

DR. JOSE LUIS SANCHEZ NOGALES *

BIBLIA Y CORAN. ESAS ESCRITURAS QUE SE CUESTIONAN

1. EL PROBLEMA

Los creyentes de ambas religiones —cristianismo e islam— tienen una referencia fundamental a sus escrituras sagradas —Biblia y Corán— como transmisoras de la Palabra de Dios. Es cierto que no hay una equivalencia total en la recepción de ambos libros en las respecti-

* José Luis Sánchez Nogales, sacerdote diocesano de Almería, nació en 1950. Licenciado en Filosofía en la Universidad de Salamanca; licenciado en Teología histórico-dogmática en Granada; se doctoró en Filosofía Pura en la Universidad Santo Tomás de Roma en 1991 con la tesis *Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda* (Granada 1995, 566 pp.). Desde 1995 es Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación. Profesor de filosofía y teología de la religión de la Facultad de Teología de Granada, Director de su Centro de Investigación de Relaciones Interreligiosas (CIRI), y Director del Instituto Teológico S. Indalecio, de Almería. Ha dirigido tres cursos de «Cristianos y Musulmanes» en colaboración con la Conferencia Episcopal Regional del Norte de Africa, en Granada. Sus últimas publicaciones son *Movimientos religiosos alternativos. Nostalgia y patología* (Granada 1995, 100 pp.), *La nostalgia del Eterno* (Madrid 1997, 636 pp.). Actualmente tiene en imprenta *Cristianismo e islam. Frontera y Encuentro, y De la Frontera al encuentro* (Actas de III curso Cristianos y Musulmanes).

El presente artículo contiene el texto, ampliado, de la ponencia del mismo título presentada en el curso «Cristianos y Musulmanes. Convivencia y Colaboración III» (Granada 31 de junio a 4 de julio de 1997).

vas comunidades. Para los cristianos, la Palabra del Dios viviente se manifiesta en plenitud en la persona de Jesucristo, Palabra de Dios hecha hombre. De ahí que la homogeneidad de la equivalencia, para las respectivas fes, se establezca más bien entre el «Verbo eterno de Dios hecho hombre» y la «Palabra eterna de Dios hecha libro», descendida directamente del cielo en árabe claro¹.

No obstante ello, la Biblia y el Corán tienen, para las respectivas comunidades, un carácter normativo de la fe (ortodoxia) y de las obras inspiradas en la fe (ortopraxis), considerándose, en cuanto escrituras sagradas, paradigmas normantes de la fe para las respectivas comunidades religiosas. De ahí que sea necesario hacer el esfuerzo de situar el Corán en la visión cristiana de la revelación, y la Biblia —especialmente el Nuevo Testamento— en la visión musulmana de la revelación. Este intento puede degenerar, y así ocurre con frecuencia, en polémica y agresividad. Es necesario proponerse guardar el equilibrio, aunque, inevitablemente, el estudio se realiza desde la identidad y la coherencia de una fe religiosa concreta existencialmente vivida, en este caso la fe católica².

No parece haber duda ya de que desde el catolicismo se reconoce calidad de auténtica fe a la experiencia religiosa de los musulmanes³. El Concilio Vaticano II, al referirse a las otras religiones, reserva el término «fides» para designar la actitud religiosa de judíos y musulmanes, no así la de los creyentes de las demás religiones. Los musulmanes consideran a los cristianos «pueblo de la escritura»⁴, los más amigos de los musulmanes⁵, y el Corán reconoce que serán recompensados por Dios a causa de su fe, pues están «en la vía recta» en cuanto siguen la fe de Abraham⁶. Incluso llega a decirse que hay una coincidencia en la fe en Dios: «No discutáis sino con buenos modales con la gente de la Escritura, excepto con los que hayan obrado impiamente. Y decid: “creemos en lo que se nos ha

¹ «¡Por la escritura clara! Hemos hecho de ella un *Corán* árabe. Quizás, así, razónéis. Esta es la *Escritura Matriz* que Nosotros tenemos, sublime, sabio.» Cor 43,2-4. Cf. Cor 85,21-22; 15,1-9. (El Corán se citará, salvo indicación expresamente contraria, por la edición de J. Corrás, *El Corán*, con introducción de J. Jomier, Barcelona 1986.)

² Cf. GRIC, *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran*, Paris 1987, 73. Versión española *Interpelados por las Escrituras. Biblia y Corán*, Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano 20, Darek Nyumba, Madrid 1997.

³ «fidem Abrahae confitentis», LG 16; «fides islamica», NA 3. «Ellos —los musulmanes— tienen como nosotros la fe de Abraham en el único Dios omnipotente y misericordioso», Discurso de Juan Pablo II a la comunidad católica de Ankara (30-11-79). Texto en *Ecclesia* XXXIX (1979) 1578-1579.

⁴ Cor 5,15-19.

⁵ Cf. Cor 5,82.

⁶ Cf. Cor 2,62-135.

revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno. Y nos sometemos a El"»⁷.

La fe y la experiencia religiosa de cristianos y musulmanes se refieren a unas escrituras —Biblia y Corán— que son consideradas como Palabra de Dios por cada una de estas comunidades ¿será posible reconocer un origen o, al menos, un carácter divino, al texto sagrado que inspira esa actitud religiosa reconocida como fe por el interlocutor? ¿O el reconocimiento de la calidad de la fe religiosa del interlocutor habrá de hacerse con independencia de su referencia a una escritura sagrada que es objeto de dicha fe y alimento espiritual de la misma? Más aún, ¿se puede conciliar la exigencia de plenitud por parte de cada comunidad para su propia escritura sagrada con un cierto reconocimiento de la escritura sagrada confesada por el interlocutor como transmisora de Palabra de Dios?⁸

Pero los puntos de partida de cada una de las comunidades, al enfocar la escritura sagrada de la otra, son diferentes. Desde el catolicismo la pregunta se podría plantear en los siguientes términos: ¿es posible una revelación fenomenológicamente posterior-exterior al evento Jesucristo, Palabra definitiva y plena de Dios para toda la humanidad? Como puede apreciarse, el enfoque va hacia adelante desde el acontecimiento fundacional del cristianismo, Jesucristo, y desde la constitución del canon escriturario. El concepto que marca la magnitud del problema es el concepto de «clausura-plenitud de la revelación en Cristo» y en la escritura que contiene la palabra, obra y vida de Jesucristo. El problema es, por consiguiente, el de la posibilidad de la «apertura» a otra revelación de Dios fenomenológicamente posterior-exterior a la revelación culminada en Jesucristo.

Desde el islam la cuestión se plantea en los siguientes términos: ¿es posible reconocer validez a una revelación anterior-exterior a la coránica recitada por Mahoma, «sello de los profetas»? (Jâtim Al-Ambiya`)⁹. El enfoque es hacia atrás desde el acontecimiento fundacional del islam, la recitación coránica y el rápido establecimiento de sus lecturas canónicas. El concepto que establece las dimensiones del problema es el de «abrogación-falsificación («tahrîf») de toda escritura pre-coránica». El problema es, consiguientemente, el de la «vigencia-veracidad» de una revelación anterior a la coránica pero que está incluida-restaurada en el Corán, según la fe musulmana.

⁷ Cor 29,46.

⁸ Cf. GRIC, *Ces Ecritures...*, o.c., 74-75.

⁹ Cor 33,40.

La situación del teólogo no es fácil, ni en una ni en otra comunidad. Parece una situación sin salida teológico-conceptual. De hecho, hasta ahora, los intentos acaban siempre en una salida existencial: si la plenitud de la revelación está en la propia escritura sagrada, y el interlocutor encuentra esa misma plenitud en su propia escritura, entonces hay que remitirse al misterio insondable de Dios. Respetar ese misterio y vivir cada uno la escritura sagrada recibida en la fe, con la conciencia de que en esa vivencia está ínsita la pretensión de que, la Palabra recibida en la propia escritura santa es la verdadera y definitiva y que el ideal es que fuese aceptada como tal por el interlocutor. Los más radicales, fundamentalistas e islamistas, impondrían esa verdad, si pudieran, con todos los medios a su alcance, según nos enseña la historia y nos muestra dolorosamente el presente.

2. EL «STATUS» ACTUAL DE LA HERMENEUTICA

Caminos de solución teológico-conceptual han comenzado a insinuarse, sin embargo, entre una minoría de teólogos, más minoritaria aún en el campo musulmán, que encuentra serias dificultades con sus respectivas «ortodoxias», muy duras esas dificultades en campo islámico, con peligro para la misma integridad social y física. Esos caminos de solución teológica están en muy estrecha relación con la situación de la exégesis hermenéutica de la propia escritura sagrada y con la teoría sobre la revelación vigente en las respectivas teologías, muy especialmente la teología asumida por lo que llamamos las «ortodoxias» de cada comunidad.

1. *En el ámbito cristiano*, estos caminos de solución teológica se podrían establecer en tres direcciones fundamentalmente.

a) Algunos proponen trabajar en dirección a una teoría de la revelación que no parta exclusivamente del fenómeno de la propia revelación para luego aplicar la teoría a la revelación tenida como tal por el interlocutor, sino que sea una teoría que, de algún modo, tenga en cuenta otros fenómenos de revelación tal y como son vividos por las respectivas comunidades religiosas. La propuesta ha partido del «Grupo de Investigación Islamo-Cristiano» (GRIC), compuesto por 36 creyentes, cristianos y musulmanes, que, a título personal, sin representación oficial de sus comunidades, pero partiendo desde la fe vivida, trabajaron el tema de la revelación bíblica y coránica entre 1977 y 1982¹⁰. Este es un

¹⁰ Cf. GRIC, *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran*, Paris 1987, 76. Versión española *Interpelados por las Escrituras. Biblia y Corán*, Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano 20, Darek Nyumba, Madrid 1997.

camino que hoy podría parecer a muchos un camino de máximos, bien porque piensen que las respectivas comunidades de fe, especialmente lo que se da en llamar sus «ortodoxias», no están maduras todavía para llegar tan lejos, bien porque estén convencidos honestamente de que es un camino intransitable desde un «teólogo» auténticamente eclesial.

b) Otro camino, tímidamente iniciado, que habría que considerar con prudencia, se podría describir así: si es cierto, para las respectivas fes, que el «texto» de la escritura sagrada está cerrado, clausurado en plenitud de verdad y de validez, la «lectura» del texto no está cerrada mientras vivamos en situación histórica. Este enunciado es más fácil de aceptar en el campo cristiano que en el musulmán, debido al diferente concepto de revelación, en el cual aún no he entrado. De hecho parece ser el camino metodológico empleado por el GRIC en su estudio citado¹¹, con su apelación a la exégesis hermenéutica y al «ijtihâd» o esfuerzo de interpretación de parte musulmana¹². Este podría ser considerado por un grupo mayor de teólogos como un camino «medio» en cuanto respecta la objetivación textual de la escritura sagrada como normante para la propia fe, pero mediante la hermenéutica facilita una «lectura» desde la historia que dé cabida a la posibilidad de una Palabra de Dios animada por el «Espíritu que sopla donde quiere»¹³ o, al menos a la posibilidad, aceptada ya por los Padres, de «semillas del Verbo» fuera de los límites visibles del cristianismo¹⁴. ¿Se podría reconocer que en algunos pasajes del Corán, sobre todo aquellos que proclaman la unicidad y trascendencia del Dios creador y juez del último día, existen dichas semillas?

c) Un tercer camino, éste considerado de mínimos, parte del hecho de que la visión de la escritura sagrada del interlocutor ha estado influenciada durante mucho tiempo por el enfrentamiento; pero hoy estamos llegando a una situación distinta, especialmente en el ámbito cristiano, pues en el ámbito islámico, si bien no faltan pensadores de talla que desean entrar por el camino del diálogo —lo comprobamos en los componentes musulmanes del GRIC—, la «ortodoxia» está todavía muy lejos de aceptar posturas del tipo de las sostenidas en el ámbito

¹¹ Cf. GRIC, *Ces Écritures...*, o.c., 76.

¹² Cf. Idem, 8.

¹³ Cf. Jn 3,8.

¹⁴ Vaticano II, AG 15; JUAN PABLO II, *Allocutio Ad Patres Cardinales, Pontificalis Aulae Romanaeque Curiae Praelatos Adveniente Nativitate Domini Nostri Iesus Christi Coram Admissos*: AAS 78 (1986) 619-627, n.º 7; *Litterae Encyclicae Redemptoris Missio*: AAS 83 (1991) 239-340, n.º 28; *Instructio de Evangelio Nuntiando et de Dialogo inter Religiones. Dialogo e Annuncio*: AAS 84 (1992) 414-446, nn. 15-16.

cristiano por documentos oficiales como los emanados del concilio Vaticano II y otros documentos papales y de organismos pontificios que consideran el diálogo como una necesidad y una obligación¹⁵. En este camino de mínimos habría que dar por bueno el inicio de una actitud religiosa de respeto a lo que el interlocutor tiene como Palabra de Dios y el progreso hacia un mejor conocimiento de las respectivas escrituras. Este camino, aun siendo considerado demasiado corto por muchos teólogos, no deja de ser un avance muy positivo hacia el encuentro desde la fidelidad a la propia fe, a la propia ortodoxia honesta y coherentemente vivida.

2. *Desde el ámbito teológico islámico*, la reflexión hermenéutica también sigue diversos caminos¹⁶. Desde la hermenéutica más cerrada hasta la reflexión exegética de una corriente de tono neomutazilí que reclama un nuevo «ijtihâd», con total rechazo por parte de la «ortodoxia». No se trata de enfoques de la escritura de las otras religiones, sino de la propia, el Corán. Pero el progreso en la exégesis coránica es el fundamento de una posible evolución dogmática, y ésta, a su vez, lo es de toda posible evolución en el enfoque de las demás religiones y de sus escrituras sagradas.

a) El camino de la exégesis coránica clásica está completamente dominado por comentaristas de tendencia asharí. Para esta corriente teológica que, como veremos, se ha constituido en la «escolástica oficial» del islam desde el siglo IX, el Corán es increado y coeterno con Dios. Por consiguiente, lo único que puede hacerse, mediante la hermenéutica, es un comentario más o menos fundamentalista, de carácter literalista, que se sirve de la tradición de los «hadizes» para «adaptar» un poco la letra coránica¹⁷. Es la vía minimalista y más cerrada.

¹⁵ Cf., como muestra-síntesis, las palabras de *Diálogo y Anuncio*, o.c., n° 54: «Además, los obstáculos, aun siendo reales, no deben hacer que se subestimen las posibilidades de diálogo o que se olviden los resultados que se han conseguido hasta el momento. Ha habido progresos en la comprensión recíproca y en la cooperación activa. El diálogo ha tenido igualmente un impacto positivo en la Iglesia misma. También las otras religiones fueron impulsadas por medio del diálogo hacia la renovación y una mayor apertura. El diálogo interreligioso ha permitido a la Iglesia compartir los valores evangélicos con los demás. Por ello, a pesar de las dificultades, el compromiso de la Iglesia en el diálogo sigue siendo firme e irreversible.»

¹⁶ Cf. para este apartado R. CASPAR, *Vers une interprétation du Coran en pays musulman? Tendances et problèmes de l'exégèse coranique actuelle*: Studia Missionalia 20 (1971) 115-139.

¹⁷ Pensadores de esta corriente, más o menos clásicos en el islam son: Al-Tabari (+ 923), de tendencia asharí, su comentario en 30 tomos se basa en el «hadiz»; Zamaqshari (+ 1144), de tendencia mutazilí, pero su comentario es más bien lingüísti-

b) Una segunda vía, la moderna (¿vía media?), está marcada por algunos pensadores adscritos a lo que ha dado en llamarse «nuevas tendencias». Se trata de un grupo de pensadores que ha comenzado a aplicar métodos histórico-críticos a la exégesis coránica y que están considerados como impíos por la «ortodoxia» islámica. Una primera tentativa fue el «concordismo» pseucientífico, según el cual todo descubrimiento moderno está contenido en el Corán. Fue la dirección del comentario de Tantawî Jawharî, en 26 tomos¹⁸. Un segundo intento se dirigió en el sentido de la «desmitologización», aplicando el método de R. Bultmann. Lo intentó Hassan Hanafî, egipcio, que llegó a afirmar que la revelación coránica es «la experiencia humana de Mahoma y sus primeros compañeros»¹⁹. Sin embargo, H. Hanafî piensa que la crítica aplicable a la Biblia no lo es al Corán, pues éste es revelación directa de Dios al Profeta redactada enseguida, lo que no da espacio a crítica histórica y textual. El resultado es muy tradicional debido a la teoría «dictafónica» de la revelación. El intento de `Ali `Abd Al-Raziq²⁰, de Al-Azhar, reformista modernista, distingue en el Corán lo que es mensaje religioso eternamente válido y las disposiciones legales aplicables a una época histórica concreta. Su objetivo era desbloquear los lazos entre el poder espiritual y el temporal. Fue condenado y excluido de Al-Azhar. En Túnez, Tâhir Al-Haddad distingue entre el mensaje eterno del Corán, doctrinal y espiritual, y las disposiciones ligadas a una época histórica concreta. Condenado por las autoridades religiosas tunecinas en 1930, su

tico; Al-Razî (+ 1209), es un ashari «moderno» cuyo comentario en 32 tomos se sirve de la filosofía helenística para exponer con brillantez las posiciones tradicionales; Baydawî (+1286), es un vulgarizador conciso que en dos tomos resume muy bien a sus antecesores y es considerado un clásico en el mundo islámico; Al-Alûsî (+1854), de tendencia mística y polemista anticristiano; finalmente, el *Tafsîr Al-Manâr* es un comentario reformista de tendencia «salafiyya» (recuperación del modo de vida de los antepasados) redactado por R. Ridâ (+ 1935) sobre la enseñanza oral de su maestro M. Abduh (+ 1905); R. Ridâ es más estrecho de pensamiento que el maestro, y el comentario está destinado a defender las ideas del reformismo: unión de la fe y las obras, papel primordial de la razón, libertad de interpretación («ijtihâd»), lucha contra las cofradías y llamada a la tolerancia. Aporta poco sobre problemas específicamente exegeticos. Cf. al respecto J. JOMIER, *Le commentaire coranique du Manar*, Paris 1954, citado expresamente por R. CASPAR, o.c., 119.

¹⁸ Cf. J. JOMIER, *Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran: Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales 5* (Le Caire 1958) 115-174.

¹⁹ H. HANAFÎ, *Les Methodes d'exegèse: essai sur la science des fondements de la compréhension*, Le Caire 1965, 190-191.

²⁰ *L'Islam et les bases du pouvoir*: Revue d'Etudes Islamiques (1933) 353-391 y (1934) 163-222.

libro²¹ fue secuestrado en 1935. Considerado maestro por H. Burguiba, sus tesis exegéticas no han tenido continuidad. Finalmente, el egipcio Muhammad Ahmad Khalafallah vio rechazada su tesis doctoral²² en 1947 por el jurado académico de la Universidad Fouad de El Cairo. Reconoce que el Corán ha recibido influencias extracoránicas y que contiene errores históricos. Considera que lo importante es la verdad de sus leyes psicológicas y sociales. El Corán debe ser explicado en función de la sociedad en la que brota y de la personalidad del Profeta. Su tesis fue declarada «crimen supremo de ateísmo y de ignorancia» y tanto él como su maestro (Amín al-Khûlî) fueron privados de sus cátedras.

c) Finalmente, en la actualidad se comienza a hablar de un «nuevo ijtihâd»²³, con libertad de reflexión personal, por parte de pensadores todavía aislados y muy minoritarios en el ámbito musulmán. Así M. Mustafá Mahmûd, egipcio, que intenta comprender el mensaje religioso del Corán como musulmán creyente y abierto. M. Ali Merad, argelino enseñante en Francia, afirma que el Corán, acerca de la figura de Jesucristo, indica una vía de reflexión pero no una única y definitiva verdad sobre él. Esto ¿permitiría la apertura a la consideración de la persona de Jesucristo en una clave que no suprimiera su originalidad evangélica ni redujera la especificidad de su recepción en la comprensión dogmática de la comunidad cristiana? No tengo la respuesta exacta a esta pregunta. Pero temo que la posición coránica acerca de la unicidad de Dios, con expresa confesión de fe antitrinitaria, haría muy difícil a cualquier hermenéutica su superación. Mohammed Arkoun, argelino enseñante en París, afirma que hay que descifrar el Corán según unas reglas aplicables a todas las escrituras sagradas²⁴. Es necesario un examen crítico del texto coránico que ponga de relieve su enseñanza siempre válida frente a errores, insuficiencias y desviaciones. Habla de tres aproximaciones al texto coránico: lingüística, antropológica y exegética. En esta última observa que los comentarios clásicos del Corán están viciados, como la escolástica cristiana, por un pensamiento esencialista que fija el lenguaje mítico del Corán en razonamientos formales. Está muy influido por el pensamiento de R. Bultmann. En India también se han dado intentos de renovación de la

²¹ *Inra'atu-nâ fî-l-sharî'a wa-l-mujtama* (Notre femme au regard de la Loi révélée et de la société), Tunis 1930.

²² Texto edulcorado: *Al-fann al-qasasi fî-l-Qur'ân al-karîm* (L'art du conte dans le précieux Corán), Le Caire 1950-51.

²³ Cf. R. CASPAR, o.c., 130; GRIC, *Ces Ecritures...*, o.c., 8, 28 y 123-125.

²⁴ *Comment lire le Coran?*, prefacio a la edición de KAZIMIRSKI, *Le Coran*, Paris 1970.

lectura del Corán. Así tenemos a M. Iqbal²⁵ (+ 1936) que reclama una lectura cordial del Corán. En India y Pakistán han brotado varios comentarios del Corán de tendencia renovadora²⁶ y tono teológico neomutazilí. En Islamabad, F. Al-Rahman se expresaba así: «El Corán es enteramente la Palabra de Dios y, en sentido propio, enteramente también la palabra de Mahoma. El Corán contiene evidentemente ambas, porque si él afirma que ha estado en el corazón del Profeta, ¿cómo puede permanecerle extraño?»²⁷. Se aproxima ya a una teoría de la revelación que tiene en cuenta el concepto de «inspiración» y la autoría humana del Profeta. Pero el libro ha sido prohibido y el autor exiliado a América.

Podemos decir, por consiguiente, que el ámbito de actuación hermenéutica permitido por la «ortodoxia» musulmana es mucho más estrecho que el permitido por la hermenéutica cristiana de la Biblia. Esto está muy en conexión, como veremos, con las respectivas teorías de la revelación en una y otra comunidad.

3. EL MARCO OPTICO DESDE LA REVELACION CRISTIANA

La Constitución Dogmática *Dei Verbum*, del concilio Vaticano II, presenta la revelación como un acontecimiento personal de encuentro y comunicación entre Dios y el hombre. Dios es sujeto y contenido de la revelación como autocomunicación («seipsum revelare»). No se trata, por consiguiente, de un fenómeno de mero conocimiento, intelectualista, sino de un proceso dialógico que afecta al hombre entero. En ese proceso Jesucristo es mediador y plenitud de toda la revelación²⁸.

Pero, en la visión cristiana, la revelación está especialísimamente conectada con la salvación. La historia, como historia de la salvación es una historia de la revelación. Desde el principio, Dios se manifestó personalmente a «nuestros primeros padres» para abrirles el camino de la salvación sobrenatural («salutis supernae»). Se inicia, de este modo, una «historia general de la salvación» que afecta a toda la humanidad, en cuyos principios actúa la gracia de la manifestación de Dios alentando

²⁵ *Message de l'Orient*, Paris 1956, 53: «¿Por qué preguntar a Razi el comentario del Corán? Nuestro corazón es el interprete de sus versos. La razón emana de una llama, el corazón arde.» Cf. cita en francés en R. CASPAR, o.c., 134.

²⁶ Cf. J. M. S. BALJON, *Modern Muslims Interpretations (1880-1960)*, Leiden 1961.

²⁷ *Islam*, London 1966, 30 y 33. Cita en R. CASPAR, o.c., 136.

²⁸ DV 2; Cf. H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, 207, 219, 225-226.

do la esperanza de la salvación aun después de la caída. Nunca ha cesado el cuidado de Dios sobre el género humano. Todo hombre que busca la salvación perseverando en las buenas obras puede tener acceso a los bienes de la redención: a la vida eterna ofrecida por Dios. Esta oferta es válida para los hombres de todas las religiones en cuanto son miembros de la humanidad que busca y practica las buenas obras. Otra cuestión teológica, sin embargo, es saber en qué medida las mediaciones institucionales de las religiones son mediaciones, siquiera parciales, de la dispensación de esa gracia, según apunta Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*²⁹, aunque «en» la mediación universal de Jesucristo. Desde Abraham hay una «historia específica de la salvación» con dos etapas: una primera, de conocimiento de Dios uno, vivo, verdadero, padre y juez; una segunda de esperanza del salvador prometido³⁰.

Dei Verbum 4 establece el concepto de revelación como «autocomunicación de Dios en Jesucristo». Arranca de Heb 1,1-2, «Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo». De donde Jesucristo se convierte en lugar prominente de luz para entender todo lo dicho; y desde el párrafo 3.º de este número 4, Jesucristo se convierte en sujeto: es revelador y revelación que pone fin a la comunicación de Dios completándola con el envío del Espíritu Santo. Después de él no hay más que decir, pues en él Dios se ha dicho a sí mismo³¹. Las conclusiones de DV 4 están en consonancia con la afirmación fundamental:

- La economía cristiana como alianza nueva y definitiva («*foedus novum et definitivum*»).
- Nunca cesará («*nunquam praeteribit*»)³².
- No hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la parusía («*nulla iam nova revelatio expectanda est*»).
- DV 7 realiza una síntesis de lo dicho al afirmar que en Cristo se consuma la revelación total del Dios sumo («*tota revelatio consummatur*»).

Estas cuatro afirmaciones componen el concepto que antes he enunciado como «clausura-plenitud de la revelación» en la óptica de la ortodoxia cristiana.

²⁹ Cf. RM 5.

³⁰ DV 3; Cf. H. WALDENFELS, o.c., 226-231.

³¹ Cf. H. WALDENFELS, o.c., 231-234, citando a J. RATZINGER, *Lthk*, K II, 510.

³² Resuena un eco de Mt 24,35: «*Caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt.*»

Sin embargo, es preciso seguir leyendo la DV para encontrar otro concepto fundamental para la teología cristiana de la revelación. Ese concepto hace posible que la autocomunicación de Dios, definitiva en Jesucristo, incluya el que los hagiógrafos sean verdaderos autores humanos de los libros sagrados, de la objetivación textual de la revelación (DV 11):

- Los apóstoles y varones apostólicos escribieron el mensaje de salvación por «inspiración» («sub inspiratione») del Espíritu Santo.
- Las verdades reveladas de la Sagrada Escritura se consignaron por inspiración del Espíritu Santo («Spiritu Sancto afflante consignata sunt» y «Spiritu Sancto Inspirante»), por lo cual hay que sostener:
 - Que Dios es su autor.
 - Que los escritores sagrados son verdaderos autores humanos que usaron de sus facultades y medios («ut veri auctores scripto traderent»).

De ahí que en la teología cristiana de la revelación sea posible y necesaria la hermenéutica del texto sagrado en el que habla Dios por hombres a la manera humana. Ello conlleva la atención a los géneros literarios, la situación vital de las comunidades, el espíritu con que se escribieron, la unidad del conjunto de la Escritura, la tradición eclesial y la analogía de la fe (DV 12). Todo el esfuerzo hermenéutico tiene como marco la guía del magisterio eclesiástico en su oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios transmitida (DV 10 y 12).

Ese magisterio ha sido ejercido recientemente por el episcopado del Magreb³³ en relación, precisamente, con el problema de la revelación y la Palabra de Dios en un contexto religioso-cultural islámico. Los obispos del Magreb recuerdan en su escrito la doctrina de la *Dei Verbum* sobre la revelación. La Biblia es, a la vez, palabra humana y palabra divina. Toda escritura sagrada se expresa en un lenguaje humano, aunque se tiene inspirado por Dios. Para el cristianismo Dios se ha revelado en persona en Cristo. En él Dios se dirige a los hombres como a amigos y provoca con ellos un auténtico encuentro. La revelación, para el cristianismo, está compuesta de acontecimientos y palabras íntimamente unidos. La distancia cultural a la literalidad del texto sagrado hace necesaria la hermenéutica para poder penetrar el sentido. En la Historia de la

³³ P. CLAVERIE & LES EVÊQUES DU MAGHREB, *Le livre de la foi. Révélation et parole de Dieu dans la tradition chrétienne*, Paris 1996.

Salvación hay un momento en que Dios habla definitivamente por su Palabra, Verbo, Hijo³⁴, en la persona de Jesús de Nazaret. Jesús es palabra-acontecimiento. Esta Palabra es recogida por la primeras comunidades cristianas y se convierte en escritura sagrada, canónica. La enseñanza de los apóstoles constituye la tradición. Escritura y tradición constituyen la norma de la fe católica. La Palabra de Dios no se limita a su objetivación textual sino que se manifiesta activa en la historia de modo creativo y liberador³⁵.

Ubicados en un ambiente religioso mayoritariamente musulmán, los obispos tienen buen cuidado de señalar claramente las diferencias que existen en la concepción de la revelación entre cristianismo e islam. En la Biblia Dios habla mediante palabras humanas pronunciadas y escritas por hombres, que son auténticos autores humanos que expresan sin error la verdad salvífica de Dios (DV 11): «No se puede hacer una lectura literal de las Escrituras pretendiendo encontrar allí “en directo” la voz de Dios o transmitida mecánicamente como por un magnetófono»³⁶. La Biblia es, por consiguiente, susceptible de lecturas diversas que son legítimas en cuanto comuniquen la verdad de Dios según lugar, punto de vista, situación de la comunidad, etc. La coherencia del conjunto de la fe es criterio para cualquier lectura. Toda lectura ha de tener en cuenta los géneros literarios (DV 16) y partir de que los Evangelios no son vidas de Jesús sino testimonios de fe de las primeras comunidades. Sólo leídos desde la fe y para la fe adquieren su auténtico sentido³⁷.

En el camino de la exégesis hermenéutica es tesis común que ninguna palabra humana, aun expresando la Palabra de Dios, puede ser co-extensiva con esa Palabra de Dios expresándola exhaustivamente. En relación con la objetivación textual de la revelación cristiana argumentan con Jn 21,25: «Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran». La *Dei Verbum* se expresa de modo amplio al respecto: «Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo (“seligendo”) algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las iglesias...» (DV 19). La objetivación textual de la revelación neotestamentaria, por consiguiente, no parece agotar exhaustivamente el acontecimiento revelador cristiano en sí mismo

³⁴ Cf. Heb 1,1.

³⁵ Cf. P. CLAVERIE & LES ÉVÊQUES DU MAGHREB, 14-19.

³⁶ Idem, 22.

³⁷ Idem, 21-25.

considerado. Por aquí encontrarán algunos una vía de lectura que permita encontrar en las escrituras sagradas y ritos de otras tradiciones religiosas de ámbito mundial expresiones de una manifestación divina de carácter soteriológico, en conexión con una renovada vigencia de la alianza noaica (Gn 9) precedente a la alianza con el pueblo escogido y cuyos testigos serían las tradiciones religiosas de la humanidad³⁸.

La teología cristiana de la revelación pivota sobre el concepto de «clausura-plenitud» de la revelación en Jesucristo. Pero, al estar presidida la objetivación textual del acontecimiento original de la revelación por el concepto de «inspiración», ello hace posible y aun necesaria una amplitud hermenéutica que permite una consideración positiva de otras religiones y de las «revelaciones» que las sustentan. Aunque el magisterio eclesiástico no haya reconocido carácter de validez a dichas «revelaciones» en su totalidad, sin embargo, sí ha reconocido que en las religiones no cristianas, en lo que comportan, de lo que no hay por qué excluir sus textos sagrados, puede haber «semillas del Verbo», gérmenes de conocimiento y de experiencia auténtica de Dios debidos a la presencia universal del Verbo en toda la creación y a la acción universal y sin fronteras del Espíritu Santo. Este posicionamiento puede dar pie a un «minimum», al menos, de reconocimiento y de respeto hacia las religiones y sus «preciosos elementos religiosos y humanos»³⁹ de entre los que, «a priori», no hay por qué excluir los textos que éstas tienen por revelados como expresión de su experiencia de Dios. Plasmación de este respeto y reconocimiento es la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (NA)*, del Vaticano II, y múltiples expresiones del magisterio doctrinal pontificio en sus diversos niveles. A la hora de calificar estas «revelaciones», fenomenológicamente «extracristianas», he citado cómo algunos autores prefieren hablar de «experiencias de Dios» o «encuentros con Dios» en otras escrituras sagradas⁴⁰.

Un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional⁴¹, partiendo de la «especificidad e irrepitibilidad» de la revelación divina

³⁸ Cf. W. BÜHLMANN, *I popoli eletti*, Roma 1980, 16-76, y GRIC, *Ces Ecritures...*, o.c., 86-87.

³⁹ «Nos dirigimos también por la misma razón a todos los que creen en Dios y conservan en el legado de sus tradiciones preciosos elementos religiosos y humanos, deseando que el coloquio abierto nos mueva a todos a recibir fielmente los impulsos del Espíritu y a ejecutarlos con presteza de ánimo.» GS 92.

⁴⁰ Cf. H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, 220-223.

⁴¹ Cf. COMISIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni: Il Regno* 786 (1997) 75-89, nn. 88-92.

en Jesucristo, como autocomunicación del Dios trino, reclama el uso teológico del término «revelación», como diverso del fenomenológico, para dicha autocomunicación de Dios culminada en Jesucristo. Reconoce, ciertamente, un valor perenne a los libros del Antiguo Testamento que, aunque sólo en el Nuevo Testamento reciben su pleno significado, contienen una verdadera revelación divina para el judaísmo. Respecto al caso específico del islam declara: «Algunos elementos de la revelación bíblica han sido recogidos por el islam, que los ha interpretado en un contexto diverso»⁴². Reconoce que en las religiones se encuentra «semillas del Verbo» y «rayos de la verdad», por lo que no se puede excluir de ellas elementos de un verdadero conocimiento de Dios, aunque imperfecto⁴³. No se puede excluir una cierta «iluminación» divina en la composición de los libros sagrados de otras religiones. Pero la calificación de inspirados es más adecuado reservarla a los libros canónicos⁴⁴ y la denominación «Palabra de Dios» se reserva a los escritos del del Antiguo y Nuevo Testamento. Los libros sagrados de otras religiones no pueden ser equiparados al Antiguo Testamento, preparación inmediata a la venida de Cristo.

Las propuestas del grupo cristiano del GRIC en torno a la búsqueda de un concepto de revelación que pueda abrirse al reconocimiento de una Palabra de Dios fuera de la Biblia son, ciertamente, audaces, en relación con el «status» actual de la cuestión⁴⁵. Propone dos criterios para el establecimiento de la autenticidad de una revelación no cristiana. El primero lo toman de santo Tomás: el criterio de la profecía no es la santidad del profeta⁴⁶, sino el mensaje, la calidad de su contenido acerca de Dios y del hombre⁴⁷, calidad percibida, inevitablemente, desde la experiencia de fe cristiana. Habría un segundo criterio: el de la fecundidad del mensaje entre los hombres, ya que al árbol se le conoce por sus

⁴² Idem, n.º 89.

⁴³ Cf. *Redemptoris Missio*, n.º 55.

⁴⁴ Cf. DV 11.

⁴⁵ Cf. GRIC, *Ces Écritures...*, o.c., 96-122.

⁴⁶ Cf. *Summa Theologica*, II/II *De causa prophetiae*, q 172, a 4: «Ad quartum dicendum quod dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiae illis dat quibus optimum iudicat dare.»

⁴⁷ Idem, a 6: «Ad primum ergo dicendum quod prophetae daemonum non semper loquuntur ex daemonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina: sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus, Num 22,8 sqq., licet esset propheta daemonum... Unde et per prophetas daemonum aliqua vera praenuntiat: tum ut credibilior fiat veritas... Unde etiam Sybillae multa vera praedixerunt de Christo.»

frutos⁴⁸; sin exigir a un mensaje no cristiano más de lo que se exige al Evangelio, pues la fecundidad está envuelta en las tinieblas de la ambigüedad. Con estos dos criterios, el grupo cristiano del GRIC enjuicia el Corán.

Los miembros cristianos del GRIC piensan que en el Corán subyace una profunda «experiencia de Dios». Como contenido central del Corán destacan la proclamación de la unicidad del Dios trascendente, origen y fin último de todo lo existente. La adoración como reconocimiento del señorío universal de Dios es la actitud propia de la fe musulmana. Con esto coincide un reciente estudio de R. Leuze que, después de destacar la fuerte autoconciencia profética de Mahoma, se pregunta, «¿cómo puede ser un falso profeta quien anuncia el mensaje central de todos los monoteísmos?»⁴⁹.

Hacen notar, sin embargo, que el Corán niega la Trinidad⁵⁰ y la crucifixión de Jesús⁵¹. Aceptan el hecho de que estamos ante dos concepciones inconciliables del monoteísmo. Afirman, asimismo, que «no hay Palabra de Dios o escritura en estado puro» y que, por consiguiente, todo el Corán está marcado por el impacto de la Palabra de Dios, pero según los límites de las mediaciones humanas. En cuanto a la fecundidad del mensaje coránico establecen tres tiempos o etapas en el mismo: el paso del politeísmo al monoteísmo; la riqueza de vida religiosa y místico-espiritual que brota del Corán; y la fecundidad del mensaje en la vida religiosa ordinaria de los musulmanes hoy. Piensan que el Corán ha suscitado y suscita un inmenso grito de fe en el Dios único y que el cristiano puede ver en el Corán una escritura que expresa una «Palabra de Dios». Pero entonces, ¿cómo articular el lugar especial del cristianismo en el designio divino con la presencia de una revelación divina en el Corán? Proponen algunas soluciones.

a) La existencial consiste en vivir la contradicción. El cristiano vive de la Palabra de Dios en su propia escritura y reconoce la validez y origen divino de las escrituras de las que viven los musulmanes. No hay una solución teológica clara, pero, en cierto modo, el reconocimiento de la validez y el origen divino de la escritura del interlocutor es ya una concesión teológica.

⁴⁸ Cf. Mt 7,20. Cf. R. LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 33.

⁴⁹ R. LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 28, Cf. 21-37.

⁵⁰ Cor 4,171; 5,73; 5,17, etc.

⁵¹ Cor 4,156.

b) La clásica está basada en santo Tomás que distingue dos clases de profecía: la que hace conocer la verdad divina y la que pretende dirigir los actos humanos⁵². La segunda le podría cuadrar al Corán. Éste no aportaría nada nuevo pero centra la atención sobre el monoteísmo. Y sólo se reconocería como revelado lo que es conforme al Evangelio y a la enseñanza de la Iglesia. Creen que no haría justicia al conjunto del Corán.

c) Una tercera solución es la denominada «ampliación de la revelación como historia y sentido»⁵³. Esa ampliación-ensanchamiento de la revelación vendría impulsada por la interpelación que el hecho musulmán supone para muchos cristianos. Podría revestir dos formas:

La primera consiste en considerarlo como una interpelación a nuestra revelación. Para nosotros, la revelación se cierra con el último apóstol y Mahoma no puede ser reconocido como sello de la profecía. Pero ello no impediría ver en Mahoma y en el Corán una Palabra de Dios que nos interpela en nuestra fe. No es «la» Palabra de Dios, pero sí hay en el Corán una confesión de fe en Dios que nos concierne y nos invita a considerar a Mahoma como testigo auténtico de Dios y al Islam como «recuerdo» de la confesión de fe inicial de Israel: «adorarás a un solo Dios». Ello nos invitaría a releer la revelación bíblica que culmina en Jesucristo, subrayando el absoluto del Dios único frente a toda idolatría, como interpelación purificadora de la fe cristiana.

La segunda forma sería considerar el Corán como otra expresión de la Palabra de Dios que proclama un monoteísmo común y diferente. Ninguna revelación puede agotar el misterio de Dios, según esta visión, ni las posibilidades de comunicación de su Palabra. Los límites propios del lenguaje humano impiden una perfecta concordancia en lo que se reconoce como Palabra de Dios. Si esto ocurre dentro de las escrituras cristianas, ¿cómo no admitirlo para las otras? Este punto de vista reconocería en el Corán una Palabra de Dios auténtica, pero diferente de la Palabra de Dios en Jesucristo⁵⁴. Lo común es el monoteísmo. La diferencia estriba en que el cristianismo no entiende la unicidad como «uni-

⁵² Cf. *Summa Theologica* II/II *De divisione prophetiae* q 174 a 6: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a. 2), prophetia ordinatur ad cognitionem divinae veritatis: per cuius contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur...» «Et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem.»

⁵³ Cf. GRIC, *Ces Écritures...*, o.c., 112-118.

⁵⁴ Cf. GRIC, *Ces Écritures...*, o.c., 76, y G. GEFFRÉ, *Le Coran, une parole de Dieu différente*: *Lumière et Vie* 23 (1983) 21-32.

cidad aritmética». El Corán rechaza a un Dios que se hace hombre y reconoce en Jesucristo únicamente un «siervo-adorador»⁵⁵, no hijo de Dios⁵⁶, ni el tercero de una tríada de dioses⁵⁷. Esta es una solución imposible de aceptar por parte del magisterio eclesiástico.

Es cierto que las doctrinas «trinitarias» negadas por el Corán no son las de la ortodoxia cristiana. Ello no obsta para que sea preciso reconocer que el monoteísmo cristiano es incompatible con el musulmán. El musulmán pone el acento en la «inquebrantabilidad de la unicidad» («Al-Samad») ⁵⁸ y la transcendencia absoluta de Dios. El cristianismo acentúa la unicidad diferenciada de Dios que constituye su vida y su dinamismo interno, que le lleva a franquear el abismo que lo separa del hombre en la Encarnación. Dios es Padre de todos. Jesús lo revela y se revela como su Hijo. Su muerte y resurrección llevarán a los primeros cristianos a definir a Dios como amor⁵⁹. La conciencia de la comunidad cristiana y la reflexión cristológica traducirán esta vida interna de amor en Dios como intercambio entre las tres personas divinas. Pero este Dios no abandona nunca su unicidad ni su transcendencia. Estamos ante el misterio paradójico de la fe cristiana y ante un enorme esfuerzo teológico de reflexión. La fe ortodoxa cristiana entiende que es fiel a la unicidad de Dios, aunque esa unicidad se entiende de forma diferente a como se entiende en el Corán⁶⁰. Parece que la ortodoxia coránica se acerca más a una concepción matemático-aritmética de la unicidad, o a una deducción de la razón filosófica.

H. Küng⁶¹ aventura una interpretación de la verdad de fe de la Trinidad con la cual él cree poder construir una plataforma de diálogo con

⁵⁵ «Y cuando el hijo de María es puesto como un ejemplo, he aquí que tu pueblo se aparta de él. Y dicen, ¿son mejores nuestros dioses o él? Si te lo ponen, no es sino por afán de discutir. Son, en efecto, gente contenciosa. El no es sino un siervo a quien hemos agraciado y a quien hemos puesto como ejemplo a los hijos de Israel». Cor 43,57-59.

⁵⁶ Cf. Cor 5,72. 116-117.

⁵⁷ Cf. Cor 4,171; 5,73.

⁵⁸ «Di: "¡El es Dios, Uno, Dios, el Eterno (mejor 'el indiviso' o 'el compacto', 'Al-Samad'). No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par".» Cor 112,1-4.

⁵⁹ «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor.» 1 Jn 4,8.

⁶⁰ R. Leuze piensa que el presupuesto fundamental de todo monoteísmo es el reconocimiento de un Dios uno, mientras que la doctrina trinitaria es el resultado de una «reflexión teológica secundaria» cuando parece que debiera considerarse un logro alcanzado reflexivamente desde una fe viva y sufriendamente vivida y con la asistencia del Espíritu prometida a la comunidad eclesial con su magisterio. Cf., o.c., 132.

⁶¹ Cf. *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid 1987, 153 ss.

los musulmanes acerca del tema. Para Küng la teología helenística fue convirtiendo la filiación de Jesús en el mismo plano en el orden del ser que el Padre, convirtiendo así la Trinidad en un «misterio lógico». Propone la siguiente interpretación de la fórmula trinitaria en orden al diálogo con los musulmanes:

Creer en Dios Padre significa creer en un solo Dios. Fe profesada en común con judíos y musulmanes. El término padre ha sido frecuentemente mal interpretado. Su interpretación debe ser no como el contrario de madre; sino en sentido análogo: símbolo de la realidad último-primera.

Creer en el Hijo significa creer en la revelación del Dios único en el hombre Jesús de Nazaret. Küng dice que Jesús en el NT no es considerado-primariamente como hipóstasis divina, sino como persona humana en esta historia, en su real relación con Dios: enviado, mesías y palabra de Dios.

Creer en el Espíritu Santo significa creer en el efectivo poder y fuerza de Dios en el hombre y en el mundo. Significaría que el Dios trascendente está muy cerca del hombre.

Küng resume su «interpretación de cara al diálogo» con esta frase: «Por eso ahora, en el encuentro con Dios, con Jesucristo y con el Espíritu no se trata en última instancia sino de un solo y mismo encuentro, tal como Pablo lo expresa en la fórmula de saludo: “la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros”»⁶². Sin embargo, tengo la impresión de que Küng ha construido una «forma débil» de la fórmula trinitaria, cediendo, al menos en buena medida, a uno de los postulados del marco-óptico islámico que posteriormente explicitaré: «Jesús es un profeta. Es una pura criatura de Dios»⁶³. Para construir esta fórmula que hemos llamado débil cree encontrar base en la distancia existente, a su juicio, entre las afirmaciones neotestamentarias y la doctrina dogmática de la Iglesia sobre la Trinidad. No obstante expresa su convicción de que sobre este particular, la hipótesis del judeocristianismo como fuente del Islam, aún sabemos poco. Küng se decanta por la afirmación de que la «cristología» de Mahoma no debe andar muy lejos de la cristología de la Igle-

⁶² 2 Cor 13,13. H. KÜNG, o.c., 157.

⁶³ No obstante, Küng hace declaración explícita de aceptar la fe de la Iglesia en este punto: «Como pagano-cristiano europeo que soy, puedo entender perfectamente la evolución helenista de la cristología, puedo aceptar la verdad de los grandes concilios cristológicos desde Nicea a Calcedonia, puedo asentir sus grandes intenciones y contenidos a la luz del N. Testamento.» H. KÜNG, o.c., 163.

sia judeocristiana: una cristología del Siervo de Dios. Esta expresión, «cristología de Mahoma», sin embargo, no es afortunada para el diálogo con el Islam, dado que el Corán es, en ortodoxia musulmana, la Palabra directa y sin mediación de Dios.

Küng hace profesión de fe católica y de estar seguro de su entendimiento ortodoxo del dogma trinitario y cristológico. Sin embargo, se decanta a favor lo que él llama «opción cristológica» judeocristiana como más idónea a la hora de entablar un diálogo ecuménico, especialmente con los musulmanes: no la cristología calcedónica de las dos naturalezas —tildada de helenista—, sino la de Jesús como Siervo de Dios —judeocristiana, según Küng—⁶⁴.

Otros estudios recientes, como el citado de R. Leuze, pretenden que el Corán no pone en duda la ligazón de Jesús con Dios, aunque no haya recibido el título de «Hijo de Dios», que Mahoma vio en él algo particular y único que tiene su fundamento en su especial relación con Dios. En la línea desmitologizadora de Bultmann, sugiere que el entendimiento metafórico de este título, como lo entendía Algazel, «hombre que cumplió especialmente la voluntad de Dios y enseñó a cumplirla», nos daría gran proximidad a la cristología islámica⁶⁵. El problema es, como ya he señalado en relación con H. Küng, en qué lejanía nos ubicaría esta posición de la cristología cristiana.

El magisterio de los obispos del Magreb, en el documento citado, establece muy claramente la comprensión católica de la persona de Jesucristo, Palabra de Dios hecha carne. La confesión de fe de Jesús como Hijo de Dios es el corazón de la fe cristiana. Los obispos reconocen la contradicción que esto supone en un entorno musulmán que rechaza esta confesión explícitamente. Afirman que la fe ha hecho progresivamente el descubrimiento de la filiación divina de Jesucristo en las primeras generaciones cristianas. En consonancia con los estudios de hermenéutica más al día aceptan el parecer general de que Jesús no se presentó nunca a sí mismo como Hijo de Dios ni se atribuyó la mayoría de los títulos cristológicos. Él vino a hablar del Reino de Dios, del que él es la primera manifestación. Pero hay una «pretensión divina» de Jesús. Tras su muerte en cruz y fracaso humano sus discípulos lo experimentan como vivo. La resurrección da una dimensión universal al men-

⁶⁴ Cf., o.c., 153-164 y, como contrapunto, las consideraciones de A. GONZÁLEZ MONTES, *El desafío del monoteísmo islámico: una actitud cristiana*: Concilium 253 (1994) 101-103.

⁶⁵ Cf. R. LEUZE, o.c., 73-89.

saje de Cristo: la luz de la resurrección ilumina la vida terrestre de Jesús de Nazaret y desvela su rostro oculto; así será designado Hijo. Hijo de Dios es la designación que los cristianos han dado a la identificación que Dios ha hecho entre su causa y la de Jesús. Hay un malentendido por parte musulmana de la Trinidad cristiana. Pero la divergencia subsiste por encima del malentendido. Los cristianos son monoteístas. Pero confiesan que Dios se ha manifestado en plenitud por Jesús, se ha hecho presente en él sin confundirse totalmente con él. En Jesús la humanidad no absorbe la divinidad ni ésta anula la humanidad. Es la cristología de Calcedonia. Los primeros testigos inspirados se han servido de la palabra Hijo para designar la relación única de Jesús con Aquel a quien él llama su Padre. Este Hijo se recibe totalmente del Padre. El Verbo hecho hombre abre al hombre el camino de la relación filial con Dios. El Espíritu Santo, Espíritu de Amor de Dios, es el principio de la relación filial-fraternal. Por él podemos llamar a Dios Padre, como hijos de adopción. Intratrinitariamente sólo Dios puede unir con Dios: el Espíritu Santo es el autor de la comunión, siendo de la misma naturaleza que el Padre y el Hijo. La unidad de Dios es esencial para la fe cristiana. Dios es uno en la distinción de las personas y la unidad de naturaleza divina. Pero Dios es más grande que las expresiones humanas. Incluso los dogmas, como el de Calcedonia, son indicaciones en el camino de descubrimiento que sólo en el cara a cara será pleno en el último día⁶⁶.

El resumen de toda la reflexión es el necesario respeto a la diferente experiencia de Dios y de su Palabra en lo que hay de diferencia real. No obstante ello, hay que tener en cuenta que la posición actual de la ortodoxia cristiana al respecto de la revelación es que no puede haber para nosotros una Palabra de Dios diversa de la que Dios ha hecho ya conocer y que se ha cumplido en Jesucristo. La revelación ha quedado cerrada con la muerte del último apóstol. Es la teoría clásica sobre la revelación como depósito de la fe⁶⁷.

4. EL MARCO OPTICO DESDE LA REVELACION ISLAMICA

La teoría islámica de la revelación empieza por no reconocer mediación alguna entre el acontecimiento revelador en sí y la objetivación tex-

⁶⁶ Cf. P. CLAVERIE & LES ÉVÊQUES DU MAGHREB, o.c., 84-102.

⁶⁷ Cf. CH. VAN NISPEEN Y E. FARAHIAN, *Note sullo statuto teologico dell'Islam I*: La Civiltà Cattolica 3496 (1996) 331 y 333.

tual de la revelación. La «ortodoxia» musulmana absolutiza la letra del texto sagrado coránico como la «Palabra misma de Dios», sin mediación, recitada por Mahoma, «sello de los profetas»⁶⁸, que abroga toda profecía anterior restituyendo las desviaciones-falsificaciones («tahríf») por la «recitación» («Qu'ram») ⁶⁹ en lengua árabe clara del libro celeste al dictado del ángel Gabriel ⁷⁰. Esta teoría mecanicista o dictafónica de la revelación ⁷¹ no reconoce a Mahoma como verdadero autor humano del Corán, sino como mero recitador de un dictado procedente de un libro celeste escrito en árabe claro que contiene la mismísima Palabra de Dios increada. Reviste importancia central en el desarrollo de la teoría de la revelación islámica el fracaso de la teología mutazilí en torno al Corán creado y el predominio de la teología asharí como escolástica oficial del islam ⁷².

Los mutazilíes sostienen la simplicidad absoluta de Dios y rechazan todo antropomorfismo y todo lenguaje que pueda suponer una diferencia en Dios mismo. No existen distinciones en Dios. No puede haber nada divino distinto de Dios. Ello implica la interpretación alegórica de los atributos divinos. Estos son, o bien participios que no pueden sustantivarse, o bien conceptos que indican un movimiento del espíritu humano que intenta expresar lingüísticamente la totalidad del misterio divino. Si el Corán fuera eterno e increado tendríamos un problema insoluble para la unicidad divina. Y el que el Corán sea creado permite no tomar todas sus expresiones con una significación unívoca. Los asharíes, por el contrario, rechazan la interpretación alegórica sosteniendo que los atributos de Dios existen tal y como los expone el Corán, sin que ello implique un ataque a la unicidad divina. Asimismo el Corán es increado, palabra eterna de Dios, atributo eterno. El lenguaje divino es tan eterno como Dios; la revelación temporal es manifestación temporal de la Palabra eterna de Dios ⁷³. Admiten los antropomorfismos y los atributos divinos coránicos como eternos de modo fideístico, sin preguntar más: Dios tiene rostro, dos manos, etc. Aunque no en sentido hu-

⁶⁸ Cor 33,40.

⁶⁹ «¡Recita en el nombre de Tu Señor, Que ha creado, ha creado al hombre de sangre coagulada!

¡Recita! Tu Señor es el munífico,
que ha enseñado el uso del cálamo,
ha enseñado al hombre lo que no sabía.» Cor 96,1-5.

⁷⁰ Cf. Cor 43,2-4.

⁷¹ Cf. G. CH. MOUCARRY, *Un arabe chrétien face à l'Islam*, Paris 1991, 11-14.

⁷² Cf. R. LEUZE, o.c., 56-71.

⁷³ Cf. R. LEUZE, o.c., 56 ss.

mano. Niegan la equiparación entre esencia y propiedades o atributos divinos, sin explicitar la diferencia entre ambos momentos. Pero, ¿cómo se armoniza esto con la unidad y simplicidad divinas? No dan una respuesta⁷⁴. La imposición de la escolástica oficial asharí ha supuesto que el «ijtihâd» coránico, el esfuerzo personal de interpretación, quede reducido a la confección de una serie de comentarios para adaptar un poco el Corán, sobre todo a base de las colecciones de «hadízes» o dichos tradicionales del Profeta. El «ijtihâd», labor constructiva para estructurar el derecho⁷⁵, es el esfuerzo personal en la búsqueda e interpretación de las fuentes; dio lugar a diferentes escuelas jurídicas en el Islam. Cuatro de ellas han quedado como clásicas y ortodoxas en la exposición del derecho islámico⁷⁶. Pero, al mismo tiempo, la «ortodoxia» musulmana considera prácticamente cerrado el «ijtihâd» desde mediados del siglo IX en que cristalizan las últimas escuelas.

Cuando J. Jomier, islamólogo católico, fija el marco óptico teológico musulmán para el enfoque del cristianismo, establece tres postulados generales, aunque no estén tan explícita y sistemáticamente expresados. Nada se tomará en consideración si se sale de esta óptica. En principio esos tres postulados, tal y como los explicita y describe J. Jomier⁷⁷, parecen bastante razonables a quienes conozcan realmente el Corán, la «sunna», y su recepción en la comunidad islámica.

1.º: Sólo desde el Corán se puede conocer el Cristianismo. Los Evangelios canónicos se consideran manipulados («tahrîf»). Entre otras cosas, de ellos se han suprimido los pasajes en los que Jesús anunciaba

⁷⁴ Cf. R. LEUZE, o.c., 158-171; L. GARDET, *En Islam: Dieu et le croyant en Dieu*, en SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique*, Roma 1970, 352-354.

⁷⁵ Cf. F. M. PAREJA, *Islamología* II, Madrid 1952-1954, 519.

⁷⁶ *La Hânafi*, fundada por Abu Hanifa (+ 767). De carácter abierto y liberal, sin caer en el laxismo, apela al uso del «qiyas» y la razón. Influyente en Siria, Irak, Egipto, Afganistán, India, Túnez, casi la mitad del mundo musulmán. *La Málíkí*, fundada por Malik (+ 795), insiste en un amplio recurso a la utilidad general y el bien común. Su influencia abarca el Norte de Africa. *La Sáffí'i*, fundada por Al-Sáffí'i (+ 855) pretende unir tradición y razón y recurre al razonamiento analógico. Influye en Arabia meridional, Insulinidia, Africa oriental, zonas de Egipto y Asia Central. Y la *Hanbalí*, fundada por Ibn Hanbal (+ 855), es la más conservadora y propugna un retorno estricto a la tradición. Esta escuela inspiró el movimiento reformista wahhabita. Actualmente predomina en Arabia Saudí. Tras la creación de estas escuelas, en la época medieval (siglo IX), ha cesado el período formativo del derecho y el «ijtihâd», para el pensamiento ortodoxo islámico. Cf. F. M. PAREJA, *Islamología* II, o.c., 520-524; J. RENARD, *El Islam, uno y múltiple*; Concilium 253 (1994) 52.

⁷⁷ Cf. J. JOMIER, *Para conocer el Islam*, Estella, Navarra 1989, 106-108.

a Mahoma⁷⁸. De ahí que el Corán no los tome en cuenta, que los teólogos islámicos se sientan libres para suprimir frases, cambiarlas, acudir a otras fuentes, etc.:

«¿Cómo vais a anhelar que os crean si algunos de los que escuchaban la palabra de Dios la alteraron a sabiendas, después de haberla comprendido?»⁷⁹.

2.º: Jesús, reconocido como profeta, no aporta nada nuevo sobre los profetas anteriores a él. Adán o Abraham, contados por el Corán entre los profetas, tenían tanto conocimiento religioso como Jesús o Mahoma. No hay verdadera historia de la salvación ni progreso en los contenidos de la revelación. Sí hay una cierta progresividad en la sucesión profética, sobre todo entre los «rasul», en cuanto cada uno de ellos recapitula la revelación precedente y la purifica de alteraciones. Mahoma es el definitivo recitador de la revelación dictada directamente desde el Corán celeste que reasume y purifica el contenido de la revelación.

«Te hemos hecho una revelación, como hicimos una revelación a Noé y a los Profetas que le siguieron. Hicimos una revelación a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las doce tribus, a Jesús, Job, Jonás, Aarón, Salomón, y dimos a David los Salmos»⁸⁰.

3.º: Jesús es un profeta («rasûl»). Es una pura criatura de Dios; no tiene carácter de mediador; anunció la venida de Mahoma; escapó a la crucifixión, pues Dios tiene que hacer triunfar a sus enviados. El Corán carece del concepto de redención, por lo cual no cabe en su esquema teológico una muerte redentora. Es el «hijo de María». No es Hijo de Dios. (Incompatibilidad con la unicidad de Dios)⁸¹. Se rechaza la Trinidad, aunque parece confundir a María con la tercera persona⁸².

Estos principios se han de tomar muy en serio, al decir de J. Jomier. No se discuten y todo se enfoca a través de ellos. En conjunto, estos tres postulados componen una proposición más o menos implícita que debemos tener en cuenta para no llamarnos a engaño: el Cristianismo es la misma religión eterna, única e inmutable. Dios la reveló por Jesús. Sus discípulos la desviaron. Mahoma la ha restablecido. Judaísmo, Cris-

⁷⁸ Cf. Cor 61,6.

⁷⁹ Cor 2,75.

⁸⁰ Cor 4,163.

⁸¹ Cf. Cor 6,101.

⁸² Cf. Cor 5,116 y 4,171-172.

tianismo e Islam son una misma y única religión. El Islam recoge las precedentes, cuyo tiempo ya ha terminado⁸³.

De estos tres postulados, se puede deducir que existen dos conceptos fundamentales en la teología islámica que requieren una reflexión hermenéutica profunda para poder avanzar en el diálogo con el cristianismo y en el mutuo respeto y aprecio: el concepto de «tahríf» (alteración, falsificación de las Escrituras)⁸⁴ y el concepto de «ijtihād» (esfuerzo de interpretación del Corán)⁸⁵.

4.1. EL CONCEPTO DE «TAHRÍF»

El léxico coránico referente al «tahríf» es variadísimo⁸⁶. A partir de esa variedad los autores hablan de tres formas de falsificación:

a) Falsificación del texto («tahríf al-nass»): en la elección de los apóstoles, la genealogía de Jesús, las negaciones de Pedro, la crucifixión y la muerte de Jesús.

b) Falsificación sólo del sentido («tahríf al ma'ani»), de la que hablan Avicena, Algazel, Ibn Jaldun y Mohammed Abduh, entre otros.

c) Nueva concepción del «tahríf» según la diferencia entre la teoría de la revelación cristiana y la musulmana. Es la concepción nueva de Mohammed Talbi: «El tahríf es la desviación que sufre el rayo divino al pasar a través del prisma deformante de nuestra imperfecta humanidad»⁸⁷. El Concepto de «tahríf» así entendido sería atendible desde el

⁸³ Cf. Cor 22,78 y 3,67.

⁸⁴ Cf. sobre este problema de la alteración de las Escrituras, la polémica con los judíos de Medina, en F. BUHL-A. T. WELCH, *Muhammad: Encyclopédie de L'Islam*, VII, Paris 1991², 370; asimismo, F. M. PAREJA, *Islamología I*, Madrid 1952-54, 73-74; J. JOMIER, *Biblia y Corán*, Madrid 1966, 31-48 y 151-152, y J. M. GAUDEL-R. CASPAR, *Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Écritures (Présentation, textes arabes et traduction française annotée)*: Islamochristiana 6 (1980) 105-148.

⁸⁵ Cf., para este punto, GRIC, *Ces Écritures...*, o.c., 123; `ABD AL-MAJID AL-CHARFI, *Définitions de l'ijthad chez les juristes et les théoriciens musulmans*, Tunis 1985 (Comunicación al Congreso sobre el Ijthād de Túnez).

⁸⁶ «Tahríf» (Cor 2,75; 4,46; 5,13; 5,41); «tabdil», substitución (Cor 2,59; 7,162); «kitman», ocultar pasajes de la Escritura (Cor 2,42.140.146.159.174; 3,71.187); «labs», revestir, travestir (Cor 2,42; 3,71); «laway», trabar la lengua en la lectura para que el oyente no entienda o entienda otra cosa (Cor 3,78; 4,46); «nisyan», olvido de una parte de las escrituras (Cor 5,13-14; 7,53-165). Cf. GRIC, *Ces Écritures...*, o.c. 126.

⁸⁷ M. TALBI, *Foi d'Abraham et foi islamique*: Islamochristiana 5 (1979) 2. Cf. GRIC, *Ces Écritures qui nous questionent*, Bible & Coran, Paris 1987, 126-134.

punto de vista cristiano; el problema es que no es aceptable desde el punto de vista de la «ortodoxia» musulmana, ni para los Libros de los otros pueblos ni para su propio Libro. Los grandes temas del «tahríf» en el Corán son, fundamentalmente, tres.

1. El primero es el problema de la filiación divina de Jesús⁸⁸ que es negada junto a un rechazo formal del misterio de la Trinidad como «asociación» («shirk»)⁸⁹: «¡Gente de la Escritura! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y su Palabra, que El ha comunicado a María, un espíritu que procede de El! ¡Creed, pues, en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis "Tres"! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! ¡Dios es sólo un Dios Uno! ¡Gloria a El! Tener un hijo... Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra... ¡Dios basta como protector!»⁹⁰. El Corán toma en sentido literal-biológico las relaciones Dios-Jesús que aparecen en el Nuevo Testamento. También se aduce que la Trinidad negada por el Corán (Dios-María-Jesús) no es la cristiana. Pese a todo ello es evidente que el Corán rechaza que Jesús sea Hijo de Dios, engendrado eternamente en el seno de la Trinidad. Jesús, sin embargo, tiene un «status» especial en el Corán. Nacido milagrosamente, sin padre⁹¹. Incluso se le llama «verbo de Dios» («kalimat Allâh»)⁹². Este título aparece claramente en tres aleyas:

En el discurso del ángel a Zacarías: «Dios te anuncia la buena nueva de Juan, en confirmación de una Palabra que procede de Dios, y que será jefe, abstinentes, profeta de los justos»⁹³. En el anuncio del ángel a María: «¡María! Dios te anuncia la buena nueva de una Palabra que procede de Él. Su nombre es el Ungido, Jesús, hijo de María, que será considerado en la vida de acá y será de los allegados»⁹⁴.

En contexto de polémica antitrinitaria contra los cristianos: «¡No digáis de Dios sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es sola-

⁸⁸ Cf. Cor 61,6; 9,30; 72,3; 112,3.

⁸⁹ Cf. Cor 5,72.73.75.116; 4,171.

⁹⁰ Cor 4,171.

⁹¹ Cf. Cor 3,59.

⁹² Cf. G. PARRINDER, *Jesus in the Qur'an*, London 1965, 46-47. Ver También A. ROEST CROLIUS, *Christ. «A Word from God» in the Qur'an: Studia Missionalia 20 (1971) 141-162*. Más ampliamente A. ROEST CROLIUS, *Thus Were They Hearing. The Word in the Experience of Revelation in Qur'an and Hindu Scriptures*, Documenta Missionalia, Roma 1974, 37-79, B. The Word of Mission; C. The Word of Order.

⁹³ Cor 3,39. Ver traducción inglesa algo diferente en A. ROEST CROLIUS, *Christ, «A Word from God», in the Qur'an: Studia Missionalia 20 (1971) 155*.

⁹⁴ Cor 3,45. Ver traducción inglesa algo diferente en A. ROEST CROLIUS, o.c., 156.

mente el enviado de Dios y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, un espíritu que procede de El!»⁹⁵.

Se han dado tres interpretaciones de la expresión. Que Jesús es la encarnación de la Palabra Eterna de Dios; es una interpretación de la apologetica cristiana contra la que se alza la explícita negación coránica de la filiación divina de Jesucristo. Que Jesús es producto de un acto creador por una orden divina. Esta es la interpretación tradicional mayoritaria. Tiene en contra tres dificultades: «kalimat» nunca significa en el Corán una orden divina; no se dice que Jesús «es hecho», sino que «es» una palabra de Dios; es muy improbable que se emplee una expresión de fuerte resonancia cristiana para designar justamente la negación de lo que en la dogmática cristiana significa. Finalmente, la significación más probable es que Jesús ha recibido una misión divina como profeta enviado de Dios. Indica no la naturaleza, sino la función de Jesús como mensajero-enviado de Dios (rasúl); es decir, que recibió una misión junto con la seguridad de la asistencia divina y del éxito final⁹⁶. En Jesús hay, consiguientemente, un aspecto «divino», pero no es Dios mismo. La naturaleza divina es única con una unidad absolutamente compacta («Al-Samad»).

El *Libro de la fe*, de los obispos del Magreb, pone de relieve, en contraposición con este punto del «tahríf» musulmán, el hecho de que los lugares, acontecimientos y personajes bíblicos recibidos en el Corán resultan «irreconocibles», lo cual afecta especialmente a la figura de Jesús, cuyos rasgos no se parecen casi a los del Evangelio. Es como una devolución de la acusación que podría hacer pensar a los musulmanes que existe un «tahríf» en el Corán con respecto a la verdadera figura evangélica de Jesús⁹⁷.

2. El segundo tema importante es la negación de la crucifixión. El Corán parece negarla: «y por haber dicho: "Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios", siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así. Los que discrepan acerca de él, dudan. No tienen conocimiento de él, no siguen más que conjeturas. Pero, ciertamente, no le mataron»⁹⁸. Es verdad que esta ale-

⁹⁵ Cor 4,171. Cf. Ibidem.

⁹⁶ Cf. G. PARRINDER, *Jesus in the Qur'an*, o.c., 46-47. Ver También A. ROEST CROLLIUS, *Christ. «A Word from God» in the Qur'an*, o.c., 141-162. Más ampliamente A. ROEST CROLLIUS, *Thus Were They Hearing. The Word in the Experience of Revelation in Qur'an and Hindu Scriptures*, o.c., 37-39.

⁹⁷ Cf. P. CLAVERIE & LES ÈVÈQUES DU MAGHREB, o.c., 12-13 y 72-73.

⁹⁸ Cor 4,157.

ya está ubicada en un contexto de polémica antijudía, en Medina. Se trata de una réplica contra los judíos que se enorgullecían de haber matado a Jesús. La aleya va más contra la pretensión judaica que a negar directamente la crucifixión. De hecho otras aleyas hablan de la muerte de Jesús⁹⁹. Es verdad que ambas escrituras reconocen una intervención extraordinaria de Dios en el final de la vida de Jesús, bien sea elevándolo a sí tras su muerte y resurrección (Nuevo Testamento)¹⁰⁰, bien sea elevándolo al cielo con o sin muerte en cruz (Corán)¹⁰¹.

3. El tercer gran tema del «tahríf» es el anuncio por parte de Jesús de la profecía de Mahoma, que habría sido eliminado por los cristianos de las auténticas escrituras que recogieron la profecía de Jesús. Los musulmanes ven en Cor 61,6 el anuncio, por parte de Jesús, de Mahoma como definitivo profeta. Parece que se trata de una interpretación de los anuncios contenidos en Jn 14,16.26; 15,26; 16,7. Interpretan que en estos pasajes Jesús habría prometido la venida de «Ahmad» (alabadísimo), raíz de «Muhammad». Al «Ahmad» árabe le corresponde el griego «periclytós» (ínclito, alabado). Pero los cristianos habrían corrompido el texto, pues con las mismas consonantes introdujeron el término «paráclitos» (abogado, defensor), referido al Espíritu Santo¹⁰². Para los círculos musulmanes ortodoxos, el único evangelio aceptable es el llamado *Evangelio de Bernabé*. Durante el siglo XVIII algunos defistas holandeses encontraron el texto original italiano del llamado «Evangelio de Bernabé». Este es un apócrifo escrito entre los siglos XIV y XVI y

⁹⁹ A partir de Cor 5,17; 19,33 y 3,55, algunos ambientes musulmanes admiten la realidad de la muerte de Jesús. Cf. G. CH. MOUCARRY, *Un arabe chrétien...*, o.c., 41-56.

¹⁰⁰ Cf. Mt 27,50; 28,5; Mc 15,37; 16,6-19; Lc 23,46; 24,6-51; Jn 19,30; 20,9; Hech 1,2-9; 2,22-36; 3,13-21; 5,30-31; 7,55-56; 10,37-41; 13,27-31; 26,22-23, etc.

¹⁰¹ El movimiento religioso alternativo islámico Ahmadiyya toma pie en este pasaje para defender la descabellada idea de que Jesús marchó a Cachemira y está enterrado en Srinagar. Cf. *El Sagrado Corán*, edición de la Comunidad Ahmadiya, Londres 1988, notas 699 y 700. ANDREAS FABER-KAISER ha explotado esta leyenda para publicar su incalificable libro titulado *Jesús vivió y murió en Cachemira*, Barcelona 1976, en el cual llega incluso a presentar a un «descendiente» de Jesús; Cf. pp. 63-66; 79-81; 83-86; 129-136; 161-170. La misma elucubración es sostenida actualmente por H. KERSTEN, *Jesús vivió en la India. Pruebas irrefutables de que sobrevivió a la crucifixión. Su vida desconocida en el exilio*, Mexico 1995², con éxito editorial, como se puede comprobar.

¹⁰² Cf. J. CORTÉS, *El Corán*, Barcelona 1986, nota a la aleya 6 de la azora 61, y SEYYED HOSSEIN NASR, *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona 1985, 285. El movimiento islámico alternativo «Ahmadiyya» defiende que este profeta anunciado por Jesús no sólo es Mahoma, sino también el mesías prometido Mirzá Ghulan Ahmad, su fundador. Todos los califas del movimiento llevan el nombre de «Ahmad». Cf. *El Sagrado Corán*, edición de la Comunidad Ahmadiya, Londres 1988, 61,7, nota 3037.

que pretende una armonía con el Corán. En 1907 se publicó la edición inglesa (Oxford) con estudio crítico del texto. Este estudio clarificó que se trataba de un texto procedente de la cuenca occidental del Mediterráneo y escrito en la fecha señalada. El manuscrito original italiano, actualmente en Viena, es necesariamente posterior a 1585, que es la fecha en que se empezó a fabricar el papel que le sirve de base, según demuestra la filigrana del mismo. El autor ignora la geografía de Tierra Santa y aparece claro que usó como base de su composición el «Diatessaron» de Taciano¹⁰³, acomodándolo convenientemente. En 1908 fue traducido al árabe y tuvo un gran éxito en tierras islámicas, siendo presentado como el evangelio más cercano al que Dios habría comunicado a Jesús, alterado por los cristianos. Ha servido de base a la apologética musulmana para inducir la idea de que, efectivamente, el Corán es la restauración del «auténtico» evangelio. Este sector apologético lo reedita periódicamente. Pero musulmanes honestos han reconocido la evidencia de su inacceptabilidad desde el punto de vista de la crítica histórica.

Una corriente mayoritaria acepta el estudio crítico de Oxford, emitiendo la hipótesis de que se trata de una evidente falsificación ya sea como venganza contra la Inquisición española, ya sea como medio para defender la fe de los musulmanes españoles perseguidos durante el siglo xvi tras la reconquista. Otra, minoritaria, liderada por L. Cirillo, pretende ver en este escrito un núcleo primitivo, correspondiente al «Evangelio apócrifo de Bernabé», existente en los siglos v-vi, que fue condenado por el papa Gelasio; núcleo que habría sido amalgamado en el siglo xv ó xvi con una apología del Islam. Esta hipótesis es considerada sumamente frágil. El texto en sí está dividido en 222 capítulos. Hay en él elementos distorsionantes, como el dato de que Pilato, Herodes y el Sumo Sacerdote habrían reunido un ejército de 200.000 hombres para enfrentarse con el pueblo. Los capítulos 96, 97 y 98 son los claves para la apologética musulmana. En ellos Jesús rechaza su mesianismo y todo lo referente a su divinidad, y anuncia la llegada de Mahoma. La apologética musulmana se ve en aprietos para conjugar estas afirmaciones con la realizada en el Corán de que Jesús es el Mesías¹⁰⁴. Ello demuestra la contradicción de este evangelio, considerado por amplios

¹⁰³ Cf. S. G. F. BRANDON, «Diatessaron», en *Diccionario de religiones comparadas* I, Madrid 1975, 516, y P. W. SKEHAN Y OTROS, «Textos y versiones», en *Comentario Bíblico San Jerónimo* V, Madrid 1971, 69:90, pp. 198-199.

¹⁰⁴ Cor 3,45 y 4,157.

sectores de la ortodoxia musulmana como «el evangelio más cercano al que Dios habría comunicado a Jesús», con el propio texto coránico ¹⁰⁵.

4.2. EL CONCEPTO DE «IJTIHÂD»

El segundo concepto fundamental para el enfoque de la Biblia por parte de los creyentes musulmanes es el de «ijtihâd», al que ya me he referido en su forma clásica y «ortodoxa». Ciertos sectores del reformismo islámico y algunos pensadores de espíritu abierto se plantean, en nuestros días, el problema de la legitimidad y necesidad de una renovación del «ijtihâd». La propuesta de `Abd al-Majid al-Charfi es abandonar el literalismo de los textos y dirigirse a su espíritu. No centrarse en la tendencia jurídicista del Islam sino en su «ser testimonio de Dios». No pretender legislar en nombre de Dios, respetar los derechos humanos, la libertad de conciencia y creencia, la integridad corporal y la libertad de expresión ¹⁰⁶. De hecho, el Corán afirma que en él existen pasajes equívocos o ambiguos de los que sólo Dios conoce la interpretación ¹⁰⁷. También existen aleyas que corrigen a otras anteriormente reveladas ¹⁰⁸; hay revisiones y adiciones que aparecen en el análisis literario atento del texto coránico e incluso interpretaciones ¹⁰⁹. Un caso específico es el de la bebida alcohólica fermentada: en 16,67 es un don de Dios; algo ambiguo en 2,219 y 4,43; y algo prohibido en 5,90. De ahí la importancia de datar bien las azoras, para saber a qué atenerse en la ley en un caso dado.

Sea ello como fuere, el caso es que la reflexión introductoria al estudio publicado por el GRIC, común a cristianos y musulmanes, supone ya un ejercicio nuevo del «ijtihâd» ¹¹⁰ para los miembros musulmanes. En la parte del estudio realizada por los musulmanes del grupo, titulada «Una visión musulmana de la Biblia» ¹¹¹, se reconoce que no existe hoy un acuer-

¹⁰⁵ Cf. al respecto J. JOMIER, *El Corán. Textos escogidos en relación con la Biblia*, Estella, Navarra 1985, 79-82: «Un evangelio manipulado en la línea del Corán. El Apócrifo de Bernabe (siglos XIV-XVI)».

¹⁰⁶ Cf. *Definitions de l'ijtihâd chez les juristes et les théoriciens musulmanes*, Tunis 1985. Cf. También GRIC, *Ces Écritures...*, o.c., 123, del grupo musulmán. Y por parte cristiana véase S. GHRAB, *L'ijtihâd ou l'effort de renouveau continue en Islam*: *Islamochristiana* 11 (1985) 135-154.

¹⁰⁷ Cf. Cor 3,7, según F. M. PAREJA, *Islamología* II, o.c., 506.

¹⁰⁸ Cf. Cor 2,106; 13,39; 16,101; 87,67.

¹⁰⁹ Cf. R. BELL-W. M. WATT, *Introducción al Corán*, Madrid 1987, 91-104-109.

¹¹⁰ Cf. *Ces Écritures...*, o.c., 6-69.

¹¹¹ Cf. *Ces Écritures...*, o.c., 123-139.

do sobre las condiciones y métodos del «ijtihâd», lo cual permite que predomine la posición más tradicionalista de un «ijtihâd» cerrado en las cuatro escuelas jurídicas clásicas dominadas por la escolástica asharí. Afirman los miembros musulmanes del grupo, entre los cuales M. Arkoun, al que ya me he referido, que actualmente se está produciendo una cierta recuperación del «ijtihâd» entre pensadores musulmanes. Ciertamente se trata de pensadores de vanguardia, en su mayor parte rechazados por la «ortodoxia», según he dejado ya constancia. Fruto de este pensamiento de vanguardia es el nuevo concepto de «tahrîf», clarísimamente acotado por M. Talbi, del que ya he dado cuenta. Las condiciones de este «nuevo ijtihâd» pasan por un abandono del literalismo de los textos para alcanzar su espíritu; ello permitiría no centrarse en el juridicismo del Islam y poner de relieve su «ser» testimonio de Dios, lo que llevaría a no pretender legislar en nombre de Dios y a respetar los derechos humanos: libertad de conciencia, de fe, derecho a la integridad corporal y libertad de expresión, entre otros. Los pensadores que mantienen la necesidad de renovar el «ijtihâd» asumen esta afirmación desde una opinión personal, inserta en la comunidad islámica, pero no necesariamente coincidente con la opinión de la mayoría, el llamado consenso de la comunidad («qiyâs»). Esta renovación es tanto más necesaria en cuanto que se está produciendo una situación de pluralidad religiosa.

Después de examinar los temas centrales del «tahrîf», de los que he dejado constancia anteriormente, los musulmanes del GRIC reconocen que los puntos de divergencia entre Islam y Cristianismo ya han existido en relación con tendencias marginales del cristianismo, antes y después del surgimiento del Islam. Pero la afirmación más audaz es la de que el «tahrîf» no es tan importante si se sitúa adecuadamente en su contexto histórico y sociológico. Reconocen que el Cristianismo constituye una «vía de verdad», sobre todo para el período anterior al Islam. No hay un acuerdo tan universal entre los pensadores musulmanes acerca de la salvación de las «gentes del Libro» después del surgimiento del Islam, precisamente por el grado de «tahrîf» que se les atribuye. Muchos piensan que la «morada de la recompensa» será asequible a los no musulmanes de buena fe y que el único pecado imperdonable es el «shirk», el dar asociados a Dios. ¿Se considera «sirk» la confesión de fe trinitaria? Los redactores apelan a la tolerancia y al derecho a la diferencia citando el Corán: «Si Dios hubiera querido habría hecho de vosotros una sola comunidad»¹¹².

¹¹² Cor 5,48.

Centrados en el enfoque musulmán de la Biblia, establecen que ésta es una «revelación particular» a judíos y cristianos, sobrepasada por la revelación coránica, dirigida a toda la humanidad. Pero reconocen que Dios ha hablado a los hombres antes de Mahoma: el reconocimiento de los profetas anteriores forma parte de la fe islámica. Conceden a la Biblia un estatuto privilegiado, pero mantienen que el Corán es «la revelación» última y el criterio de verdad, aunque no abarque la totalidad de lo que Dios puede revelar a los hombres: «Di: “Si fuera el mar tinta para las palabras de mi Señor, se agotaría el mar antes de que se agotaran las palabras de mi Señor, aun si añadiéramos otro mar de tinta”»¹¹³. Para el grupo musulmán del GRIC, el Nuevo Testamento contiene la «interpretación» del mensaje de Jesús hecha por las primeras generaciones cristianas. ¿Se puede reconocer en él una palabra de Dios? Responden que sí y que no. Sí, en cuanto que contiene trazas del mensaje divino transmitido por Jesús aunque sea difícil distinguir entre lo que dijo Jesús y lo que no dijo. No, en cuanto que no admiten la «inspiración» del Espíritu Santo a los escritores y, por consiguiente, el Nuevo Testamento es un producto meramente humano al que falta la autoridad del mensajero. Se ve como pesa, incluso en las mentes musulmanas más abiertas, el concepto dictafónico o teoría mecanicista de la revelación, de la cual les es imposible, hasta el momento, liberarse. Por eso, afirman que no todo el testimonio de los contemporáneos de Jesús puede ser aceptado como Palabra de Dios. De hecho, el concepto de «tahríf» remite a la distancia entre el mensaje revelado por Jesús y su objetivación textual; tanto más cuanto que el mensaje del Nuevo Testamento expone una concepción de Dios, de su unicidad y transcendencia, aparentemente incompatible con la fe coránica. Pero el musulmán puede encontrar en el Nuevo Testamento una acentuación de ciertos valores coránicos: el amor, el perdón, el antifariseísmo, el predominio del espíritu sobre la letra de la ley, etc. Junto a la actitud de espera, por la inconciliable de dos concepciones de la escritura, se impone la actitud doctrinal de reconocer en el Nuevo Testamento una Palabra de Dios auténtica pero mezclada con aportaciones humanas que no son únicamente del orden del paso de la Palabra inefable de Dios al lenguaje humano del profeta. La imposibilidad de discernir los aspectos divino y humano en el Nuevo Testamento es la gran dificultad para reconocerle el mismo estatuto que al Corán. Sin embargo, la anterior afirmación de que no hay inspiración y que, por consiguiente, estamos ante un producto humano,

¹¹³ Cor 18,109; Cf. 31,27

parece inclinar la balanza claramente al tiempo que hace difícil su conciliación con estas últimas afirmaciones. Observo un cierto quiebro de la lógica teológica en este punto.

Doctrinalmente consideran que el Nuevo Testamento es un testimonio interpretativo «autorizado». Piensan que, desde el punto de vista musulmán, habría que buscar el grado de coherencia interna del NT en relación a su finalidad, que es expresar en términos de experiencia lo que Jesús ha querido decir a sus discípulos dándoles a conocer la voluntad del que lo había enviado. Existencialmente se fijan en los efectos del texto canónico sobre la vida de quienes se alimentan espiritualmente de él, y no tanto sobre el modo de su producción. Para los cristianos el texto es un medio privilegiado de acceso a la fe en el Dios único. Por eso es digno de estima por parte musulmana, puesto que es una vía que conduce a Dios y al amor del prójimo. No es la mejor vía a los ojos del musulmán, pero no hay que ponerse en el lugar de Dios para sustituirla o descalificarla. Esta es una posición relativamente abierta, muy minoritaria y restringida a círculos intelectuales ilustrados de carácter elitista y en contacto con Occidente y con el cristianismo. Una conclusión posible es que el contacto y el diálogo conducen a un progresivo desbloqueo del inmovilismo dogmático.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES IMPORTANTES

1.^a Nos enfrentamos con una muy diferente concepción de la esencia de la revelación en el cristianismo y en el islam. Es cierto que en ambas religiones la objetivación textual de la revelación se ha convertido en la norma de la fe recta. Pero hay diferencias muy importantes en el modo de normar:

a) Para el cristianismo la Palabra de Dios se ha hecho hombre en Jesucristo. La revelación es un acontecimiento personal de autocomunicación de Dios que sale al encuentro de los hombres. Las escrituras bíblicas son la objetivación textual de ese acontecimiento personal del Verbo que llega a ser lenguaje y texto humano en ellas. Pero las escrituras no agotan el acontecimiento revelador; entre aquellas y éste hay una distancia salvada por la inspiración de los escritores sagrados, pero que hace necesaria la hermenéutica. El acontecimiento revelador es también recibido en la tradición viva de la comunidad y leído e interpretado desde la fe por esa comunidad mediante el servicio de su magisterio.

b) Para el islam la «Palabra de Dios» se hace libro en el Corán, que es comunicación verbal de la «Palabra de Dios» a los hombres por medio del dictado a un profeta. El texto en sí agota la revelación, que es palabra. No hay distancia alguna entre la revelación y su objetivación textual en el Corán, sino que coinciden. Una cierta lectura interpretante, aunque mínima, se realiza mediante el esfuerzo de interpretación de los creyentes y el recurso a la tradición aclaratoria del profeta.

2.^a La revelación, tanto en el cristianismo como en el islam, ha quedado plenificada y clausurada: en el cristianismo en Jesucristo; en el islam en el Corán. En el cristianismo, aunque la plenitud-clausura se realiza en Jesucristo, también se da clausura de la objetivación textual: ésta goza de lo que podríamos llamar «intocabilidad» a partir de la muerte del último apóstol. Lo mismo ocurre, con mayor rigidez, en el caso del Corán. Pero la concepción cristiana de la revelación como acontecimiento personal en Jesucristo permite lecturas del texto que abren un sentido profundo del mismo más allá de su literalidad. En el islam, sin embargo, esa apertura es mucho más difícil dada la inexistencia de diferencia o distancia entre revelación y objetivación textual de la misma. Esa falta de distancia impide la introducción del instrumento hermenéutico como mediación necesaria para acceder al sentido esencial del mensaje genuinamente religioso tras el «marco» histórico-cultural evidentemente necesario desde un análisis objetivo del problema. Por esta razón, los teólogos musulmanes tienen más dificultad que los cristianos para aceptar, de algún modo, «una palabra de Dios diferente» de la objetivada textualmente en su libro sagrado. Si a ello se añade el hecho de que la literalidad del texto coránico expresa una acusación directa de falsificación contra las escrituras judías y cristianas, tendremos la medida adecuada del problema al que se enfrenta el teólogo musulmán que pretenda algún tipo de acción hermenéutica en el sentido actual del término.

3.^a La situación de las hermenéuticas de los textos sagrados, en ambas comunidades, está, por consiguiente, en un diverso grado de evolución:

a) En el cristianismo hay un camino abierto que permite interpretar la propia escritura sagrada de modo que conteniendo la objetivación textual de la revelación personal del Verbo de Dios, deje espacio a la existencia de «semillas» del Verbo en las otras religiones; semillas que les posibilitan albergar un conocimiento y una experiencia auténticos de Dios a través de una cierta iluminación del Espíritu de Dios que so-

pla donde quiere y puede hacerlo en los diversos elementos religiosos y humanos de las religiones, de los cuales no hay que descartar, a priori, sus escrituras sagradas, en este caso el Corán. Esas semillas del Verbo y la acción del Espíritu son posibles desde el momento en que hay una historia general de la salvación y de la revelación (DV 3) en la cual Dios no ha abandonado a los hombres ni ha dejado de comunicarles, de alguna manera, su voluntad salvífica. En la medida en que los libros sagrados de las otras religiones transmitan el mensaje de esta voluntad salvífica de Dios, podría reconocerse que están afectados, en algún modo, por el sopro del Espíritu.

b) En el islam, la exégesis hermenéutica coránica clásica, de inspiración asharí, no puede despegarse de un comentario literalista que considera falsificadas las escrituras cristianas («tahríf») a las que no reconoce valor alguno. Además, ese comentario, producto del esfuerzo de interpretación de los creyentes («ijtihâd») se considera cerrado desde el siglo IX, con la aparición de las cuatro escuelas jurídicas. Sólo la exégesis de tono neomutazilí, que defiende la teoría del Corán creado, ha iniciado un camino de apertura a la revelación bíblica en cuanto que puede admitir que el Corán no sea la única vía de conocimiento e interpretación de la figura de Jesucristo, acontecimiento central y fundamental de la revelación cristiana. Pero esta corriente hermenéutica es muy minoritaria y está considerada como heterodoxa e impía por el islam ortodoxo. Sin embargo, aun los pensadores más abiertos no se pueden liberar fácilmente de la idea de la alteración de las escrituras judeocristianas («tahríf») ni de la teoría mecanicista y dictafónica de la revelación coránica.

4.^a La teología cristiana está avanzando en la consideración respetuosa del Corán. Los teólogos más avanzados proponen que en el Corán hay, como mínimo, una confesión de fe en Dios-Uno que interpela la recepción de nuestra propia revelación judeocristiana, y, como máximo, una expresión diferente de la fe en Dios en cuanto acentúa fuertemente el monoteísmo. En este sentido dicen que en el Corán podría encontrarse «una palabra de Dios diferente». Esta última expresión no sería aceptable para el magisterio de la Iglesia. Hay que advertir, asimismo, que algunos teólogos del ámbito católico, con objeto de obviar las dificultades, han construido «cristologías bajas», aparentemente más fáciles de conciliar con las afirmaciones coránicas, pero que podrían resultar menos respetuosas con la fe cristológica ortodoxa de la comunidad cristiana expresada al más alto nivel dogmático por su magisterio.

5.^a La teología musulmana, en su vertiente más ortodoxa —recuérdense los tres postulados diseñados por J. Jomier—, está cerrada a todo reconocimiento de la Biblia como continente de revelación auténtica de Dios. Ésta es únicamente la palabra coránica sellada por Mahoma. Pero la corriente teológica neomutazilí, que reclama un nuevo «ijtihâd» (esfuerzo de interpretación personal) camina en dirección a una apertura hermenéutica no literalista ni jurídicista que, quitando mucha fuerza al concepto teológico de «tahrîf», concede que la Biblia es una revelación particular a judíos y cristianos, a pesar de ser un producto más bien humano, siendo el Corán la revelación última y el criterio de toda verdad revelada.

6.^a Se está produciendo, aunque en el islam se trate todavía de minorías no reconocidas por la «ortodoxia», un movimiento hacia una consideración respetuosa de la revelación del interlocutor y de sus textos. Pero hay problemas pendientes no fácilmente solubles:

a) La Palabra de Dios alcanza a los hombres en lenguaje humano. Aunque esta afirmación fuese admitida por los musulmanes —no lo es por la ortodoxia—, ¿en qué medida la información que da una escritura sobre la otra fe es aceptable en su sentido más inmediato? ¿Cómo comprender los pasajes contrapuestos que reclaman la pretensión de ser Palabra definitiva de Dios en un sentido que respete la fe del interlocutor?

b) ¿Cómo conciliar la fidelidad sin concesiones a lo esencial del mensaje de las respectivas escrituras con un reconocimiento respetuoso y amplio de la fe del interlocutor como bien fundada en sus propias escrituras?

c) ¿Será posible que algún día las teologías de la revelación y de la escritura de cristianos y musulmanes, que hasta ahora sólo han tenido en cuenta el fenómeno de la propia revelación y escritura, caminen hacia una teología que pueda tener en cuenta otros fenómenos de revelación, o mejor, el conjunto de los datos fenomenológicamente considerados como revelación en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad?

d) ¿No es posible ya, como primera etapa de una teología dialogal, comenzar un proceso de superación de la ignorancia, e incluso de las deformaciones en la percepción, de cada comunidad hacia la otra, como contribución a un universo humano que contiene una pluralidad de experiencias religiosas?

e) ¿No es posible caminar hacia una aceptación de la interpelación que viene de la fe del interlocutor, incluso en aquellos elementos que son diferentes e incluso inconciliables?

Parece que algo positivo se va consiguiendo. Es verdad que el interlocutor cristiano está hoy teológicamente ubicado en una posición más respetuosa y abierta hacia el musulmán que éste hacia el cristiano. No puede olvidarse que el tiempo del islam no es el mismo que el tiempo del cristianismo. El que es igual para todos es el «tiempo» de Dios. Mientras éste adviene, los teólogos estamos incluidos en el grupo de los hombres que nos vemos en la necesidad de caminar en el tiempo histórico guiados por la fe que se funda en nuestras escrituras santas; atraídos por la esperanza en un Dios que es compasivo y misericordioso para con todas sus criaturas; urgidos por la caridad a tratar al hermano como un caminante que hace su peregrinación histórica hacia el Dios que un día se manifestará como el que ha impulsado el caminar hacia él de cristianos y musulmanes.