

UN LENGUAJE PARA LA PALABRA DE DIOS. REFLEXIONES SOBRE LA “PALABRA DE DIOS” EN EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO ISLÁMICO-CRISTIANO¹

Tobias Specker SJ

Sumario: El “logocentrismo”, el poner el foco en la Palabra de Dios, es a la vez un punto de contacto y una diferencia decisiva entre el cristianismo y el islam. A la vez, una Teología de la Palabra de Dios hasta ahora ha tenido poca significatividad en el diálogo interreligioso. Este artículo quiere mostrar que una reflexión más intensa sobre la conexión entre revelación y lenguaje, y un análisis de las formas concretas lingüísticas y literarias, ayuda a relacionar las teologías cristiana e islámica de la revelación. Para ello, en primer lugar, se problematiza la yuxtaposición de encarnación e “inlibración”, posteriormente se critica una comprensión islámica muy extendida de la revelación, y finalmente se perfila una nueva posibilidad de encuentro a través de nuevas aproximaciones hermenéuticas al Corán.

Summary: The “logocentrism”, the focus on the Word of God, is both contact point and decisive difference between Christianity and Islam. At the same time a theology of the Word of God has so far had little significance for interreligious dialogue. The present article wants to show that a more intensive reflection on the connection between revelation and language and an analysis of concrete linguistic and literary forms helps to relate Christian and Islamic theology of revelation. For that first the contrasting juxtaposition of incarnation and “inlibration” is problematized, then a widespread Islamic understanding of revelation is criticized, and finally a new chance of encounter through the new hermeneutical approaches to the Qur`ān is outlined.

Palabras clave: Corán, encarnación, inlibración, revelación, Palabra de Dios.

Key words: Coran, incarnation, inlibration, revelation, Woord of God.

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2020

Fecha de aceptación y versión final: 10 de junio de 2020

1. Introducción

En un punto concreto, Hans Waldenfels² es inexorable: quien se mueve en el

¹ El texto alemán original de este artículo se publicó en KLAUS VELLGUTH y GÜNTHER RISSE (eds.), *Denken, das Weite atmet: Text und Kontext in der Theologie. Festschrift für Hans Waldenfels* © Matthias Grünewald Verlag, Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern 2017, 115-152. Agradecemos a Verlagsgruppe Patmos el permiso para la traducción del texto y a Jesús García de Leaniz SJ su inestimable ayuda para realizar dicha traducción.

² N.T.: Hans Waldenfels (Essen, 1931), en cuyo honor se escribe este texto, es jesuita, Licenciado en Filosofía

ámbito intercultural o interreligioso debe aprender lenguas extranjeras, es decir, no europeas³. Una mera comunicación en la *koiné* inglesa no es suficiente porque por lo general evita el auténtico encuentro y la confrontación con lo realmente experimentado como extraño⁴. Esto se agudiza para el teólogo y la teóloga. De ellos exige Waldenfels una especial sensibilidad lingüística, porque la teología tiene una relación especial con la lengua: “La lengua y la lingüística están íntimamente relacionadas con el tema central de la teología cristiana”⁵. Por lo tanto, el lenguaje no es sólo el medio, sino un tema de la teología, a saber, que “Dios viene a la lengua”⁶. En “la venida de Dios” se anuncia una tensión: Por un lado, Dios, que es esencialmente palabra, no queda simplemente absorbido por el lenguaje. Él es la contraparte permanente frente al lenguaje, y la expresión “Palabra de Dios” es cualquier cosa menos evidente⁷. El misterio de Dios, su indecibilidad, no desaparece en su Palabra, y esta, por el contrario, tampoco puede ser alcanzada por la mera repetición de las palabras bíblicas. Sin embargo, por otro lado, Dios se determina a sí mismo como interpelante e interpelado. La “Palabra de Dios”, que se hizo hombre en Jesucristo, no puede por tanto pensarse en pura correspondencia con el lenguaje humano⁸. Para Él el silencio no es *per se* más apropiado que el hablar. Incluso la indecibilidad quiere ser dicha y es conocida por nosotros sólo como interpelados⁹.

Esta tensión entre distinción y relación vale, sin embargo, no sólo para la relación entre Dios y el lenguaje, sino también para el mismo lenguaje humano, como subraya Waldenfels repetidamente¹⁰. El lenguaje es, por un lado, la esencia de la comunicación y el puente de la distancia. Sin embargo, por otro lado, en su diversidad es al mismo tiempo el lugar por excelencia para experimentar la incomprensión y la extrañeza¹¹. En ambos aspectos –en la Palabra de Dios y en el lenguaje humano– se entrecruzan así la cercanía y la distancia, la relación y la alteridad. Sobre la base de esta analogía estructural, una reflexión de teología sistemática sobre la Palabra de Dios no puede por lo tanto prescindir del lenguaje concreto¹².

La relación entre la teología y el lenguaje pone de manifiesto la relación entre trascendencia e inmanencia tanto como la forma lingüística concreta, forma en la

(Pullach y Tokio), y Doctor en Teología (Gregoriana de Roma, Wurzburg y Varsovia). Desde el año 1977 es profesor de Teología Fundamental, Teología de las Religiones No-Cristianas y Filosofía de la Religión en la Universidad de Bonn.

³ Cf. H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Borengässer, Bonn 1997, 25.

⁴ Cf. *Ibid.*, 24.

⁵ *Ibid.*, 76.

⁶ *Ibid.*, 76 y *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005, 31.

⁷ Cf. H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*, 77ss.41-43. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 103.113.453.

⁸ Respecto a esta tensión cf. H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 103-106.112ss.

⁹ Cf. H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*, 78.87.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, 30-32.

¹¹ “Nirgends wird die uneingeholte Fremdheit des Anderen so offenkundig wie in einer sogenannten Fremdsprache”, *Ibid.*, 39.

¹² Waldenfels ve en esta tarea la contribución de la Teología de la Palabra de Dios, más que un impedimento Cf. *Ibid.*, 81.

que “Dios viene a la lengua”. ¿Qué significa esto en el diálogo con posiciones islámicas con las que la fe cristiana comparte la afirmación de que Dios ha hablado a los hombres, y se diferencia al mismo tiempo más profundamente en la pregunta sobre lo que debe entenderse como Palabra de Dios? En esta reflexión, Waldenfels enseña a no ignorar la lingüística concreta, también en sus características¹³ estético-literarias y no sólo en la informativa, y así da una pista sobre lo que persiguen las siguientes consideraciones. Estas consideraciones quieren demostrar que las reflexiones sobre la “Palabra de Dios” en el contexto del diálogo cristiano-islámico han prestado poca atención hasta ahora, por razones vinculadas a la teología sistemática, a la lingüística del Corán como “Palabra de Dios”, así como al testimonio bíblico de la “Palabra de Dios”. Por el contrario, las consideraciones de este ensayo asumen que una reflexión más intensa sobre la relación entre la revelación y el lenguaje, y un análisis de las formas lingüísticas concretas en las que sale al encuentro la pretensión de ser “Palabra de Dios”, ayudan a percibir más fácilmente las concepciones cristianas e islámicas también en sus permanentes diferencias. En suma, las reflexiones sobre la lingüística de la Palabra de Dios son, por tanto, una clave para, primero, posibilitar la reflexión en teología sistemática sobre la contextualidad, y para situar luego a cada una de las dos religiones en el contexto de la otra.

2. La “Palabra de Dios” en la diferencia entre encarnación e inlibración¹⁴

En el contexto del diálogo cristiano-islámico, no es raro que se subraye que ambas religiones dan una posición especial a la idea de que Dios se revela a sí mismo a través de su Palabra. Dan Madigan se refiere explícitamente a la Palabra de Dios como un punto de referencia común¹⁵, Hans Zirker y Mohammed Gharaibeh relacionan ente si la Biblia y el Corán bajo el título “La Palabra de Dios en la historia”¹⁶ y Gerhard Gäde habla incluso de un “logocentrismo” del cristianismo y el Islam, en el que “se penetran mutuamente (pericóricamente)”¹⁷. El cristianismo enfatiza que “Dios muchas veces y de muchos modos... habló a los padres por medio de los profetas; pero en esta etapa final nos ha hablado por medio de su Hijo” el cual “mantiene el universo con su palabra poderosa” (Hebreos 1,1-2). El cristianismo da

¹³ Cf. *Ibid.*, 27.44ss.

¹⁴ N.T.: Inlibración es un concepto desarrollado por Harry A. Wolfson (1887-1974) siguiendo la lógica del concepto de encarnación. La inlibración describe el hecho de como en el islam Dios se hizo libro, frente al hacerse carne del cristianismo.

¹⁵ “The most important common belief our traditions share is that the Word of God has been spoken in our world – the eternal divine word that is of the very essence of God”. D. MADIGAN, “Some Aspects of Christian Theology in Relation to Islam” *Current Dialogue* 52 (2012) 51.

¹⁶ H. ZIRKER y M. GHARAIBEH, “Gottes Wort in der Geschichte: Bibel und Koran” en Meißner, V. et al. (eds.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure*, Georges Anawati Schriftenreihe Band 12, Herder, Freiburg 2014, 107-116.

¹⁷ G. GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen*, Ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009, 206. “Beide Religionen begründen ihr Sprechen von Gott, indem sie sich auf sein Wort berufen und darin zentriert sind”, *Ibid.*, 207. Cf. también “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes? Zur Logozentrik von Christentum und Islam”: *ZKTh* 132 (2010) 133.

al testimonio hablado de la revelación una posición central y desarrolla, sobre todo en su variante reformada, su propia Teología de la Palabra de Dios. La perspectiva musulmana ve en el Corán la Palabra *de Dios*, pero también precisamente como *Palabra* de Dios. Y como también siempre se consideró la existencia de una relación al detalle entre el lenguaje humano y el origen divino, así esta suposición lleva una alta apreciación del idioma (árabe) en la historia islámica de las ideas y una intensa reflexión sobre la relación entre lenguaje y revelación tanto en la teología especulativa (*kalām*) como en metodología jurídica (*usūl al-fiqh*). Y nada menos que el mismo Concilio Vaticano II hace propio esta consideración como elemento clave evidente de una comprensión teológica de la revelación. En *Nostra Aetate* 3 los Padres del Concilio, al afirmar la “alta estima que la Iglesia Católica tiene por los musulmanes”, también se refieren al mismo Dios “que ha hablado a los hombres”. Pero esta formulación muestra inmediatamente su ambivalencia, dejando abierto si significa que Dios habló específicamente a “los musulmanes” y cómo sucedió: ¿A través de Mahoma?, ¿en el Corán?¹⁸.

La formulación deliberadamente abierta apunta a las diferencias recurrentes y ya frecuentemente discutidas entre el cristianismo y el islam. En primer lugar, ambas religiones obviamente tienen puntos de vista muy diferentes sobre el estatus de las respectivas Escrituras: Mientras que la Biblia es un testimonio del hecho de la revelación, el Corán es la representación, el hacerse presente en la lengua, de la Palabra de Dios y, con ello, “para todas las situaciones... la Palabra de Dios ajustada a nuestra insuficiente comprensión”¹⁹. En consecuencia, surge una y otra vez la pregunta de si la subsunción bajo el título “religiones del libro” es realmente acertada²⁰. En segundo lugar, la diferencia en el estatus de la Escritura se debe a una comprensión diferente de la revelación. Esta diferencia se esquematiza a veces como la auto-revelación personal de Dios en Jesucristo frente a una revelación teórico-instructiva de la voluntad de Dios en el Corán. Por lo tanto, con este punto de convergencia no se afirma desde un principio una igualdad de la interpretación. Por el contrario, con la “Palabra de Dios” se señala inicialmente algo esencialmente diferente: la Palabra de Dios en el cristianismo es Jesucristo, mientras que en el islam es la palabra recibida por Mahoma, que a su vez pretende ser Palabra de Dios, para confirmar y corregir definitivamente las manifestaciones anteriores de Dios, y para constituirse como el Corán en el transcurso de 23 años hasta la muerte de Mahoma. El examen de las diferentes sistemáticas de la comprensión de la fe problematiza comparaciones apresuradas entre la Biblia y el Corán, así como entre Jesús y Mahoma. En consecuencia, desde el punto de vista de la teología sistemática, este examen permite que

¹⁸ Cf. A. MIDDELBECK-VARWICK, “Der eine Gott, ‘... der zu den Menschen gesprochen hat’ (NA3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen”: *ThQ* 191 (2011) 149.

¹⁹ H. ZIRKER y M. GHARAIBEH, “Gottes Wort in der Geschichte: Bibel und Koran”, 108. Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 133.135.

²⁰ Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 131. Cf. el pasaje de la conferencia de Erik Peterson sobre la historia de la Antigua Iglesia “Das Christentum – eine Buchreligion?” de 1928, E. PETERSON, “Das Christentum – eine Buchreligion?” en *Ausgewählte Schriften. Theologie und Theologen. Teilband 9/1, Texte*, Editado por Barbara Nichtweiß, Echter, Würzburg 2009, 233.

se coordinen mejor respectivamente Jesucristo y Corán²¹, y en un segundo momento la Recitación y la Eucaristía²².

Sin embargo, esta asociación no sólo ha llevado a una más aguda percepción de las diferencias, sino también a un nuevo nivel de comparación en el que las opiniones musulmanas sobre la naturaleza del Corán se correlacionan con las opiniones cristianas sobre la naturaleza de Cristo. Este nivel de comparación se expresa a menudo por la contraposición de encarnación e inlibración. El neologismo inlibración se debe a la exposición detallada del *kalām* islámico temprano del estudioso de la religión estadounidense Harry Wolfson en su libro póstumo de 1976 *The Philosophy of the Kalam*. Básicamente, este pone en paralelo las cuestiones cristológicas con la discusión sobre la naturaleza del Corán, y es asumido en este sentido por los teólogos cristianos en el contexto de preocupaciones mayoritariamente sistemáticas.

2.1 Tres dimensiones del concepto de inlibración

La preocupación de Harry Wolfson, que enseñó en Harvard desde 1915 y durante casi medio siglo, está fundamentalmente orientada hacia la historia de la teología. Wolfson quiere rastrear el desarrollo sistemático de la comprensión musulmana del Corán en su relación con la historia de la teología judía y cristiana²³. Considera que esta relación se da en dos contextos de discusión: En primer lugar, los teólogos especulativos islámicos discuten la cuestión de la creación o la no creación (creaturalidad o no-creaturalidad) del Corán (*ma'l'q'l'ayr ma'l'q*) con respecto a la relación entre Dios y sus atributos²⁴. Sobre esta cuestión, afirma Wolfson que una doctrina coránica bien fundamentada de un Corán creado preexistente – también influenciada²⁵ por las ideas judías de la Torá preexistente –, bajo el influjo de una doctrina de atributos de inspiración cristiana se transforma en la doctrina de un Corán increado preexistente²⁶. En segundo lugar,

²¹ El origen del poner en paralelo a Cristo y al Corán se denomina de forma diferente: Según Joachim Valentin se remonta a W.C. Smith y fue popularizado en Alemania por Annemarie Schimmel. Cf. J. VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt? Christliche und islamische Variationen eines Themas”, en *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2009, 168. Angelika Neuwirth nombra a Nathan Söderblom en referencia a Dan Madigan. Cf. A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010, 158 Fn71. Se refiere a la problematización explícita de los niveles de comparación; la tematización del paralelismo Cristo-Corán es por supuesto ya más antigua. Cf. H. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, 62ss.

²² Cf. N. KERMANI, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, C.H.Beck, München 2011, 212-232.

²³ Cf. VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 169. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 58-64, ofrece una visión general de la investigación sobre la evaluación de un influjo cristiano en el *kalām*.

²⁴ N.T.: El islam reconoce la existencia de unos atributos de Dios (misericordia, amabilidad, clemencia, compasión, justicia, poder...) que están recogidos en la tradición de los 99 nombres de Dios. Estos atributos son poseídos por Dios de una manera total y absoluta, mientras que el ser humano, por ser criatura limitada, solo puede tener esos atributos de una manera medida a su capacidad. Hay debates históricos en el islam sobre el carácter último de dichos atributos.

²⁵ Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 238.263.

²⁶ “The upshot of our discussion is that the belief in a pre-existent uncreated Koran was a revision of an original belief in a pre-existent created Koran and that, while the original belief in a pre-existent created Koran was based directly upon the teaching of the Koran itself, the revised belief in a pre-existent uncreated Koran was

los teólogos especulativos islámicos discuten la relación del Corán preexistente con sus formas de expresión humanas –formas creadas– a saber, en la memoria humana, en la escritura humana y en la recitación humana²⁷. En este debate, Wolfson ve a los teólogos musulmanes como inspirados en la doctrina cristiana de las dos-naturalezas, aunque demuestra que esta influencia es mucho más escasa²⁸. El término inlibración sirve ahora a Wolfson para caracterizar aquellas posiciones que valoran a la humanidad según su forma de actuación²⁹. Así, el término abre un panorama cuádruple que combina ambas discusiones (creaturidad/no-creaturidad así como aceptación/rechazo de la inlibración):

- Posiciones que combinan la creaturidad del Corán con la idea de la inlibración,
- Posiciones que combinan la creaturidad del Corán con un rechazo de la inlibración,
- Posiciones que combinan la no-creaturidad del Corán con la idea de una inlibración,
- Posiciones que combinan la no-creaturidad del Corán con un rechazo de la inlibración³⁰.

En conjunto, queda claro que Wolfson no se ocupa de una comparación desde el punto de vista de la sistemática de una teología cristiana e islámica de la Palabra de Dios, sino de una dependencia teológico-histórica, así como de una sistematización de las discusiones internas-islámicas³¹. Comoquiera que se valoren

an offshoot of the belief in eternal uncreated attributes, which belief, as we have seen, arose under the influence of the Christian doctrine of the Trinity”, WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 241, cf. *Ibid.*, 244.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 259.

²⁸ Como los teólogos islámicos conocían las discusiones cristianas sobre la encarnación y la doctrina de las dos naturalezas, Wolfson se preguntaba si “there was not also in Islam a controversy over the problem of the inlibration, that is, the embockment, of the pre-existent Koran in the revealed Koran and also over the problem of whether the revealed Koran had two natures, a divine, and a man-made”. ¡La suposición de una influencia real se señala más tarde con un ‘we imagine!’” Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 724. Hasta ese punto la afirmación de que las declaraciones islámicas sobre la presencia de la palabra divina en las formas humanas de expresión del Corán están “expresamente inspiradas en el cristianismo”, VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 173 (cf. D. ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken”: *Theologie und Philosophie* 84 (2009) 401) refleja ciertamente la intención de Wolfson -pero que Wolfson demuestre esta afirmación no se me demuestra- en contraste con la discusión de la doctrina de los atributos.

²⁹ Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 246.268.

³⁰ Wolfson ofrece una visión de conjunto sobre las posiciones.

³¹ Los teólogos cristianos a veces adoptan la perspectiva teológica-histórica de Wolfson para paralelizar la diferencia entre una comprensión *Mu‘tazilita* y *As‘aritic* del Corán con la diferencia entre una comprensión arriana y una ortodoxa de Cristo. Cf. K. VON STOSCH, “Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans”: *ZKTh* 129 (2007) 65-67. Él puede referirse además a algunas de las sugerencias de WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 263.

las dependencias de Wolfson, su tesis de la inlibración tiene por otro lado como consecuencia que la discusión sobre la “Palabra de Dios” en el Cristianismo y el Islam se coloca esencialmente en el horizonte de la discusión sobre la creaturidad y la no-creaturidad del Corán.

Es desde aquí que los teólogos cristianos se refieren ahora al concepto de Wolfson. Los teólogos cristianos utilizan el término de la inlibración más allá de su lugar en la historia de la teología, para referirse a una cuestión de teología sistemática que conecta a las religiones: Joachim Valentin caracteriza sucintamente el problema básico solo como la “aporía lógica, incluso antinomia, entre el monoteísmo radical y la necesidad teológica de un medio de revelación”³². Dirk Ansorge explica: “Con esto, sin embargo, las tres religiones monoteístas se enfrentan a la tarea de transmitir juntos conceptualmente la trascendencia de Dios frente al mundo y su revelación en el tiempo y la historia”³³. La interpretación de Wolfson deja claro que este problema tiene dos dimensiones: tanto la encarnación como la inlibración deben por un lado aclarar la relación entre Dios y su palabra preexistente, y por otro, afrontar la cuestión de la relación de Dios con el mundo, la mediación de trascendencia e inmanencia. Con respecto al Corán, esto significa: “¿Qué relación existe entre el Corán preexistente y Dios?”, y “¿cómo debe determinarse la relación entre el Corán eterno en Dios y sus figuras finitas en el espacio y el tiempo?”³⁴. Si aquí, mediante la doctrina sobre Dios y sus atributos, se señala la posibilidad y la forma de una comunicación real de Dios al mundo, la pregunta sería a la inversa: ¿Cómo se puede identificar realmente un fenómeno mundano diferenciado como una comunicación real de Dios al mundo sin una mera afirmación de autoridad? Con relación al Corán, esto significa: “¿Cómo se puede identificar la palabra de Dios en la recitación del Corán como lo que debe ser – a saber, Palabra *de Dios* – sin apoyarse en meras autoridades externas?”. Aquí también concluye Ansorge: “La analogía de esta pregunta con los problemas cristológicos es evidente”³⁵. La preocupación teológico-histórica de Wolfson se convierte aquí en una reflexión de teología sistemática. El paralelismo de encarnación e inlibración muestra esencialmente en este contexto que el islam se encuentra en una situación similar del problema. La diferencia entre encarnación e inlibración está asociada, por tanto, a una coordinación sistemática y orientada del problema³⁶.

³² VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 171.

³³ ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation”, 396.

³⁴ *Ibid.*, 398.401.

³⁵ *Ibid.*, 402.

³⁶ Así también Oliver Lellek, después de la percepción de la diferencia, intenta muy claramente lograr un acercamiento islámico-cristiano sobre la preexistencia de la Palabra de Dios y acentúa para el acercamiento directamente la idea de la naturaleza increada del Corán. Ve una similitud sistemática en la unidad de la palabra divina y Dios, y en la problemática de la mediación de trascendencia e inmanencia. Cf. O. LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam”, en R. LAUFEN (ed.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Ferdinand Schoeningh, Paderborn 1997, 272ss. Igualmente, pero con evaluación más diferenciada, la ingeniosa conferencia de Franz Schupp ve las correspondencias sistemáticas, cf. F. SCHUPP, “Der ungeschaffene Sohn Gottes-der ungeschaffene Koran: religionsgeschichtliche Bemerkungen zur Frühgeschichte der Lehrentwicklung im Christentum und im Islam”: *ThPQ* 162 (2014) 401-415. Pero para lograr una mejor valoración de la posición arriana (respectivamente la *mu'tazilita*), reduce él la posición del Corán increado (como la divinidad de Cristo) a meros intereses de poder político.

En un tercer aspecto, el concepto de inlibración va más allá de la evidencia de una dependencia teológico-histórica y de un área problemática comparable del cristianismo y el islam en el campo de la teología sistemática. Implícitamente, también se asocia principalmente con una toma de posición sobre la relación entre el islam y el cristianismo. Esto puede suceder de diferentes maneras. En un uso a menudo bastante conciso y esquemático, puede utilizarse la oposición entre encarnación e inlibración, para subrayar la diferencia fundamental del islam y el cristianismo y para señalar una deficiencia lógica en la formulación islámica de la relación Dios-Mundo³⁷. Sin embargo, la diferencia también se puede pensar en el sentido de una fertilización mutua. Así Ansoerge ve en las “dimensiones encarnatorias de las tres religiones monoteístas”³⁸, la posibilidad para el cristianismo “de comprender con mayor precisión desde el diálogo con el judaísmo y el islam su propio concepto de encarnación”³⁹. Por último, el problema de teología sistemática de la relación entre trascendencia e inmanencia, indicado en el concepto de inlibración, puede también servir para convertir la mera coexistencia del cristianismo y el islam en un entrelazamiento teológico-religioso. Las tres asignaciones se guían por la preocupación por hacer plausible la encarnación y, con ello, la comprensión trinitaria de Dios respecto al pensamiento islámico⁴⁰.

Gerhard Gäde elaboró la interpretación teológico-religiosa del concepto de inlibración con más detalle⁴¹. Se guía este autor por la preocupación por ofrecer una implementación ejemplar de su concepto de “interiorismo”⁴², inspirada en Peter Knauer. Gäde en primer lugar profundiza en la idea de que el islam y el cristianismo comparten un problema de teología sistemática, que se muestra al poner en paralelo la encarnación y la inlibración: ambos conceptos participan del problema de cómo “el reconocimiento de la incomprendibilidad y lo absoluto de este Dios, que se da en las tres religiones, puede compaginarse con la idea de... un hablar de Dios a una criatura”⁴³. El problema de la Palabra de Dios, es probablemente el “concepto fundamental teológico más problemático”⁴⁴. Gäde, pospone las teologías dogmáticas de la Palabra de Dios ya formuladas materialmente, a favor de una problematización teológico-fundamental de la condición de la posibilidad de poder pensar, en suma, responsablemente, un hablar de Dios al mundo, la Palabra de Dios. Según Gäde, el poder hablar de “Palabra de Dios”

³⁷ Cf. G. GRESHAKE, “Trinität als Inbegriff christlichen Glaubens”, en A. BSTEH (ed.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen*, (Studien zur Religionstheologie Band 2), St. Gabriel, Mödling 1996, 333-338 y también la objeción de Zirker, *Ibid.*, 350ss.

³⁸ ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation”, 417.

³⁹ *Ibid.*, 417.

⁴⁰ Cf. LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort”, 274f.

⁴¹ Cf. GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 73-110.

⁴² N.T.: Interiorismo es un concepto del campo de la teología fundamental propuesto por el teólogo alemán Gerhard Gäde (Bremen, 1950) como alternativa a la definición clásica de la relación del cristianismo con otras religiones a partir de la tríada exclusivismo-inclusivismo-pluralismo, paradigma que se percibe hoy en día como insuficiente. La categoría de interiorismo se basa en la relación teológico-hermenéutica de la biblia cristiana a la judía que permite pensar mejor la relación del cristianismo con otras religiones.

⁴³ GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 137.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 136.

tiene tres dimensiones problemáticas básicas: ¿Cuál puede ser el contenido de la Palabra de Dios?⁴⁵, ¿cómo es posible una relación real de Dios con lo creado sin con ello ser “parte de una realidad general enormemente compleja”⁴⁶?, ¿cómo llega el hombre al conocimiento de esta relación real de Dios con lo creado⁴⁷? De acuerdo con el enfoque teológico fundamental de Knauer, Gäde muestra que solo la encarnación fundamentada en la comprensión trinitaria de Dios permite pensar una relación real de Dios con el mundo: “La verdadera razón, la ratio de la encarnación de la Palabra de Dios en nuestra realidad histórica, es, por tanto, no otra cosa que la indecible sin contradicciones autocomunicación de Dios a la criatura, y con ello la posibilitación de la ‘Palabra de Dios’”⁴⁸. El punto esencial del concepto de “interiorismo” es entonces que esta visión debe entenderse no sólo como una solución intracristiana del problema, sino también como una prescripción interreligiosa: La encarnación fundamentada trinitariamente es la razón fáctica para poder aceptar también responsablemente las otras articulaciones de la “Palabra de Dios” y al mismo tiempo distinguir críticamente lo que “en ellas puede ser ‘Palabra de Dios’ y lo que no”⁴⁹. Con esto, la confesión cristiana está en cierto modo en una relación de servicio epistemológico con las otras religiones. Esto puede aplicarse al lenguaje sobre la “Palabra de Dios” en el islam, porque también aquí, según Gäde, “se podrá mostrar que precisa y paradójicamente, las declaraciones centrales y esenciales de la fe cristiana impugnadas por el islam son las que posibilitan una relectura cristiana del islam y un descubrimiento de su verdad”⁵⁰. Porque sin la aclaración trinitario-encarnatoria, según Gäde, también el islam se enfrenta al problema de que “proclama una revelación como relación de Dios con la criatura, para la cual la criatura estaría constituida ontológicamente de antemano”⁵¹. Pero porque, por el contrario, la relación de Dios con el mundo está incrustada en la relación de Dios consigo mismo, y, por lo tanto, la comunión con Dios está calificada como el contenido central (y único real) de la revelación, el lenguaje islámico de la “Palabra de Dios” y, con ello la inlibración, será ahora también responsable ante la razón crítica⁵². Esto no significa devaluar la noción de inlibración, “denunciarla como mentira, sobrepujarla o calificarla como falsa”⁵³. Al contrario, la consideración de que precisamente solo la encarnación hace que el lenguaje de “Palabra de Dios” sea epistemológicamente responsable y lleno de sentido, permite

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 138.

⁴⁶ *Ibid.*, 139.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 141.

⁴⁸ *Ibid.*, 143 Cf. “Das trinitarische Gottesverständnis stellt damit die Bedingung der Möglichkeit dar, um dem Offenbarungsbegriff einen verstehbaren Sinn zu entnehmen. Die Menschwerdung Gottes ist dabei die epistemologische Basis, um zu der verlässlichen Glaubenserkenntnis zu gelangen, dass die Welt in eine innergöttliche Relation aufgenommen ist”, GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 61.

⁴⁹ Cf. el capítulo “Christologie als Hermeneutik der Religionen”, en GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 93-98.

⁵⁰ *Ibid.*, 147.

⁵¹ *Ibid.*, 157. Se trata de la tematización del problema general de la revelación: Cf. *Ibid.*, 51-58. La especificación islámica la describe Gäde con más detalle en referencia al Corán en *ibid.*, 186-190.

⁵² Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 144.

⁵³ *Ibid.*, 151.

la deducción del “carácter de Palabra de Dios del Corán y lo hace comprensible para los cristianos”⁵⁴. En paralelo con el Antiguo Testamento, el Corán descubierto trinitario-encarnatoriamente llegará a ser también para los cristianos un documento de fe:

“En tanto que la fe cristiana hace universalmente comprensibles las Escrituras de Israel como Palabra de Dios, deja también entender el Corán como Palabra de Dios... Porque la Palabra de Dios se ha hecho en Cristo de algún modo inteligible, de manera que la razón crítica queda satisfecha, el cristiano puede reconocer que el Corán expresa la Palabra de Dios, en la medida en que comunica una realidad que, de hecho, sólo Dios realmente puede comunicar”⁵⁵.

En cuanto al contenido, Gäde ve esta realidad, que en el Corán también está abierta claramente al cristiano, en el mensaje de la misericordia de Dios⁵⁶. Se hace evidente que, en Gäde, la dimensión originalmente histórico-teológica del concepto de inlibración, y con ella la discusión interna islámica, fue abandonada completamente a favor del lugar en la teología sistemática del problema, y de la clasificación teológico-religiosa cristiana. Así pues, con Gäde se alcanza el otro punto focal de la elipse, lo opuesto a lo que era la preocupación concreta histórico-teológica de Wolfson.

2.2 La desaparición de la lingüística en el concepto de inlibración

Si se tienen en cuenta en su conjunto las consideraciones que se originan del concepto de inlibración, entonces para la reflexión sobre la Palabra de Dios en el cristianismo y el islam, se establecerán acentos que valen para captar su verdad y su problemática.

- a) El concepto de inlibración de Wolfson coloca la temática de la Palabra de Dios desde el principio en el marco de una doctrina sobre Dios orientada metafísicamente. Quien a partir del concepto de inlibración habla de la “Palabra de Dios”, habla de la relación de Dios con su atributo del habla y está marcado por la preocupación de pensar apropiadamente la Trascendencia y Unidad de Dios en un concepto metafísico de Dios. Sin duda, el concepto de inlibración ofrece así la posibilidad de desarrollar el tema de la “Palabra de Dios” en sus paralelos en la teología sistemática: En paralelo a la relación del Hijo con el Padre hay que considerar la relación del Corán con Dios (y aún podemos añadir: En paralelo a las naturalezas de Cristo hay que considerar las formas de realización del Corán como *kalām nafsi*’ y *kalām’ lafzi*’)⁵⁷. Pero al

⁵⁴ *Ibid.*, 146.

⁵⁵ GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 192.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 181-184.

⁵⁷ En consecuencia, los teólogos cristianos que se refieren al concepto de inlibración a menudo privilegian

mismo tiempo, el marco de la teología sistemática no está exento de peligros y limitaciones: Por un lado, conduce a la doctrina cristiana de la Trinidad a un campo delicado, porque todos los intentos de comparar la doctrina cristiana de la Trinidad con la doctrina islámica de los atributos han dado suficiente material a la apologética islámica clásica para refutarla⁵⁸. Por otro lado, y más fundamentalmente, un diálogo cristiano-islámico sobre la “Palabra de Dios” se aleja desde un principio de la forma concreta del Corán. Desde la perspectiva del concepto de inlibración, “Palabra de Dios” no significa precisamente el Corán concreto, en su forma literaria específica de lenguaje, en la dimensión estética de su recitación y en la interacción con su entorno-histórico. Esto tampoco es posible en absoluto en un “encuadre” sistemático, porque la preocupación del debate teológico islámico de los atributos no es considerar la relación de Dios con el mundo, sino preservar la Trascendencia de Dios. Es la teo-logía en el sentido más estricto del *kalām*, a saber, la demostración racional de la Unidad de Dios, del *tauhid*. El “lado de la acogida”, el lado receptivo de la revelación, en su peculiaridad lingüística, no puede ser pensado desde aquí. El artículo de Mohammad Gharaibeh dentro de la Serie de Conferencias de Bochum sobre la “Palabra de Dios” presenta esta discusión de forma sistemática y a un alto nivel, pero también muestra la dificultad de hacer esta discusión conectable con la teología cristiana más reciente⁵⁹. En todo caso, en esta reflexión sobre la “Palabra de Dios” aparece solo el “que” de la relación Dios-mundo y, con ello, la cuestión sobre la posibilidad de una relación de trascendencia e inmanencia. Pero también aquí el énfasis está de antemano no en la presencia de la trascendencia en la inmanencia, sino en la preservación lo menos mezclada posible de la trascendencia frente a la inmanencia. El “cómo” concreto de la manera como trascendencia se manifiesta en su entrada en la inmanencia se omite desde el principio.

Esto se hace particularmente tangible en la posición de Gäde. Por un lado, abandona el horizonte metafísico en favor de la cuestión teológica trascendental de la condición de la posibilidad de poder hablar de la “Palabra de Dios” responsable y diferenciadamente. Por otro lado, se radicaliza de alguna manera la abstracción de la “Palabra de Dios” concreta. La mayor parte del contenido del Corán, incluso su firme oposición a la premisa básica de Gäde de que la salvación de los hombres reside en la comunión con Dios, y ciertamente su forma lingüística

en su propia recepción aquellos puntos de vista musulmanes que proceden de la no creación del Corán. Cf. VON STOSCH, “Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie”, 60.

⁵⁸ Véase el ensayo de D. THOMAS, “Early Muslim Responses to Christianity”, en D. THOMAS (ed.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in ‘Abbasid Iraq*, (The History of Christian-Muslim Relations. Volume 1.), Brill, Leiden/Boston 2003, 231-254.

⁵⁹ Cf. M. GHARAIBEH, “Das muslimische Schrift- und Offenbarungsverständnis” en J. RIST (ed.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis*, Ed. Aschendorff, Münster 2013, 167-184.

específica, en la que se refiere a las tradiciones bíblicas, no tiene peso sobre la cuestión teológica trascendental. Sí, un acceso a la “Palabra de Dios” que relacione declaraciones de contenido o formas lingüísticas aisladas, según Gäde, está equivocado. El Corán sólo puede ser “Palabra de Dios” completamente, o no en absoluto; una diferenciación interna sería una recaída en el inclusivismo criticado por Gäde:

“Esto no significa atribuir al Corán sólo una verdad parcial en el sentido de algunos solapamientos con la Biblia, mientras que en el resto se podrían constatar divergencias y contradicciones. Lo que el Corán realmente comunica como la Palabra de Dios representa, en cambio, una realidad absolutamente insuperable”⁶⁰.

Con ello, sin embargo, la “Palabra de Dios” es básicamente desligada de cualquier dimensión de contenido lingüístico. El análisis concreto científico o teológico del Corán no aporta nada a esta cuestión. En última instancia el enfoque de Gäde queda como una comprensión abstracta. Es verdad que al fin y al cabo logra una alta estima respecto al carácter de Palabra de Dios del Corán – aunque sin tener en cuenta las formas concretas de expresión de la “Palabra de Dios”. Por el contrario, debe tenerse en cuenta que el discurso sobre la “Palabra de Dios” no puede abstraerse de una investigación concreta de cómo entonces Dios viene al lenguaje en el Corán y cómo esto se diferencia del testimonio de la encarnación en Jesucristo.

- b) El marco establecido de antemano en el concepto de inlibración tiene ahora otras consecuencias adicionales. Así el concepto de inlibración a través de la discusión en el *kalām*, que Wolfson recibe, establece firmemente una comprensión estática de la “Palabra de Dios”: Curiosamente, Wolfson traduce el atributo divino del habla como “palabra” y no como “discurso”⁶¹. Esto ciertamente coincide con lo característico de la discusión del *kalām*, porque esta discute la “Palabra de Dios” esencialmente en atención a su substancialidad y circunstancialidad, pero de ninguna manera en el sentido del acontecimiento y la dinámica de un discurso entregado a los hombres. Sin duda, a partir de aquí se hace difícil un vínculo con los principios de la teología cristiana, teología que desde el pensamiento trinitario-encarnatorio se pregunta sobre la inmutabilidad de Dios. Así, Ansorge comenta la pregunta “digna de reflexión” de “si el ser de Dios debe seguir siendo considerado como inmutable o si, más bien, también a la luz de la fe en la encarnación de Dios, se podría pensar una historia en el propio Dios” con la perspectiva de que: “En el esfuerzo por establecer tal relación, la teología cristiana tendrá dificultades para encontrar interlocutores judíos o in-

⁶⁰ GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 184.

⁶¹ WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 248.

cluso musulmanes”⁶². Pero también al lado de estas consideraciones intracristianas señaladas, la estática de la “Palabra de Dios”, que está representada con el concepto de inlibración, introduce enfoques nuevos a las dificultades en la teología de la Palabra de Dios, enfoques que hacen resaltar una procesualidad y eventualidad de la “Palabra de Dios”.

- c) De acuerdo con el carácter estático de la Palabra divina, el discurso sobre la inlibración establece la reificación del Corán en un documento de revelación establecido y terminado en forma de libro, cuya tarea esencial es comunicar las declaraciones de Dios⁶³. A modo de un espejo, fortalece una relación pasiva entre Mahoma y el Corán: Mahoma es solamente cartero y portavoz de Dios⁶⁴. Sin embargo, literalmente el Corán es habla, alocución, referencia intertextual, interacción personal, ejecución y transformación. Y también según su propia declaración, él fue inspirado a Mahoma en el corazón (2,97). Esta dimensión de la “Palabra de Dios” se destaca necesariamente en el concepto de inlibración. El Corán se convierte en un libro en el vacío: Valentin, en consecuencia, habla también de un “desplazamiento de su propio origen”⁶⁵ en referencia a la concepción de aquellas posiciones en teología sistemáticas del islam post-coránico que apoyan la tesis de la inlibración.
- d) Por lo tanto, debe señalarse una vez más que la lingüística concreta del Corán no desempeña un papel especial en ninguna de las dimensiones del concepto de inlibración. Por un lado, la lingüística del Corán se entiende esencialmente como su ser escritura: “La única corporización adecuada de lo únicamente espiritual, que solo se encuentra en Allah, es, por lo tanto, la Escritura, la única imagen legítima es la imagen escrita, como se encuentra en el Corán”⁶⁶. Pero incluso cuando se aborda el lenguaje en la reflexión sobre la inlibración en última instancia siempre se trata de cuestiones metafísico-teológicas sobre la unicidad de Dios: Se discute esencialmente sobre si en la “Palabra de Dios” pueden distinguirse letras y palabras concretas – con el objetivo de evitar cualquier mutabilidad y temporalidad en Dios⁶⁷. Se discute además la cuestión del habla metafórica⁶⁸, pero no se trata de la pregunta sobre

⁶² ANSORGE, “Transzendenz Gottes und Inkarnation”, 416.

⁶³ Cf. también GÄDE, *Islam in christlicher Perspektive*, 131.

⁶⁴ Cf. LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort”, 271. Valentin va aún más lejos y ve una reducción de todas las cosas creadas a la pura pasividad material como consecuencia de esta idea de la “Palabra de Dios” coránica, VALENTIN, “Wie kommt Gott in die Welt?”, 165.

⁶⁵ *Ibid.*, 163.

⁶⁶ *Ibid.*, 166.

⁶⁷ Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*, 248.252.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 205-207.

la forma metafórica del lenguaje, sino de la discusión sobre el antropomorfismo, es decir, la cuestión de cómo Dios “posee” sus atributos. Por último, se aborda la arabidad de la lengua coránica⁶⁹, pero también aquí se trata de la relación general entre particularidad y universalidad de los mensajes divinos. Lo que la forma de la lengua árabe podría significar cultural y contextualmente está en el interés de los autores tan poco como lo está la forma lingüística específica-coránica dentro del árabe. En general, por lo tanto, se puede afirmar fundadamente que en la discusión sobre la “Palabra de Dios”, tal como se lleva a cabo en el paradigma de la inlibración, no se trata de la cuestión de la lingüística concreta. En primer plano está la preocupación por preservar en el atributo divino del habla la unidad de Dios y su trascendencia. La tematización del lenguaje dentro de la temática de la Palabra de Dios se lleva a cabo precisamente por su diferencia con el lenguaje humano. El Corán llega a ser, por así decirlo, la mera cubierta de la Palabra de Dios: “Contiene la Palabra de Dios”⁷⁰, pero no la encarna.

- e) Por último, la supresión de la lingüística en la reflexión sobre la “Palabra de Dios” no sólo afecta al Corán, como profundiza claramente la posición de Gäde. Del mismo modo, en el esclarecimiento fundamental del carácter de Palabra de Dios la diversidad lingüística y el carácter propio de la revelación bíblica corren el riesgo de desaparecer. Porque en cierto modo, la cuestión teológica trascendental reduce el Antiguo Testamento a un caso paradigmático de la palabra auténtica de Dios, pero aún no en su derecho de Palabra establecida de Dios, y el Nuevo Testamento a su aclaración epistemológica⁷¹. Pero la Biblia, y también el Nuevo Testamento, es más que un mensaje de que a través de la encarnación los hombres están incluidos en la relación de Cristo con el Padre. Incluso si esta comunión del hombre con Dios puede ser el mensaje básico de toda la Biblia, el testimonio lingüísticamente múltiple e históricamente desarrollado de esta afirmación básica tiene un valor intrínseco irreducible que sólo un pensamiento que reflexione desde la historia de la salvación puede captar. El propio Gäde ofrece un punto de partida para contrarrestar esta reducción en cuanto que considera la encarnación expresamente como una “encarnación del lenguaje”: “Como hacerse carne, el término significa que la Palabra de Dios no sólo ha utilizado nuestra realidad como un violinista usa su violín, para guardarlo después de usarlo. Más bien, ha entrado en nuestra realidad..., de modo que esta carne habló la lengua de Dios e hizo a Dios mismo presente para la fe”⁷². Pero, ¿este lenguaje de la encarna-

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, 249f.

⁷⁰ Así LELLEK, “Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort”, 271.

⁷¹ Cf. GÄDE, “Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes?”, 145ss.

⁷² *Ibid.*, 149.

ción está ya suficientemente deletreado en su dimensión fenoménica? ¿No vale la pena pensar que precisamente el Antiguo Testamento es el cuerpo lingüístico de la figura de Jesús – su anunciación, sus acciones, pero también todo el acontecimiento de la muerte y la resurrección – y por lo tanto que aquel de ninguna se puede reducir a un paradigma? Posteriormente a la aclaración de la “condición de la posibilidad para entender un texto escrito y el anuncio actual de la fe como Palabra de Dios”⁷³, debe seguir por consiguiente una reflexión concreta sobre la peculiaridad de esta lengua encarnatoria, la cual con ello no se agota para que “el término ‘Palabra de Dios’⁷⁴ pueda llegar a estar definitivamente lleno de sentido. El mismo Gäde da una vez más la pista cuando habla del hecho de que “la carne Jesús hablaba el lenguaje de Dios, a saber, el lenguaje del amor desinteresado” y, con ello a la vez, revelaba “a qué está realmente destinada la carne del hombre: a hablar el lenguaje de Dios, que es el lenguaje del amor”⁷⁵. ¿Cómo se expresa la Palabra de Dios en el cuerpo de Jesús, cuáles son las formas correspondientes de su testimonio hablado y cómo se relacionan con las formas de lenguaje independiente peculiar del Corán? Estas podrían ser las preguntas orientativas de una Teología de la Palabra de Dios diferenciada en el contexto del diálogo islamo-cristiano.

3. La intensificación de la problemática por las posiciones musulmanas en el diálogo

El estudio del concepto de la inlibración ha demostrado que esta forma de referirse a una teología de la “Palabra de Dios” en un contexto cristiano-islámico tiene límites. Adoptando la perspectiva de la inlibración la reflexión sobre la fenomenalidad concreta de la revelación retrocede, lo que se percibe particularmente en el desvanecimiento de la peculiaridad lingüística concreta del Corán (así como de la Biblia). Ahora bien, este desvanecimiento de la forma lingüística en la que se encuentra la revelación, no es sólo una consecuencia del concepto de inlibración. También se apoya en una comprensión teológica islámica muy difundida de la revelación. Como prueba de esa tesis vale la pena una mirada ejemplificadora a los planteamientos de tres teólogos turcos contemporáneos: Recep Kılıç, Halis Albayrak y Ahmet Akbulut. Estudiamos estos autores, porque por un lado son profesores bien establecidos en la importante Facultad de Teología de Ankara⁷⁶, y, por otra parte,

⁷³ *Ibid.*, 147.

⁷⁴ *Ibid.*, 151.

⁷⁵ *Ibid.*, 151.

⁷⁶ *Ibid.*, 151. Una comparación con el “Catecismo” oficial y detallado del Presidente de Asuntos Religiosos, el “*İlmihal*”, muestra que los autores no representan posiciones teológicamente inusuales, sino que ofrecen un desarrollo teológico de las opiniones convencionales. Aquí deben consultarse los capítulos “Las características de las religiones de revelación” (28), “Los principios inmutables del islam” (29ss.), “Naturaleza e índole de la revelación” (51ss.) y “El descenso (envío) del Corán” (53ss.), *Grundzüge islamischer Religion (İlmihal)*, Veröffentlichungen der

entran conscientemente en un diálogo con la teología cristiana⁷⁷ y lo hacen con una preocupación orientada a identificar las diferencias, de modo que también son desde aquí una buena contrapartida a la aproximación cristiana a la temática de la Palabra de Dios sobre el concepto de inlibración.

3.1 La “Palabra de Dios” como comunicación propia de Dios

Los tres pensadores pretenden representar una comprensión islámica de la revelación en su particularidad, comparada con una comprensión cristiana actual⁷⁸; y están de acuerdo en entender la revelación como una comunicación de origen divino libre de participación humana⁷⁹. La “Palabra de Dios” según este modo de entenderla son las palabras de Dios comunicadas por Él para proporcionar un contenido de conocimiento. Sin describir en detalle las contribuciones individuales de cada uno, es necesario referirse aquí a los supuestos interpretativos que permiten hacer reconocible la forma de esta teología de la revelación.

Todas las aportaciones se basan en primer lugar en la distinción fundamental entre la autocomunicación personal (*kişi merkezli*) y una comunicación informativa y apelativa del conocimiento (*önerme merkezli*), de esta manera distinguen la comprensión actual de la revelación cristiana de la musulmana⁸⁰. La comunicación del contenido y los eventos personales se ven así en estricta oposición. En segundo lugar, también, aunque las comunicaciones se califican como “recomendaciones” —que incluyen con mayor precisión mandamientos y prohibiciones, recomendaciones y advertencias— los mensajes se entienden esencialmente como declaraciones veraces: “El Corán es el habla de Dios, ya que en él se contienen las verdades enviadas por Dios”⁸¹. Por consiguiente, el Corán se identifica con su contenido propositivo. Su peculiaridad radica en su extraordinario contenido de conocimiento, y su verdad es la concordancia de sus afirmaciones con sus divinas “verdades (*hakikatleri*)”, que significativamente aparecen en plural. La concentración en el contenido propositivo de la posición de Kılıç muestra claramente que, con la comprensión personal de la revelación, la teología cristiana ha dicho adiós

Präsidenschaft für religiöse Angelegenheiten (sic), Ankara 2004.

⁷⁷ Los textos proceden de una reunión cristiano-islámica de la Fundación Eugen-Biser sobre el tema de “Revelación”, que tuvo lugar en Ankara del 23 al 24 de octubre de 2009.

⁷⁸ Curiosamente, en turco, Kilic habla de una comprensión nueva, distinta de la comprensión tradicional de la revelación (“geleneksel anlay tan farkli olarak ortaya ikan yeni vahiy anlay”, R. KILIÇ, “Die islamische Offenbarung im Lichte aktueller Diskussionen”, en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. ·Islam ve Hristiyanlik'ta vahiy*, Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5, Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 32). Por lo tanto, la diferencia principal es inmutable/mutable, y con ello implícitamente también se refiere a las religiones del islam y el cristianismo.

⁷⁹ Véase el resumen de las tres contribuciones musulmanas en KILIÇ: *Ibid.*, 193.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 35; A. AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)” en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. ·Islam ve Hristiyanlik'ta vahiy*. Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5, Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 147; Akbulut ve la revelación coránica como “revelación cognitiva (bilışsel Vahiy)”, *Ibid.*, 163.

⁸¹ KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 43.

a la cuestión de la verdad⁸². También se ajusta a esto que el Corán se interpreta esencialmente como un “libro de lectura”: “De muchos versos del Corán se puede deducir que lo revelado es algo legible”⁸³. En tercer lugar, el contenido propositivo está ahora esencialmente garantizado por el autor de la comunicación: cuanto más creíble sea el orador, más creíble será el contenido. Por lo tanto, el Corán no sólo se entiende como el texto de una comunicación sino también como una obra de autor⁸⁴. La consideración del Corán como texto informativo motivado por el autor explica que la divinidad del texto va acompañada de una minimización de la participación (colaboración) de Mahoma: cuanto menos Mahoma, más Dios⁸⁵. La minimización de la participación de Mahoma, que a los ojos de los autores asegura la divinidad del origen del texto, queda registrada conceptualmente por la distinción entre mensajero y representante⁸⁶. Si la forma del Corán está determinada por el contenido de la información, la calidad de la información está determinada sin embargo por el autor divino, ninguna información puede simplemente ponerse al lado del Corán. Por lo tanto, en cuarto lugar, el Corán en sí mismo es el horizonte de todo conocimiento⁸⁷. Ninguna información sobre el Corán que no esté tomada del propio Corán puede proporcionar información sobre el Corán. La peculiaridad del Corán conduce en última instancia a una inversión de la perspectiva teórica del conocimiento: el Corán no es un objeto sino la fuente de todo conocimiento; él juzga y no es juzgado. Pero con ello se resuelve finalmente la cuestión de su peculiaridad, ya que el Corán no es un espacio de fenómenos separado que debería ser descrito y comprendido en su forma especial, sino el horizonte de toda descripción y comprensión *per se*. Es un puro “eso” de la revelación y no un “cómo” en el sentido de una forma concreta.

3.2 La desaparición de la lingüística en la comprensión teórica e instructiva de la revelación

Podemos reconocer ahora que la forma de la revelación coránica está completamente detrás del contenido, como consecuentemente dice KILIÇ: “El Libro Sagrado contiene la verdad divina”⁸⁸. Con esta comprensión de la forma del Corán también desaparece su peculiaridad lingüística. Este desvanecimiento de la lingüística se realiza

⁸² Cf. *Ibid.*, 33.

⁸³ *Ibid.*, 37.

⁸⁴ Cf. H. ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. Islam ve Hristiyanlik'ta vahiy*, Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5, Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 83. KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 43f.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 41f. ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, 93f.

⁸⁶ Cf. AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 155.

⁸⁷ Esto no significa que dentro del horizonte definido otras fuentes de conocimiento no puedan también desempeñar un papel: KILIÇ asume que el hombre puede “alcanzar algunas de estas verdades incluso sin revelación” -pero esto tampoco cambia nada para él, el que “el Corán es una fuente independiente de conocimiento”, KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 45; Akbulut aclara que para un teólogo islámico, también en lo que respecta a su peculiaridad y a la revelación, el Corán es la única e ineludible fuente. Ver AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 147ss.

⁸⁸ KILIÇ, “Die islamische Offenbarung”, 35.

en varias dimensiones: En primer lugar, queda suprimido el carácter recitativo del Corán. Su carácter corporal-sonoro no tiene importancia para su comprensión. El Corán se convierte en un archivo de texto sin forma lingüística propia. En segundo lugar, la lingüística del acto de revelación como literalidad significa que: “En el Corán se afirma que la revelación está estrechamente relacionada con el atributo divino de hablar (*Allah'in kelam sıfatı*), y, por lo tanto, lo revelado debe tener una cualidad literal (*kelamî nitelik*)”⁸⁹. No se refiere esto a características literario-lingüísticas, sino al carácter propositivo de la revelación y su conformidad con la verdad divina⁹⁰. Se trata, por lo tanto, de la exactitud de la transferencia de información, no de la especificidad de la creación lingüística. En tercer lugar, la arabidad del Corán se basa enteramente en la voluntad de comprender⁹¹. Pero la comprensibilidad significa que la forma lingüística se interpone lo menos posible entre el autor divino y el receptor humano. La peculiaridad de la forma lingüística se reduce de nuevo al mínimo. En cuarto lugar, el predominio del contenido sobre la forma se hace evidente una vez más cuando Albayrak problematiza las introducciones coránicas: “Cuando se mira el texto revelado, surge la impresión de que algunas palabras no deberían formar parte del texto. Así por ejemplo la palabra ‘hablar’... Lo decisivo propiamente es la parte de lo revelado que se le dio al Profeta para que él lo transmitiese al pueblo”⁹². Sin embargo, el “habla” es fundamental para una peculiaridad lingüística real del Corán, a saber, que una y otra vez toma la forma de un acontecimiento dramático de interpelación, contradicción y repetido consuelo. Si se suprimen las introducciones del discurso, se pierde esta forma. Se ve, por tanto, muy claramente cómo la concentración en el contenido pasa por alto la peculiaridad, en este caso la forma dramática de la palabra hablada. La desaparición del lenguaje toma aquí formas muy concretas.

3.3 La comparabilidad de la problemática

Aunque el concepto de inlibración no tiene por qué ir necesariamente ligado a esta comprensión teórica puntual de la revelación, muestra sin embargo una problemática comparable que pone límites estrechos a las consideraciones sobre la “Palabra de Dios”.

La temática de la “Palabra de Dios” se introduce esencialmente como referencia al origen divino del Corán. La “Palabra de Dios” es el Corán en tanto que este no se comunica y se conforma humanamente: “El Corán es la Palabra de Dios. Los profetas, por el contrario, son seres humanos. La afirmación de que el Corán es palabra de hombre es rechazada por el propio Corán. Los teólogos islámicos llaman a tal punto de vista

⁸⁹ *Ibid.*, 35.

⁹⁰ *Ibid.*, 39f.

⁹¹ Cf. ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, 73 und AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 161.

⁹² ALBAYRAK, “Offenbarung im Koran”, 95. Cf. también las observaciones impresas sólo en la versión turca: “Kul (söyle) emri ise...”, *Ibid.*, 96.

‘apostasía de la fe’ (*küfür*)”⁹³. Con ello, el hablar sobre la “Palabra de Dios” sólo indica la diferencia con el discurso humano, es decir, en el sentido de un “fuera” fundamental. El Corán es la “Palabra de Dios” en la medida en que no es un discurso humano. Queda por establecer en qué medida también lo es, pero al menos lo es no como “Palabra de Dios”. La “Palabra de Dios” no es lo indeducible del habla dentro del habla humana, sino lo otro consecuente al habla humana. Con ello, la temática de la “Palabra de Dios” –en contraste con el concepto de inlibración (y con el *kalām* clásico)– no conduce a la discusión de los atributos y al horizonte común de una doctrina ontológica de la naturaleza, sino que sirve esencialmente para mostrar que el Corán se entiende a sí mismo como revelación. El problema de la mediación de trascendencia e inmanencia se aborda de forma autorreferencial citando declaraciones coránicas entendidas descriptivamente, y la temática de la revelación se aborda principalmente como elaborados análisis de palabras intra-coránicas. Dicho sin rodeos: la tematización de la Palabra de Dios no es, por así decirlo, nada más que la señal de la afirmación de la revelación. La reducción del “cómo” al “qué” de la revelación no deja de ocurrir al desvanecerse la forma lingüística, sólo se reduce sustancialmente la complejidad.

En un segundo nivel, la “Palabra de Dios” debe entenderse como las “palabras” individuales estables en su significado, es decir, como la fiabilidad de los mensajes individuales propositivos. Con esto se fija la estática de la “Palabra de Dios”. Hablar de un acontecimiento, de un suceso de revelación, significaría simplemente una cristianización inadmisibles. Esto se refleja incluso en la forma de interpretación del Corán: “Cuando la tradición se renueva, ya no es en ningún caso una tradición. Por eso no hacen falta teólogos que reciban la tradición (*geleneğe teslim olan*), sino que la acepten (*teslim alan*)”⁹⁴.

En tercer lugar, se intensifica la cosificación del Corán en su carácter de libro. El Corán no es sólo un libro terminado y escrito, en su concentración propositiva es esencialmente un libro de comunicación, como si fuera una forma de material de almacenamiento de un archivo de texto inmaterial. Consecuentemente, por último, la forma lingüística del Corán no sólo es ignorada, sino que en realidad es eliminada en las reflexiones sobre las introducciones al discurso.

En cierto sentido, se ha llegado a un callejón sin salida. Aparte de para constatar la percepción de la diferencia, la cual sin embargo no tiene ningún efecto enriquecedor sobre la propia seguridad identitaria, una discusión teológica sobre la “Palabra de Dios” no sería ni necesaria ni posible, como Kılıç también afirma con encantadora franqueza: “Como resultado se puede mantener que el simposio en cuanto a la especificación de las diferencias entre las concepciones de la revelación del cristianismo y del islam tuvo éxito. En el islam no hay discusión sobre el significado y la naturaleza de la revelación que se pueda comparar con la discusión dentro del cristianismo”⁹⁵. En este sentido, la pregunta amistosa de Peter antes, “en qué medida el reciente desarrollo dentro de la

⁹³ AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 155.

⁹⁴ AKBULUT, “Offenbarung in der islamischen Theologie (kalam)”, 165.

⁹⁵ R. KILIÇ, “Resümee zum Generalthema aus islamischer Sicht”, en R. HEINZMANN Y M. SELÇUK (eds.), *Offenbarung in Christentum und Islam. ·Islam ve Hıristiyanlık'ta vahiy*. Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser Stiftung 5. Ed. W. Kohlhammer, München 2011, 195.

teología cristiana puede ser seguido también por los musulmanes, o si, en general, debe considerarse excluido de la visión islámica”, podría entenderse como respondida. O viceversa, formulado con menos resignación: Si se quiere reabrir la discusión sobre la revelación esto parece sólo posible sobre la base de una nueva comprensión del modo concreto de la revelación y sobre la base de una reflexión teológica sobre la concreta calidad lingüística del Corán.

4. Nuevos enfoques con respecto al Corán

Frente al desvanecerse de la lingüística concreta del Corán en la discusión reciente sobre la “Palabra de Dios”, hay investigaciones de carácter científico-islámico y teológico-musulmán que ponen en primer plano precisamente las características lingüísticas del Corán. Estas investigaciones señalan que el Corán y la Biblia crean cada uno sus propios mundos lingüísticos, y no sólo a nivel de descripción veraz. Así el Corán no sólo refleja que Dios se revela en el lenguaje, sino que también desarrolla formas innovadoras de lenguaje que expresan este mismo hecho. El Corán, está claro, es también una fuerza lingüísticamente creativa. Con ello surge una perspectiva en la que la “Palabra de Dios” no sólo es una reivindicación autorizada del origen de un contenido informativo, sino que en cada caso origina formas lingüísticas propias. Por lo tanto, el programa consiste, en primer lugar, en preguntarse sobre su peculiaridad, en segundo lugar, en desarrollar a partir de la peculiaridad analizada el perfil teológico de la respectiva teología de la “Palabra de Dios”, y, en tercer lugar, en relacionar estos perfiles entre sí. Ahora bien, aunque esta referencia a una teología coránica y bíblica de la Palabra de Dios es sin duda el futuro, se pueden también señalar algunos otros pasos que son fructíferos en esta dirección.

4.1 Más que libro de Dios - Daniel Madigan y Ömer Özsoy

La nueva atención al carácter lingüístico del Corán se posibilita mediante una diferenciación en la percepción del Corán como libro. De ninguna manera es simplemente “el último libro de Dios”.

El erudito islámico Daniel Madigan da un primer paso decisivo. Examina el término *kitāb* y trabaja la variedad de su uso coránico⁹⁶: “Probablemente no hay palabra más importante para la comprensión del Corán que *kitāb* y, sin embargo, su significado es mucho más complejo de lo que la simple y casi universal traducción, ‘libro’, parece implicar”⁹⁷. Madigan, al examinar este término va centralmente en contra de la opinión de que el Corán, cuando se describe a sí mismo como *kitāb*, se entiende a sí mismo como “un canon escrito de las escrituras paralelo a los poseídos por los cristianos y los

⁹⁶ D. MADIGAN, *The Qur’ān’s Self-Image: Writing and Authority in Islam’s Scripture*, Princeton University Press, Princeton / Oxford 2001.

⁹⁷ “There is probably no word more important to the understanding of the Qur’ān than *kitāb* and yet its meaning is far more complex than the simple and almost universal translation ‘book’ would seem to imply”. D. MADIGAN, “Book”, en J.D. MCAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* (EQ). Vol. 1, Brill, Leiden 2001, 242.

judíos”⁹⁸. En contraste con esto, Madigan afirma: en el centro del término no está el concepto de libro, sino la idea del conocimiento divino completo, fiable y autorizado. Este conocimiento, sin embargo, no es sólo un almacén estático de sabiduría divina sobre los acontecimientos naturales y las acciones de los seres humanos, sino también el modo de la relación de Dios con el hombre. A través del “envío (*tanzīl*)” como forma central de la revelación, Dios por medio del *kitāb* se relaciona con el hombre. Así que por un lado el *kitāb* no se limita al Corán, sino que se manifiesta de diferentes formas: especialmente los cristianos y los judíos son *ahl al-kitāb*. Pero aquí también, el enfoque no está primariamente en el libro escrito: “Los *ahl al-kitāb* parecen ser pensados primariamente como... recitadores de la palabra de Dios más que como escritores y lectores de libros”⁹⁹. Por otro lado, el *kitāb*, precisamente en el modo de su ser revelado, no es simplemente saber reificado. Está ligado en gran manera al proceso de la gestión jurídica práctica. Se trata de un “conocimiento orientativo” dinámico, más bien que una mera comunicación teórico-instructiva de información sobrenatural: “A este respecto, el Corán no presenta el *kitāb* como un corpus de texto cerrado y definible, sino más bien como una relación continua de orientación”¹⁰⁰. Finalmente, Madigan se da cuenta de que donde en el Corán se citan juntos *kitāb* y *Qur’ān*, se establece una reflexividad específicamente coránica: “El Corán es a la vez él mismo y sobre sí mismo... Incluso en su forma final parece todavía un trabajo en proceso, observándose y comentándose a sí mismo cuidadosamente”¹⁰¹. En este sentido, las reflexiones de Madigan coinciden con las investigaciones de Stefan Wild, quien igualmente ha elaborado la auto-tematización reflexiva como la especificidad coránica¹⁰². El Corán no se entiende a sí mismo como el fin de la reflexión, sino como un impulso para una nueva reflexión.

Por lo tanto, la investigación de Madigan debilita el considerar como fundamental la idea de un hacerse libro la Palabra de Dios en el Corán. No es que el hacerse libro sea lo que el Corán entiende como revelación, todo lo contrario, en particular los opositores de Mahoma esperarían una comunicación divina escrita y cerrada en la que el Corán se concibe como un único proceso de orientación situacional, dinámico y abierto: “Al rechazar la pretensión de que debería ser enviado como ‘un único y completo pronunciamiento’, el *Qur’ān* está afirmando su fluidez y su capacidad de respuesta a situaciones¹⁰³”. Madigan concluye: “El *Qur’ān* es un escrito de Dios en el sentido

⁹⁸ “A written canon of scripture parallel to those possessed by the Christians and Jews”. Madigan “Book”, 248. Cf. también “The present usage of al-kitab as a synonym for the canonical form of the Qur’anic text in its content, form a scope, which is widespread within and outside Muslim religious discourse, is foreign to the Qur’anic text itself”. S. WILD, “Kitab”, en O. LEMAN (ed.), *The Qur’an: An encyclopedia*, Routledge, London 2006, 346.

⁹⁹ “The *ahl al-kitāb* seem to be thought of primarily as ... reciters of the word of God rather than as writers and readers of books”, Madigan “Book”, 247.

¹⁰⁰ “In this respect, the Qur’ān does not present the *kitāb* as a closed and definable corpus of text, but rather as an ongoing relationship of guidance”, *Ibid.*, 247.

¹⁰¹ “The Qur’ān is both itself and about itself Even in its final form it seems still a work-in-process, carefully observing and commenting upon itself”, *Ibid.*, 250.

¹⁰² Cf. WILD, STEFAN, “Why self-referentiality?”, en S. Wild (ed.), *Self-Referentiality in the Qur’ān*, (Diskurse der Arabistik 11), Ed. Harrassowitz, Wiesbaden 2006, 11-22.

¹⁰³ “In rejecting the claim that it should be sent down ‘as a single complete pronouncement’ the Qur’ān is asserting its fluidity and its responsiveness to situations”. Madigan “Book”, 250.

de que es la palabra definitiva y autorizada de Dios. Sin embargo, no es la suma total de la palabra de Dios, sino más bien una muestra de ella y una garantía de continuar guiando”¹⁰⁴. Con este examen exacto de un concepto central del Corán se deshace definitivamente un nudo para percibir de nuevo también el lado lingüístico del Corán: Como proceso dinámico la referencia de Dios al hombre en *kitāb* interactúa con las circunstancias lingüísticas e históricas, y no se constituye en una total alteridad sino en una transformación creativa. Es significativo que Madigan enfatice precisamente las introducciones del discurso, cuya importancia ha sido minimizada por los teólogos turcos: “Esta cualidad inmediata y de respuesta del Corán se ilustra una y otra vez en uno de sus dispositivos retóricos más característicos: el imperativo, ‘¡Di! (*qul...*)’¹⁰⁵. En esta pequeña observación queda claro, en pocas palabras, hasta qué punto derivan consecuencias teológicas de la observación de la idiosincrasia lingüística.

Ha ganado mayor reconocimiento que el meticuloso análisis conceptual de Madigan, al menos en el contexto de la lengua alemana (y turca), el enfoque hermenéutico del Corán de Ömer Özsoy. Aún más fundamentalmente que Madigan, Özsoy somete a una revisión crítica no sólo la característica de ser libro, sino también el carácter textual del Corán. Incrustado en una comprensión orientada históricamente¹⁰⁶, resuena la aquí relevante suposición fundamental de Özsoy: El Corán no es un texto sino un discurso¹⁰⁷. Para Özsoy, la lectura del Corán como texto significa teológicamente una identificación de la universalidad con la suprahistoricidad; literalmente una concepción del Corán como un todo incuestionable, unitario y homogéneo; metodológicamente un enfoque sincrónico; semánticamente la asunción de la ambigüedad en los pasajes coránicos; y comunicativamente el desvanecimiento de una contraparte concreta¹⁰⁸. Por el contrario el discurso se interpreta por Özsoy, como un acto de habla situacional-histórico y dialógico: “Lo que es decisivo es el curso abierto de la conversación entre lo immanente y lo trascendente”¹⁰⁹. Los destinatarios no son, por lo tanto, sólo receptores

¹⁰⁴ “The Qur’ān is God’s writing in the sense that it is God’s definitive and authoritative word. Yet it is not the sum total of God’s word but rather a token of it and a guarantee of continuing guiding”, *Ibid.*, 251.

¹⁰⁵ “This immediate and responsive quality of the Qur’ān is illustrated again and again in one of its most characteristic rhetorical devices: the imperative, ‘Say!’ (*qul...*)”, *Ibid.*, 250.

¹⁰⁶ Elementos de estos son el énfasis de la distancia histórica al Corán, así como de la situación y la comprensibilidad original de la revelación. A partir de esto se hace la asignación del Corán y la Sunna, que cuestiona la superposición de lo supuestamente primero absoluto suprahistórico sobre lo segundo relativo-histórico. En un ensayo posterior se añade como elemento esencial la opinión de que la revelación coránica es sustancialmente un recuerdo misericordioso del propio y fundamental recuerdo de la revelación preconfesional, que está inscrita en la naturaleza humana por así decirlo como “devoción natural a Dios”. Ver Ö. ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen”, *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien 1* (2014) 32ss.

¹⁰⁷ Así Körner titula el tercer capítulo de su edición de textos de la “Escuela de Ankara”. Véase F. KÖRNER (Ed.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ*, Georges Anawati Schriftenreihe Band 1, Herder, Freiburg 2006, 77-99.

¹⁰⁸ Cf. Ö. ÖZSOY, “Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede”, en F. KÖRNER (ed.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ*. Herder, Freiburg 2006, 79-86.

¹⁰⁹ *Ibid.* (2006), 87; véase ÖZSOY, “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, en ELDER, FONDS (ed.), *Islam unknown*, Elders Special Productions BV, Amsterdam 2012, 128; sobre la oralidad ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 42.

pasivos, sino que se incluyen en el acontecimiento de la revelación coránica – sin participar simplemente en la producción de la revelación¹¹⁰. Con ello Özsoy subraya la comprensión del Corán como un acontecimiento interactivo y orientador, en contraposición a una concepción teórica del Corán como instrucción, como un amplio acervo de conocimientos sobre todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros¹¹¹. En este sentido, el Corán tiene para Özsoy una “competencia instructiva”¹¹². No es que haya emitido una instrucción definitiva sobre todos los eventos más allá de su horizonte temporal, sino que apunta en la dirección en la que los hombres deben ir en el período post-coránico¹¹³. Con ello la intención se desplaza al centro de la comprensión del Corán, de modo que Özsoy puede continuar: “Con qué objetivo aparece algo en el Corán, es, por lo tanto, más decisivo que si aparece”¹¹⁴.

La intencionalidad nos abre a la suposición teológica del origen divino. Se refleja en los significados, no en las expresiones individuales del Corán: No son divinos el texto y la forma lingüística, lo divino es el origen del acto comunicativo del habla¹¹⁵. Con esto, Özsoy acentúa implícitamente una comprensión literaria clásica-autorial, que identifica la intención del hablante y el significado de lo que se dice. Si Dios es el autor – en el sentido de autor del acto del habla –, entonces esta identidad está asegurada en el más alto grado porque en él la intencionalidad del hablar y la disposición sobre la palabra hablada no difieren. Podemos así concluir: Por un lado, el enfoque de Özsoy socava radicalmente el concepto de inlibración; por otro lado, su interés por la forma literaria-estética del Corán retrocede a favor de la función comunicativa-intencional del lenguaje. El lenguaje es esencialmente una expresión de la intención del hablante en su comunicación con los destinatarios. Por lo tanto, como medio lingüístico específico sólo se aborda la metáfora. Esto también es coherente ya que la metáfora tiene dentro del lenguaje la tarea de no detenerse en lo exterior de la forma lingüística, sino de trascender del texto a la intención¹¹⁶. La lengua pertenece sin duda a la situación del Corán, pero no se plantea específicamente una relación literaria, y con ello una posible peculiaridad teológica del Corán, por su calidad lingüística con los textos bíblicos. Parece que el enfoque lingüístico-literario de Özsoy está firmemente ligado con el paradigma de la “composicionalidad”, que, en contraste con la “contextualidad”, ha convertido al

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, 38. Cf. también la conexión de Özsoy al concepto de Naşr Abū Zayd de “dialéctica ascendente”, *Ibid.*, 41.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, 37.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 61.

¹¹³ “Der Koran ist wie ein Fingerzeig, der in eine bestimmte Richtung zeigt, es wäre falsch, auf den Finger zu starren”, *Ibid.*, 63.

¹¹⁴ Özsoy, “Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede”, 88. Cf. Özsoy, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 37.

¹¹⁵ “From an Islamic perspective, the Qur’an has its origin in God. But the fact that the Qur’an has its origin in God does not mean that its wording as we read, understand and grasp it, is of divine nature”, Özsoy, “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 120.

¹¹⁶ Cf. Özsoy, “Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede”, 90 y “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 122. Cf. también aquí la arabicidad como expresión contingente de lo absolutamente divino. Cf. Özsoy, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 36 y “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 120.

Corán en un texto de referencia sin historia¹¹⁷. Los estudios literarios y la interpretación históricamente consciente se yuxtaponen así. Sin embargo, en las consideraciones más recientes de Özsoy hay algunos puntos de partida para tener en cuenta también esta dimensión del “tomar forma” de la revelación¹¹⁸: En primer lugar, acentúa más claramente la reacción del Corán también a contextos judíos y cristianos. Con ello sin embargo el Corán no sólo transforma a los receptores, sino que adquiere su peculiaridad también en la discusión y transformación de formas de la revelación del lenguaje bíblico¹¹⁹. En segundo lugar, con referencia a la exégesis literario-científica de Amīn al-Ḥūlīs, Özsoy destaca la diversidad de los actos de expresión coránicos –por lo que también se debería tener en cuenta la forma lingüística de los mismos¹²⁰. Finalmente, en tercer lugar, Özsoy reflexiona sobre como la orientación del Corán hacia sus destinatarios también se manifiesta en el lenguaje a través en la pluralidad de voces del discurso coránico, incluida la citación de los respectivos destinatarios, y como el Corán adquiere también precisamente en esto su peculiaridad¹²¹. De esta manera, es posible tender un puente entre el análisis lingüístico-literario y la investigación de orientación histórica¹²².

4.2 La dimensión estética de la revelación - Navid Kermani y Milad Karimi

En la percepción tradicional musulmana el Corán no sólo transmite un conocimiento que el hombre no puede tener por sí mismo. Su palabra, sobre todo cuando se recita, es realmente efectiva: Toda la literatura del *Hadīth* está impregnada de personas que se desmayan, extasiadas y entusiastas, que pierden el sentido sólo por la recitación de un pequeño trozo. De todos los informes se saca una y otra vez el motivo del agobio: la predicación de Mahoma provoca ciertamente contradicción y oposición, sin embargo, en la recitación del Corán el receptor experimenta que aquí se enfrenta a algo de fuera que no proviene de sus propias posibilidades e ideas y que, sin embargo, le reclama por completo. Son sobre todo Navid Kermani y, con un énfasis propio Milad Karimi, quienes han señalado como no se puede entender el Corán sin tener en consideración su efecto estético, y quienes precisamente aquí ven la peculiaridad de la autocomprensión musulmana¹²³. Estos protagonistas de una estética islámica quieren con ello expresar

¹¹⁷ Cf. ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 51-54.

¹¹⁸ *Ibid.*, 38.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 34-36, que Körner señaló críticamente en 2006. Cf. KÖRNER (ed.), *Alter Text – neuer Kontext*, 101.

¹²⁰ Cf. ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 43.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, 38.

¹²² En publicaciones recientes, Özsoy piensa implícitamente el contenido y la forma juntos: Tanto la página de contenido como la de expresión son históricas y contingentes. Por lo tanto, el Corán no es la última palabra de Dios, es el último recuerdo de la revelación auténtica y pre-histórica y por lo tanto un paso en la evolución moral de la humanidad. Cf. ÖZSOY, “The Qur’an reminds people of the forgotten original covenant”, 126ss y ÖZSOY, “Das Unbehagen der Koranexegese”, 62. Pero con ello todo lo histórico-lingüístico es sólo una particularización alienante del inaccesible Absoluto. Aquí Özsoy parece estar bastante cerca de Paul Tillich y Ernst Troeltsch.

¹²³ Cf. KERMANI, *Gott ist schön* y entre otros M. KARIMI, “Der Koran - Gottespoesie oder Menschenwort?”, *IKaZ* 40 (2011) 457-465.

una dimensión olvidada en el islam. En un momento en que una regulación legal precisa, la fidelidad ciega a la letra y la simple identidad parecen agotar el núcleo del islam, nos recuerdan que tradicionalmente el arte, la poesía y, sobre todo, el sonido, juegan un papel esencial en la comprensión de la fe. A diferencia de la doctrina del catecismo islámico, no quieren entender el Corán como un libro de información en el que Dios comunica su voluntad innegociable, sino como un documento de poesía encantadora del que metáforas, imágenes, ritmo y sonido no son sólo una cáscara exterior sino el núcleo de su ser. Para ellos, el Corán recitado es más que un folleto para regular la vida, es una representación de la belleza de Dios con la que quiere dirigirse al hombre, mover su corazón y purificar su mente.

Así los dos autores destacan la tradición de la teología especulativa, en la que la inimitable belleza lingüística es una prueba de la verdad de la profecía de Mahoma. Así como el Corán no puede entenderse sin la pretensión de la belleza lingüística, de la misma manera no puede hacerse teología sin la estética –de esta manera Kermani caracteriza la preocupación de su sinuosa disertación “Dios es hermoso”. Y Milad Karimi concibe, desde la abrumadora experiencia estética, una teología propia de la revelación que entiende la revelación en la identidad coránica de forma y contenido como experiencia de la belleza incondicional¹²⁴.

Por lo tanto, para la búsqueda de una teología de la “Palabra de Dios”, que investiga la fenomenalidad concreta de la revelación, Kermani y Karimi son muy estimulantes. Estos autores llaman la atención sobre el hecho de que el lenguaje del Corán no es sólo la exterioridad de la información realmente significativa, y sensibilizan sobre la poética del texto. Con ello evitan así una comprensión demasiado estrecha de la comprensión de la revelación desarrollada a partir de modelos teóricos de la comunicación: Por un lado, en el mensaje el contenido y la forma están estrechamente relacionados, por otro lado, la revelación va más allá de la transmisión de un contenido y apunta a una transformación existencial del receptor. Además, los protagonistas de la estética islámica nos recuerdan la alta estima por lenguaje que tiene el pensamiento teológico¹²⁵. Sin embargo, en ambos no se pretende conseguir una teología de la revelación a partir de análisis concretos de la lingüística coránica. Esto se debe a que la innovadora tesis de Kermani está explícitamente orientada a la recepción estética: “En el foco no está la obra, sino su recepción por los oyentes”¹²⁶. No se trata principalmente de las formas y medios lingüísticos, sino más bien del efecto tonal en el oyente, y, al igual que Özsoy, de la incorporación del receptor en el hecho de la revelación¹²⁷. El lenguaje del Corán interesa a Kermani sólo en la medida en que dispone el oyente para la recepción –sin embargo, a Kermani no le interesa un análisis teológico de esta dirección de la atención

¹²⁴ Cf. M. KARIMI, *Hingabe. Grundfragen der islamisch-systematischen Theologie*, Rombach Verlag, Freiburg 2015, 173-200. Cf. también A. LANGENFELD, *Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie*, Ed. Ferdinand Schöningh, Paderborn 2016.

¹²⁵ Aquí, por supuesto, hay que hacer una referencia especial al análisis intensivo de al-Ğurğānī de Kermani. Ver KERMANI, *Gott ist schön*, 253-284.

¹²⁶ *Ibid.*, 10f. “Auch wenn ausschließlic die Rezeption des Koran untersucht werden soll”, *Ibid.*, 97.

¹²⁷ La parte III “El sonido” debe ser leída como un capítulo clave de toda la obra. La recitación es el dato esencial del Corán, que constituye tanto su peculiaridad como su especial calidad estética.

del oyente¹²⁸. En definitiva, la visión de Kermani alejándose de la teología se orienta hacia la estética: Está más interesado en exponer la dimensión estética de la argumentación teológica que en hacer teología desde la dimensión estética. Al contrario, esta es definitivamente la preocupación de Karimi, que entiende la revelación esencialmente como un evento de belleza incondicional. Pero el límite de este enfoque es que su realidad fenoménica concreta está poco determinada. Porque permanece indefinido sobre lo que muestra la belleza incondicional e incomparable, excepto en el mero “qué” de su experiencia. Con ello, sin embargo, una comprensión refleja de la revelación amenaza con convertirse en una simple afirmación de la revelación¹²⁹.

Se abre así un camino que uniría la concepción del Corán de Özsoy como habla con investigaciones lingüísticas concretas, para a partir de ellas desarrollar las ideas básicas de una teología coránica. La posibilidad y la dirección de tal camino está indicada por los trabajos de Angelika Neuwirth (y, de manera diferente, de Neal Robinson).

4.3 La Palabra de Dios en el lenguaje específico del Corán - Angelika Neuwirth

Al igual que con el concepto de inlibración, Angelika Neuwirth ve el paralelismo sistemático entre la idea de la encarnación y la corporización lingüística de Dios en el Corán: “Lo que hay que poner en paralelo es por lo tanto –tanto por la historia de la teología como por las propias declaraciones coránicas –la encarnación de la Palabra de Dios en Cristo por un lado, y el ‘hacerse Corán’ de la Palabra de Dios por el otro”¹³⁰. Sin embargo, ya la expresión de “hacerse Corán” muestra que también Neuwirth, análogamente a Özsoy, no entiende la revelación coránica como un producto acabado sino como un proceso interactivo¹³¹: el Corán llega a ser la Palabra de Dios en un desarrollo dinámico de discusión, auto-tematización y transformación, de modo que se requiere un análisis diacrónico de la propia imagen del Corán. Así también Neuwirth subraya como en la “auto-manifestación de la Palabra de Dios”¹³² en el Corán no se trata de un hacerse libro, al contrario: Ya diacrónicamente la corporización vocal de la palabra de Dios en el “descenso (*tanzīl*)” es incluso anterior a la explícita referencia a la escritura¹³³. Y mientras que la posterior referencia coránica a la escritura, el *kitāb*,

¹²⁸ Vale la pena evaluar las observaciones de Kermani sobre el lenguaje y la estructura del texto, cf. *Ibid.*, 94-170. Sobre todo, merece atención lo característico de la condensación ya que en ella toman forma lingüística la irrupción externa y la presencia inmediata, Cf. aquí el análisis de los versos ligeros *Ibid.*, 120-124.

¹²⁹ Cf. sobre esto la crítica orientada trascendental-teológicamente de A. LANGENFELD, *Das Schweigen brechen*, 379-383. Mientras que yo me ocupo de la aclaración de la estructura fenoménica del hecho (y con ello de un contenido concreto de la revelación más allá de un puro pensamiento sobre el evento), él apunta a en qué medida la incondicionalidad que brilla en la belleza es realmente concebible como incondicional.

¹³⁰ NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 163.

¹³¹ El Corán es un “proceso abierto”, *Ibid.*, 185. Cf. *Ibid.*, 120-122.182-188.197-200. Neuwirth, por lo tanto, habla de “proclamación coránica” para caracterizar la forma en desarrollo del Corán pre-canónico.

¹³² *Ibid.*, 166.

¹³³ Cf. A. NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*. (Litterae et Theologia. Publikationen des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel. Band 4), De Gruyter, Berlin 2014, 22-25.43.

distingue la revelación de la antigua poesía árabe inspirada¹³⁴, la tradición oral permanece como la característica decisiva de la propia imagen coránica frente a los herederos de la tradición bíblica¹³⁵. En este sentido, Neuwirth adopta una posición crítica sobre el concepto de inlibración: “No es un libro como corporización de la Palabra de Dios lo que ocupa el lugar de la encarnación, sino... una manifestación acústico-lingüística perceptible sensiblemente”¹³⁶.

Sin embargo, Neuwirth –más agudamente que Özsoy– se aferra a la textualidad y ve en ella una característica esencial del Corán: “Su temprana forma como texto escrito puede considerarse todavía como un avance, como un logro sin precedentes en su entorno”¹³⁷. Al igual que Assmann, describe el proceso de la proclamación coránica como una transformación del ritual en coherencia textual¹³⁸. La textualidad se realiza de manera especial en el carácter exegético del Corán, en el que Neuwirth ve un importante rasgo específico: “Visto de esta manera, el Corán puede reconocerse como un caso único de discurso mántrico, es decir, profético, y al mismo tiempo exegético”¹³⁹. El Corán se caracteriza por comentarios y reformulaciones, omisiones y condensaciones tanto de tipo intra como intertextual. Las transformaciones lingüísticas tanto de la antigua poesía árabe como de las tradiciones bíblicas (en la forma de sus dobles herederos en el judaísmo rabínico y el cristianismo oriental) constituyen primero la palabra de Dios como Palabra de Dios. Con ello, ahora Angelika Neuwirth dirige esencialmente la atención a que la “Palabra de Dios” realizada por la proclamación coránica se racionaliza sólo más tarde en el nivel de la discusión de los atributos¹⁴⁰, pero antes de eso se realiza en la discusión con la imaginación y en el lenguaje. Para ello cita los pensamientos de Abū Zayd en “La Transformación” (*tahawwul*): “El idioma árabe representa en la revelación islámica el medio en el que, y a través del cual, se realiza la transformación”. A partir de aquí se puede entonces determinar lingüísticamente la singularidad del Corán en su totalidad y preguntarse qué es entonces lo que constituye la peculiaridad lingüística del Corán, en el que toma forma la “Palabra de Dios”. Las múltiples investigaciones y observaciones de Neuwirth pueden distribuirse en seis niveles:

En primer lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque su mensaje no sólo comunica informativamente, sino que también se realiza de modo lingüístico-performativo: Así, la sura 55 no sólo habla de la armonía y el equilibrio como características de la creación, sino que también los encarna lingüísticamente¹⁴¹. Asimismo, la sura 81 escenifica el impulso hacia la disolución escatológica también en su estructura,

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, 43f.51-54.56f.

¹³⁵ *Ibid.*, 57-59. Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 137-145.

¹³⁶ *Ibid.*, 167.

¹³⁷ NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 48.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, 18.44.54.66.

¹³⁹ *Ibid.*, 8. Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 564-567.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 164.

¹⁴¹ “Die Sure kann als der poetischste Text des Koran gelten, der ein zentrales Theologoumenon nicht nur semantisch, sondern auch grammatisch und klanglich gestaltet”, A. NEUWIRTH, *Der Koran. Band 1. Frühmekkanische Sureen. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth*. Verlag der Weltreligionen Berlin 2011, 608; véase A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 215-223.

de modo que Neuwirth asegura: “La tensión sintáctica corresponde a la semántica”¹⁴². Incluso en el nivel autorreferencial en el que el Corán, como es típico de él, reflexiona sobre sí mismo, las formas lingüísticas juegan un papel, como muestra el análisis de Neuwirth de las metáforas femeninas en la “hermenéutica” del verso 3,7¹⁴³.

En segundo lugar, el Corán es esencialmente lingüístico, porque sólo se puede entender como un discurso a través de textos, que pone sus propios acentos a través de alusiones y remodelaciones literarias. A pequeña escala, pueden ser *topoi* aislados, por ejemplo, paráfrasis de poesía y alusiones a la antigua poesía árabe¹⁴⁴. La remodelación de los motivos bíblicos a menudo toma la forma de des-alegorización y erradicación de los puntos de significado cristológico¹⁴⁵. La historia del Becerro de Oro ofrece una elaborada transformación inter e intratextual, primero del motivo bíblico y después de la primera relectura coránica¹⁴⁶. En cuanto a las piezas de texto más grandes, sólo el conocimiento de las referencias genéricas deja claro el sentido de la reformulación coránica –muy impresionante es la explicación de las imágenes del paraíso como una variación y continuación del *nasīb*, la sección introductoria del *qasīda*¹⁴⁷. Son precisamente las transformaciones las que revelan la peculiaridad lingüística del Corán, a partir de las cuales se puede desarrollar con cautela un perfil teológico¹⁴⁸. Así, por ejemplo, la demostración del poder divino en las leyendas de castigos en lugar del rescate histórico-salvífico de los catálogos históricos salmistas¹⁴⁹; las superposiciones escénicas y los discursos estructuradores del Dios de la sura de José, en contraste con la narración bíblica de la directa presencia divina; y la des-alegorización de la figura de María, que acentúa la ejemplaridad en contraste con el simbolismo eclesial¹⁵⁰.

En tercer lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque reflexiona sobre el lenguaje y hace del lenguaje un tema de discusión. Aborda la forma lingüística del ejemplo (*matal*) y de la narrativa (*qisas*) y se ocupa explícitamente de los poetas, que no sólo son competidores sino contrafiguras hermenéuticas, figuras que representan una comprensión sistemática errónea. Por cierto, también esta discusión en sí misma es de nuevo literario-lingüística, la reflexión coránica trabaja sobre la poesía con la transformación de las citas poéticas¹⁵¹.

En cuarto lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque también se entiende a sí mismo y a su singularidad a partir de la lengua. Su autodeterminación se

¹⁴² NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 40.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 85-90.

¹⁴⁴ Cf. por ejemplo *Ibid.*, 31.46f.

¹⁴⁵ Cf. por ejemplo *Ibid.*, 32-34.63.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 73-80.

¹⁴⁷ Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 220-223. Véase, por ejemplo, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 31.46ss.

¹⁴⁸ Por supuesto, las acentuaciones siempre se enfrentan a la problemática de si son genuinamente coránicas, o si la proclamación coránica las ha encontrado ya como contexto en la elaboración post-bíblica cristiana y judía.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 38f.

¹⁵⁰ Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 590-595.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, 716-722.

produce no sólo a través del lenguaje sino también como lenguaje. Ya las primitivas designaciones de la Meca, de su carácter propio como *tanzil* y *qur'án* distinguen según Neuwirth la proclamación coránica frente a la antigua inspiración poética árabe con una referencia a la teología del Logos del entorno post-bíblico¹⁵². En esta alusión, el Corán agudiza una vez más su autocomprensión como lenguaje: Neuwirth lee el comienzo de la sura 55 como una remodelación del prólogo de Juan y concluye con ello que el Logos no se entiende como una segunda fuerza divina sino como la penetración del mundo en una claridad simbólico-lingüística. No Cristo, sino la claridad lingüística, *bayān*, es la esencia del Logos¹⁵³. Neuwirth, por lo tanto, habla de una nueva substitución en la que la autoridad de Cristo es reemplazada por la evidencia del lenguaje¹⁵⁴. Por tanto, la tendencia descristologizadora de la remodelación coránica está estrechamente relacionada con la autodeterminación como lenguaje. Por último, se puede señalar que todo el campo de significado de la revelación es una transformación de un concepto poético. Con *wahy*, según la comprensión de Neuwirth, se toma una “palabra clave de la antigua poesía árabe”¹⁵⁵ y se explica en detalle a la vista de la legibilidad simbólica del mundo. En árabe antiguo, *wahy* representa las indescifrables inscripciones rupestres que, en armonía con los yacimientos abandonados, traen ante nuestros ojos el mundo impenetrable – así como una semiótica melancólica, en la que el significante desaparece en el vacío del significado ausente. Sin embargo, en el Corán, *wahy* hace hablar a las huellas mudas y describe una comunicación divinamente abierta a partir de la cual el mundo mudo se hace legible – una comprensión que, por cierto, se convierte en un juego de palabras¹⁵⁶.

En quinto lugar, el Corán es esencialmente lingüístico porque se pueden inferir de él enfoques de una teología explícita de los signos, de un acuerdo entre la creación y la interpretación teológica del lenguaje. Neuwirth muestra a partir del concepto de signos (*āya*) la estrecha conexión entre la naturaleza y el lenguaje. La idea básica de *āyāt* es la comprensión de la creación como una comunidad de comunicación integral entre Dios, el mundo y el hombre. El orden del ser es esencialmente una comunidad de comunicación lingüístico-simbólica¹⁵⁷. El Corán abre así el mundo como un mundo accesible a través de los signos lingüísticos –*āya* y *wahy* se interrelacionan de esta manera. En un segundo nivel, tiene lugar de nuevo lingüística y literariamente esta apertura del mundo como un mundo de signos: “En este sentido, no es sorprendente que las descripciones coránicas de la creación no estén orientadas primariamente hacia la naturaleza real, sino hacia la 'literatura'; estas no se refieren primariamente a la realidad, sino que se refieren igualmente al texto”¹⁵⁸. Lo mismo se aplica a las referencias a Jerusalén en el periodo medio de la

¹⁵² Cf. NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 22-26.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, 28.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 33ss. y *Der Koran als Text der Spätantike* dies, 160-163.

¹⁵⁵ NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 18.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 18f.54ss. y *Der Koran als Text der Spätantike*, 125-130.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 433-450.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 440.

Meca, estas presentan un contramundo al doloroso presente en la Meca. También aquí se trata de un mundo visualizado lingüísticamente, no de la Jerusalén histórica de entonces¹⁵⁹. Por lo tanto, el Corán se inscribe esencialmente en un enfoque hermenéutico del mundo¹⁶⁰.

En sexto lugar, el Corán es esencialmente lingüístico, porque el desarrollo de la predicación coránica se puede interpretar con toda precaución como tres etapas de una relación mundo-texto: En primer lugar, la proclamación aparece claramente como un discurso en otros discursos e interpreta el mundo como un gran sistema de signos. El mundo se deduce del texto. La proclamación coránica del período medio de la Meca se convierte así en una escenificación lingüística de un contramundo. A la vista del presente doloroso, el texto se yuxtapone con el mundo físico y el mundo se trasciende a favor del texto: “Los textos bíblicos se entrelazan en el trascurso le período medio y tardío de la Meca en un mundo de texto que cuestiona el mundo real de la comunidad y en gran medida lo devalúa”¹⁶¹. En Medina, finalmente, el contramundo lingüístico se convierte en el mundo físico real, o más precisamente: el mundo físico real (Medina y la Meca) se rediseña ahora a partir del mundo del texto. El mundo real ya no se trasciende en favor del mundo del texto (como se ejemplifica en el viaje nocturno), sino que el mundo real se transforma en el mundo según el texto. El mundo se acomoda al texto¹⁶². Por así decirlo, la proclamación coránica realiza, en cierto modo, el diseño lingüístico del mundo.

En las seis dimensiones se hace evidente cuán central es la condición lingüística del Corán. Su lenguaje no es sólo la envoltura de un contenido divino o el contexto del mensaje profético. Es un medio performativo de la transformación, una forma de acentuación teológica, el punto central de la autocomprensión, el contenido del desarrollo de la proclamación coránica, en resumen, la esencia misma de la revelación. Con ello la “Palabra de Dios” es devuelta al lenguaje, y, viceversa, la lingüística constituye esencialmente lo que es la “Palabra de Dios”¹⁶³.

5. Perspectivas

¿Puede esta “nueva lingüística” dejar intacta una teología cristiana de la “Palabra de Dios”? ¿puede el regreso de la “Palabra de Dios” al lenguaje, que se acaba de demostrar en el Corán, dar también impulso a una teología cristiana que se configure

¹⁵⁹ Cf. NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 66-70.

¹⁶⁰ Cf. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*.

¹⁶¹ NEUWIRTH, *Koranforschung – eine politische Philologie?*, 19. Cf. *Ibid.*, 66-71.

¹⁶² Por ejemplo, la transformación de la peregrinación a la Meca de la reinterpretación de Abraham. *Ibid.*, 100-103.

¹⁶³ Además, habría que evaluar la problematización del marco de referencia “La Biblia como literatura” con la privilegiación de la narración (NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*, 561-572.603-612), así como las reflexiones de Neuwirth sobre el “Corán y la poesía” y “El Corán como documento retórico” (672-768). Habría que tener en cuenta que la misma proclamación del Corán ya está escenificada como “un discurso bastante diferente” –aunque esto dentro del lenguaje. El Corán se creará más tarde completamente insuperable (*i’ğāz*), porque en el proceso de su proclamación forma parte de una antigua cultura retórica basada en la superación.

por la comprensión de la “Palabra de Dios”? Un esfuerzo cristiano por una teología de la “Palabra de Dios” sólo puede permanecer intacto si piensa la “Palabra de Dios” en pura oposición al lenguaje humano. Esto es precisamente lo que Joachim Ringleben elabora críticamente en relación a la Teología de la Palabra de Dios de Karl Barth, la cual entiende “la Palabra’ solamente como el medio de una autopresentación actual de la subjetividad absoluta de Dios que, en el mejor de los casos, toca tangencialmente el lenguaje humano”¹⁶⁴. Si, por el contrario, se piensa “enérgicamente la presencia real de la Palabra de Dios en nuestra palabra humana”¹⁶⁵, también las referencias, transformaciones y referencias propias coránicas pueden llegar a ser significativas para una teología cristiana de la “Palabra de Dios”. Independientemente de si Barth ha sido bien reflejado en esta crítica, existe una oportunidad real de entrar en un contacto fructífero con los nuevos enfoques esbozados, sobre la base de una teología más reflexiva de la Palabra de Dios. Así, finalmente y mirando hacia fuera, en los enfoques actuales de la Teología de la Palabra de Dios se pueden identificar tendencias que dejan aparecer una relación prometedor¹⁶⁶.

En primer lugar, la Teología de la Palabra de Dios se ha desarrollado desde una hermenéutica analítica del ser que de la comprensión del dato fundamental de cada logro existencial vuelva otra vez más concretamente a una hermenéutica del texto. Esto se refleja, por un lado, en el énfasis estético-receptivo de las capacidades del lector y, por otro, en el énfasis en la independencia del texto con respecto al autor. En ambos casos hay una gran oportunidad de entrar en relación con los enfoques estéticamente orientados de Kermanis y Karimis.

En segundo lugar, el énfasis en la autonomía del texto está vinculado a un cambio de enfoque del ser oral al ser escrito. Conscientemente se pone en tela de juicio la preponderancia de la oralidad en el hecho de la Palabra de Dios para reducir la característica de la inmediatez (y con ello también el uso autoritativo hasta autoritario de la revelación “ad extra”), en favor de una mayor inclusión de formas de mediación. Se ve el “desiderátum” de una “Teología de las Escrituras” y vienen a la mente la intertextualidad, así como los métodos de interpretación no lineal (tipología). Curiosamente, la teología de la Palabra de Dios toma el camino opuesto de la hermenéutica coránica, pues en ella el dominio del libro se rompe con la acentuación de la oralidad. En ambos casos, sin embargo, la meta es común: Se debe evitar un positivismo de la revelación, y se debe tomar más estrechamente en cuenta el lado receptivo del hecho de la revelación. Así, en los enfoques actuales, en conjunto domina una conciencia creciente acerca de lo problemático del uso autoritario de la Teología de la Palabra de Dios. El énfasis del irrechazable “de afuera”, que ciertamente ha conducido positivamente a la atención a las características de alteridad e indisponibilidad en el hecho de la revelación, también puede convertirse en una afirmación pura de autoridad. Se trata por lo tanto de una

¹⁶⁴ J. RINGLEBEN, *Sprachloses Wort? Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2015, 131.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 132.

¹⁶⁶ La compilación se inspira sobre todo en los capítulos 3, 6 y 7 de la “Teología de la Palabra de Dios” (*Theologie des Wortes Gottes*) de Ulrich Körtner.

“elaboración diferenciada y diferenciante” del lenguaje¹⁶⁷. ¿Pero cómo se entiende ese “en el lenguaje y fuera del lenguaje a la vez”?

Con ello, en tercer lugar, también entra en juego dentro de la Teología de la Palabra de Dios la pregunta del “cómo” de la forma lingüística. Parábola, metáfora y, sobre todo la narrativa, se sitúan como formas características en el centro de atención. Pero ¿puede quizás un examen del Corán poner aquí también sobre aviso contra una preferencia unilateral por la narrativa en la teología cristiana?

En cuarto lugar, en la cuestión sobre el “cómo” concreto también en la Teología de la Palabra Dios la mirada va más allá de la verbalidad en sentido estricto. Se enfatiza la mutua relación de la percepción estética y de la Teología de la Palabra de Dios, de modo que la corporeidad del evento Palabra de Dios necesita una nueva atención.

Por último, en quinto lugar, la Teología de la Palabra de Dios no puede ocultar lo discutible, y la pluralidad en el lado receptivo, de los acontecimientos de la revelación. Si esto es así, también se puede preguntar legítimamente si existe un significado interreligioso de la “Palabra de Dios”, especialmente en el conflicto de recepciones. En este sentido, la “Palabra de Dios” es siempre nueva tarea de la teología.

¹⁶⁷ U. KÖRTNER, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2001, 140.