

# La caída del ángel, huella cristiana en el Corán

---

Pilar González Casado  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO  
MADRID

**RESUMEN** Una parte de la Crítica Literaria moderna considera el Corán una obra literaria propia del contexto de la Antigüedad tardía. Estudia las interacciones entre las fuentes cristianas y el Corán para descubrir las huellas que la literatura bíblica, los himnos, las homilías y los apócrifos cristianos imprimieron en él. La relación que existe entre él y la literatura siríaca demuestra que el episodio de la caída del ángel en el que aparecen los motivos del fuego y la arcilla tiene su origen en el apócrifo siríaco de *La cueva de los tesoros*.

**PALABRAS CLAVE** Corán, Biblia, Mahoma, literatura siríaca, ángel, arcilla, fuego, envidia.

**SUMMARY** *The Koran is considered by a part of modern research as a literary work typical of the Late Antiquity context. The interactions between the Christian sources and the Koran are studied to discover the traces that the biblical literature, the hymns, the homilies and the Christian apocryphal literature left on the Koran. The connection between the Koran and the Syriac literature demonstrates that the episode of the fall of the angel in which the motifs of fire and clay appear has its origin in the Syriac apocryphal story The Cavern of Treasures.*

**KEYWORDS** *Coran, Bible, Mubammad, Syriac Literature, angel, clay, fire, envy.*

## 1. INTRODUCCIÓN

Una parte de la Crítica Literaria europea inició a principios del siglo xx una línea de investigación sobre el Corán cuyo objetivo fue, y es, demostrar que el Libro sagrado musulmán es una obra propia del contexto literario de la Antigüedad tardía, y no un producto exclusivo de la actividad islámica, en la que se descubren huellas de la Biblia y la literatura que esta generó. Los debates contemporáneos sobre el Corán surgieron con la investigación sobre textos religiosos iniciada en el siglo xix, cuyo argumento era que estos

son, ante todo, documentos literarios y, por tanto, pueden ser estudiados sin tener en cuenta la especificidad de la naturaleza sagrada que reivindican. Es decir, se les puede someter al método histórico-crítico que pretende llegar al mensaje auténtico y original de un texto combinando estudios históricos y filológicos. Se analizan las circunstancias históricas de su nacimiento, al mismo tiempo que se reconstruye el texto original por medio de la identificación de las fuentes escritas que contribuyeron a su formación, del estudio comparado de sus géneros literarios y de la identificación de sus tradiciones subyacentes.

El examen del Libro sagrado con este método ha tropezado a lo largo de casi dos siglos con tres obstáculos y ha dado lugar a dos posturas opuestas a la hora de sacar conclusiones. El primer obstáculo, que trataremos de resolver al final, es el rango que el propio Corán se otorga a sí mismo, que parece incompatible *a priori* con el análisis científico, y que la teología musulmana articula de un modo concreto. El Libro se reivindica a sí mismo más como una Escritura **divina** que como una Escritura **santa**, como hace la Biblia. Esto se define teológicamente como el *tanzīl* – تنزيل –, “el descenso”, o el modo operativo de la revelación del libro<sup>1</sup>. El mensajero de esta revelación, Mahoma, recibida por vía de un intermediario, Gabriel, no es más que un transmisor pasivo que no interviene en la expresión lingüística de su contenido. El texto es una proclamación divina, es Dios quien habla, y procede directamente de Dios. Su arquetipo está en una tabla celestial que es una pre-imagen eterna del texto presente<sup>2</sup>. Esta metáfora adquirió en el siglo IX, cuando se desarrolló

- 
- 1 Es el nombre verbal de la forma II (*nazzala*, “hacer bajar” – نزل –) de la raíz *nazala*, *descender* (cf. F. CORRIENTE – I. FERRANDO, *Diccionario avanzado de árabe I* [Barcelona 2005] 1159). En el Corán (C36,5; 41,2; 42; 56,80 y 69,43) se refiere a la revelación como actividad exclusivamente divina. Esta fue oral y en forma de *recitación* (en árabe, *qurʿān* – قرآن –, “corán”). Lo descendido está en árabe vernáculo y no en una lengua sagrada extranjera. Es un ente completo en el ámbito de la eternidad, pero descendió por partes hasta Mahoma a lo largo de su carrera profética, según entendió la tradición a partir de C17,106: “Es un Corán que hemos dividido para que lo recites a la gente reposadamente. Lo hemos revelado de hecho” (J. CORTÉS, *El Corán* [Barcelona 2005]) (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى حَكْمٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا) sobre las traducciones castellanas del Corán y su edición árabe, v. infra, n.28). La exégesis resolvió la dificultad para conciliar esta revelación fragmentada con el descenso de una sola vez con el argumento de “las circunstancias de la revelación” (*asbāb al-nuzūl* – أسباب النزول –): una herramienta exegética que afirma que cada parte del Libro fue revelada en un contexto particular como respuesta a una circunstancia concreta. Las colecciones más prestigiosas de anécdotas sobre son las recopiladas por Al-Wāḥidī (m. 1075) y Al-Suyūṭī (m. 1505) (v. infra, n. 88 y 89 y cf. R. BELL – W. M. WATT, *Introduction to the Qurʿān* [Edinburgo 1970] 167).
- 2 Cf. C85,22. La noche del destino el Libro descendió desde el séptimo cielo hasta el cielo más inferior de una sola vez desde donde Gabriel se lo transmitió a Mahoma según sus circunstancias. La tradición informa de su contenido inalterable que custodian los ángeles: no solo es la fuente del Corán sino también de las otras Escrituras (cf. R. WISNOSVSKY, “Heavenly

la controversia musulmana acerca del carácter creado o increado del Corán, la categoría de dogma definiendo su naturaleza como increada<sup>3</sup>. Al ser tal, es impermeable a las circunstancias históricas y su lengua no puede ser el resultado de la actividad humana, sino que es inimitable. Esta inimitabilidad es la prueba irrefutable de su carácter divino. El *descenso* cierra además la puerta a un período formativo progresivo del corpus coránico, al entender que todos los textos tal y como los tenemos hoy descendieron sobre el Profeta entre los años 610 y 632. Muy poco después, durante el califato de ‘Uṭmān (644-656), quedaron todos recopilados en un sólo códice, lo que habitualmente se conoce como “la Vulgata ‘uṭmāniana”<sup>4</sup>.

El segundo obstáculo es que el propio Libro apenas dice nada ni de su historia ni de la de Mahoma. Hay que recurrir a la literatura tradicional

---

Book”, en: J. D. Mc AULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān II* [Leiden – Boston 2002] 412-413). La tabla preservada (*lawḥ maḥfūz* – لوح محفوظ –) de C85,22 es la Escritura matriz (*umm Al-kitāb* – أم الكتاب –), según se afirma en C13,39; 43,4 y 3,7. Esta metáfora como expresión del conocimiento y la voluntad divinas era habitual en la literatura apócrifa del Antiguo Testamento (*Libro 1 de Henoc* 47,3; 81,1-2; 93 [cf. A. DIEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*, Madrid 1984]; y *El libro de los jubileos* 5,13; 16,9 y 32,21 [cf. *Ibid.* II, Madrid 1983]).

- 3 La escuela teológica de los *mu’tazilés* defendió a principios del s. VIII la naturaleza creada del Corán. Coincidió con su oponente, la escuela del *kalām aš‘arī*, en la existencia del prototipo celestial del Corán, pero negó que fuera coeterno a Dios, al considerarlo supeditado a la voluntad divina y, por tanto, creado en un tiempo concreto. Tras la índole de la naturaleza coránica se discutían dos cuestiones: la de los atributos divinos y la del antropomorfismo de Dios. Para los *mu’tazilés*, como Dios no tiene cuerpo físico había tenido que crear un lenguaje (el Corán) diferente a su propio modo de hablar pero apto para los oídos humanos. Esta disputa supuso la mayor fractura dogmática cuando el califa Al-Ma’mūn (813-833) afirmó públicamente la naturaleza creada del Libro y se persiguió a los que se oponían a ella. Al-Mutawakkil (847-861) acabó con esta persecución cuando promulgó la doctrina contraria, que el Corán es la palabra increada de Dios, basada en la omnipotencia divina de C16,40 (“Cuando queremos algo, Nos basta decirle: ‘¡SÉ!’, y es”; إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَيْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ; y es”) que es la que se mantiene hasta hoy. Sobre esta controversia: M. SEALE, *Muslim theology* (Londres 1964); W. M. WATT, “Early discussions about the Qur’ān”: *The Muslim World* 40 (1950) 21-40 y 96-105; *Id.*, *The formative period of Islamic thought* (Edinburgo 1973); y A. J. WENSINCK, *The Muslim Creed* (Cambridge 1932).
- 4 Sobre la primera compilación del texto y la formación de “la Vulgata ‘uṭmāniana”: BELL – WATT, 40-46. Y sobre las noticias de la tradición islámica acerca de los diferentes códices y recensiones que circularon, además del ‘uṭmāniano, junto con la posibilidad de que fuera el califa ‘Abd Al-Malik y no ‘Uthmān el responsable del cierre del texto: A. L. PRÉMARE, *Aux origines du Coran. Questions d’hier, approches d’aujourd’hui* (Paris 2004) 57-93.

islámica, a los hadices<sup>5</sup>, la exégesis<sup>6</sup> y la literatura biográfica del Profeta<sup>7</sup> para contextualizarlo históricamente. Una parte de la crítica considera estéril este proceso porque duda de la fiabilidad de estos relatos como documentos históricos, debido a sus contradicciones internas y a que muchos son narraciones *post eventum* de un suceso aludido por el Corán seleccionados con una determinada intención, dar una imagen concreta de Mahoma, por lo que los considera textos más hagiográficos que históricos<sup>8</sup>.

Finalmente, el tercero es que cualquier investigación académica sobre el Corán tiene que basarse en la edición imprimida en El Cairo en 1924, que

- 
- 5 Hadiz, del árabe *ḥadīṭ* ("narración" – حديث –) designa el conjunto de hechos y dichos extra-coránicos atribuidos a Mahoma. Fueron tradiciones orales que, a lo largo de los siglos, aumentaron hasta contarse por centenas de miles. Diferentes compiladores distinguieron los verdaderos de los falsos teniendo como criterio la fiabilidad de los transmisores del relato. Cada uno está compuesto por una cadena de transmisión (*isnād* – إسناد –) con los nombres de los seguidores, discípulos y compañeros del Profeta, y por el relato mismo (*matn* – متن –). Los nombres de los transmisores tienen que remontarse hasta los personajes más cercanos a Mahoma sin saltarse ningún eslabón generacional. La veracidad del contenido la determina que un mismo relato esté en labios de otro compañero del Profeta o que palabras similares de Mahoma se hallen en otro hadiz. Si hay versiones contradictorias de un mismo hecho, pero cumplen las condiciones anteriores, ambas versiones se consideran verdaderas. A partir del s. ix, surgieron las seis colecciones canónicas y se hizo una expurgación que dio lugar a las diferentes clases de hadices: los sanos, los buenos, los débiles, los enfermos y los desechados. Las colecciones de Al-Bujārī (m. 870) y de Muslim (m. 875) son las más valoradas. Las cuatro restantes contienen la costumbre jurídico-religiosa y fueron recogidas por Ibn Mā'ya (m. 886), Abū Dawūd (m. 888), Al-Tirmidī (m. 892) y Al-Nasā'ī (m. 915). Forman la *sunna* ("tradición" – سنة –) y con el Corán son las fuentes del Derecho Islámico y, por tanto, de la *šarī'a* (la Ley). El islam chiita no las reconoce y tiene sus propias *ajbār* ("noticias" – أخبار –) que se remontan a las tradiciones transmitidas por 'Alī, yerno de Mahoma, del que descienden sus imames. Sobre la formación de estas seis colecciones: J. A. C. BROWN, *Hadīth: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford 2009).
- 6 El otro género exegético además del de *Las circunstancias de la revelación* es el *tafsīr* ("comentario coránico" – تفسير –). Hay cinco autores clásicos: Ibn 'Abbās (m. 687), Muhammad Ibn yārīr Al-Ṭabarī (m. 923) cuya obra en veinte volúmenes representa la exégesis más tradicional, Al-Zamajšarī (m. 1143), al-Bayḍāwī (m. 1286 o 1291) y Fajradīn Al-Rāzī (m. 1210). El tipo de exégesis oscila entre la más filológica y semántica hasta la teológico-filosófica del último autor pasando también por la alegórica y literal. Cada autor recoge los comentarios de sus antecesores, la cadena de transmisores de sus fuentes y da también su opinión particular sobre la interpretación de un versículo (cf. BELL – WATT, 168-170).
- 7 Los relatos de Ibn Ishāq (m. 767) son la base de la biografía o *Sīra rasūl allāh*, *La vida del enviado de Dios*, de Ibn Hišām (m. 830) considerada como canónica. De nuevo se trata de relatos sobre episodios sueltos de la vida del Profeta validados por la cadena de transmisores (F. WÜSTENFELD (ed.), *Sīrat rasūl Allāh. Das Leben Muḥammads nach Muḥammad b. Ishāq baearbeitet von 'Abdalmalik b. Hišām, I-II* [Göttingen 1858-60]; e MUṢṬAFĀ AL-SAQQĀ *et al.* (eds.), *Ibn Hišām, al-Sīra al-nabawiyya I-II* [El Cairo 1955]).
- 8 Las últimas conclusiones de esta vía revisionista encabezada por J. Wansbrough en 1970, pueden verse en IBN WARRAQ, *The Quest for the Historical Muhammad* (Nueva York 2000) y A. L. de PRÉMARÉ, *Les fondations de l'Islam: entre écriture et histoire* (Paris 2002). V. también, *infra.*, n. 8.

no tenía ninguna ambición crítica. Su objetivo era pedagógico: unificar el texto privilegiando una de sus siete lecturas autoritativas tradicionales, la de Ḥafṣ (m. 796) recibida de ‘Āṣim (m. 745), para facilitar la enseñanza religiosa en Egipto. El resultado fue una edición oficial que se difundió en el mundo musulmán y que al unísono reforzaba el cierre unitario del texto recibido y reducía las posibilidades de investigación sobre su historia. De todos modos, es justo precisar, que estas variantes eran variantes de lectura en el sentido literal de la palabra: modos diferentes de vocalizar y proclamar el Corán cuyo contenido estaba cerrado hacía ya muchos siglos<sup>9</sup>.

## II. LA HISTORIA CRÍTICA DEL CORÁN

En cuanto a las dos posturas de la Crítica, una es afín a la musulmana mientras que la otra difiere. La primera, iniciada por G. Weil en 1844<sup>10</sup> y continuada por Th. Nöldeke, F. Schwally, G. Bergsträsser y O. Pretzl<sup>11</sup>, reconstruyó la cronología de las suras coránicas del modo más preciso posible, ya que estas están ordenadas por extensión, de la mayor a la menor, y no cronológicamente. Afinaron el esquema clásico musulmán y, según el estilo y el tema dominante, las clasificaron en tres períodos mequíes y uno mediní. Los tres primeros reunían la predicación de Mahoma en La Meca, más escatológica, espiritual y moral, mientras que el cuarto recogía el creciente poder político, el desarrollo de las expediciones militares y la preocupación del Profeta por organizar la comunidad (las disposiciones legislativas, rituales y sociales). Posteriormente, R. Bell en 1973 enmendó este esquema inicial al distinguir

9 Ibn Muḥāhid (859-935) recogió en su obra *Las siete lecturas* los siete sistemas de vocalizar y puntuar el *ductus* consonántico del Corán que prevalecieron entre los catorce de los que se tiene noticia. Estos siete procedían de diferentes lugares: Medina, La Meca, Damasco, Basora y tres de Kufa. Esta diversidad de lecturas refleja las disensiones entre las distintas tendencias de la comunidad islámica (cf. BELL – WATT, 47-50). El estudio moderno sobre este asunto que los investigadores anteriores reclamaban ha comenzado a dar sus frutos en las investigaciones acerca del contenido oral, escrito y leído del texto coránico (cf. SHADY HEKMAT NASSER, *The Transmission of the Variant Readings of the Qurʾān* [Leiden-Boston 2013]; y P. LARCHER, “Le Coran: l’écrit, le lu, le récit”, en: M. AZAÏEZ (dir.), *Le Coran. Nouvelles Approches* [Paris 2013] 243-255).

10 G. WEIL, *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld-Leipzig 1844).

11 TH. NÖLDEKE – F. SCHWALLY – G. BERGSTRÄSSER – O. PRETZL, *Geschichte des Qōrans*, 2 vols. (1938, reimpr. Hildesheim 1961). En esta misma línea crítica se ubica la obra de R. BLACHÈRE, *Le Coran*, 3 vols. (Paris 1947-1951).

en las suras una complejidad y una fragmentación de textos originalmente mayores. El Corán actual sería el resultado de revisiones, desplazamientos, supresiones y ordenaciones sucesivas, algunas de las cuales se habrían hecho bajo la supervisión de Mahoma y otras datarían de la época de la compilación de los textos después de su muerte<sup>12</sup>.

La segunda postura es la de los investigadores que critican esta dependencia de sus colegas de las fuentes islámicas de cuya fiabilidad desconfían, como ya he señalado. I. Goldziher en 1888 fue el primero en suscitar esta cuestión<sup>13</sup>. Entre 1905 y 1983 fue seguido por L. Caetani<sup>14</sup>, J. Schacht<sup>15</sup> y G. H. A. Juynboll<sup>16</sup>. El hito de este planteamiento había llegado a finales de la década de los setenta de la mano de J. Wansbrough, cuya aportación principal fue esa visión de los textos sobre Mahoma como obras literarias desarrolladas tardíamente con una intención concreta, además de definir el islam como la mutación de una secta originalmente judeo-cristiana de la Arabia preislámica<sup>17</sup>. En una línea muy similar, se sitúan hoy gran número de investigadores como

12 BELL – WATT, 86-114; y R. BELL, *The Qur'an. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs*, 2 vols. (Edimburgo 1939).

13 I. GOLDZIHNER, *Muhammedanische Studien*, 2 vols. (Halle 1888).

14 L. CAETANI, *Annali dell'Islam*, 10 vols. (Milán 1905-1926).

15 J. SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950).

16 G. H. A. JUYNBOLL, *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early ḥadīth* (Cambridge-Londres-Nueva York-Melbourne-Sidney 1983).

17 Sus investigaciones están en dos obras principales: *Quranic Studies, Sources and methods of scriptural Interpretation* (Oxford 1977), donde aplica los métodos contemporáneos de la investigación bíblica al Corán y concluye que este no pudo formarse antes de finales del s. VIII y principios del IX; y *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford 1978). En esta última demuestra que la mayor parte de las tradiciones biográficas sobre Mahoma fueron compuestas, recompuestas y organizadas desde la perspectiva de "una historia islámica de salvación". Reflejan aquello que sus autores, clérigos especializados, estimaron que debían ofrecer acerca de la figura del "enviado de Dios" y del singular destino de la comunidad que él fundó. Insistieron en los rasgos religiosos propios de la comunidad para proveerlos de un marco de "historicidad". Los presentaron en comparación con los rasgos religiosos de los cristianos y los judíos, sus contrarios, y también partícipes, del mismo "medio sectario". Según A. L. de Prémare, frente al despedazamiento de textos que había supuesto la aplicación del método histórico-crítico, J. Wansbrough, centrado en la investigación de "lo que realmente sucedió", señaló la unidad de la intención de sus autores como mecanismo dotador de historicidad de la literatura tradicional islámica (cf. PRÉMARE, *Les fondations*, 18-20).

M. Cook<sup>18</sup>, G. R. Hawting<sup>19</sup>, Yehuda Nevo<sup>20</sup>, A. Rippin<sup>21</sup> y U. Rubin<sup>22</sup>. Relacionados con esta misma posición, otros estudiosos buscan datos sobre la formación del Corán en fuentes cristianas y judías, y hacen un estudio comparado de sus géneros literarios con los de estas tradiciones religiosas. En el segundo milenio, sobresale A.-L. de Prémare, quien descubre en el propio Libro y confirma en la historiografía islámica y en fuentes no islámicas el rastro de cuatro debates contra el estatus de Mahoma y del Corán que configuraron la formación del Libro. Estos debates son: la acusación de que el enviado de Dios no es más que un poeta o un adivino, la de que no transmite un mensaje original, que hubo varios redactores de los textos y que el Libro tiene un carácter fragmentario<sup>23</sup>. Su análisis precisa las características de la redacción del corpus coránico. Fue progresivo, llegó hasta el siglo x; selectivo, por motivos políticos; y elaborado fuera de la propia Arabia.

## 1. EL CORÁN Y SU RELACIÓN CON LA LITERATURA BÍBLICA Y LA SIRIACA

Esta misma postura incluye la comparación del contenido y los géneros del Corán con los de la Biblia, la literatura apócrifa y la literatura siríaca, para demostrar que es una obra enraizada en la Antigüedad tardía. Como huellas bíblicas, se han señalado las historias de Noé, Abrahán, Moisés, José, Jonás, Job, los ecos apocalípticos de *El libro de Daniel*<sup>24</sup> y el paralelismo estructural de algunas de las suras mecánicas más tempranas (C78,1-6 y C55) con algunos

18 M. COOK, *Muhammad* (Oxford 1983); *Id.*, *Early Muslim Dogma. A source-critical study* (Cambridge-Londres-Nueva York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1981).

19 G. R. HAWTING, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History* (Cambridge 1999).

20 Y. D. NEVO – J. KOREN, *Crossroads to Islam, The Origins of the Arab Religion and the Arab State* (Nueva York 2003).

21 A. RIPPIN, "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century", en: H. MOTZKI (ed.), *The Biography of Muhammad* (Leiden 2000) 298-309; *Id.*, *The Qur'an: Style and Contents* (Aldershot 2001).

22 U. RUBIN, *The Eye of the Beholder: the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis* (Princeton 1995).

23 Cf. PRÉMARE, *Aux origines*, 101-103.

24 A. BAUMSTARK, "Christlicher und jüdischer Gebetstypus im Koran": *Der Islam* 16-18 (1929) 229-248; J. FÜCK, "Die Originalität des arabischen Propheten": *ZMDG* 90 (1936) 509-525; A. NEUWIRTH, "Symmetrie und Paarbildung in der koranischen Eschatologie. Philologisch-Stilistisches zu Surat ar-Rahman", en: L. POUZET (ed.), *Mélanges de l'Université St. Joseph* (Beirut 1984) 447-480; A. L. de PRÉMARE, *Joseph et Muhammad, le chapitre 12 du Coran* (Aix en Provence 1989); A. GEIGER, *Was has Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 2005); D. HARTWIG – W. HOMOLKA – M. MARX – A. NEUWIRTH (eds.), *Im vollen Licht der*

salmos (104,5ss y 136, respectivamente), como ya señalaron H. Hirschfield<sup>25</sup> y H. Speyer<sup>26</sup> hace tiempo y, recientemente, A. Neuwirth<sup>27</sup>.

Paralelismos con la literatura apócrifa se han buscado muchos, tanto con la del Antiguo Testamento como con la del Nuevo. Con respecto a esta última, es evidente la afinidad argumental de las suras coránicas que narran el nacimiento y la infancia de la Virgen y el nacimiento de Jesús con los relatos apócrifos del nacimiento de ambos. El Corán recoge la consagración que hace la madre de María a Dios de la criatura que ha concebido, el retiro de María a un lugar apartado y su estancia en el templo, donde recibía el alimento de un ángel:

3,35. Cuando la mujer de Imrán dijo: “¡Señor! Te ofrezco con voto, consagrado, lo que hay en mi seno. ¡Acéptamelo! Tú eres quien todo lo oye, quien todo lo sabe”<sup>28</sup>.

19,16. Y recuerda a María en la Escritura, cuando dejó a su familia para retirarse a un lugar de Oriente. 17.Y tendió un velo para ocultarse

---

*Geschichte – Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung* (Würzburg 2008); y A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlín 2010).

- 25 H. HIRSCHFELD, *Beiträge zur Erklärung des Qoran* (Leipzig 1886). Su tesis principal es que las alusiones coránicas a los Salmos fueron revisiones de autor cuando se recopilaron los textos coránicos.
- 26 H. SPEYER, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (Gräfenhainichen 1931); y F. ROSENTHAL, “H. Speyer’s Die biblischen Erzählungen im Qoran”, en: NAHEM ILAN (ed.), *The Intertwined Worlds of Islam: Essays in Memory of Hava Lazarus-Yafeh* (Jerusalén 2002) 60-65.
- 27 Esta investigadora es actualmente la máxima defensora del nacimiento del Corán en el contexto de la Antigüedad tardía. Así lo hace en dos estudios además de los ya señalados: A. NEUWIRTH – N. SINAI – M. MARX (eds.), *The Qur’an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu* (Leiden-Boston 2011); y A. NEUWIRTH, “Le Coran. Un texte de l’Antiquité tardive”, en: AZAIEZ – MERVIN (eds.), 127-146. Desarrolla la hipótesis de que lo que existió en el medio coránico fue un lenguaje litúrgico común promovido por textos orales no fijados por escrito que dieron lugar a los numerosos ecos sálmicos en el Corán. El Libro pocas veces cita literalmente los salmos, aunque sí habla explícitamente de estos como Escritura descendida de Dios. Sin embargo, el evidente paralelismo sintáctico y temático entre estos y las suras coránicas, como por ejemplo entre C78,1-6 y Sal 104,5ss y C55 y Sal 136, la lleva a defender esta teoría (cf. *ib.*, “Qur’anic Readings of the Psalms”, en: NEUWIRTH – SINAI – MARX (eds.), 737, 740-762).
- 28 Las traducciones al castellano del Corán más usadas son esta de J. Cortés y la de J. VERNET, *El Corán. Introducción traducción y notas de Juan Vernet* (Barcelona 1983). De no indicar lo contrario, empleamos la primera por su mayor literalidad. Texto árabe: *إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ*. Como explicamos más arriba (cf. supra, ), todas las ediciones del Corán tienen el mismo texto, el de la edición cairota de 1924, y no aparece ni lugar ni fecha de edición, simplemente el texto descendido.



de ellos. Le enviamos Nuestro Espíritu y éste se le presentó como un mortal acabado<sup>29</sup>.

3,37. Su Señor la acogió favorablemente, la hizo crecer bien y la confió a Zacarías. Siempre que Zacarías entraba en el Templo a verla, encontraba sustento junto a ella. Decía: “¡María!, ¿de dónde viene eso?”. Decía ella: “De Dios. Dios provee sin medida a quien Él quiere”<sup>30</sup>.

Estos tres episodios aparecen en *El protoevangelio de Santiago*<sup>31</sup> en un contexto más amplio que los explica y del que carece el Corán. En el apócrifo Ana pronuncia este voto como acción de gracias por su concepción milagrosa tras los cuarenta días de ayuno de Joaquín y sus súplicas a Dios<sup>32</sup>:

IV.1. Y mientras Ana decía estas cosas, un ángel del Señor se puso ante ella y le dijo: - “Ana, el Señor ha escuchado tu súplica: concebirás y darás a luz, y se hablará de tu descendencia en toda la tierra”. Y Ana dijo: -“Vive el Señor, mi Dios: tanto si la criatura es varón como si es hembra, la ofreceré al Señor Dios, y le servirá todos los días de su vida”<sup>33</sup>.

Y cuando María cumple seis meses, sus padres deciden preservarla en un lugar aislado hasta que pueda entrar en la casa del Señor:

VI.1.[...] Entonces la aupó y dijo: -“Vive el Señor mi Dios que no caminarás sobre el suelo hasta que te lleve a la casa del Señor”. Sus

29 وَأَذْكَرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا.

30 فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ مِنْ بَيْتَاءٍ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

31 Es obra de un autor cristiano anónimo de Egipto o Siria. Su fecha probable de composición es la segunda mitad del siglo II (cf. P. GONZÁLEZ CASADO – J. GONZÁLEZ NÚÑEZ – C. ISART HERNÁNDEZ, *El protoevangelio de Santiago* [Apócrifos Cristianos 3; Madrid-Buenos Aires 1997] 70-75).

32 Cf. *El protoevangelio*, I-III.

33 GONZÁLEZ CASADO – GONZÁLEZ NÚÑEZ – ISART HERNÁNDEZ, 154 (traducción del texto siríaco de A. SMITH LEWIS. *Apocrypha Syriaca. Studia Sinaitica* XI (1902) Londres, 1). Ofrecemos la versión siríaca y no la griega, porque probablemente esta fue la que conoció el medio donde nació el Corán (v. infra, ).

padres le hicieron un santuario en su habitación y no permitían que se acercase allí nada que fuese impuro o que no fuese puro<sup>34</sup>.

Después de abandonar el templo, será confiada a José, pero durante su estancia en él, un ángel le alimentará como signo de su pureza que le hacía digna de recibir un alimento celestial y no terrenal:

VIII.1.Sus padres bajaron de allí alabando al Señor porque (la niña) no se había vuelto con ellos. Estaba en el templo del Señor alimentada como una paloma y recibía el alimento de manos de un ángel<sup>35</sup>.

El Corán cuenta el nacimiento de Jesús del siguiente modo:

19, 22. Quedó embarazada con él y se retiró con él a un lugar alejado. 23.Entonces los dolores de parto la empujaron hacia el tronco de la palmera. Dijo: “¡Ojalá hubiera muerto antes y se me hubiera olvidado del todo...!” 24.Entonces, de debajo de ella, le llamó: “¡No estés triste! Tu Señor ha puesto a tus pies un arroyuelo. 25.¡Sacude hacia ti el tronco de la palmera y ésta hará caer sobre ti dátiles frescos, maduros! 26.¡Come, pues, bebe y alégrate! Y, si ves algún mortal, di: ‘He hecho voto de silencio al Compasivo. No voy a hablar, pues, hoy con nadie’. 27.Y vino con él a los suyos, llevándolo. Dijeron: “¡María! ¡Has hecho algo inaudito! 28.¡Hermana de Aarón! Tu padre no era un hombre malo, ni tu madre una ramera”. 29.Entonces ella se lo indicó. Dijeron: “¿Cómo vamos a hablar a uno que aún está en la cuna, a un niño?” 30.Dijo: “Soy el siervo de Dios. Él me ha dado la *Escritura* y ha hecho de mí un profeta. 31.Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado la azalá y el azaque mientras viva, 32.Y que sea piadoso con mi madre. No me ha hecho violento, desgraciado”<sup>36</sup>.

34 GONZÁLEZ CASADO – GONZÁLEZ NÚÑEZ – ISART HERNÁNDEZ, *El protoevangelio*, 157. (Texto siríaco en SMITH LEWIS, 88).

35 *Ibid.*, 160-161. (Texto siríaco en SMITH LEWIS, 9).

36 فَحَمَلْتُهُ فَانْتَبَذْتُهُ فِيهِ مَكَانًا قَصِيًّا فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِدْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِثَّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا الْأَعْرَابِيُّ قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا وَهَرَى إِلَيْكَ يَجِدُ النَّخْلَةَ تَسْقُطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَبِيًّا فَكَلِمًا وَأَشْرَبِي وَفَرَى عَيْنًا فِيمَا تَرِيهِ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقَوْلِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا فَأَنْتَ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمَلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أختَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا فَأَمَّارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ.

El motivo de la palmera que ofrece sus frutos para saciar el hambre de María y el arroyo que brota para calmar su sed, son reelaboraciones de *El libro del reposo etiópico* y *El evangelio del pseudo-Mateo*. En *El libro del reposo etiópico*<sup>37</sup>, María tiene una visión de Jesús en el momento final de su vida en la que se le presenta como el Señor de la Creación y le recuerda cómo durante la huida a Egipto, cuando ella se quejó de hambre a José, Él con cinco meses habló milagrosamente y le ordenó a la palmera que inclinara su copa para que pudieran comer:

7.[...]El Niño se volvió y le dijo a la palmera: “Inclina tu copa con tus frutos y satisface a mi madre y a mi padre”. E inmediatamente se inclinó. ¿Quién la hizo inclinarse? ¿No fue porque tengo poder, que sucedió por mi causa? Tú y José quedasteis satisfechos porque las ramas de la palmera se situaron como la ola del océano en la orilla y la alegría y la felicidad aparecieron en mi cuerpo<sup>38</sup>.

*El evangelio del pseudo-Mateo*, añade al episodio de la palmera el del arroyo:

XX.2.Entonces el niño Jesús, que plácidamente reposaba en el regazo de su madre, dijo a la palmera: “Agáchate, árbol, y con tus frutos da algún refrigerio a mi madre”. Y a estas palabras inclinó la palmera su penacho hasta las plantas de María, pudiendo así recoger todo el fruto que necesitaban para saciarse. [...] “Y ahora haz que rompa de tus raíces esa vena de agua escondida de la tierra, para que del manantial podamos saciarnos”. Al instante se irguió la palmera y empezaron a brotar de entre sus raíces raudales de agua cristalina, fresca y dulcísima en extremo<sup>39</sup>.

37 Es de finales del s. v o principios del vi, recoge en sus secciones más tempranas algunas de las tradiciones sobre la Dormición de María que circularon entre los cristianos siríacos (cf. STEPHEN J. SHOEMAKER, *Ancient traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* [Oxford-Nueva York 2002] 34, 153, 158). El texto etiópico de dos manuscritos del s. xv fue editado por V. ARRAS, *De Transitu Mariae apocrypha aethiopice* (CSCO 342; Lovaina 1973) 1-84, junto con una traducción al latín (*la.*, *De Transitu Mariae apocrypha aethiopice* [CSCO 343; Lovaina 1973] 1-54).

38 Traducción del texto de ARRAS, 3.

39 A. de SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe* (BAC 148; Madrid 1956, <sup>15</sup>2006) 213. Este evangelio latino debió nacer en Occidente a mediados del s. vi Pero reelabora elementos procedentes de *El protoevangelio* y *El evangelio*

*El evangelio árabe de la infancia* presenta a Jesús hablando desde la cuna aunque con un discurso diferente al del Corán:

I.1. Encontramos lo que sigue en el libro del pontífice Josefo, sacerdote que vivió en los tiempos de Cristo y a quien algunos identifican con Caifás.

I.2. En él se cuenta que Jesús habló cuando se encontraba precisamente reclinado en la cuna, y que dijo a su madre: “Yo soy Jesús, el hijo de Dios, el Verbo, quien tú has dado a luz de acuerdo con el anuncio del ángel Gabriel. Mi Padre me ha enviado para la salvación del mundo”<sup>40</sup>.

Los vínculos del Libro con la literatura siríaca y, más aún, con la lengua siríaca, su sustrato arameo-siriaco, es una de las tesis más discutidas. La inició en 1927 A. Mingana que subrayó el origen siríaco de muchos términos coránicos inhabituales en árabe<sup>41</sup>. Años después, en 1974, G. Lüling corrigió la puntuación diacrítica de las consonantes y el vocalismo de “la Vulgata ‘uṭmāniana” apoyándose en informaciones extra-coránicas, como las de la poesía preislámica, para mostrar su sustrato de himnos judeo-cristianos<sup>42</sup>. Ochenta

---

del *pseudo-Tomás*, ambos textos conocidos en Oriente como muestran sus versiones siríacas. El último se fecha a finales del s. II (cf. SANTOS OTERO, 171, 277-278).

40 SANTOS OTERO, 303-304 (traducción castellana del texto latino de C. TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha* [Leipzig 1853, Hildesheim 1987] 181-209). J. C. Thilo hizo la edición del manuscrito árabe traducido al latín por Tischendorf: J. C. THILO, *Codex apocryphus Novi Testamenti: e libris editis et manuscriptis, maxime gallicanis, germanicis et italicis, collectus. recensitus notisque en prolegomenis illustratus* (Lipsiae 1832) 66. También sigue de cerca *El protoevangelio* y *El evangelio del pseudo-Tomás*. En el s. V ya debió circular como texto independiente (cf. SANTOS OTERO, 302).

41 En “Syriac Influence on the Style of the Koran”: *Bulletin of the John Rylands Library* 11 (1927) 77-98, señaló que el estilo del Corán se caracterizaba por la incapacidad lingüística propia de cualquier primer intento de crear un lenguaje literario nuevo: mostrar síntomas de estar bajo la influencia de otro lenguaje más antiguo que cuenta con una literatura ya fijada. Estos síntomas apuntaban a la influencia del siríaco, la lengua literaria y litúrgica del Oriente Próximo en el momento del nacimiento del islam. Concluyó que lo que Th. Nöldeke había considerado el estilo propio del árabe clásico genuino, no era todavía tal, ya que la lengua clásica aún no estaba formada.

42 En *Über den Ur-Qurʾān : Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer, christlicher Strophenlieder Qurʾān* (Erlangen 1993), su tesis sobre la formación del Corán se resume en cuatro afirmaciones: 1) Un tercio del texto coránico contiene un estrato formado por un texto preislámico originalmente cristiano; 2) este texto contiene cuatro substratos: a) textos de una himnodia estrófica, b) textos con la nueva interpretación islámica, c) el material islámico original atribuido a Mahoma (dos tercios) e históricamente paralelo a b), y d) los textos de los editores post-mahometanos; 3) el texto islámico transmitido es el resultado de algunas revisiones editoriales sucesivas; y 4) la presencia de los sucesivos estratos coránicos se confirma en

años después, en el año 2007, un siriacista y arabista que escribe bajo el pseudónimo de Ch. Luxenberg ha reelaborado el método de A. Mingana para postular una tesis que puede resumirse en que “el mal árabe” del Corán no es otra cosa que buen siriacó. Sus pasajes ambiguos se resuelven si el *ductus* consonántico de los primeros documentos, que carecía de puntos diacríticos que impedían distinguir consonantes con la misma representación gráfica, se lee con fonemas siriacos<sup>43</sup>. Su conclusión más atrevida es que las populares huríes o vírgenes del paraíso que Dios dará a los que le temen serían realmente racimos de uvas blancas. Recurrió también a *Los himnos del paraíso* de San Efrén, padre de la Iglesia siriacó del siglo IV, para demostrar que el descanso entre las vides era un tema propio del contexto del banquete escatológico cristiano<sup>44</sup>. A los mismos himnos de San Efrén (VI, VII y IX) apelan también

---

el material de la tradición islámica. Esta tesis, olvidada durante décadas, ha vivido un nuevo impulso por su reimpresión en 1993 y por su traducción inglesa de 2003: *Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretations* (Delhi 2003).

43 CH. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlín 2007). Su método consiste en descubrir los documentos que confirmen la relación entre el siriacó y el Corán en aquellos pasajes que a los investigadores occidentales les resultaban oscuros. Tiene seis fases progresivas en las que el paso siguiente se da siempre que el previo no sea satisfactorio: 1ª) Comprobar si hay una explicación en la exégesis musulmana (Al-Ṭabarī); 2ª) comprobar si el diccionario árabe *Lisān al-‘Arab* de Ibn Manẓūr (m. 711) registra un significado ignorado por Al-Ṭabarī y sus fuentes; 3ª) comprobar si la raíz árabe tiene una homónima siriacó con un significado diferente pero que encaja mejor en el contexto coránico; 4ª) cambiar los puntos diacríticos para descubrir si el resultado en árabe tenía sentido y la ambigüedad se debía a errores ortográficos; 5ª) cambiar los puntos y comprobar si hay una raíz homónima siriacó que hace más sentido; y 6ª) comprobar si la expresión árabe es un calco semántico o morfológico del siriacó. Las tres últimas fases están basadas en un presupuesto que se deriva de la naturaleza de los primeros manuscritos del Corán. Su *ductus* consonántico es sólo una ayuda mnemotécnica gráfica, para recordar un texto que se sabe previamente. Sin su conocimiento previo, es imposible leerlo.

44 En árabe hay consonantes que comparten la misma forma gráfica y sólo representan diferentes sonidos dependiendo de si llevan un punto, dos o tres, encima o debajo. Los puntos y las vocales son un añadido posterior. Luxenberg considera que si el *ductus* de C44,55 (“Y les daremos por esposas a huríes de grandes ojos”: – رَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ – , *zawwajnahum bi-hūr ayn* –), se puntúa en árabe según la pronunciación siriacó (– رَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَنَبٍ – , *rawwahnhan bi-hur ‘enbā* –) significa: “les haremos descansar bajo uvas blancas”. *Huríes*, sustantivo derivado del adjetivo *blanco*, que comparte raíz (*ḥwr*) en siriacó y árabe es un hápax coránico. Los comentaristas del Corán al explicarlo cayeron en una contradicción: el Corán mencionaba únicamente el blanco de los ojos de las huríes para destacar precisamente la intensidad de su negrura, ya que los únicos ojos que el Libro califica de blancos son los de los ciegos (cf. *Christoph Luxenberg. The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* [Berlín 2007] 252-260). Apoya su teoría en el premio que, según San Efrén, espera a los célibes en el paraíso: “Aquel que aquí abajo se haya abstenido del vino, a él le añoran las vides del paraíso. Cada una de ellas le tenderá un racimo jugoso. Si alguien ha vivido en castidad, los racimos le recibirán en su seno puro, ya que como monje no cayó ni en el seno ni el lecho del amor terrenal” (*De Paradiso*



### III. LA CAÍDA DEL ÁNGEL EN EL CORÁN Y LA CUEVA DE LOS TESOROS

Hay un tema común entre el Corán y esta literatura que apenas ha llamado la atención. Se trata del episodio de la caída del ángel y su expulsión de la cercanía divina. Aparece en siete suras diferentes (2,34; 7,11-25; 15,26-42; 17,61; 18,50; 20,116 y 38,71-72) básicamente con el mismo argumento resumido o ampliado. En una de las más completas leemos (7,11-13):

7,11. Y os creamos. Luego os formamos. Luego dijimos a los ángeles: “¡Prosternaos ante Adán!” Se prosternaron excepto Iblís. No fue de los que se prosternaron.

12. Dijo: “¿Qué es lo que te ha impedido prosternarte cuando Yo te lo he ordenado?” Dijo: “Es que soy mejor que él, a mí me creaste de fuego, mientras que a él lo creaste de arcilla”.

13. Dijo: “¡Desciende, pues de aquí! ¡No vas a echártelas de soberbio en este lugar...! ¡Sal, pues eres de los despreciables!”<sup>49</sup>

Veamos el texto cristiano:

III.1. Cuando el primer jefe de aquel rango inferior vio que tal dignidad le era dada a Adán, tuvo envidia de él y no quiso adorarlo con los ángeles. Les dijo a sus ejércitos: 2. “No adoréis con los demás ángeles ni le deis gloria. A mí, que soy de fuego y espíritu, es a quien tenéis que adorar. En cambio, yo tengo que adorar al barro que ha sido formado del polvo”. 3. Mientras aquel rebelde y desobediente pensaba estas cosas, por su libre voluntad se separó de Dios. 4. Fue derribado y cayó él y todo su rango el día sexto, que es el viernes. En la hora segunda, 5. fueron despojados de su gloria.

Sintéticamente el argumento es el mismo en ambos textos: Iblís, en el Corán, y el rebelde, en el texto siríaco, se niega a prosternarse ante el mortal,

49 وَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالَ مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ

porque él es un ser de fuego mientras que Adán es de barro. En el Corán Dios le ordena descender por soberbio y en el otro Dios le despoja de su gloria. En uno y en otro el motivo de su caída es su superioridad frente al hombre que transparenta la envidia que siente.

Salvo en dos casos, siempre que se ha indagado el origen de este tema, se ha pensado que era judío y que había pasado al Libro a través de la literatura judía. Es lo que afirma J. Chabbi al explicar la figura de Iblís en su estudio sociológico del Corán<sup>50</sup>. Rebate a H. Speyer quien afirmaba que el origen de este tema era cristiano y que habría pasado al Corán a partir del relato midrásico de *La vida de Adán y Eva*. La investigadora ve un salto insalvable en el que habría que presuponer un intermediario desconocido entre un texto de finales del siglo I que, erróneamente considera judío y que sitúa en torno al siglo I a. C. o a principios del siguiente, y el Corán<sup>51</sup>. Si pensamos que la versión que narra la caída de Satán está en latín y que en árabe solo hay un fragmento inédito de la versión griega<sup>52</sup>, el abismo que se hace más profundo. Un experto en literatura apócrifa, J. D. Kaestli, examinó la cuestión del origen del mito de la caída de Satán y su relación con *La vida de Adán y Eva*. Planteó también si podría tener un origen coránico al no encontrar un antecedente judío nada más que a partir del siglo XI. Partió de la base de que tanto en la literatura cristiana como en la judía hay dos versiones de este tema, una que atribuye la causa de la caída de Satán a su pretensión de llegar a ser igual que Dios (basada en la exégesis cristiana de Is 14,12-15) y otra relacionada siempre con la creación de Adán y la negación de Satán a obedecer afirmando con orgullo su superioridad sobre Adán<sup>53</sup>. Esta última versión aparece por

50 J. CHABBI, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet* (Paris 2010) 198: "L'origine du récit de la prosternation des anges, exigée par Dieu, serait à retrouver dans la littérature d'origine juive, mais également transmise ensuite dans les milieux chrétiens des écrits sacrés dits 'apocryphes' ou 'pseudépigraphiques'."

51 CHABBI, n. 296: "Le récit coranique serait à rapprocher plus précisément de passages inclus dans la "Sagesse de Salomon" et dans la "Vie d'Adam et d'Ève". Voir A. Caquot, "Génies, anges démons en Israël" dans *Sources orientales*, t. VIII, pp. 144-145 et H. Speyer, *Biblischen Erzählungen*, pp. 57-58 (traduction d'un extrait de la "Vie d'Adam"); ce dernier assigne une origine exclusivement chrétienne à la légende coranique d'une façon qui nous paraît abusive; Les intermédiaires entre Le Coran et ces textes qui se situeraient à la fin du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C. ou au tout début du siècle suivant sont évidemment totalement inconnus; les récits d'origine sont présentés dans l'ouvrage d'E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol., Tübingen, 1900-1921".

52 Cf. J. C. HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris testamenti* (Turnhout 1998) 2.

53 J. D. KAESTLI, "Le mythe de la chute de Satan et la question du milieu d'origine de la *Vie de Adam et Ève*", en: P. H. WARREN – A. GRAHAM BROCK (eds.), *Early Christian Voices in Texts, Traditions and Symbols. Essays in Honor of François Bovon* (Leiden







## 1. LA CAÍDA DEL ÁNGEL: TEMA CORÁNICO DE ORIGEN CRISTIANO

Para resolver este enigma podemos consultar otros apócrifos de tema similar; ver si el Corán y las fuentes islámicas nos aclaran algo; y mirar lo que nos dice la Historia.

Para descartar que fuera desde el árabe, hay que rastrear los apócrifos árabes sobre la vida de los primeros padres anteriores o contemporáneos a la formación del Corán<sup>64</sup>. Hay tres. El fragmento de *La vida de Adán y Eva* sin editar, *El testamento de Adán* y *El combate de Adán y Eva* con Satán. El primero permanece cerrado<sup>65</sup>, el segundo no contiene el pasaje de la caída del ángel<sup>66</sup> y el tercero no cita ni la arcilla ni el fuego ni el orgullo del ángel con respecto al hombre<sup>67</sup>. Solo la arcilla o la arcilla y el fuego juntos están en dos textos que no tienen versión árabe: un fragmento copto de *La sedición de Satán* donde Satán se niega a rendir honor a Adán por ser de tierra y polvo<sup>68</sup>; y *Las cuestiones de Bartolomé* conservadas en latín, griego y eslavo antiguo, donde Satán, ser de fuego salido del fuego, rehúsa prosternarse ante la arcilla y la materia<sup>69</sup>.

Por último, puede pensarse que este episodio llegara por las versiones de *La cueva* en otras lenguas orientales del contexto del islam primitivo, pero

64 Cf. HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum* 1-29.

65 V. supra, n. 52.

66 Hay dos recensiones: la A (C. BEZOLD, *Das arabisch-ätiopische Testamentum Adami*, en *Orientalische Studien II* [Giessen 1906] 893-912; y GIBSON, 12-17) y la B (G. TROUPEAU, "Une version arabe du Testament d'Adam" : *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux, Cahiers d'Orientalisme* 20 (1988) 3-12).

67 A. BATTISTA – B. BAGATTI, *Il combattimento di Adamo : testo arabe inedito con traduzione italiana e commento* (Jerusalén 1982). Editaron un manuscrito del s. XVII (Vaticano árabe 29, ff. 34r-101r), aunque el relato hay que datarlo no antes de los ss. VIII-IX (cf. BATTISTA – BAGATTI, 26-29).

68 A. VAN LANTSCHOOT, "Un texte palimpseste de Vat. Copte 65": *Le Muséon* 60 (1947) 265-266: "Mastéma lui dit: "En somme donc tu m'as créé en vue de cette chose; tantôt (c'est) 'adore moi', tantôt 'adore ma croix', une autre fois 'rends honneur à Adam'; jamais je ne ferai cela. [...] Qui est Adam, terre et poussière, pour que je lui rende honneur? J'existe avant Adam; je suis plus élevé que Michel. Il importe à Michel et à Adam eux-mêmes de m'adorer, car je suis l'archiplasme que tu as créé".

69 J. D. KAESTLI, *L'évangile de Barthélemy : d'après deux écrits apocryphes* (Turnhout 1993) 128: "4.54 Lorsque je revins des extrémités du monde, Michel me dit: 'Prosterne-toi devant l'image de Dieu, qu'il a façonné selon sa ressemblance! Mais je répondis: 'Moi qui suis feu issu du feu, le premier ange à avoir été façonné, je devrais me prosterner devant l'argile et la matière!'" Es un texto de datación complicada cuya redacción definitiva es del siglo IV (cf. KAESTLI, *L'évangile*, 94).

tanto la versión copta<sup>70</sup> como la etiópica<sup>71</sup> dedican muy poca atención a la caída del ángel y no hablan ni del fuego ni de la arcilla.

De nuevo, el siríaco se perfila como el puente ideal porque tanto el paso desde el copto como desde el griego nos parecen bastante improbables. Por una parte, el islam primitivo tuvo poco contacto con la literatura copta cuyo afán divulgativo fue escaso fuera de unos ambientes cristianos muy concretos y restringidos. Y por otra, el griego había quedado reducido en Oriente a Asia Menor, porque el siríaco le había ganado la partida en el resto del territorio. Aunque el árabe recibió la influencia griega, generalmente le llegó desde el siríaco y en una época posterior<sup>72</sup>.

Tal vez el Corán ilumine algo esta cuestión, si analizamos una de las acusaciones de los debates mencionados anteriormente: considerar que Mahoma no transmitía un mensaje nuevo. Su fuente de inspiración son *hojas o páginas* veneradas y anteriores<sup>73</sup>:

80,11.¡No! Es un Recuerdo, 12.que recordará quien quiera, 13. contenido en *hojas veneradas/páginas*, 14.sublimes, purificadas, 15.escrito por mano de escribas 16.nobles, píos<sup>74</sup>.

70 R. G. COQUIN – G. GODRON, "Un encomion copte sur Marie-Madeleine attribué à Cyrille de Jérusalem": *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 90 (1990) 169-212 y 206-207.

71 S. GRÉBAUT, "Littérature éthiopienne pseudo-clémentine, III. Traduction du Qalēmentos": *Revue de l'Orient Chrétien* 16 (1911) 73-84, 165-175, 225-233; y 17 (1912) 16-31 y 133-144; A. BAUSI, *Il. Qalēmentos Etiopico. La rivelazioni di Pietro a Clemente I libri 3-7* (Serie Etiopica 2; Studi Africanistici, Nápoles 1992).

72 El siríaco como lengua franca del imperio Persa se extendió desde mediados del s. II por Siria, Palestina y los límites de Egipto y, a partir del s. IV, contó con una literatura escrita. Con el inicio de la dinastía omeya (661), el griego conservó su dominio sólo en la zona que se correspondía con la Antigua Grecia e influyó en el árabe en una época posterior (cf. F. R. ADRADOS, *Historia de la lengua griega. De los orígenes a nuestros días* [Madrid 1999] n.º 306, 309 y 385 y G. HORROCKS, *Greek. A History of the Language and its Speakers* [Oxford 2010] 208-210). El principal influjo del griego en el árabe llegó a través del movimiento de traducción de la sabiduría y la ciencia griegas en Bagdad en el s. IX, impulsado por los califas abasíes y llevado a cabo por los nestorianos (cf. D. GUTAS, *Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Londres-Nueva York 1999). Aunque, como demostró A. Jeffery, en el Corán hay términos de origen griego, suelen pasar a través del siríaco (cf. A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* [Baroda 1938]). En el momento del nacimiento del islam, el siríaco además era la lengua litúrgica y literaria de Mesopotamia y parte de Palestina (cf. C. GILLIOT – P. LARCHER, "Language and Style of the Qur'an", en: J. D. Mc AULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* III [Leiden - Boston 2003] 129).

73 En las tres ocasiones siguientes, J. Cortés traduce hojas mientras que J. Vernet traduce *páginas*.

74 كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ

87,16. Pero preferís la vida de acá, 17. siendo así que la otra es mejor y más duradera. 18. Esto se encuentra en las Hojas primeras/las primeras páginas, 19. las Hojas de Abraham y de Moisés<sup>75</sup>.

20,133. Dicen: “¿Por qué no nos trae un signo procedente de su Señor?» Pero ¿es que no han recibido prueba clara de lo que contienen las Hojas primeras/las primeras Páginas?”<sup>76</sup>

Las acusaciones evocan algo que ya ha sido dicho y que se atribuye a Abrahán y Moisés. A.-L. de Prémare, debido a su contexto escatológico considera que estos versículos aluden a la corriente apocalíptica judía y, concretamente, a los apócrifos del Antiguo Testamento<sup>77</sup>. Es sabido que los primeros padres eran protagonistas de muchos de ellos y que también los hay cristianos.

Otra de las posibles fuentes de Mahoma es lo que los acusadores denominan “patrañas de los antiguos” o “leyendas de los primitivos”<sup>78</sup>, acusación de la que el propio Libro se defiende:

25,4. Dicen los infieles: «Esto no es sino una mentira, que él se ha inventado y en la que otra gente le ha ayudado» [...] 5. Y dicen: “Patrañas de los antiguos/leyendas de los primitivos que él se ha apuntado [...]”<sup>79</sup>

10,37. Este Corán no puede haberlo inventado nadie fuera de Dios. No sólo eso, sino que viene a confirmar los mensajes anteriores y a explicar detalladamente la Escritura, exenta de dudas, que procede del Señor del universo<sup>80</sup>.

El término árabe para estas “patrañas” o “leyendas” es *asāṭīr* – أساطير –. En castellano, según el diccionario de F. Corriente e I. Ferrando también significa “escritos”<sup>81</sup>. En este caso, aunque no se precisa, derivaría del siríaco *ešṭārā*

75 بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى

76 وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوْ لِمَ تَأْتِيهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى

77 Cf. PRÉMARE, *Aux origines*, 113.

78 De nuevo, la primera denominación es la de J. Cortés y la segunda la de J. Vernet.

79 وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ إِفْرَاهِ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ... وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ اكْتَتَبَهَا...

80 وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مَنْ رَبُّ الْعَالَمِينَ

81 Cf. FERRANDO – CORRIENTE, 531.

– ٱٱٱٱ –, “documento, escritura”, esta última con minúscula<sup>82</sup>. A. Jeffery, aunque como primera acepción da “fábulas” y “cuentos”<sup>83</sup>, posteriormente admite su etimología siríaca para significar “lo escrito con la mano, manuscrito”<sup>84</sup>. Si cambiamos *patrañas/leyendas* por *escritos* el panorama cambia por completo. Los acusadores estarían aludiendo a unos escritos anteriores al Libro, aunque no se dice cuáles. Según A.-L. de Prémare los únicos relatos difundidos por el Oriente Próximo bien atestiguados en fuentes escritas son los que están en hebreo, arameo, siríaco y griego<sup>85</sup>. *La cueva de los tesoros* sería uno de ellos. Además, según explicita la sura 10,37, el Mensajero no niega en ningún caso que no tuviera ante él Escrituras anteriores, lo que afirma es que la suya ha descendido de Dios para confirmarlas, detallarlas e interpretarlas. Y como se especifica en C12,1-2<sup>86</sup> se trata de una “Escritura clara” que ha sido “revelada como Corán árabe”. *La cueva* entra dentro de estos escritos tanto porque el Corán no distingue para la categoría de *Escritura* entre canónico y apócrifo como también porque forma parte de esas leyendas o escritos a los que alude.

El Libro, carente de todo marco narrativo, no dice a través de quiénes llegaron estos escritos. Hay que repasar las fuentes islámicas para conocer a los que los trajeron. Los comentaristas musulmanes hicieron esto mismo en *Las circunstancias de la revelación*, las anécdotas esparcidas en varias obras que tratan de contextualizar las suras<sup>87</sup>. Dos nombran a un conocedor de los escritos de los antiguos y probable acusador de Mahoma, un notable mecánico que comerciaba con la ciudad de Hira, Naḍr b. al-Ḥārīṭ<sup>88</sup>. Otras nos cuentan

82 Cf. R. PAYNE SMITH (ed.), *Thesaurus Syriacus II* (Oxford 1901, Hildesheim, Zurich, Nueva York, reimpr. 1981) col. 4136: “scriptum, syngrapha”; y J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary* (Oxford 1903, reimpr. 1976) 30: “a writing, document”.

83 Cf. JEFFERY, 56: “Fables, idle tales”.

84 A. Jeffery desecha que derivara del griego – ἱστορία – a través del siríaco *estoriā* – ٱٱٱٱ – , y, coincidiendo con Th. Nöldeke y F. Schwally (NÖLDEKE *et al.*, I, 16, n. 4), ve más probable que sea un préstamo de *eštārā* – ٱٱٱٱ – que hace equivalente al griego χεῖρόγραφον (cf. JEFFERY, 56-57). Según G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English lexicon: with a revised supplement*, Oxford 1996, 1985, el término griego significa “written with the hand, holograph, manuscript”. Los tres arabistas destacan tanto que su origen no es claro como su relación con la noción de escribir, como demuestra que en árabe diera lugar al verbo denominativo *saṭara* – سطر – , “escribir” (Cf. FERRANDO – CORRIENTE, 531).

85 Cf. PRÉMARE, *Aux origines*, 115.

86 “1. ‘Iṛ. Éstas son las aleyas de la Escritura clara. 2. La hemos revelado como Corán árabe. Quizás, así, razonéis”: الرَّ تَلَكَّ اَيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فُرْاْنَا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

87 V. supra, n.2.

88 A propósito de C16,103 que defiende a Mahoma de la acusación de que le instruyera un simple mortal que no hablaba árabe, el comentarista Al-Muqāṭil (*Tafsīr* III, 226-227) pone las siguientes palabras en boca de Naḍr b. al-Ḥārīṭ: “Naḍr b. al-Ḥārīṭ

que en La Meca había esclavos cristianos a los que Mahoma escuchaba leer los libros o escrituras que tenían en su lengua, como la Torá y el Evangelio<sup>89</sup>. Estos y otros relatos parecen indicar que en La Meca había cristianos cultivados que leían las Escrituras en siríaco y que el Profeta tuvo contacto con ellos. Y, aún más, con muchas versiones y muchas variantes, hay una tradición que narra cómo Mahoma ordenó a su escriba Zayd b. Tābit que aprendiera el arameo, el siríaco y el hebreo:

El enviado de Dios me dijo: “Tengo unos escritos y yo no puedo leerlos, ¿puedes aprender a escribir hebreo o siríaco?” Yo dije: “Sí”. Y lo aprendí en diecisiete días<sup>90</sup>.

Independientemente del valor histórico de estas anécdotas, nos dicen que en La Meca se conocían textos cristianos siríacos. Si tenemos en cuenta que, según la cronología de Th. Nöldeke, todas las suras de la caída del ángel menos una, C2,34, que es la más temprana de las medinesas<sup>91</sup>, pertenecen al segundo período mequí, el vínculo entre el Corán y *La cueva* se estrecha cada vez más.

---

de los 'Abd al-Dār dice: 'Este Corán no es más que mentiras que Mahoma se ha inventado [...]'. Los que le ayudan son 'Addās, esclavo de Ḥuwayṭib b. 'Abd al-'Uzza, Yasār, siervo de 'Āmir b. al-Ḥaḍramī y Ŷabr, que era judío y después se hizo musulmán. Los tres pertenecen a la gente del Libro. Al- Naḍr dice: 'Este Corán no es más que una historia de los antiguos como las historias de Rustam y de Isfandiyar [...]'. Son estos tres los que instruyen a Mahoma desde la mañana a la noche.'” Suhaylī en su comentario de la biografía del Profeta especifica que cuando Naḍr residió en Hira aprendió las historias de los reyes de Persia y que cuando escuchó a Mahoma contárselas a los de su tribu dijo que éste las conocía mejor que él. Al-Muqātil (*Tafsīr* IV, 226-227) recoge el viaje del comerciante a Hira (cf. C. GILLIOT, “Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin?”, en: M. KROPP (ed.), *Results of contemporary research on the Qur'ān* (Beirut 2007) 36, n. 175 y 178).

89 Al-Wāḥidī (*Asbāb al-nuzūl*, 212): “Con nosotros estaban dos muchachos cristianos de 'Ayn al-Tamr [población cercana a Kufa]. Uno se llamaba Yasār, el otro Ŷabr. Eran pulidores. Leían sus Escrituras [o libros] en su lengua mientras hacían su trabajo. El Enviado de Dios pasaba junto a ellos y les escuchaba leer. Los asociacionistas dicen que él aprendía de ellos, pero Dios no ha revelado que ellos se hicieran musulmanes”; y al-Suddī: “Cuando el enviado de Dios se sentía a disgusto con los mecanos, se iba con un esclavo de los Banū al-Ḥaḍramī que se llamaba Abū-l-Yasār, que era cristiano y que leía la Torá y el Evangelio. Le preguntaba y conversaba con él. Cuando los asociacionistas vieron que iba con él, dijeron: ‘Es Abū-l-Yasār quien le enseña.’” (cf. GILLIOT, “Une reconstruction...”, 38-39).

90 Cf. GILLIOT, “Une reconstruction...”, 43.

91 Esta sura, aunque aparece clasificada como medinesa, según Th. Nöldeke, no muestra rasgos evidentes de un origen medinés, sino más bien, debido a su temática, indicaciones de un origen mecano, especialmente en los versículos del 19 al 37 (cf. Th. NÖLDEKE *et al.*, I, 173).

Hasta ahora hemos supuesto que el Libro tuvo que conocerla en su propio ambiente mecano, pero parece que también es factible lo contrario, que la conociera fuera. Su lugar de nacimiento se sitúa en la región de la Adiabene<sup>92</sup>, entre las actuales ciudades iraquíes de Kirkuk y Erbil, pero alrededor del siglo vi era ya muy popular entre la cristiandad de toda Mesopotamia<sup>93</sup>. Si echamos un vistazo a la Historia, vemos que los propios árabes pudieron conocerla allí. Como hemos dicho, Naḏīr b. al-Ḥārītī, acusador del Profeta, comerciaba en la ciudad de Hira, cerca de la Kufa actual. Hira era un floreciente centro cultural, comercial y político<sup>94</sup>. Hasta allí llegaban las tribus de la península para comerciar y, al volver a Arabia, no solo introducían mercancías, sino también las tradiciones de la cristiandad mesopotámica. Estas últimas las adoptaron cuando la actividad misionera de los monjes monofisitas, que predicaban en los alrededores desérticos de Hira y en el norte de Arabia, cristianizaron a estas tribus. La lengua vernácula, literaria y litúrgica de estos cristianos era el siríaco e incluso parece que algunos hablaban árabe<sup>95</sup>. Esto último no puede confirmarse documentalmente por completo<sup>96</sup>. Pero no parece descabellado pensar que de algún modo tendrían que entenderse siríacos y árabes en sus operaciones comerciales y que el bilingüismo coloquial fuera cada vez más habitual facilitado por el parentesco de dos lenguas que tenían entre ellas más en común que con el griego y en una época en que este ya apenas tenía valor como lengua franca<sup>97</sup>. Si valoramos todos estos datos, podemos afirmar que la arcilla y el fuego llegaron al Corán por dos vías, desde el ambiente

---

92 Cf. GONZÁLEZ CASADO, 25.

93 Cf. GONZÁLEZ CASADO, 81.

94 Cf. I. TORAL-NIEHOFF, "The 'Ibād of al-Ḥīra: An Arab Christian Community in Late Antique Iraq", en: NEUWIRTH *et al.*, 323-325.

95 Cf. TORAL-NIEHOFF, 326 y 334-341.

96 Se considera que la arabización de Oriente no fue completa hasta el s. x. Para probar documentalmente la arabización de los cristianos, hay que recurrir a los fondos de los monasterios de Siria, Mesopotamia y Palestina. Según S. H. Griffith, en la zona palestina se empezaron a traducir los libros eclesiásticos (Sagrada Escritura, obras de los Padres, homilética, vidas de santos, credos y cánones) del griego al árabe a partir del s. ix. Estos monasterios se vieron en la necesidad de aprender la nueva lengua al interrumpirse su comunicación con Constantinopla y con el resto de la Cristiandad y percibir que el griego era solo un vehículo de comunicación interna pero no externa. Por el contrario, los claustros de los patriarcados de lengua siríaca y copta tardaron un siglo más en emplear el árabe porque estas dos lenguas continuaban siendo vehículo de comunicación (cf. S. H. GRIFFITH, "The Gospel in Arabic. An inquiry into its appearance in the first Abbasid century": *Oriens Christianus* 69 [1985] 126-167; *ib.*, "The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic": *The Muslim World* 78 [1988] 1-28; *ib.*, "From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods": *Dumbarton Oaks Papers* 51 [1997] 11-31).

97 V. *supra*, n.72.



mecano, por los informadores siriacos del Profeta, y desde fuera de Arabia, por las tribus de que se cristianizaron, como los Taglib, los Tanūj, los `ibādies y los lajmies,<sup>98</sup> y que pastoreaban por su interior.

#### IV. CONCLUSIÓN

Este recorrido por el origen de los motivos de la arcilla y el fuego y de su relación con la literatura siriacca es una muestra de las huellas que el cristianismo imprimió en el Corán e ilustra cómo éste nació literariamente hablando en el contexto de la Antigüedad tardía. Pero esta afirmación, con el paso del tiempo, tal vez tenga que ser revisada, porque como cualquier hipótesis científica se basa en los datos actuales de la Crítica Literaria: en que, por ahora, no hay un texto de *La cueva* en árabe en el que aparezcan el fuego y la arcilla. Pero si con el paso del tiempo, se descubriera uno en el que aparecieran habría que revisar si pasaron a través del siriacco o del árabe.

Con esto queremos subrayar la falibilidad del método histórico-crítico y proponer una respuesta a la cuestión de la incompatibilidad de la naturaleza increada del Corán con el análisis de este método, que planteamos al principio, y de la que precisamos que podía ser aparente. A este método, válido en sí mismo como método científico, no le corresponde emitir juicios teológicos. Emitir el juicio sobre la naturaleza increada del Corán les corresponde a los sabios musulmanes, ya que la ciencia, cuya verdad ha de tenerse en cuenta, no tiene la última palabra sobre él. Pero creo que la conclusión del análisis científico tampoco parece incompatible con este dogma, porque se puede pensar que el Corán descendido e increado tiene que contener las huellas de las Escrituras divinas anteriores a él de las que reclama ser la interpretación auténtica. Si las interpreta es porque las contiene. Pero, como he dicho, no vamos a acometer una tarea que le compete a la teología musulmana. En cuanto a la Crítica Literaria, nos invita a admitir que cuando abrimos el Corán también descubrimos en él las huellas de la Biblia y de la literatura que ésta generó, como las de *La cueva de los tesoros* en el episodio de la caída del ángel.

---

98 Sobre la cristianización de las tribus de la península Arábiga: A. HAVENITH, *Les arabes chrétiens nomades au temps de Mohammed* (Lovaina 1988); y sobre los gassanies: I. SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the sixth century. Part II* (Washington 1995).

