

## UN LIBRO DE CHRISTOPH LUXENBERG

Robert R. Phenix Jr. y Cornelia B. Horn. Universidad de St<sup>o</sup>. Tomás, Departamento de Teología John Roach Center

Traducción de Jesús M. Sáez. Universidad de Alicante. Febrero 2010

Comentario del libro de Christoph Luxenberg (seud.) *Die syro-aramäische Lesart des Koran; Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ānsprache*. Berlín, Alemania: Das Arabische Buch, primera edición, 2000. En *Hugoye: Journal of Syriac Studies*

Original: <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1PRPhenixHom.html>

[1] En la historia de la exégesis sobre el Corán no se ha escrito un libro como éste. Sólo se pueden encontrar tales obras en el corpus de la erudición crítico-textual bíblica. Desde el método a las conclusiones sobre el lenguaje y el contenido del Corán, el estudio de Luxenberg ha librado a los especialistas de la problemática tradición de los comentaristas islámicos. Tenga o no razón Luxenberg en todos los detalles, ha llevado, con un solo libro, a la exégesis coránica al «giro crítico» que los comentaristas bíblicos adoptaron hace más de un siglo. Esta obra demuestra a todos los exegetas del Corán el poder del método científico de la filología y su valor para producir un texto más claro del Corán. Los especialistas de primera fila tendrán que impugnar la hipótesis de que, desde una perspectiva filológica, la tradición islámica es completamente digna de crédito, como si fuera inmune al humano error que rodea a la transmisión de toda obra escrita. Si la investigación bíblica es una guía, el futuro de los estudios coránicos está casi decidido con esta obra.

[2] El libro presenta la tesis, las fuentes, el método y los ejemplos de su aplicación en dieciocho secciones. Las secciones una a diez tratan del contexto, el método y su aplicación para desentrañar la etimología y el significado de la palabra *Qur'ān*<sup>1</sup>, que Luxenberg declara que es la clave para comprender completamente el texto. Las secciones once a catorce prosiguen con las conclusiones de la primera mitad y explican algunas reiteradas expresiones problemáticas del texto. Tratan de problemas léxicos, morfológicos y sintácticos, que ilustran los principios básicos subyacentes a muchos errores de la transmisión del Corán (11-14) y la extensión del método al examen de problemas que originan reiterados malentendidos de cuestiones temáticas (15-16). Luxenberg aplica luego las conclusiones a la exégesis de las azoras 108 y 96. En la sección 18 hay un resumen de la obra.

[3] Luxenberg proyecta ofrecer una selección de descubrimientos de una investigación en curso sobre el lenguaje del Corán para, sin esperar a la obra completa, poder empezar una disertación preliminar sobre los métodos de lingüística textual y la aplicación de los descubrimientos de esos métodos al contenido del Corán. La obra que ofrece es sólo un bosquejo, desarrollado con un método interpretativo y basado en numerosos datos. Luxenberg sabe que faltan muchos puntos de la presentación filológica corriente, que promete para el estudio final.

[4] En el Prólogo, Luxenberg resume la importancia cultural y lingüística para los árabes y para el Corán del siríaco escrito. En tiempo de Mahoma, el árabe no era una lengua escrita. El siro-aramaeo o siríaco fue la lengua de comunicación escrita en Oriente Próximo desde el siglo II al VII d. C. El siríaco, dialecto del arameo, era la lengua de Edesa, ciudad-estado de la alta Mesopotamia. A la par que Edesa dejaba de ser un estado, su lengua se convertía en el instrumento de la cristiandad y de la cultura, extendiéndose por Asia hasta la región de Malabar y China oriental. Hasta la aparición del Corán, el siríaco era el medio de más amplia comunicación y difusión cultural de arameos y árabes y, en menor medida, de los persas. Desde el siglo IV (Afrhat y Efrén) hasta que fue sustituido por el árabe en los siglos VII y VIII, produjo la literatura más valiosa de Oriente Próximo. Es de importancia que la literatura siríaco-aramaeo y la matriz cultural en que esa literatura nacía eran casi exclusivamente cristianas. Parte del estudio de Luxenberg muestra que la influencia siríaca sobre los creadores del árabe escrito fue transmitida por un medio cristiano, cuya influencia fue fundamental.

[5] Seguidamente Luxenberg da una etimología de la palabra «siríaco», y señala que la lengua es destacada en la más antigua literatura del *hadiz* que dice que Mahoma persuadía a sus seguidores que conocieran el siríaco (también el hebreo). Sólo puede deberse a que eran los precedentes literarios del árabe escrito. Luxenberg pensó su investigación para probar las siguientes hipótesis:

---

<sup>1</sup> La transcripción del árabe y del siríaco sigue básicamente la transcripción estándar, con las señaladas excepciones de las normas de *Hugoye*.

siendo el siríaco escrito la lengua escrita de los árabes, e informando la matriz cultural de Oriente Próximo, poco más o menos como hiciera el acadio antes y el árabe después, es muy probable que el siríaco tuviera cierta influencia en los que desarrollaron el árabe escrito. Luxenberg propone, a continuación, que esos árabes eran cristianos y participaban en la liturgia cristiana siríaca.

[6] Los investigadores occidentales han percibido, desde el siglo XIX, la influencia de las lenguas extranjeras, en particular del siríaco, dialecto del arameo, en el vocabulario del Corán. Luxenberg reúne todas las piezas de esa línea de investigación en un examen sistemático del árabe del Corán para aportar una solución general a sus numerosas dificultades textuales. Las conclusiones sobre la fuente del Corán, la historia de su transmisión desde Mahoma a ‘Otmán y su contenido temático se basan en razonamientos fundados en pruebas reunidas y examinadas con las herramientas de los métodos filológico y de crítica textual. Ninguna parte del método se basa en la aceptación ciega de ninguna clase de supuestos religiosos o tradicionales, sobre todo en relación con los comentaristas árabes. Hasta ahora, los comentaristas críticos occidentales de primera fila no han sido lo suficientemente críticos a este respecto y Luxenberg demuestra en sus conclusiones directa e indirectamente que la confianza de éstos ha sido traicionada. Por ello, cualquier argumento que pretenda demostrar que las conclusiones de Luxenberg son incorrectas no puede aceptar que los primeros comentaristas árabes comprendían correctamente la gramática y el léxico del árabe coránico: una importante contribución de su investigación.

[7] Seguidamente Luxenberg presenta la tradición islámica de la historia de la transmisión primitiva del Corán. Según esa tradición, el califa ‘Otmán ibn ‘Affan (644-656 d. J.) reunió por primera vez en un solo libro los escritos de las palabras de Mahoma (570-632 d. J.). El Corán es el primer libro en árabe conocido por los especialistas. Es importante por ser la base del árabe escrito, lengua de una sofisticada civilización medieval, y porque para los musulmanes es la fuente de toda expresión religiosa, de la teología y del derecho, considerada como revelación de Dios a Mahoma. Para los no musulmanes, es una importante obra literaria que merece ser estudiada desde una perspectiva histórica y filológica.

[8] Luxenberg se adhiere a este último enfoque. Los comentaristas occidentales han secundado la tradición islámica en lugar de utilizar las herramientas y técnicas de referencia de la investigación filológica. Luxenberg describe brevemente las conclusiones de importantes obras

de filología coránica occidentales. Los investigadores han sido cada vez más conscientes de la presencia en el Corán de términos foráneos y referencias a hechos históricos foráneos, aportados la mayoría de ellos por los dialectos arameos. Sin embargo, al conservar los investigadores occidentales el método de la exégesis islámica, técnicamente anticuado y acientífico, la significación de esos resultados ha tenido que esperar hasta el presente estudio.

[9] La sección segunda es poco más que la afirmación de que el estudio de Luxenberg es independiente de la investigación árabe y occidental, justamente porque su método no se basa en las explicaciones de los comentaristas árabes sino en las herramientas léxicas árabe y siríaca y en la lingüística semítica comparativa. Su fuente principal entre los comentaristas árabes es el primer comentario del Corán, el de Tabarí<sup>2</sup>. Tabarí no tenía un diccionario árabe que consultar, y por ello tenía que basarse en la tradición oral y en los comentaristas más próximos a la época de Mahoma, cuyas obras perdidas sus citas conservan en parte. El *Lisân*, el léxico más extenso de la lengua árabe<sup>3</sup>, las traducciones y los comentarios occidentales de Bell<sup>4</sup>, Blachère<sup>5</sup> y Paret<sup>6</sup>, los diccionarios siríacos de Payne Smith<sup>7</sup> y Brockelmann<sup>8</sup> y el *Vocabulaire Chaldéen – Arabique* de Mannâ<sup>9</sup> son las otras obras de referencia básicas.

[10] En la sección tres, el uso de tales materiales se pone al servicio del método. Luxenberg afirma que el objetivo primario del trabajo era clarificar las expresiones que eran oscuras para los tres comentaristas occidentales. El descubrimiento de muchos aramaismos llevó a Luxenberg a verificarlos en pasajes aparentemente no polémicos para los exegetas occidentales. El examen de tales pasajes estuvo muy justificado cuando las explicaciones de los comentaristas árabes (que los estudiosos occidentales secundaban ampliamente) no se adecuaban en absoluto al contexto. Por ejemplo, Tabarí no tenía herramientas

<sup>2</sup> Abū Ja‘far Muhammad bin Jarīr at-Tabarī, *Jamī‘ al-bayān ‘an ta‘wīl al-Qur‘ān* (Cairo, 3<sup>rd</sup> ed., 1968).

<sup>3</sup> Abū l-Faḍl Jamāl ad-Dīn Muhammad bin Mukarram al-Ifriqī al-Misrī bin Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut, 1955).

<sup>4</sup> Richard Bell, *The Qur‘ān; Translated, with a critical rearrangement of the Surahs*, vol. 1 (Edinburgh, 1937), vol. 2 (Edinburgh, 1939).

<sup>5</sup> Régis Blachère, *Le Coran (traduit de l’arabe)* (Paris, 1957).

<sup>6</sup> Rudi Paret, *Der Koran; Übersetzung* (Stuttgart, Berlin, Cologne, Mainz, 2<sup>nd</sup> ed., 1982).

<sup>7</sup> R. Payne Smith, ed., *Thesaurus Syriacus*, vol. 1 (Oxford, 1879), vol. 2 (Oxford, 1901).

<sup>8</sup> Carl Brockelmann, *Lexicon Syriacum* (Halle in Saxony, 1928).

<sup>9</sup> Jaques Eugène Mannâ, *Vocabulaire Chaldéen – Arabique* (Mossul, 1900); reprinted with new appendix by Raphael J. Bidawid (Beirut, 1975).

lexicográficas y sólo esporádicamente cita un versículo de la poesía árabe precoránica como base de su interpretación de tal o cual expresión. En esos casos el margen de error es grande, pues el contexto de esos poemas preislámicos suele ser difícil de precisar. Incluso así, en muchas ocasiones los comentaristas occidentales aceptan tales explicaciones acríticamente.

[11] Utilizando su método filológico, Luxenberg intenta establecer el contexto histórico del Corán para proporcionar un método sistemático de resolución de problemas de crítica textual. Su texto base es la edición canónica del Corán publicada en El Cairo en 1923-1924, estudiada sin las grafías vocálicas. La ventaja de esta edición sobre las anteriores es que basó sus interpretaciones en la comparación de anteriores comentaristas árabes. La nota más importante de esta obra es que sus redactores intentaron fijar los puntos diacríticos que distinguen las lecturas posibles de cada letra. Luxenberg corrige en muchos casos esos puntos, pero lo hace siguiendo un método claro y detallado. Cuando puede elegir claramente entre dos lecturas distintas, *lectio difficilior* prevalece. Sólo cuando el contexto de una expresión es manifiestamente oscuro y los comentaristas árabes no tienen explicación plausible, Luxenberg explora una solución que implica cambiar uno o más puntos diacríticos de la edición cairota.

[12] Luxenberg define claramente la heurística. Comenzando con los pasajes oscuros para los comentaristas occidentales, el método funciona así: primero, comprueba si hay alguna explicación plausible en Tabarí, omitida por los comentaristas occidentales. Si no, verifica si el *Lisán* registra un significado desconocido para Tabarí y sus primeras fuentes. Si esto no da resultado, verifica si la expresión árabe tiene una raíz homónima en siríaco con un significado diferente que se adecue al contexto. En muchos casos, Luxenberg descubre que tiene más sentido la palabra siríaca con su significado. Hay que señalar que estos primeros pasos de la heurística no modifican el texto consonántico de la edición cairota del Corán.

[13] Si estos pasos no dan resultado, mira si cambiando una o más marcas diacríticas se obtiene una expresión árabe con más sentido. Luxenberg descubrió que muchos casos demuestran ser lecturas incorrectas de una consonante por otra. Si no, pasa a cambiar uno o más puntos diacríticos y verifica si hay una raíz siríaca homónima con un significado aceptable.

[14] Si todavía no hay solución, verifica si el árabe es un calco de una expresión siríaca. Los calcos son de dos clases: morfológicos y semánticos. Un calco morfológico

es un préstamo que conserva la estructura de la palabra original pero usa los morfemas de la lengua de destino. Por ejemplo, en alemán *Fernsehen* es precisamente los morfemas *tele* y *visio* del inglés «televisión» traducidos a sus equivalentes alemanes. Un calco semántico asigna el significado tomado en préstamo a una palabra que no tenía previamente el significado, pero que es sinónimo de la palabra original.

[15] En la sección cuatro, Luxenberg presenta el desarrollo de la escritura árabe y su importancia capital para la historia de la transmisión del Corán. Demuestra que inicialmente había sólo seis letras para distinguir unos veintiséis sonidos. Las letras fueron distinguidas gradualmente por puntos escritos encima o debajo de cada letra. El alfabeto árabe utilizado en el Corán comenzó como taquigrafía, un procedimiento mnemónico no pensado como una solución completa para los sonidos del lenguaje. Luxenberg concluye que la transmisión del texto a partir de Mahoma probablemente no fue una transmisión oral memorística, contrariamente a la tesis dominante en la tradición islámica.

[16] La tradición recoge diferentes historias sobre la transmisión oral del Corán y Luxenberg las reúne en la sección quinta. Según la tradición islámica, el Corán fue transmitido en parte por una cadena ininterrumpida de «lectores», en árabe *qurrá'*, contemporáneos de Mahoma, como Ibn 'Abbas († 692), y mantenida por autoridades tan antiguas como Anas ibn Málík (†709). En contradicción con esto hay otra tradición: que 'Otmán consiguió las «hojas» del Corán de Hafsa, viuda de Mahoma, y las reunió en un códice. La tradición islámica no puede precisar cuando fueron finalmente «fijados» los puntos diacríticos, proceso que según Blachère se extendió durante tres siglos. El motivo de la dificultad en precisar el desarrollo del Corán antes de 'Otmán es, según Tabarí, que 'Otmán destruyó todos los manuscritos con varias lecturas del texto consonántico que diferían de la recensión definitiva.

[17] En la sección sexta Luxenberg presenta la tradición islámica derivada del mismo Mahoma referente a la naturaleza indeterminada del texto consonántico del Corán, de la que Tabarí recoge dos versiones. Lo fundamental es que Mahoma aprobó toda lectura del texto que no transformara descaradamente una maldición en una bendición o viceversa. Luxenberg sostiene que estas historias, ciertamente más tardías, reflejan lo que sería una pálida reminiscencia de la indeterminación del alfabeto árabe.

[18] En la sección séptima, Luxenberg señala cómo la tradición islámica resolvió las dudas debidas a la «flexibilidad» de Mahoma respecto al texto, que surgieron entre los primeros comentaristas. En esta sección, Luxenberg aplica su método heurístico al Corán para mostrar que el mismo Corán da pruebas de que la tradición de las siete lecturas, en árabe *sab'at abruḥ*, que se permitían a Mahoma en reconocimiento de los muchos dialectos del árabe, está íntimamente conectada con los siete signos vocálicos de Estrangeli, el sistema de escritura desarrollado por los hablantes del siríaco oriental. Este sistema utiliza puntos encima y debajo de las letras, similares a los puntos utilizados en árabe para distinguir las consonantes. Tabarí también conoce la tradición de que había cinco lecturas, que sugiere que corresponden a los cinco signos vocálicos del siríaco occidental. Los signos vocálicos del sistema del siríaco occidental son el origen de los tres signos vocálicos del árabe clásico.

[19] El resto de la sección se ocupa de los nombres personales de origen bíblico del Corán para demostrar que las llamadas *matres lectionis* del árabe, *'alif, wāw* y *yā* también deben ser polivalentes. Luxenberg señala que la tradición islámica admite una lectura de la *mater* de la /á/ larga en ciertos casos como /è/ porque esta pronunciación era una peculiaridad del árabe de La Meca. Luxenberg muestra que el término *harf*, «signo», debe tener un significado sinónimo a *qirā'at*, «(modo de) leer», que no es sólo poner las vocales en un texto no vocalizado, sino también disponer los puntos diacríticos que distinguen las consonantes. Estos puntos diacríticos se fijaron gradualmente y las consonantes llegaron a tener sólo una lectura. Tal proceso de determinación del valor de cada letra del Corán duró unos tres siglos; lo cual es conocido por los manuscritos más antiguos del Corán que no tienen los puntos diacríticos que distinguen las lecturas de una sola consonante. En la época en que llegaron a ser utilizados comúnmente, los comentaristas árabes ya no se daban cuenta de que muchas palabras eran puro arameo o calcos característicos del árabe mecano. De ahí surgieron las dificultades que planteó el Corán incluso a los primeros comentaristas árabes.

[20] La sección octava señala brevemente las dificultades a que se enfrenta un traductor exigente. Luxenberg está de acuerdo con la valoración general hecha por Paret de las dificultades: muchas palabras y expresiones oscuras, explicaciones contradictorias de la tradición árabe y la ausencia de un *textus receptus* con puntos diacríticos fijos, similar al de la Biblia hebrea. Además, incluso los comentaristas islámicos más antiguos están divididos sobre muchos pasajes y proponen a veces una docena de inter-

pretaciones posibles, muchas excluyentes entre sí e igualmente verosímiles.

[21] La sección nueve trata de la afirmación, que el mismo Corán proclama y que es un elemento básico del Islam, de que el Corán fue revelado en árabe. En particular, la afirmación de que el origen del Corán, la *umm kitāb* (lit. «madre de [el] libro»), está en el cielo o junto a Dios y es la imagen previa directa e inmediata del texto árabe, ofrece el desafío dogmático más serio a la afirmación de Luxenberg de que el árabe del Corán no es, en gran medida, árabe, al menos no lo es en el sentido en que lo entendieron los comentaristas árabes. El lenguaje del Corán es el dialecto árabe de la tribu de Mahoma, Co-raich, situada en La Meca. Esto no descarta la posibilidad de que este dialecto estuviera fuertemente influido por el arameo, el siríaco en particular. Luxenberg sostiene que la tradición islámica alude a esa influencia. Tabarí admite la tradición atribuida a Mahoma de que un estudioso debe buscar la ciencia «incluso en China» y exhorta a los filólogos del Corán, *ahl al-lisān*, a buscar las pruebas filológicas seguras del origen que sea para que el Corán sea explicado claramente a todos. Luxenberg se dedica en los capítulos siguientes a extraer la sabiduría de este consejo.

[22] Se ocupa Luxenberg, en la sección décima, del meollo del asunto: el análisis de la palabra «Corán». Establece la premisa de que *qur'ān* deriva del siríaco *qeryānā*, término técnico de la liturgia cristiana que significa «leccionario», las lecturas bíblicas regulares, usadas en la divina liturgia a lo largo del año. Su afirmación se basa en variaciones en la escritura de la palabra que aparecen en los primeros manuscritos. La palabra *qeryānā* había sido escrita sin *hamza* por Mahoma, según un testigo inicial, y Luxenberg sostiene que esto refleja una influencia siríaca. Según la tradición islámica, el dialecto de Mahoma pronunciaba «débil» la *hamza*, pausa glotal. Además, los arameos cristianos y arabófonos de Siria y Mesopotamia pronuncian la *hamza* de la misma manera, aproximadamente como /y/. Asimismo, los léxicos árabe-siríaco que conservan varias pronunciaciones preislámicas distintas de palabras árabes, traducen la palabra siríaca *qeryānā* tanto por *qur'ān* como por *quryān*. Luxenberg propone así la evolución de la escritura de esta palabra: *qeryān* > *qurān*, escrito sin *'alif*, luego *qurān* escrito con *'alif*, y finalmente *qur'ān*, con una *hamza* incluida. Los comentaristas ya no se daban cuenta de que *yā'* podía representar /á/, un uso demostrado ampliamente en la escritura de los verbos débiles de la tercera. El resto de la sección ofrece clarificaciones de otros pasajes oscuros donde la oscuridad provenía del mismo fenómeno, a veces directamente, y a veces en unión con otras ambigüedades en el sistema de escritura,

como puntuar erróneamente *lá'* por *yá'* y luego aplicar la misma derivación.

[23] La sección concluye demostrando que el significado técnico de «leccionario» se conserva en la palabra *qur'án*. Llamativa es la conclusión de que la expresión *umm kitáb*, un aramaismo, debe ser una fuente escrita y que el Corán nunca pretendió remplazar esta fuente escrita. Se podría criticar que los detalles de la explicación para la interpretación de las azoras 12:1-2 y 3:7 están condensados en notas a pie de página pero, con todo, la explicación está clara. Luxenberg demuestra que el mismo término *qur'án* es la clave para resolver los pasajes frustrantes para los comentaristas de la tradición y de fuera de ella. Si *qur'án* significa «leccionario», y si el mismo texto pretende ser una clarificación de un texto anterior, ese texto anterior debe estar escrito en otra lengua. El único candidato es el Antiguo y Nuevo Testamento en siríaco, el Peshitta. Por tanto la influencia del arameo en el árabe de Mahoma tiene un origen textual identificable. Al final de la obra, Luxenberg desarrolla una convincente demostración de que la azora 108<sup>A</sup> es una alusión precisa a la Peshitta de 1Pedro 5: 8-9. Además esta azora, de sólo tres líneas, es uno de los pasajes más difíciles para los comentaristas árabes y occidentales. Luxenberg muestra por qué: está compuesta de transcripciones en escritura árabe del texto siríaco del Nuevo Testamento, es decir, que casi no hay «árabe» en la azora. Estos son textos «revelados» y, en tanto que el Corán contiene citas o paráfrasis de ellos, el Corán es también «revelado».

[24] Existían en tiempo de Mahoma muchos dialectos del árabe. En los diez sitios donde el Corán afirma haber sido escrito en árabe<sup>B</sup>, Luxenberg muestra primero que estos pasajes tienen formas gramaticales difíciles para los comentaristas y diversas interpretaciones para los traductores. Señala que en CORÁN 41:44, el árabe *fassala* significa «dividir», pero el contexto exige aquí «determinar» o, mejor, «interpretar». En ninguna otra parte tiene la palabra árabe este significado, y los glosarios siríaco-árabes no traducen uno por el otro; *tarjama* (un préstamo directo del siríaco) es la palabra árabe usual para «interpretar». Sin embargo, el siríaco *pruś / parreś* puede significar «dividir» e «interpretar» (como el hebreo *hibdil*; también esto es un ejemplo de «calco semántico» mencionado arriba). Tabarí también entiende que *fassala* es sinónimo de *bayyana* (azora 44:3), que tiene también el significado de «interpretar». CORÁN 41:44 también acredita claramente una fuente del Corán escrita en una lengua extranjera. Luxenberg, siguiendo a Tabarí, señala una corrupción en el texto de este versículo que muestra claramente que una parte del Corán tiene un origen no árabe. Su argumento

aquí es un poco débil, de no ser por las pruebas posteriores deducidas de otros once lugares del Corán donde Luxenberg aplica sólidamente estos y similares argumentos a las dificultades que se centran todas en los términos relativos a la revelación y el lenguaje del Corán. Estos argumentos dejan pocas dudas de que Luxenberg ha descubierto un malentendido clave de estos términos en el Corán.

[25] En la sección doce Luxenberg demuestra que no sólo el origen y el lenguaje del Corán son diferentes de lo que aseguran que son los comentaristas que escribieron doscientos años después de su origen, sino que algunos pasajes clave contienen palabras o giros que fueron tomados del siríaco por el árabe. De su análisis de C. 19:24 (en la llamada «Azora de María»): «Entonces, de sus pies, le llamó: «¡No estés triste! Tu Señor ha puesto a tus pies un arroyuelo», concluye que debería leerse: «La llamó inmediatamente después de tumbarse (para dar a luz), «¡No estés triste! Tu Señor ha legitimado tu alumbramiento!» El amplio debate de Luxenberg sobre las complejidades de este pasaje resuelve las dificultades gramaticales del árabe en un modo que se ajusta al contexto: Jesús da valor a María para enfrentarse a sus parientes con un hijo extramatrimonial. La sección presenta extensos argumentos que tratan de varios problemas léxicos, morfológicos, sintácticos y de versificación de C. 11:116-117.

[26] La sección trece descubre pruebas de la morfología del arameo en la gramática del Corán. Ejemplos de concordancia de género no gramatical (sujeto o nombre femenino con un verbo o modificador masculino) aparecen porque las formas femeninas siríacas fueron mal leídas como adjetivo o participio predicado acusativo singular masculino árabe cuando el nombre rector es un sujeto femenino. En siríaco, los adjetivos y participios predicados están en forma absoluta (forma predicada). Una forma siríaca femenina singular transcrita al árabe es idéntica a una auténtica forma árabe de acusativo masculino singular. Este fenómeno abunda en el Corán (p. ej., C. 19:20, 23, 28). El argumento que muchos comentaristas proponen para explicar estas anomalías es que la gramática fue sacrificada para conservar la rima de un verso. Luxenberg muestra la debilidad de este argumento demostrando que en muchos casos la rima es sacrificada para crear una expresión gramatical (p. ej., C. 33:63 y 42:17). Además, al menos en un caso de sintaxis anómala en CORÁN 19:23, el orden de las palabras gramaticalmente correcto hubiera convenido a la rima. En lugares donde una forma masculina corresponde a otra femenina, Luxenberg vio que el copista había eliminado la terminación de «acusativo singular masculino» en el adjetivo

predicado, sin advertir que el adjetivo era un adjetivo predicado femenino siríaco transcrito al árabe. Estas formas siríacas predicativas / absolutas del Corán están confirmadas por el hecho de que el árabe siempre tomaba prestado nombres y adjetivos siríacos en su forma absoluta y no la enfática («categorica» o «de diccionario»); p. ej., *allah* < *aláhá*: estado absoluto *aláb*; *qaríb*, «cercano» < *qaríbá*: estado absoluto *qaríb*. Luxenberg demuestra entonces que la pérdida de la terminación femenina en el árabe coránico deriva del mismo fenómeno. Muchas reglas gramaticales árabes que los primeros gramáticos árabes propusieron inicialmente para explicar estas anomalías demuestra que han sido *ad hoc*, escritas por quienes ya no comprendían la lengua en que había sido escrito. Un destino similar sufrió el llamado *acusativo de especificación*, que requería que el nombre en la secuencia número + nombre estuviera en acusativo singular. Luxenberg demuestra que en cada caso el nombre es realmente un nombre plural masculino siríaco; los nombres masculinos singulares y plurales en siríaco tienen las mismas consonantes.

[27] En esa misma sección, también se encuentra un análisis de cómo las raíces siríacas eran malinterpretadas y alteradas por comentaristas posteriores. En un caso, la palabra *jaw* (C. 16:79) malinterpretada como «aire, atmósfera», proviene del siríaco *gaw*, que significa «entrañas, parte interior» y puede también ser empleada como una preposición significando «dentro de». En CORÁN 16:79, Luxenberg demuestra que el uso preposicional tiene más sentido que la solución de los comentaristas. La gramática clásica árabe, que fue creada trescientos años después del Corán, no retiene el significado preposicional de la palabra. Sin embargo, los dialectos del árabe conservan el uso preposicional siríaco original. Así, donde CORÁN 16:79 dice *fi jaw as-samá'* «en (dentro de) el cielo», refiriéndose a los pájaros suspendidos en las alturas a los que Dios impide caer, los dialectos están de acuerdo: *fi jawwát al-bet* «dentro de la casa» es árabe impecable. La tergiversación del árabe coránico *jaw* por «aire» se ha convertido en parte del vocabulario técnico del árabe moderno estándar: «correo aéreo», «fuerza aérea», «aerolínea», y «parte meteorológico» todos emplean *jaw*. Perdura el significado imaginario de los gramáticos.

[28] Finalmente, Luxenberg muestra que hay formas verbales en árabe que reúnen dos raíces siríacas distintas. El argumento está detallado y aquí basta mencionar que la confusión se basa en una pronunciación procedente del siríaco oriental. El significado del verbo árabe *saxxara* a veces corresponde al siríaco *šaxxar* «reprochar, gastar» y a veces a *šamxar* «reservar, obstruir». La confusión surgió

porque el siríaco *šamxar* era pronunciado como *šáxar* o *šaxxar* en siríaco oriental y en mandeo.

[29] La sección catorce trata brevemente de giros árabes malinterpretados, calcos de expresiones arameas. Luxenberg se ocupa de C. 17:64, que Paret traduce como: «¡Incita con tu voz a todos los que puedas, y atácales con toda tu hueste, con tu caballería y con tu infantería, comparte con ellos (como asociado) riqueza e hijos y hazles promesas – pero Satán no les promete sino promesas engañosas» (p. 217). La extraña combinación de incitación y acoso indica una mala interpretación. En este caso es el árabe el que está mal interpretado, el árabe que traduce literalmente expresiones siríacas. Según el análisis de Luxenberg este verso debería decir: «¡Seduca así con tu voz a quien puedas de ellos, domínalos con tus tretas y con tus dolos y engaños, y tiéntalos con posesiones e hijos y hazles promesas – en verdad Satán nada les promete sino vanidades!» (p. 220).

[30] La armonización de pasajes unidos por el tema es otro rasgo de la dificultad textual del Corán. Las secciones quince y dieciséis examinan como la mala interpretación de un verso ha generado confusiones a lo largo del texto basadas no en similitudes gramaticales o léxicas sino en que los versos desperdigados aludían a un solo concepto. En la sección quince, Luxenberg trata de las vírgenes del paraíso y en la sección dieciséis de los jóvenes del paraíso. CORÁN 44:54 es el punto de partida de la discusión. Bell la traduce: «Los uniremos con (doncellas) morenas, de grandes ojos». El verbo «unir en matrimonio» o «emparejar a los animales para copular» es una confusión clásica de *záy* por *rá* y *jím* por *há'* (ambos pares se distinguen sólo por un punto diacrítico), en lugar de *zawwaj* es *rawwab* «dar descanso, refrescar», siendo el objeto del verbo «dos bienaventurados en el paraíso». La principal conclusión de la sección quince es que la expresión *búr'ín* significa «(uvas) blancas, joyas (de cristal)» y no «(doncellas) morenas, de ojos grandes» (azoras 44:54 y 52:20). Luxenberg examina primero cuidadosamente cada componente de CORÁN 44:54 y de C. 52:20. el Corán menciona otras clases de frutos del paraíso como dátiles y granadas (azora 55:68) así como uvas (azora 78:32). Las uvas también son mencionadas en el contexto de los jardines «terrenales» diez veces. Puesto que los primeros estudios atestiguan que el Corán utiliza el término siríaco «jardín» *gantá* > *janna* para «paraíso», la uva entonces debe ser el fruto del paraíso *par excellence* (p. 234). ¿Por qué, si es así, sólo se menciona la uva en relación con el jardín «celestial» una sola vez?

[31] Para responder a esto, Luxenberg presenta los estudios más antiguos, notablemente los de Tor Andrae y Edmund Beck, mostrando una conexión entre las imágenes del jardín del paraíso del Corán y las de los himnos de Efrén el Sirio llamados *Sobre el Paraíso*. Andrae señaló que *hár* era probablemente la palabra siríaca para «blanco», pero su solución fue decir que el uso coránico era metafórico. Ni él ni Beck consideraron que el árabe «virgen» era una confusión posterior de los comentaristas.

[32] Efrén utiliza el término *gpná*, «vid», gramaticalmente femenino, con el que *hár* concuerda y de esto Andrae concluyó que era una metáfora por «las vírgenes del paraíso» del Corán. En las azoras 44:54 y 52:20, Luxenberg sostiene que debería leerse en lugar del singular *ʾn* el plural *ʾynn*, referido a las uvas de la vid. En otro lugar, el Corán compara las uvas con «perlas», y por ello deben ser uvas blancas, que no es evidente en el texto a primera vista. Luxenberg propone entonces dos variantes de esta expresión. La primera lectura traduce la frase «(claras uvas) blancas, cristalinas», la segunda, que Luxenberg adopta, es «(uvas) blancas, (como) joyas (de cristal)». El verso restaurado dice así: «Les dejaremos (a los bienaventurados en el paraíso) refrescarse con (uvas) blancas, (como) joyas (de cristal)».

[33] De los varios ejemplos relacionados en las secciones 15.2 – 15.9, Luxenberg estudia las vírgenes del paraíso en el Corán. En la sección 15.2, Luxenberg observa que *azwaj*, «esposas», también significa «especies, clases» (azoras 2:25, 3:15 y 4:57). El último significado tiene más sentido «allí también hay toda clase de (frutos) puros». Luxenberg relaciona con la confusión de C. 44:54 *zawnaj*, «unir, casar». La interpretación errónea de un verso se vierte sobre el contenido temático afín de otro. Las otras secciones también están bien fundamentadas. De especial interés son las explicaciones en las secciones 15.5 – 15.6 de las azoras 55:56 y 55:70, 72, 74 respectivamente, que afirman, sobre las vírgenes del paraíso, «a las que nadie ha desflorado antes de ellos ni hombre ni *jinn*». En su lugar, esas son las uvas del paraíso «que ni hombre ni *jinn* han ensuciado». Luxenberg señala que C. 55:72 evidencia otro paralelo coránico con Efrén, que escribe que las vides del paraíso abundan en «racimos de uva»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Luxenberg no da el lugar en Efrén pero cita a Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, en *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO), *Scriptores Syri* t. 78, vols. 174 [Syriac], t. 79, vol. 175 [German translation] (Louvain, 1957). El pasaje al que se refiere Luxenberg es Hymn VII, stanza 17. De hecho, se encuentra el texto en CSCO, vol. 174, p. 29. Hay muchos pasajes similares donde los frutos «se inclinan» a los del paraíso. Ver Sebastian Brock, tr. y

[34] La sección dieciséis prosigue esta investigación, señalando una tergiversación similar de las uvas del paraíso como *jóvenes*, árabe *wildun*. CORÁN 76:19 «Y circularán entre ellos jóvenes de eterna juventud a los que viéndoles, se les creería perlas sueltas» (azora 16.1, citando la traducción de Bell). *Wildun* es una palabra genuinamente árabe, pero está usada en un sentido que es un préstamo del siríaco *yaldá*. Jóvenes como perlas es algo dudoso, sobre todo cuando «perlas» es una metáfora de las uvas del paraíso en la sección anterior. Luxenberg descubrió que el siríaco tiene la expresión *yaldá dagpettá*, «hijo de la vid», que aparece en la Peschitta: Mateo 26:29, Marcos 14:25 y Lucas 22:18, donde Cristo anuncia su muerte y su resurrección: «No beberé de este hijo de la vid (*yaldá dagpettá*) hasta el día en que lo beba fresco en el reino de mi Padre». Aquí es el jugo de la uva el que es el «hijo». Las entradas en el glosario árabe-siríaco para *yaldá* y *gpettá* respectivamente añaden a «hijo» y «vid» «fruto» y «vino», respectivamente. Luxenberg aporta más pruebas a partir de las azoras 37:45 y 76:15 de que la descripción de Efrén el Sirio de las uvas del paraíso está detrás del texto coránico original.

[35] La sección diecisiete sintetiza las técnicas y los hallazgos del estudio precedente y analiza dos azoras completas: la 108 y la 96. Luxenberg hace una traducción y un comentario de cada una. La idea general de la azora 108 ya ha sido expuesta. El análisis de los diecinueve versículos de la azora 96 ocupa veintidós páginas. Entre las muchas conclusiones proporcionadas por esta sección está que la partícula *ʾa*, que ha desconcentrado a comentaristas y gramáticos, es realmente dos palabras diferentes: la palabra siríaca *ʾaw* «o» y la siríaca *ʾen* «si, cuando». Omitiendo aquí los detalles de la argumentación, esta azora ha de ser interpretada como una llamada a participar en la oración litúrgica y tiene el «carácter de un *proemium* cristiano-siríaco, que en la tradición posterior fue sustituido por la *fatíha* (del siríaco *ptáxá*, «apertura»). No se trata de cualquier liturgia, sino de la Divina Liturgia, la conmemoración eucarística, tal como Luxenberg reconstruye los versos 17-19: «¡Y que él [es decir, el difamador] llame a sus ídolos, que (por tanto) llamará a [un dios que] perece! No debes en modo alguno escucharlo, (mejor) cumple con (tu) liturgia y recibe la Eucaristía (*wa-isjid wa iqtabar*)» (p.296). Es importante porque es la azora más antigua según la tradición islámica, y descubre sus raíces cristiano-siríacas. En la azora 5, «La mesa servida», Luxenberg señala que la íntimamente relacionada termi-

comentario, *St. Ephrem the Syrian, Hymns on Paradise* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1998).

nología eucarística como en la azora 96 (cuya demostración está omitida en este artículo) sugiere que los versículos 114 y 115 de la azora 5 se refieren a la liturgia eucarística (y no sólo a la Última Cena). Otras pruebas para esta interpretación vienen de un poema preislámico del poeta cristiano árabe ‘Adi ibn Zayd conservado en el *Kitáb al-agâni* de Abû l-Faraj al-Isfahâni († 967). La sección dieciocho, una sinopsis breve y completa, concluye el estudio.

[36] La edición del libro es, en general, de buena calidad. Hay algunos errores de corrección de pruebas, como la numeración incorrecta de las secciones (p. ej., p. 237 y 239) y muy pocos errores gramaticales. La composición de la página es a veces difícil de leer. En parte, debido a la naturaleza del estudio, que requiere que los alfabetos árabe, siríaco, mandeo y latín compartan el espacio con las notas a pie y citas paralelas de las fuentes.

[37] Una obra de tal envergadura presentada por partes, gradualmente, carece necesariamente de la cohesión y elegancia de un estudio completo. Las implicaciones de este método son, sin embargo, claras. Un futuro estudio científico del Corán necesariamente tendrá que tomar en consideración este método. Incluso si los investigadores no aceptan las conclusiones, el método filológico es sólido. Ha establecido una disciplina que es básicamente diferente de las tradiciones exegéticas de los comentaristas árabes y occidentales. Luxenberg ha puesto en cuestión la idea de que el Corán es un texto «puro», libre de

las dificultades teológicas y filológicas que afectan a las historias de la transmisión de otros textos, p. ej., la Biblia hebrea y sus versiones.

[38] Una cuestión central que plantea esta investigación es la motivación de ‘Otmán al preparar su redacción del Corán. Luxenberg presenta las dos tradiciones del *hadiz* que narran cómo ‘Otmán llegó a poseer el primer manuscrito. Si el análisis de Luxenberg es a grandes rasgos correcto, el contenido del Corán era básicamente diferente en la época de Mahoma y la redacción de ‘Otmán desempeñó un papel en la tergiversación de los pasajes clave. ¿Fueron esas tergiversaciones intencionadas o no? Las malas interpretaciones en general transforman el Corán de ser un libro más o menos acorde con el Nuevo Testamento y la liturgia y la literatura siríaco-cristianas en otro distinto, de origen independiente.

[39] Es deseable que aparezca pronto una traducción inglesa de este libro. A pesar de la notable revolución que sin duda este libro ocasionará, no se debería tener la ingenuidad de pensar que todos los islamistas de Occidente asumirán y responderán a los retos científicos planteados por una obra de esta clase. Sin embargo, así como el cristianismo enfrentó los retos de la investigación bíblica y litúrgica de los siglos XIX y XX, también se beneficiarán los investigadores del Islam serios, en Oriente y Occidente, con el método desarrollado por Luxenberg.

---

<sup>A</sup> [C.108:1] Te hemos dado la abundancia. [Corán 108:2] Ora, pues, a tu Señor y ofrece sacrificios. [C.108:3] Sí, es quien te odia el privado de posteridad. (ed. de Julio Cortés)

<sup>B</sup> [C.12:2] La hemos revelado como Corán árabe. Quizás, así razonéis. [C.13:37] Así lo hemos revelado como juicio en lengua árabe. [C.16:103] Bien sabemos que dicen: «A este hombre le enseña sólo un simple mortal». Pero aquél en quien piensan habla una lengua no árabe, mientras que ésta es una lengua árabe clara. [C.20:113] Así la hemos revelado como Corán árabe. [C.26:195] En lengua árabe clara. [C.39:28] Es un Corán árabe, exento de recovecos. [C.41:3] Escritura cuyas aleyas han sido explicadas detalladamente como Corán árabe para gente que sabe. [C.42:7] Así es como te revelamos un Corán árabe... [C.43:3] Hemos hecho de ella un Corán árabe. Quizás, así, razonéis. [C.46:12] ...Y ésta es una Escritura que confirma, en lengua árabe, para advertir a los impíos y anunciar la buena nueva a quienes hacen el bien.