

CRISTIANISMO, ISLAM E ILUSTRACIÓN

A propósito del discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona

J. SERAFÍN BÉJAR BACAS
Facultad de Teología de Granada

RESUMEN: En septiembre del 2006, el papa Benedicto XVI pronunció una lección magistral en la Universidad de Ratisbona, de la que años atrás había sido profesor. En ella, ensayaba un tentativo de encuentro entre fe y razón a partir de la entrada, llevado a cabo en el primer siglo de nuestra era, del cristianismo en el contexto de la filosofía helénica. Pero el principal motivo de la repercusión mundial de dicho discurso fue la citación de un texto donde se apuntaba la relación entre violencia y religión islámica. En el presente artículo descodificamos la pretensión del papa a partir de tres categorías claves: cristianismo, islam e ilustración.

PALABRAS CLAVE: cristianismo, islam, ilustración, Benedicto XVI.

Christianity, Islam and Enlightenment: Benedict XVI at the University of Regensburg

ABSTRACT: September 2006 pope Benedict XVI pronounced a doctors lesson at the University of Regensburg, where he was professor years before. In it he tried an essay of understanding between faith and reason, beginning with the appearance of Christianity in the context of the hellenic philosophy, which was achieved during the first Century AD. But the first reason of the worldly impact of that lesson was the quotation of a text where it was suggested the link between violence and Islam. In this article we interpret the aim of the pope starting from three significant cathegories: Christianity, Islam, Enlightenment.

KEY WORDS: Christianity, Islam, Enlightenment, Benedict XVI.

I. STATUS QUESTIONIS

El pasado 12 de septiembre, con motivo de un viaje oficial a Alemania, el papa Benedicto XVI tuvo un encuentro con el mundo de la cultura en la Universidad de Ratisbona. Dicho encuentro, cuyo tema central fue *Fe, razón y universidad*, tuvo unas repercusiones a nivel mundial que no se hicieron esperar. El motivo consistió en la citación de un texto, marginal dentro del conjunto de la reflexión pero en absoluto casual, donde se plantea el problema de la violencia en el Islam¹. El texto de la polémica hace referencia a un diálogo mantenido en el año 1391 entre el emperador bizantino Manuel II Paleólogo y un culto persa sobre la relación entre cristianismo e islam y la verdad de ambos. La cita, de un momento de este diálogo, tomada del emperador por el papa reza: «Mués-

¹ Tenemos la intuición de que el texto de la polémica, aun siendo marginal en el conjunto de la reflexión, tal como hemos afirmado, tiene una meditada intencionalidad. Si no fuera así no se comprende muy bien que su ubicación en el conjunto dé la impresión de un cierto «forzamiento». De hecho, los musulmanes que han comentado la conferencia del papa han subrayado este dato. Así, Aref A. Nayed afirma que «no está claro en qué sentido el diálogo del Paleólogo haya hecho *venir a la mente* a Benedicto XVI *todo esto*», en www.webislam.com.

trame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba». No obstante, nos parece significativo citar el párrafo completo en el que la cita se inserta para contextualizar tal afirmación:

«En el séptimo coloquio, editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la yihad, la guerra santa. Seguramente el emperador sabía que en la sura 2,256 está escrito: “Ninguna constricción en las cosas de fe”. Según dice una parte de los expertos, es probablemente una de las suras del período inicial, en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa. Sin detenerse en detalles, como la diferencia de trato entre los que poseen el “Libro” y los “incrédulos”, con una brusquedad que nos sorprende, brusquedad que para nosotros resulta inaceptable, se dirige a su interlocutor llanamente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia en general, diciendo: “Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas, como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba”. El emperador, después de pronunciarse de un modo tan duro, explica luego minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo insensato. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. “Dios no se complace con la sangre —dice—; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma racional no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona”»².

La recurrencia a incluir una referencia al binomio violencia/religión en el conjunto de una conferencia que pretende clarificar las relaciones entre fe y razón muestra, a nuestro juicio, cómo para Benedicto XVI el problema fundamental con el que debe enfrentarse hoy el Islam no es otro que su confrontación con el programa de emancipación moderna que conocemos con el nombre de Ilustración. Así pues, en el discurso de diciembre pasado del Santo Padre a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia Romana con motivo de la Navidad, después de la polémica suscitada en septiembre y de su posterior viaje a Turquía, se afirma:

«En el diálogo con el Islam, que es preciso intensificar, debemos tener presente que el mundo musulmán se encuentra hoy con gran urgencia ante una tarea semejante a la que se impuso a los cristianos desde los tiempos de la Ilustración y que el concilio Vaticano II, como fruto de una larga y ardua búsqueda, llevó a soluciones concretas para la Iglesia católica. Se trata de la actitud que la comunidad de los fieles debe adoptar ante las convicciones y las exigencias que se afirmaron en la Ilustración»³.

De esta manera, el papa cifra el contenido del diálogo entre cristianos y musulmanes, cada uno dentro de sus propias tradiciones, en la búsqueda de soluciones adecuadas a lo que considera las verdaderas conquistas de la Ilustración; concretamente en este discurso de Navidad señala los derechos del hombre y especialmente la libertad de la fe y de su ejercicio. Así, Benedicto XVI está mostrando su interés por ubicar el diálogo no tanto en el campo teológico de lo interreligioso, cuanto en el escenario preteológico de

² Cf. texto oficial en www.vatican.va, *Discurso del Santo Padre en la universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, martes 12 de septiembre de 2006.

³ Cf. texto oficial en www.vatican.va, *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana*, viernes 22 de diciembre de 2006.

lo cultural como búsqueda de un encuentro entre civilizaciones. Es significativo a este respecto el hecho de que el papa haya incluido el Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso en el más amplio Consejo Pontificio para la cultura. Este paso hacia el diálogo cultural, según explica Samir Khalil Samir, jesuita egipcio que participó en septiembre de 2005 en Castel Gandolfo en un encuentro de estudios promovido por Benedicto XVI sobre el concepto de Dios en el islam, estaría materializando las ideas de un cardenal Ratzinger que siempre se mostró escéptico ante las posibilidades de un diálogo estrictamente teológico con musulmanes, así como con los encuentros de oración en Asís con hombres de otras religiones promovido por su predecesor Juan Pablo II⁴.

Por tanto, en la conferencia del papa en Ratisbona se encuentran apuntados, si acaso atemáticamente, tres conceptos que están necesitados de clarificación y de estudio: cristianismo, islam e ilustración; cifrándose la intencionalidad última de Benedicto XVI en un necesario diálogo entre culturas donde, por una parte, en un mundo pluralista y emancipado las religiones comprendan que la razón es el único lugar donde todos los hombres, creyentes e increyentes, pueden encontrarse; al mismo tiempo que la razón descubra la necesidad de abrirse a un exceso de misterio que le obliga a medirse más ancho y más hondo⁵. Así pues, nos viene dado el itinerario de la presente reflexión en un triple momento: en primer lugar, de un modo más breve, trataremos la relación entre cristianismo e ilustración; en segundo lugar, como grueso de la reflexión, intentaremos esclarecer las posibilidades de encuentro entre Islam e ilustración, atendiendo ante todo al problema de la violencia; para concluir, en tercer lugar, con una reflexión sobre la modernidad de Benedicto XVI.

II. CRISTIANISMO E ILUSTRACIÓN

La conferencia del papa, después de la referencia marginal al Islam que hemos apuntado, intenta retratar el momento de encuentro entre la fe bíblica y el pensamiento griego, en lo que podemos considerar la primera gran inculturación del cristianismo más allá de la connaturalidad que le era inherente en contexto semita. En efecto, la paráfrasis del primer versículo del libro del Génesis en el prólogo de S. Juan hace una identificación no carente de consecuencias para la historia posterior: Jesucristo es el *Logos* de Dios (*En el principio ya existía el Logos*). De esta manera, el papa llega a afirmar cómo «S. Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis»⁶. Así, atendiendo a la naturaleza íntima de la fe cristiana y de la filosofía helénica se llega a una fusión donde se evidencia cómo «el encuentro entre mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad»⁷.

⁴ Cf. S. KHALIL SAMIR, *Cómo Joseph Ratzinger ve al Islam*, en www.sintesis.blogspot.com, *Benedicto XVI y el Islam*. Estas dificultades eran señaladas por el cardenal Ratzinger en una conversación con Peter See-wald donde afirmaba: «... el Islam no es una realidad uniforme. No cuenta con una autoridad uniforme, y por eso el diálogo con el Islam sólo puede llevarse a cabo con determinados grupos Islamicos. Nadie puede hablar en nombre de todo el Islam, que no tiene un magisterio doctrinal común...», en J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Quién es y cómo piensa Benedicto XVI*, Madrid, 2005, 264.

⁵ A este último respecto cf. www.lanacion.com.ar/704223 el intercambio de ponencias entre J. Habermas y J. Ratzinger a principios del 2004 en la Academia Católica de Baviera en Munich con el tema «Las bases morales prepolíticas del Estado liberal».

⁶ *Fe, razón y universidad*, 3.

⁷ *Ibid.*

No obstante, esta preciada síntesis comienza a resquebrajarse, a juicio de Benedicto XVI, con el comienzo de la modernidad y el convencimiento de que la búsqueda del cristianismo primordial supone una deshelenización del mismo. De esta manera, y esto es clave en la reflexión del papa, «la metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma»⁸. El artífice principal de esta tarea será I. Kant que, desbancando la fe del ámbito específico de la razón pura, ancla al cristianismo exclusivamente a la razón práctica, religando la fe cristiana al ámbito de la moral. Veamos este movimiento con mayor detención.

La propuesta filosófica de Kant sólo adquiere su plena significación si es situada en el contexto de la llamada Ilustración, el proceso de emancipación del hombre de toda culpable incapacidad. Esta época de las luces propone elevar al hombre a cimas antes insospechadas a través de un proceso que tiene en la razón pura su aliado más fiel. De esta manera, sobre todo en una Europa que ha vivido el azote de las guerras de religión y que se va abriendo a nuevos mundos para descubrir la existencia de diferentes expresiones religiosas, comienza un proceso que intenta remontarse, más allá de toda apariencia y barniz histórico, a la naturaleza misma de las cosas⁹.

Desde esta óptica, se puede comprender que la Ilustración sea entendida como un salto «sobre la historia hasta la naturaleza, desde la revelación particular hasta la razón universal. Windelband definió a la Ilustración como el proceso de la razón contra la historia»¹⁰. Se trata, por tanto, de un cambio radical en la comprensión de una Europa que había sido cocida en el horno de realidades positivas, cuyo fundamento último era la revelación acontecida en Jesucristo:

«Naturaleza es la palabra mágica a partir de la cual se intenta una reconstrucción completa de la realidad: religión natural, Dios natural (Deísmo), culto natural, derecho natural, ley natural, hombre natural, sociedad natural. Y frente a ellas son rechazadas las correspondientes realidades positivas, como son: la revelación en la historia, el Dios de Jesucristo como redentor y santificador, las leyes divinas positivas, la gracia, la Iglesia como comunidad de fe, el culto y la autoridad divinamente legitimada y garantizada, el dogma como palabra de Dios explicitada por la Iglesia»¹¹.

En este contexto es donde hemos de situar la aportación filosófica de I. Kant¹², que nos ayudará a comprender la reducción de Dios a mero fundamento de la moral. El punto de partida de la filosofía kantiana lo podemos tomar de sus cuatro famosas pre-

⁸ *Ibíd.*, 4.

⁹ Así, por ejemplo, en el análisis de las diversas causas que dan lugar a la modernidad entendida como «magnitud polifacética» hay que otorgar especial relieve a la ruptura de la unidad eclesial que tiene lugar con la Reforma. Ésta pone de manifiesto el fracaso de la religión como elemento de cohesión social, de modo que ahora hay que buscar el consenso de la razón, único lugar verdaderamente común a los hombres. Esta nueva época, que tiene como pilares ejecutores la burguesía y la mentalidad científica, es el inicio de la pérdida de toda función social de la religión. Para esta reflexión, cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 19ss.

¹⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 1998, 210. Hay que matizar que el concepto de «naturaleza» propio de la Ilustración difiere en relación al usado en el mundo griego. En líneas generales, y simplificando mucho, se pasa de la idea de invariabilidad, identidad, búsqueda en lo mutable de lo que no varía... a un concepto que expresa las leyes o reglas de los fenómenos. En este sentido, cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Madrid, 1971, 30-40.

¹¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 211.

¹² Para esta reflexión, cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, 1988, 29-33, y J. GÓMEZ CAFFARENA, «La filosofía de la religión de I. Kant», en M. FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid, 1994, 179-205.

guntas: gnoseológica, ética, religiosa y antropológica. No obstante, en Kant, tenemos una fuerte concentración antropológica ya que considera la última de las cuatro cuestiones, qué es el hombre, como síntesis y expresión de las tres restantes. Así pues, y por primera vez, un filósofo define la religión desde la cuestión antropológica. La originalidad de esta filosofía está en determinar que la cuestión que más interesa al hombre es la cuestión sobre sí mismo, de modo que si «antes se veneraba al hombre a la luz de Dios y como si fuera Dios, ahora por el contrario la clave de evidencia, de sentido y de acción es el hombre. Para Kant la filosofía tiene como objeto y centro único al hombre»¹³.

En este preguntar, el filósofo crítico quiere liberarse de toda tradición, de todo prejuicio y de todo dogma; de ahí que lo guíe el interés por descubrir las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, de manera que se pueda construir un sistema de pensamiento más allá de todo engaño, con una referencia cierta a las verdaderas fuentes de nuestro conocer. Este interés será llevado a buen puerto en su obra *Crítica de la razón pura* donde se plantea los trascendentales propios de todo conocer. La pregunta con que inicia esta obra, es decir, la posibilidad de la metafísica como ciencia, será respondida de forma negativa ya que el campo propio del conocimiento siempre debe tener una referencia explícita al mundo sensible¹⁴. La cuestión de Dios, en esta primera crítica, queda suspendida en un interrogante porque desde las posibilidades de esta razón pura no es posible la afirmación ni la negación de la existencia de Dios¹⁵.

Pero la filosofía kantiana no sólo pregunta por los condicionantes del conocer, sino que también tiene interés en las condiciones de posibilidad del obrar y del esperar humanos, mostrando así dos usos complementarios de la razón. Este interés se materializa en su *Crítica de la razón práctica* donde, entendiendo por práctico aquello que se hace posible mediante el ejercicio de la libertad, pregunta por las condiciones de posibilidad de la misma. Previos a la actuación de la libertad existen dos dimensiones ontológicas que, a priori, condicionan su ejercicio: el deber ético y la esperanza en una plenitud venidera. Estas dimensiones constitutivas del ser humano están por encima de la misma razón pura y se establecen como postulados de la razón, ya que «su modo de conocer estará inevitablemente marcado por la opción de reconocer el deber ético y de escuchar la llamada de la esperanza»¹⁶. La realización de la libertad, que posee estos dos constitutivos internos previos a su ejercicio, está esencialmente abierta a una plenitud que no puede ser alcanzada como conquista, sino que debe ser esperada como don. Por este camino, Kant descubre a Dios como fundamento ontológico previo del deber ético, con el bien supremo que estoy obligado a promover, y del esperar humano, con sus exigencias de una felicidad colmada¹⁷.

¹³ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 211.

¹⁴ Cf. *Fe, razón y universidad*, 5.

¹⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Madrid, 1995, 130-134.

¹⁶ J. ALFARO, *De la cuestión*, 31.

¹⁷ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *La filosofía*, 183. En palabras del propio Kant: «Pero no es imposible representarnos (según todas nuestras facultades racionales) que se unan por solas causas naturales estas dos exigencias del fin final que nos propone la ley moral, de modo adecuado a la idea de dicho fin. De modo que no concuerda el concepto de la necesidad práctica de un tal fin mediante la aplicación de nuestras fuerzas con el concepto teórico de la posibilidad física de realización del mismo, si no enlazamos con nuestra libertad ninguna otra causalidad (de un medio) que la de la Naturaleza [...] Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un Creador) para proponernos un fin final según leyes morales», en I. KANT, *Crítica del juicio*, Apéndice, 87: «La prueba moral de la existencia de Dios», V, 450. El texto está tomado de J. GÓMEZ CAFFARENA, *La filosofía*, 203.

En este proceso llegamos al extremo de que «la moralidad funda la existencia de Dios»¹⁸. Es importante hacer notar cómo, lo que I. Kant realiza, no es una simple y vulgar negación del cristianismo sino una superación del mismo en una asimilación a conceptos de razón. Si «la esencia del hombre está constituida por la moralidad» y «la moralidad funda la existencia de Dios» entonces se llega a la conclusión de que «Dios queda así incluido en el círculo de la humanidad moral», es decir, «el cristianismo es juzgado, aceptado o rechazado en la medida en que sus ideas, dogmas o instituciones puedan acreditar significación o eficacia moral»¹⁹. Esta reducción o valoración del cristianismo desde la óptica moral tiene su expresión máxima en la cristología filosófica que de ahí deriva. En adelante no interesa la figura de Jesucristo por su constitución metafísica, entre otras cosas porque es un dato asequible sólo por la fe en una revelación positiva, sino por el contenido de su mensaje. Jesucristo es así reducido a un maestro de moral, alto en humanidad, moralmente bueno, persona admirada y figura objeto de nuestra imitación, en definitiva, como el fundador e iniciador del cristianismo²⁰. Por esta razón, no es de extrañar que en la segunda etapa de deshelenización iniciada en los siglos XIX y XX por la teología liberal se llegue a la imagen de un Jesús histórico que, lejos de los añadidos de filosofía helénica ajenos a su identidad más profunda, sea reducido a simple maestro de moral. De esta manera, y como afirma Benedicto XVI, «el objetivo de Harnack era hacer que el cristianismo estuviese en armonía con la razón moderna, librándolo precisamente de elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como por ejemplo la fe en la divinidad de Cristo y en la trinidad de Dios»²¹.

Por ello, lo repetimos una vez más, la Ilustración, entendida como el salto desde la historia hasta la naturaleza, implica inevitablemente una nueva concepción de «verdad»²². Hemos visto en la filosofía kantiana el foso que se va dibujando y que distancia inevitablemente la potencia universalizable de la razón con la particularidad de los hechos acontecidos en las coordenadas espacio-temporales. Poco a poco se va estableciendo una nueva percepción de la religión que se mueve sólo en el ámbito de la mera razón, o de otro modo, que busca el consenso en aquello que es común a todos los hombres más allá de revelaciones positivas con pretensión de universalidad. En el fondo, el problema que subyace es el de la posibilidad de que el Absoluto se medie en la historia.

G. E. Lessing es el que formaliza para la posteridad esta nueva concepción de verdad en su conocida distinción entre *verités de fait* y *verités de raison*. Las primeras, las verdades de hecho, son históricas y constituyen la esencia del cristianismo, sobre todo en la inaudita afirmación de que Dios se ha hecho hombre en un tiempo y lugar concretos. Las segundas, las verdades de razón, engendran evidencia, pueden ser, por tanto, acep-

¹⁸ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 211.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, 2001, 329s., y *La entraña*, 214s. La carta de ciudadanía de esta nueva comprensión de la religión la podemos encontrar en la obra kantiana *La religión dentro de los límites de la mera razón*, donde considera la relación entre religión revelada y racional como de círculos concéntricos; el más interno de los cuales respondería a la fe religiosa pura. De esta manera, ve como posible, aunque lo considera difícil y pretencioso, deducir apriorísticamente lo correspondiente a tal religión pura. El lugar de interés del filósofo, por tanto, será el círculo más amplio correspondiente a la religión natural, desde la cual visitará sucesivamente el círculo más interno de la religión revelada para mostrar cómo el cristianismo es la idea de religión tipo que se puede fundar en la razón, confiriéndole así un estatuto «natural».

²¹ *Fe, razón y universidad*, 4.

²² «Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemáticas y método empírico puede considerarse científica», en *Fe, razón y universidad*, 5.

tadas por todos los hombres en el ejercicio compartido de la racionalidad. Después de una Europa assolada por las guerras de religión, la nueva recomposición política buscará el consenso en estas últimas que, en caso de necesidad, incluso el Estado puede imponer a los ciudadanos.

Desde aquí se hace comprensible «el terrible foso» que se ha abierto «entre hechos particulares y verdades universales, entre fe e historia, entre Iglesia y ciencia, entre el judío Jesús y el personaje confesado como Cristo e Hijo de Dios»²³, del cual habla Lessing, y que, desde una mínima honestidad intelectual, es imposible saltar. Aunque es verdad que no se puede alegar ningún argumento histórico serio en contra de la resurrección de Jesucristo no se puede pedir el salto desde este hecho histórico a toda una cosmovisión metafísica de alcance universal:

«Pero saltar de esta verdad histórica a una clase de verdades totalmente distintas y exigir de mí que forme, según aquella, todos mis conceptos metafísicos y morales; exigirme que modifique todas mis ideas fundamentales sobre la esencia de la Divinidad según aquella, porque no puedo oponer ningún testimonio creíble a la resurrección de Cristo; si eso no es un paso a otra esfera conceptual, no sé lo que entendería Aristóteles por ello [...] Ese, ese es el repugnante gran foso con el que no puedo por más que intentar bien en serio saltármelo. Si alguien puede echarme una mano, hágalo; se lo ruego, se lo suplico. Dios se lo pagará»²⁴.

III. ISLAM E ILUSTRACIÓN

Hemos visto cómo el diálogo que el papa propone en referencia al Islam se ubica en el ámbito preteológico de lo cultural. En efecto, tanto el cristianismo como el Islam deben reconocer el contexto en que están hoy situados, es decir, deben asumir los retos fundamentales que el programa de emancipación y mayoría de edad ilustrado lanzó a sendas religiones. Por esta razón, hemos comenzado nuestra reflexión estableciendo la relación histórica entre Cristianismo e Ilustración y subrayando el problema fundamental que la autonomía de la razón moderna plantea a nuestra fe: la validez universal del hecho histórico-concreto Jesús de Nazaret. Ahora toca clarificar las relaciones históricas entre Islam e Ilustración teniendo en cuenta que «en ninguna parte del mundo Islámico de los siglos XVII y XVIII [...] se puso en marcha un cambio de paradigma hacia la Modernidad semejante al acontecido en Occidente»²⁵.

²³ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña*, 385.

²⁴ G. E. LESSING, «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en A. ANDREU RODRIGO (ed.), *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, 448s. Debemos reconocer cómo, aún en forma de rechazo, Lessing ha comprendido perfectamente la pretensión escandalosa del cristianismo que R. Guardini describía como sigue: «La doctrina cristiana afirma, en efecto, que por la humanización del Hijo de Dios, por su muerte y su resurrección, por el misterio de la fe y de la gracia, toda la creación se ha visto exhortada a abandonar su aparente concreción objetiva y a situarse, como bajo una norma decisiva, bajo la determinación de una realidad personal, a saber: bajo la persona de Jesucristo. Ello constituye, desde el punto de vista lógico, una paradoja, ya que parece hacer problemática la misma realidad concreta de la persona. Incluso el sentimiento personal se rebela contra ello. Someterse, en efecto, a una ley general cierta —bien natural, mental o moral— no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a otra persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo», en *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1959, 21.

²⁵ H. KÜNG, *El Islam. Historia, presente, futuro*, Madrid, 2006, 461.

De esta manera, se hace urgente una serena meditación sobre este punto que, como ya hemos apuntado, es el reto fundamental que se presenta a la religión islámica, es decir, un necesario cambio de paradigma que permita adecuar la esencia de su fe a la altura del tiempo. Justamente, «al igual que el judaísmo y el cristianismo, el Islam vive en esta fase de transición de la historia mundial un conflicto fundamental entre tradición e innovación, y todavía está por ver cómo se dirime tal conflicto y que solución final encuentra»²⁶. Así pues, el Islam debe ser receptivo a un interlocutor que ejerce con adultez el uso de una racionalidad que nos aúna a creyentes e increyentes y debe percibir las inquietudes de tal interlocutor moderno no como amenaza, sino como oportunidad de exponer significativamente su fe en un contexto plural. Por ello en su conferencia, Benedicto XVI extraía como enseñanza fundamental del Paleólogo la afirmación decisiva de que «no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios»²⁷ y lanzaba, como inquietud fundamental del interlocutor ilustrado con respecto a la religión Islámica, el problema de la violencia. Por tanto, la pregunta que queremos esclarecer es si la violencia en el Islam es fruto de una cristalización histórico-concreta, tal como ha acontecido repetidas veces en referencia al cristianismo, o puede ser introyectada en su misma esencia. O de otro modo, si «la verdadera esencia del verdadero Islam acontece en diferentes formas históricas»²⁸, el uso de la violencia: ¿ha sido una concreción histórica errónea de su esencia o sólo una explicitación de la misma?

III.1. *La pregunta por el fundamentalismo-violencia en el Islam*

Toda religión debe atender a un doble nivel: su esencia y las distintas formas, históricamente condicionadas, a las que da lugar. Ahora bien, la esencia sólo se manifiesta en la forma cambiante y no siempre es sencillo establecer qué pertenece a un nivel o a otro. Por ello, en la reflexión que sigue, como teólogos cristianos, queremos lanzar una serie de preguntas que atañen fundamentalmente a la esencia del Islam, convencidos de que el teólogo tiene como tarea trascender los determinantes históricos para conectar la fe con su entraña más pura y genuina. De esta manera, y en referencia al problema de la violencia en el Islam, vamos a exponer tres puntos clave: la interpretación del Corán, la pregunta sobre los orígenes y el problema de la teocracia en relación a los sistemas democráticos contemporáneos.

III.1.1. *La interpretación del Corán*

El párrafo, antes citado, de la conferencia de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona, donde se contiene la frase del Paleólogo, comienza hablando de la guerra santa (*yihad*)²⁹ como tema del séptimo coloquio entre el emperador y el culto persa. Así, se cita la *sura* 2,256: «Ninguna constricción en las cosas de Dios» que, siendo la *sura* más larga del Corán, cuenta con 286 versículos³⁰. El papa, siguiendo las indicaciones de los especialistas, afirma que se trata de una de las *suras* del período inicial

²⁶ *Ibíd.*, 42.

²⁷ *Fe, razón y universidad*, 2.

²⁸ H. KÜNG, *El Islam*, 39.

²⁹ Constatamos que dicho término no significa «guerra santa», sino esfuerzo en el camino de Dios.

³⁰ El Corán está compuesto por 114 secciones llamadas *suras* o *azoras* que, a su vez, se dividen en versículos llamados *aleyas*; en total 6.666 versículos.

de la vida del profeta cuando, no teniendo ninguna clase de poder y experimentando la oposición incluso de su propia tribu, estaba amenazado. Ahora bien, y esto es algo que molestó especialmente al mundo Islámico, el papa expone cómo el emperador bizantino debía ser consciente de que la disposición ya citada entraba en contradicción con otras enseñanzas desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán acerca de la guerra santa.

Khaled Fouad Allam, argelino residente en Italia y profesor de islamología en las universidades de Trieste y de Urbino, en un comentario a la conferencia del papa la mañana siguiente de ser dictada, afirmó que Benedicto XVI había levantado un real problema en relación al binomio violencia y Corán que se funda en el hecho de que el Corán puede ser leído según interpretaciones opuestas³¹. En efecto, según el profesor de islamología, las suras que componen el Corán pueden distinguirse según su procedencia, es decir, mecanas o medinenses según provengan del periodo de presencia del profeta en la Meca o en Medina, respectivamente. Ahora bien, la diferencia fundamental es que, mientras las primeras tienen un carácter más profético y escatológico, retratando la etapa primera de desprotección del profeta, las segundas hacen referencia a una estructuración del Islam desde el punto de vista jurídico, político y social que da razón de una presencia Islámica fortificada ya en estructuras e instituciones.

En este sentido, la diferencia entre suras mecanas y medinenses ha sido motivo de polémicas al interior del Islam porque evidencia la necesidad de armonizar las contradicciones del libro sagrado buscando una acertada hermenéutica que facilite un instrumental adecuado para dicha tarea. Así, la teología clásica resolvía el choque entre versículos que derogan y versículos que son derogados afirmando que si hay dos principios que se contradicen entre sí, el principio positivo abroga el negativo. En este sentido, afirma Khaled Fouad Allam:

«El célebre versículo citado por el Papa Benedicto XVI puede ser leído según dos interpretaciones opuestas. Según la teología clásica —y según la teología de tipo liberal— este versículo debería abrogar todos los versículos que incitan a la violencia. Pero hoy, en una situación caracterizada por el monopolio de una teología neofundamentalista, es aquel versículo que en cambio es abrogado de hecho, en el sentido que muchos no lo tienen en cuenta en absoluto, como hacen por ejemplo los salafistas»³².

No obstante, otras interpretaciones hacen referencia al criterio de que los versículos más recientes abrogan a los más antiguos. Y aquí debemos señalar una afirmación del papa que se opone al consenso mayoritario de los especialistas. En efecto, hemos visto que Benedicto XVI sitúa la disposición: «Ninguna constricción en las cosas de fe» de la sura 2,256 en el periodo inicial, por tanto, considera que la sura segunda es de procedencia mecana. Sin embargo, la mayoría de los especialistas creen que dicha sura es de procedencia medinense. En efecto, la distribución de las azoras se realiza en tres periodos mecánicos iniciales y un último medinense, con un esencial acuerdo entre los especialistas. La distribución más aceptada corresponde a Régis Blachère al comienzo de la traducción francesa del Corán. Allí, la sura segunda es situada en el periodo de Medina³³. De esta manera, se explica la molestia de ciertos sectores Islámicos que, en esta

³¹ Cf. SANDRO MAGISTER, *Dos estudiosos musulmanes comentan la lección papal en Ratisbona*, en www.chiesa.espresso.repubblica.it.

³² *Ibid.*

³³ Cf. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, París, 1980, 11-19. En esta línea también, cf. J. CORTÉS, *El Corán*, Barcelona, 1986, 33, y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*, Madrid, 1998, 48.

equivocación, habría interpretado la insinuación del papa de «una falsa posición Islámica que fue sostenida sólo por motivo de una temporal falta de poder»³⁴.

Pues bien, si esto es así y la segunda sura pertenece al cuarto período, la interpretación que se hace de la misma puede variar. De esta manera, en la *Fatwa sobre las declaraciones del papa Benedicto XVI* de Abdalqadir As-Sufi, publicada por la mezquita del Albaicín de Granada, se afirma que la azora segunda está abrogada por aquella de la espada (47,4) que, perteneciente también al período de Medina, es, sin embargo, más reciente. En esta sura, se afirma:

«Cuando sostengáis, pues, un encuentro con los infieles, descargad los golpes en el cuello hasta someterles. Entonces, atadlos fuertemente. Luego, devolvedles la libertad, de gracia o mediante rescate para que cese la guerra. Es así como debéis hacer. Si Dios quisiera, se defendería de ellos, pero quiere probaros a unos por medio de otros. No dejará que se pierdan las obras de los que hayan caído por Dios»³⁵.

Este cierto detenimiento en la explicitación de una problemática que puede pasar desapercibida con la simple lectura de la conferencia de Benedicto XVI al no especialista sirve, sin embargo, para mostrar cómo la intuición del papa, a pesar del error reseñado, sigue siendo válida: una lectura fundamentalista de los grandes textos sagrados que sustentan la vida espiritual de las religiones del libro puede conducir dramáticamente al ejercicio de la violencia.

En este sentido, es preciso apuntar que la principal dificultad para la aplicación de instrumentos hermenéuticos en la lectura del Corán se encuentra en el concepto mismo de revelación³⁶. En efecto, el Corán es un libro sagrado porque Dios mismo es su único autor. Según el propio testimonio del profeta Mahoma, el Corán le fue transmitido por el ángel Gabriel a partir del *Urbuch* o libro arquetipo o primordial que no se conserva en la tierra, sino en el cielo: «¡Sí, es un Corán glorioso, en una Tabla bien guardada!» (85:21-22; también cf. 56:77-80). De esta manera, el concepto de revelación Islámico es dictafónico³⁷, recreando el momento en que el arcángel Gabriel, como afirma la sura 96,1-5, dicta al oído del profeta Mahoma, palabra por palabra, el contenido del Corán celeste escrito en lengua árabe. Allí podemos leer:

«¡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» (96,1-5).

En la edición del Corán preparada por Julio Cortés, que es la que estamos citando en castellano, el editor afirma que «habla el ángel Gabriel a Mahoma. Estas aleyas constituyen, según la tradición que ha prevalecido, la primera revelación que recibió Mahoma, con la que comienza su profetismo, en el monte Hira, en la inmediaciones de la Meca, hacia el año 610»³⁸. Esta veneración al libro que, como afirma la sura 97, se hizo descender del cielo la noche del Destino, nos puede llevar a la búsqueda de la especificidad del Islam en relación al propio cristianismo. Así pues, si parafraseando el prólogo de S. Juan podemos decir que la Palabra de Dios se hizo carne en Jesucristo (cf. Jn 1,14), el

³⁴ AREF ALI NAYED, en www.webislam.com.

³⁵ SHAYKH DR. ABDALQADIR AS-SUFI, *Fatwa sobre las declaraciones del Papa Benedicto XVI en Alemania*, en www.cislamica.org/pensamiento.

³⁶ Para la reflexión que sigue, cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam*, 47-56, y H. KÜNG, *El Islam*, 80-98 y 578-596.

³⁷ J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam*, 47.

³⁸ J. CORTÉS, *El Corán*, 732.

Islam afirmaría que la Palabra de Dios se ha hecho libro. Desde esta clave, podemos entender que para los musulmanes el Corán posea atributos divinos. En efecto, se trata de un libro lingüísticamente perfecto, es un libro singular, inimitable e insuperable, de modo que el profeta no necesita ningún milagro porque el Corán mismo ya lo es, es intraducible y para entenderlo bien hay que saber el árabe puro, de modo que es la más antigua obra árabe en prosa que ha legitimado dicha lengua como sagrada y litúrgica, y, por último, es un libro inenarrable y absolutamente fidedigno.

Este último atributo divino es especialmente significativo para el tema que nos ocupa. En efecto, si el Corán fue transmitido palabra por palabra, esto es precisamente lo que entendemos por el concepto de revelación en sentido dictafónico, está libre de todo error y de toda contradicción. Así, en la sura 4:82 podemos leer: «¿No meditan en el Corán? Si hubiera sido de otro que de Dios, habrían encontrado en él numerosas contradicciones». De esta manera, se hace perfectamente claro a un interlocutor atento la dificultad para introducir cualquier instrumento hermenéutico en la lectura del Corán. Es más, la consideración hacia el libro sagrado llega a tal extremo que la escuela teológica *asarí*, fundada en el siglo IX y considerada la escolástica más ortodoxa del Islam, hace una interpretación tan esencialista de los atributos divinos, frente a la interpretación alegórica de la escuela más abierta denominada *mutazilí*, que llega a afirmar que el Corán es increado, palabra eterna de Dios, atributo eterno. Esta reflexión, lógicamente, pone en evidencia la dificultad de articular el rígido monoteísmo islámico con la afirmación de dos increados: Alá y el Corán. No obstante, los *asaríes* hacen tal afirmación de un modo fideísta³⁹ sin encontrar contradicción ninguna y llegando a afirmar que los atributos de Dios existen tal y como son expuestos por el Corán, es decir, Dios tendría rostro, dos manos, etc., aunque no en sentido humano⁴⁰. Como conclusión de lo expuesto:

«La teoría Islámica de la revelación empieza por no reconocer mediación alguna entre el acontecimiento revelador en sí y la objetivación textual 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”, que abroga toda profecía anterior restituyendo las desviaciones-falsificaciones por la “recitación” en lengua árabe clara del libro celeste al dictado del ángel Gabriel. Esta teoría mecanicista o dictafónica de la revelación 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»⁴¹.

Por tanto, y en relación a la interpretación del Corán, sigue quedando como problema para el mundo islámico la pregunta por la contingencia histórica de su libro sagrado. En efecto, el Corán es un libro inspirado por Dios que al mismo tiempo sigue siendo inspirador; o de otra manera, se trata de un testimonio religioso del siglo VII que sigue siendo esencial para millones de personas en el siglo XXI. Si esto es así, se hace del todo necesario plantear la pregunta acerca de los condicionantes históricos, sociales y religiosos de dicho documento para que pueda ser trasladado al presente y siga inspirando vida a millones de creyentes, pero a la altura del tiempo. En este sentido, es importante hacer notar que no se trata de un libro caído del cielo porque más bien le fue comunicado al profeta en el corazón, después fue anunciado por Mahoma y sólo

³⁹ Sin duda que aquí podemos ver un reflejo de lo expresado por Benedicto XVI en su conferencia a propósito de la dificultad del Islam para la aplicación de la analogía al hacer un subrayado tan categórico de la trascendencia divina. Cf. *Fe, razón, universidad*, 2.

⁴⁰ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam*, 89ss.

⁴¹ *Ibíd.*, 198.

más tarde, tras la muerte del profeta, recopiladas sus enseñanzas y plasmadas por escrito hasta llegar a la edición canónica del Corán unificado del califa 'Utmán entre los años 644-656. De ahí que, en contexto actual, se haga especialmente urgente una reflexión acerca de cómo hay que entender el Corán y se aplique para ello una rigurosa exégesis coránica⁴².

III.1.2. La inquietud ante los orígenes

El papa Benedicto XVI alude en su discurso en la Universidad de Ratisbona, como ya hemos apuntado, al período inicial «en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado»⁴³. El profeta Mahoma nace en la Meca en el año 570 y recibe su primera revelación en el año 610, dando comienzo a su predicación pública en el 613⁴⁴. Como para todo profeta, recibir la palabra de Dios supone el no fácil ejercicio de confrontación con el misterio. Un misterio que, si es verdad y no una mera proyección de nuestro anhelo más íntimos, se torna impertinente y trastoca la vida del creyente en una difícil tarea no exenta de incomprendimientos de parte de sus mismos contemporáneos. Así, entre los quraisíes, una de las muchas tribus que existían en la Arabia del siglo VII y que constituía el grupo de pertenencia del profeta, el mensaje de Mahoma no sólo suscita curiosidad, sino incompreensión. Pronto la predicación de Mahoma, sustentada en una ética de la justicia en vistas al juicio de Dios y el progresivo esclarecimiento de un mono-teísmo férreo, le va acarrear sus primeros problemas.

Por un lado, la ética de la justicia predicada por el profeta va a chocar con la injusticia social reinante entre la clase gobernante de los ricos mercaderes que generaba un gran número de pobres en torno a La Meca. Por otro, el profeta Mahoma entra en polémica con el politeísmo existente que, en un contexto como el de coexistencia de tribus, era el sustento del propio sistema social y económico de la Arabia de entonces. En efecto, la predicación del profeta ponía en entredicho los dioses de las distintas tribus, sus santuarios de referencia, sus tradiciones y, por tanto, su propia identidad. Es más, ponía en peligro la ciudad de La Meca como lugar de peregrinación anual que congregaba pacíficamente a todas las tribus y que se constituía en el escenario de un gran mercado suprarregional. De esta manera, un quraisí cuestiona los cimientos de su propia tribu: el culto a los dioses de los antepasados, las tradiciones, la unidad y cohesión de los clanes y la identidad de la tribu. Se da comienzo así al enfrentamiento con un individuo, respaldado todavía por un minúsculo grupo, contra toda la tribu, acabando en una escisión que supone el inicio de tiempos duros para el profeta.

No obstante, en el año 620, y con motivo de la peregrinación anual a La Meca, tiene lugar un cambio esencial para la historia del naciente Islam. Un grupo de seis varones de la ciudad de Medina se convierten a las revelaciones de Mahoma y en el año 622, comprometidos a proteger al profeta, es invitado a dirimir las rivalidades entre las dos tribus más importantes que componían el oasis. Este suceso se conoce como la hégira, la emigración o el éxodo y marca un cambio de rumbo que supone el tránsito a otro mundo donde la clave no será la del parentesco tribal, sino la de la comunidad de fe fundada en la creencia en el único Dios (*Umma*). La trascendencia de este hecho es tal que el 16 de julio del año 622 comienza el año primero de la nueva era islámica.

⁴² Cf. B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 2002, 35-39.

⁴³ *Fe, razón y universidad*, 2.

⁴⁴ Para esta reconstrucción de los orígenes, cf. H. KÜNG, *El Islam*, 118-151, y SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam*, 36-43.

Así, y ubicado en Medina, el carisma y la fuerza del profeta logra unificar a todas las tribus y acallar los conflictos, dando lugar a la comunidad o confederación de Medina como núcleo de la ulterior gran comunidad musulmana. La esencia de esta nueva comunidad vendrá determinada por la comunión en un mismo fundamento religioso. De esta manera, se puede constatar un cambio de roles fundamental para la comprensión de la figura de Mahoma que bien podría ser tematizado como el paso del profeta al hombre de estado, del carismático itinerante al general del ejército.

La nueva comunidad requiere unas tareas de organización interna o política interior y de legitimación *ad extra* o política exterior. Esta última va a suponer la organización de una fuerte protección militar que será la seña más reconocible de la nueva comunidad islámica y que tendrá como objetivos inmediatos la lucha encarnizada contra los quraisíes, los ataques por sorpresa a las caravanas mequíes, como fuente de ingresos, y la fortificación defensiva de la ciudad ante las amenazas de posibles desquites del enemigo. Poco a poco, y a medida que avanza el poder de la nueva comunidad y sus triunfos bélicos, la ciudad de La Meca será el gran objetivo a batir:

«Al principio se trata de “batidas” contra intereses quraisíes que cuentan con el beneplácito y la colaboración de Muhammad [...] Pero estas batidas, que fundamentalmente responden a razones económicas, pronto se convierten en una guerra de fe que se lleva a cabo —¡contra estos infieles de La Meca!— por orden divina, o sea, en un “combatir en el camino de Dios”»⁴⁵.

Evidentemente, este repaso a los orígenes del Islam, con el profeta aún en vida, está necesitado de una contextualización que ubique tales acciones belicosas en el horizonte de comprensión de la Arabia del siglo VII, donde no existe aún el concepto de derechos humanos y donde los métodos brutales de guerra son la práctica común. De hecho, Mahoma no se atribuyó a sí mismo tales éxitos políticos y militares, sino siempre a Dios: «Si Dios os auxilia, no habrá nadie que pueda venceros. Pero, si os abandona, ¿quién podrá auxiliarnos fuera de Él? ¡Que los creyentes confíen en Dios!» (3:160) Al mismo tiempo, el profeta, que compartía una antropología árabe sostenida más en lo colectivo que en lo individual, tenía la pretensión de cambiar a mejor aquella sociedad sobre los cimientos de una cosmovisión donde no existía distinción entre lo político y lo religioso. Por ello, la *umma* creada por Mahoma debía tener una dimensión inevitablemente bélica si se esperaba su continuidad e institucionalización en un contexto como el descrito. También es necesario apuntar que el profeta tuvo una enorme disposición a la reconciliación una vez conquistada La Meca e instaurada en ella la capital de toda la comunidad musulmana unificada.

No obstante, también es comprensible una cierta inquietud ante los orígenes; sobre todo atendiendo a la relación entre religión y violencia en contexto ilustrado. En efecto, el teólogo cristiano, que reconoce la importancia decisiva de la figura del profeta para la historia universal de las religiones, no puede dejar de hacer determinadas preguntas críticas en relación a la persona y obra de Mahoma. Concretamente, ¿no puede ser la vida misma del profeta una justificación de ciertas prácticas violentas o derivarse de ella con facilidad determinadas acciones belicosas? En este sentido, somos conscientes de que el término *yihad* de ninguna manera quiere decir «guerra santa», término que no aparece ni una sola vez en el Corán, sino «esfuerzo en el camino de Dios». Pero, al mismo tiempo, ciertos pasajes del Corán parecen afirmar que Dios no sólo permite, sino que puede llegar a exigir un violento afanarse en esos caminos de Dios. De esta manera, el teólogo

⁴⁵ H. KÜNG, *El Islam*, 140s.

cristiano no puede dejar de pensar en el contraste que la figura de Mahoma tiene en relación a la persona de Jesucristo. En palabras de H. Küng:

«*A posteriori*, la pregunta de si Muhammad tenía o no otras opciones apenas es relevante. Lo que sí resulta relevante es que, mientras que el maestro de Nazaret se opuso por principio a la guerra y al empleo de violencia y optó por la no violencia y la paz, el profeta de La Meca y Medina admitió de antemano el uso de la violencia y de la guerra como medios para la consecución de sus objetivos, sobre todo para asegurar a la nueva comunidad una existencia pacífica»⁴⁶.

Siguiendo esta argumentación, el mismo H. Küng reconoce que es preciso que los musulmanes reconozcan de manera más inequívoca «que ni siquiera el Profeta era moralmente perfecto»⁴⁷. En efecto, su desconfianza ante los judíos como un posible grupo de oposición que produjo depuraciones y masacres, su excesivo apego a las leyes no escritas de la antigua sociedad árabe, el hecho de no respetar las reglas de guerra que eran por todos reconocidas, al menos en dos casos y en referencia a la prohibición de lanzar ataques en los tiempos sagrados y a la prohibición de la tala de palmeras...⁴⁸ son elementos que podrían ayudar a establecer una distancia crítica con unos métodos que, en absoluto, pueden ser aceptados hoy día por más que pertenezcan a la praxis histórica del Profeta.

III.1.3. Teocracia *versus* democracia

Este sucinto repaso a la historia de los orígenes del Islam nos ha hecho descubrir cómo la nueva religión vincula indisolublemente la soberanía religiosa y el poder político como fundamento de la unidad de Arabia. De esta manera, se hace patente otro elemento de problematicidad, especialmente significativo en el contexto ilustrado, que hace referencia a la teocracia como sistema político inherente al Islam. En efecto, «la comunidad Islámica es ambas cosas a la vez: comunidad religiosa y comunidad política, “ciudad de Dios”. Pues no existe separación entre el Estado y la religión. Ambas realidades están amalgamadas en una indisoluble unidad»⁴⁹. Por esta razón, no es de extrañar las

⁴⁶ H. KÜNG, *El Islam*, 649. En este mismo sentido, es significativa una frase de Pascal que reza: «Si Mahoma escogió el camino del éxito humano, Jesucristo eligió el de fracasar humanamente; Mahoma mata, Jesús se deja matar», en *Pensamientos*, ed. Brunschvicg, 601. Es interesante hacer notar cómo en una *Carta abierta a su Santidad el papa Benedicto XVI* que treinta y un especialistas dirigen al papa como comentario a su conferencia, se hace referencia al uso de la violencia por parte de Cristo: «Por otra parte, es notable que Manuel II Paleologus diga que la *violencia* va en contra de la naturaleza de Dios, cuando Cristo mismo usó la violencia contra los mercaderes y cambistas del templo, y dijo: *No penséis que he venido a traer la paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino una espada...* (Mt 10:34-36). Cuando Dios ahogó al Faraón, ¿estaba yendo contra Su propia Naturaleza? Tal vez el emperador quería decir que la crueldad, la brutalidad y la agresión se oponen a la Voluntad de Dios, en cuyo caso la ley clásica y tradicional de la *yihad* en el Islam suscribiría sus palabras por completo», en www.duaatalislam.com/pope_letter_spanish.pdf, 3. Precisamente, tales afirmaciones de este grupo de especialistas refuerzan la idea de la necesaria exégesis de los textos sagrados, tanto cristianos como musulmanes, para evitar todo riesgo de fundamentalismo.

⁴⁷ H. KÜNG, *El Islam*, 146.

⁴⁸ La tala de palmeras, que necesitaban décadas para crecer de nuevo, era una prohibición expresa de los hombres del desierto, por todos respetada y establecida como regla del arte árabe de guerrear. Así, en el año 625, dentro del proceso de depuraciones y masacres de los judíos que se habían negado a ser miembros de la confederación musulmana, Mahoma, violando esta ley, manda talar las palmeras de la tribu judía de nadir. Posteriormente, encontramos en el Corán una justificación religiosa de tal acción en la *sura* 59:5: «Cuando talabais una palmera o la dejabais en pie, lo hacíais con permiso de Dios y para confundir a los perversos».

⁴⁹ H. KÜNG, *El Islam*, 187.

reservas y cautelas de este papa cuando, en la entrevista de Peter Seewald que ya hemos citado, al ser preguntado por las relaciones cristianismo e Islam responde:

«El Islam, efectivamente, tiene estructuras para la convivencia social, para la política, para la religión, totalmente diferentes. Cuando hoy en día se discute en Occidente la posibilidad de establecer facultades de teología Islámica, o presentar el Islam como corporación de derecho público, se presupone que todas las religiones están estructuradas de igual forma; que todas se adaptan a un mismo sistema democrático con sus ordenamientos jurídicos y con los espacios libres propios de ese ordenamiento. Pero la esencia misma del Islam lo contradice. Porque el islamismo no admite, en absoluto, esa separación de los ámbitos político y religioso, que, desde el principio, caracteriza al cristianismo. El Corán es una ley religiosa que regula la totalidad de la vida política y social Islámica, y de ahí se sigue que todo el ordenamiento de vida, en general, sea como dice el Islam. La *sharía* configura la sociedad desde el principio hasta el final»⁵⁰.

En este texto del papa hay un concepto necesitado de clarificación y que se presenta esencial para entender la problemática que intentamos exponer: *sharía*⁵¹. Este elemento central del Islam es un término técnico que designa la ley canónica Islámica. Los «fundamentalistas» piensan que el Corán es la constitución del mundo. Ahora bien, existe el problema de que, aun cuando el Corán contiene mandamientos y normas, éstos son poco numerosos. De ahí la necesidad reconocida en el mundo Islámico de una concreción de dichos mandamientos de modo que se abarque la totalidad de la vida del hombre, sin dejar ninguna de sus dimensiones fuera del ámbito de influencia del elemento religioso.

Las fuentes de la *sharía* son cinco. La primera, como es obvio, es el mismo Corán. Ciertamente, donde el Libro sagrado señala un mandamiento o norma, la obligación es absoluta. Pero, tal como hemos apuntado, el hecho de que el Corán no entre en excesivos detalles ni descienda a casos concretos, más que en contadas ocasiones, obliga a buscar luz en otras fuentes. Por ello, la segunda fuente que conforma la *sharía* es la *sunna* como «conjunto de dichos y hechos de Mahoma y su manera de proceder según resulta del testimonio de los *ashab*, sus contemporáneos y compañeros»⁵². Aquí nos encontramos con la tradición entendida como categoría religiosa, al igual que en el cristianismo. La tercera fuente es el *qiyas* o deducción por analogía que, ante nuevas problemáticas que no están recogidas en el Corán ni en la *sunna*, partiendo de casos semejantes, se intenta establecer legislación por analogía. La cuarta fuente es el *iyman* como consentimiento o consenso universal de la comunidad que no puede estar toda ella de acuerdo en el error. Y, en quinto y último lugar, el *iytihad* que supone el esfuerzo de sacar el derecho de las cuatro fuentes citadas y que da lugar a las distintas escuelas jurídicas que componen el Islam. De esta manera, se hace patente cómo la *sharía* es una ley total que no deja espacio alguno de sombra en la vida del hombre que pueda sustraerse a la luminosidad del Dios único. Una ley que nos presenta un universo homogéneo donde todo es comprendido desde la óptica islámica.

Así pues, el fenómeno de la globalización ha puesto de manifiesto un problema de no pequeñas dimensiones, precisamente porque ahora el interlocutor para un posible diálogo cultural y religioso no se encuentra en la distancia, sino en la propia casa. De esta manera, son usuales los desajustes que el creciente número de creyentes musulmanes, ciudadanos de las sociedades de derecho, crean en el seno de nuestras democracias. Se hace patente aquí, una vez más, cómo la religión islámica está necesitada de confronta-

⁵⁰ J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 264s.

⁵¹ Para la reflexión que sigue, cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam*, 67-88.

⁵² F. M. PAREJA, *Islamología*, II, Madrid, 1952-54, 511.

ción, en el sentido positivo de la palabra, con una ilustración que ha aportado para la configuración de las sociedades occidentales la separación entre Iglesia y Estado, la división de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), la declaración universal de los derechos humanos... en definitiva, una articulación pluralista que debe tener su sustento último en la tolerancia⁵³.

De esta forma, y como citábamos al comienzo de esta reflexión, es una preocupación especialmente patente en la reflexión del papa el tema de los derechos humanos y, específicamente, la aportación de las religiones a su implantación práctica en el mundo. Cuando en 1948 la asamblea plenaria de las Naciones Unidas aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, hubo una oposición de principio, al igual que ocurrió con la Iglesia, de parte musulmana. El motivo de tal oposición era doble: la Declaración no apuntaba que tales derechos eran un don de Dios y el reconocimiento del derecho al cambio de religión se vivía como un desprecio al Corán. Desde entonces, algunas importantes organizaciones islámicas han intentado una articulación del Islam y los derechos humanos pero integrando tales derechos en el sistema existente de la *sharia*. Especialmente significativa es la Declaración del Cairo sobre los Derechos Humanos en el Islam⁵⁴ que la Organización de la Conferencia Islámica aceptó en 1990 y que, aun no siendo vinculante desde el punto de vista jurídico, sí posee un gran peso político. No obstante, en esta declaración, cualquier observador crítico constata las tensiones existentes entre derechos humanos y *sharia* y descubre que se han obviado aquellos derechos que no se dejan integrar si más en la ley Islámica. Así, por ejemplo, en el artículo quinto, en referencia al matrimonio, no se contempla la no discriminación por motivos religiosos; o, en el artículo décimo, se concede al Islam un status privilegiado al considerarlo una religión de naturaleza incorrupta, estrechando el derecho reconocido a un legítimo cambio de religión. No es de extrañar, por tanto, que el papa comentara en la entrevista mencionada:

«En el ordenamiento vital del Islam hay una totalidad que abarca absolutamente todo, con planteamientos muy distintos a los nuestros. Hay un claro sometimiento de la mujer al varón, y, en su concepción de la vida, existe un sistema ordenado de derecho penal, que continuamente se contrapone a nuestro concepto de sociedad moderna. A ese respecto interesa distinguir claramente que no se trata de una confesión religiosa como tantas otras, pues no se inserta en los espacios libres de una sociedad pluralista. Si se entiende así, cosa que sucede con cierta frecuencia, se estaría juzgando al Islam como un modelo cristiano y no según su propia naturaleza»⁵⁵.

IV. CONCLUSIÓN

Después de esta meditación sobre la conferencia del papa en Ratisbona, esperamos haber contribuido a un esclarecimiento de las intenciones de Benedicto XVI en referencia a su visión del Islam. Este papa ilustrado, que como teólogo de oficio ha ejercido durante largos años la labor del esfuerzo del concepto, es consciente de que la mejor forma de presentar plausiblemente el tema de Dios ante nuestro mundo es ensanchar los estrechos límites de una racionalidad que lo ha expulsado de sus dominios. Por ello, Dios sólo puede ser presentado en un contexto pluralista, como el de una sociedad globaliza-

⁵³ Cf. H. KÜNG, *El Islam*, 457-484.

⁵⁴ Cf. www.humanrights.harvard.edu/documents/regionaldocs/cairo-dec.htm.

⁵⁵ J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, 265.

da, con el ejercicio del recto uso de la razón; precisamente porque nuestra razón, don del creador a todo hombre, puede ser el único ámbito donde creyentes e increyentes podemos encontrarnos. De esta manera, las preguntas que se hacen al Islam no tienen que ser entendidas como ataque o sospecha, sino como una contribución esperanzada para esclarecer su propia credibilidad como religión que confiesa al Dios único, misericordioso y compasivo.

No obstante, sí nos gustaría conscientemente apuntar la condición «demasiado» moderna de nuestro papa actual. En efecto, aunque es cierto que el discurso analizado está plagado de invitaciones a una ampliación del concepto de razón y de su uso, sin embargo, la naturaleza de la lección de Ratisbona sigue siendo en exceso ilustrada. El matrimonio celebrado entre la razón y la fe con la incursión del cristianismo primitivo en contexto helénico nos parece de tal solemnidad que, precisamente por eso, puede presentar algunos elementos que están necesitados de una clarificación y profundización ulteriores:

«San Juan nos ha brindado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra con la que todos los caminos de la fe bíblica, a menudo arduos y tortuosos, alcanzan su meta, encuentran su síntesis. En el principio existía el *logos*, y el *logos* es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad»⁵⁶.

De la solidez de este matrimonio, se explica las reticencias del papa al programa de deshelenización del cristianismo que reconoce en tres etapas: la iniciada con la Reforma, la ejecutada por la teología liberal y la que se está difundiendo actualmente en relación con la necesidad de inculturación del cristianismo más allá de la cosmovisión occidental. De ahí su fuerte convencimiento:

«Este acercamiento interior recíproco que se ha dado entre la fe bíblica y el planteamiento filosófico del pensamiento griego es un dato de una importancia decisiva, no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también del de la historia universal, que también hoy hemos de considerar. Teniendo en cuenta este encuentro, no sorprende que el cristianismo, no obstante haber tenido su origen y un importante desarrollo en Oriente, haya encontrado finalmente su impronta decisiva en Europa»⁵⁷.

En este sentido, nos encontramos cercanos a la postura del profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana E. Salmann que, a propósito de la lección magistral que nos ocupa, hizo unas declaraciones en el diario *Kölner-Stadt Anzeiger* con el título *Mit beschränkter Haftung*. Allí afirma que precisamente el olvido de nuestras raíces mítico-religiosas, como verdadero humus y horizonte de toda razón, pueda ser la causa de que otras culturas nos vean tan extraños. Así, lo fascinante, lo insondable, lo mítico, las elecciones sin sentido, los afectos, el éxtasis, el instinto, la apuesta, la voluntad, la decisión... entreteje y sostiene nuestra vida cotidiana y componen el alma de todo verdadero arte, de toda verdadera religión:

«Ya los griegos eran conscientes de la complejidad y la profundidad abismal de la razón. En ellos no existía el concepto de razón pura y clara. La tragedia, la historiografía, la filosofía presocrática y la escéptica, incluso Platón, conocen el lado demoníaco (*daimonico*) y contradictorio de la razón. ¿Acaso no sabía el Kant de los últimos años del enigma del Mal, de aquello que, en la voluntad, es “prevoluntario”? Y nosotros, ¿no

⁵⁶ *Fe, razón y universidad*, 2s.

⁵⁷ *Ibid.*, 4.

seguimos, a menudo, con todo derecho, la dinámica y la gramática de las pulsiones, los sueños, los traumas?»⁵⁸.

Por ello, intuimos que un diálogo fructífero con otras culturas y con otras religiones exige hoy una reconfiguración de un concepto de razón que está aún muy determinado por la historia del desarrollo del pensamiento en occidente. Un concepto de razón que reconozca humildemente que el paso del mito al *logos* siempre se está haciendo porque «el mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología»⁵⁹.

Facultad de Teología de Granada
Apartado 2002
18080 Granada
serabejar@mixmail.com

J. SERAFÍN BÉJAR BACAS

[Artículo aprobado para publicación en abril de 2008]

⁵⁸ <http://www.ksta.de/html/artikel/1162473077791.shtml>.

⁵⁹ M. HORKHEIMERT - TH. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, 2001, 56.