que ya se venía trazando desde siglos atrás. El primer texto apocalíptico siríaco de época islámica es el conocido como *Pseudo Efrén*, un texto breve en el que la figura del Anticristo recibe el nombre de «Hijo de la perdición» (*cf.* 2 Tes 2,3-4). Las características de este primer texto son las que van a marcar los desarrollos de los posteriores. Un ejemplo paradigmático de esto es la *Apocalipsis del Pseudo Metodío*, compuesto en el norte de Mesopotamia por un melquita o monofisita a finales del siglo VII<sup>85</sup>. En estos relatos, la figura del Anticristo posee un valor crucial para la interpretación de los elementos escatológicos. Esto mismo es aplicable, asimismo, al texto de la «Apocalipsis de Bahīrā», donde la figura del Anticristo es representada por el hijo de ʿĀʾiṣā, el Mahdī<sup>86</sup>.

Pero no sólo con figuras es identificado el Anticristo, sino también con imperios, pasando de ser el Imperio romano, luego Bizancio y, posteriormente, el islam. El islam es definido como «el pequeño cuerno», «la abominación de la desolación», «la cuarta bestia», amalgamando de este modo todos aquellos elementos que caracterizan el perfil escatológico-apocalíptico del final de los tiempos. Al mismo tiempo, los musulmanes se convierten en los mensajeros del «Hijo de la perdición», el Anticristo, de acuerdo con el desarrollo último de la producción apocalíptica<sup>87</sup>. La «Apocalipsis del Pseudo Atanasio» es lo suficientemente clara a este respecto, pues en él se identifica al profeta Mulammad con la bestia del Apocalipsis de Juan, diciendo:

<sup>84</sup> Paul J. ALEXANDER, «Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor», *Medievalia et Humanistica*, 2 (1971), p. 48.

<sup>85</sup> Sebastian P. BROCK, «Syriac views of emergent Islam», en G.H.A. JUYNBOLL (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale-Edwardsville, 1982, pp. 18-19, donde aduce y discute la datación propuesta por P.J. Alexander.

<sup>86</sup> Sobre esta leyenda, véase J.P. MONFERRER SALA, «Un texto base polemista: la versión árabe andalusí de la 'leyenda del monje Bahīrā' incluida en el *I'lām* del Imām al-Qurṭubī», *Qurtuba*, 4 (1999), pp. 133-148, y las referencias allí contenidas.

<sup>87</sup> Bernard MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. With a New Preface and Expanded Bibliography, Nueva York, 1979, pp. 39-76.

Y tras un corto período de tiempo se alzaré entre los árabes un hombre que es el autor de su ley (*šarī'a*), cuyo nombre obedece al número 666<sup>88</sup>.

Esta identificación con la «bestia» del Apocalipsis joánico<sup>89</sup>, dentro de la producción apocalíptica cristiana en árabe, siríaco y copto en concreto, guarda relación con la identificación con Ibīs/Šayṭān, con quien se identifica al «cuarto rey» según la «Apocalipsis» del Pseudo Atanasio<sup>90</sup>, con lo que de nuevo nos encontramos con la relación: Muḥammad > Anticristo < Satán.

En la producción religiosa islámica, en concreto en la literatura de tradición, también tenemos referencias abundantes de la figura del «Anticristo». Para los místicos, el *Da'yāl* o «Anticristo» es el emblema de la carne (*nafs*) que acabará siendo encadenado por Jesús (*Rūḥ Allāh*). Conectada con esta idea se halla la venida de al-Mahdī, quien reinará durante cuarenta años y simboliza la consumación del «hombre perfecto» en los cuarenta grados de la existencia<sup>91</sup>, es decir, en su totalidad. Ambos elementos, el Mahdī y el Da'yāl, conjugados o por separado, constituyen un elemento apocalíptico en textos escatológicos islámicos en los que se evidencia el substrato cristiano<sup>92</sup>. Pero es en el medio de la «tradición» donde más datos poseemos: allí se le describe como un joven de pelo crespo, bajito, tuerto del ojo izquierdo (aunque en algunos textos lo está del derecho) y con una inscripción situada entre los dos ojos que reza: «infiel» (*kāfir*), que recorrerá la tierra durante cuarenta días montado en un asno. A esta figura se la denomina *al-Da'yāl*, «el Impostor» (aunque en algunos hadices recibe el nombre de *al-Masīḥ al-Da'yāl*, «el Mesías Impostor», el cual hará su aparición el día de la resurrección (*yawm al-qiyāma*) acompañado de toda una serie de connotaciones apocalípticas ante la inminencia del fin de los tiempos.

Con esta serie de elementos es obvio que la figura del «Anticristo» islámico tiene una aparente relación con la neotestamentaria, si bien no llega a captar toda la peculiaridad teológica que posee el concepto en los pasajes joánicos. La llegada al islam, a juzgar por la morfología de la voz con que lo designa la producción islámica, no parece ser otra que la del cristianismo siríaco, pues en la Pešīṭta el término ἀντίχριστος es traducido por *daggālā* (1 Jn 2,22) y por *Mšīḥā Daggālā* (1 Jn 2,18a), es decir, los equivalentes exactos de las formas árabes que acabamos de ofre-

---

<sup>88</sup> J.P. MONFERRER SALA, «Literatura apocalíptica cristiana en árabe. Con un avance de edición del Apocalipsis árabe copto del Pseudo Atanasio», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48 (1999), pp. 250 y 254 (texto árabe).

<sup>89</sup> Sobre el símbolo de la «bestia» en el Apocalipsis, J. LÓPEZ, *La figura de la bestia entre historia y profecía. Investigación teológico-bíblica de Apocalipsis 13,1-18*, Roma, 1998, espec. pp. 61-265.

<sup>90</sup> J.P. MONFERRER SALA, «Literatura apocalíptica cristiana en árabe...», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 48 (1999), pp. 248 y 252 (texto árabe).

<sup>91</sup> Reynold A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 135.

<sup>92</sup> A. ABEL, «Un *hadīth* sur la prise de Rome dans la tradition eschatologique de l'islam», *Arabica*, 5 (1958), pp. 1-14.



cer hace un instante. Con esta información casa, además, la que recoge Geiger<sup>93</sup>, si bien no hay que identificarla, como hace éste, con la figura del «Mesías judío», pues aunque se le denomina «hijo de David», aquélla obedece a una designación que entronca con Jesús a través de su genealogía (*cf.* Mt 1,1ss.)<sup>94</sup> como el Mesías que había de venir.

En relación con el cristianismo siriano con el que hemos relacionado la voz *daʿyāʾl*, no hay que perder de vista una cosa. Se trata de la siguiente: un importante número de tradiciones escatológicas relativas a este personaje del *Daʿyāʾl* se hallan conectadas con un personaje de suma importancia para la entrada de este género de tradiciones en el islam incipiente. Este personaje es Tamīm al-Dārī, un cristiano lajmī —de lengua aramea por tanto— que acabó convirtiéndose al islam, siendo uno de los *aṣḥāb Muḥammad*<sup>95</sup>, el cual sería baza importante, si no determinante, en la entrada del concepto *Daʿyāʾl* y sus variantes para identificar a la figura del «Anticristo», que muy pronto se desarrollaría en el seno del islam.

Una vez muerto el *Daʿyāʾl*, el islam acabará siendo la única fe de toda la humanidad y el *Mahdī* hallará la copia original de la Torá y del Nuevo Testamento en una cueva sita en las montañas de Palestina, escrituras en las que se encontrará la evidencia de que el islam era la religión verdadera desde el albor de la humanidad<sup>96</sup>.



---

<sup>93</sup> A. GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume...*, p. 33.

<sup>94</sup> Sobre la genealogía de Jesús, *vid.* por ejemplo E. PASCUAL, «La Genealogía de Jesús según S. Mateo», *Estudios Bíblicos*, xxiii (1964), pp. 109-149.

<sup>95</sup> David COOK, «Tamīm al-Dārī», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61 (1998), pp. 20-28.

<sup>96</sup> Khalil 'ATHAMINA, «Jerusalem in Eschatological Literature: the Case of Islamic Ḥadīṭ», *Annali*, 60-61 (2000-2001), p. 124.