

¿Tiene el islam un lugar en Europa?

Tobias Specker

La pregunta sobre el lugar del islam en Europa se ha convertido en una constante de los debates políticos sobre la integración. Sin embargo, pocas veces se trata sólo de una descripción de las múltiples facetas que ofrece la vida musulmana actual. Casi siempre —al menos de manera implícita— se formula también la pregunta de si el islam es, puede o debe ser parte de Europa. ¿Tiene el islam un lugar en Europa, sí o no? Formulada así, la pregunta puede crear una situación límite en la cual toda vacilación se considere debilidad y la distinción se vea como indecisión.

No obstante, dicha situación requiere que se dé una condición previa: un sí o un no rotundos sólo se pueden pronunciar si antes se ha aclarado qué es «el islam» que pertenece (o no) a Europa.

La pregunta de qué es el islam resulta problemática, independientemente —y es mi tesis— de si se responde de manera cordial e inocente que el islam es «paz» o de modo áspero y excluyente que es «una ideología totalitaria y violenta». Ambas posiciones tienden a reducir el islam a un núcleo supuestamente inmutable, supratemporal y esencial y a responder desde él la pregunta sobre su pertenencia a Europa¹. Pero una vez reducido el

¹ STEFAN WEIDNER describe esta postura en su libro *Manual für den Kampf der Kul-*

islam a un núcleo supratemporal, queda excluida la posibilidad de polémica porque, así, no puede o no debe cambiar. Sólo queda entonces la posibilidad de la exclusión o de la aceptación sin crítica.

*la problemática consecuencia
de esta manera de
argumentar es fácilmente
reconocible: así, Giordano
lleva conscientemente a los
musulmanes a un dilema;
cuando se declaran creyentes
de su religión, no pueden
ser más que miembros
deficitarios de la sociedad;
tampoco tienen posibilidad
de cambiar este estado desde
el interior de su religión*

Así, es preciso soslayar el planteamiento categórico de un sí o un no absolutos y formular de otra manera la pregunta sobre el lugar del islam: la cuestión no es sí o no, sino «en qué circunstancias». ¿En qué circunstancias puede el islam ser y seguir convirtiéndose en verdadera parte de Europa?

turen. Warum der Islam eine Herausforderung ist, Frankfurt, 2008, 97ss., con unas metáforas que impresionan.

Para aclarar la pregunta, este artículo describe primero, a modo de ejemplo, dos posiciones diametralmente opuestas si consideramos su contenido, pero que, sin embargo, realizan la mencionada reducción de una manera típica, aunque también claramente diferenciada. Después se describirán las circunstancias en que el islam puede ser realmente parte de Europa.

«El islam es el problema», Ralph Giordano

En un primer paso, se debe considerar y examinar, según su modo de proceder y sus consecuencias, la posición adoptada por Ralph Giordano en la controversia sobre la construcción de la mezquita de Colonia. Giordano anuncia programáticamente su tesis en el título: «La mezquita no, el islam es el problema»².

El publicista quiere identificar con el islam problemas sociales diversos: matrimonio forzado, asesinatos de honor, estructuras patriarcales, sexualidad patológica, falta de transparencia del entorno y delincuencia juvenil. Ése es el objeti-

² R. GIORDANO, «Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem», en *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung u. Integration*, editado por F. Sommerfeld, Colonia, 2008, 37-51.

¿Tiene el islam un lugar en Europa?

vo de su argumentación. Por tanto, los pasos concretos con los que alcanza su objetivo son típicos y se pueden encontrar no sólo en la polémica por la construcción de mezquitas, sino también en otros contextos críticos con el islam. Por eso merece la pena de manera especial debatir con Giordano.

La argumentación de Giordano comienza citando selectivamente determinadas situaciones que se dan en la religión islámica y caracterizando el conjunto de déficit. En este ejemplo se refiere a la tradición de la interpretación islámica de sus textos y la presenta bajo el epígrafe: «Ausencia del método histórico-crítico»: «Tras todo ello, no obstante, se halla uno de los grandes ‘agujeros negros’ del islam y de su historia, inherentes a su cultura: la ausencia de todo acceso al ‘método crítico’» (45).

La argumentación se basa, por un lado, en asociar una descripción y una valoración para dejar constancia de un déficit. Por otro, la descripción sigue la estrategia de reducir a un solo aspecto una diversidad histórica y unas líneas de desarrollo diferenciadas e interpretarlo como una característica supratemporal y válida para el conjunto de la tradición. Ésta es la primera reducción.

El déficit constatado en el islam es interpretado en un segundo paso

como síntoma de la actual situación del islam en el mundo: «La pregunta más incómoda, sí, más amenazante entre todas las preguntas incómodas y amenazantes dice así: ¿es el islam reformable, se puede reformar?... Sorprendentemente, los más escépticos son los propios musulmanes» (46).

A la reducción histórica sigue la geográfica. La argumentación concentra la diversidad geográfica en un aspecto: la pregunta sobre la capacidad de reforma. La afirmación tras la pregunta retórica es clara: cuando y dondequiera que el islam entra en escena, le falta la conciencia histórico-crítica, con lo cual se cuestiona al menos esa capacidad de reforma.

En un tercer paso, Giordano esencializa en un aspecto el islam reducido histórica y geográficamente: el déficit no es sólo típico de la historia y la situación de todo el mundo islámico, sino que pertenece a la esencia del islam. El islam sólo puede expresarse de esta manera deficitaria, de lo contrario no sería islámico: «¿Qué son los *Versos satánicos* de Salman Rushdie en comparación con este análisis que muestra sin contemplaciones que la doctrina y la práctica de la fe musulmana son la verdadera fuente de la enorme dificultad del islam en su intento de adaptarse a la modernidad?» (47).

Con estos tres pasos se sientan las bases de la consecuencia. Del análisis del déficit resulta una «alteridad» fundamental y esencial del islam frente al mundo occidental: «¿Quién se atreve a contradecir mi confianza en que esta minoría, como no cabe esperar de otra manera, está llena de personas simpáticas y amables?... Sin embargo, aunque no cometan atentados suicidas, ni sean fundamentalistas, ni extremistas, constituyen un gran problema sociocultural como colectivo. Y ello debido a que proceden de una órbita perturbadoramente distinta de la judeocristiana, que conforma nuestro pasado y nuestro presente europeos».

De esta manera, Giordano llega a la meta de su argumentación: el islam es «lo otro» por excelencia. Tácitamente se supone que la «alteridad» así construida es también la fuente de los mencionados problemas sociales de carácter general, afirmación que carece de demostración directa. Esta identificación es más bien de tipo emocional y funciona en la «alteridad» más allá de la semejanza: el mismo sentimiento de amenaza ante problemas sociales reales y ante el islam, sentido y presentado como extraño, permite su equiparación tácita.

Pero con ello la argumentación no está aún del todo reconstruida: el último paso de la demostración,

también típico de algunas argumentaciones críticas con el islam, sirve como protección desacreditando a los que piensan diferente: quien del lado musulmán dice algo distinto miente. Y –segunda esencialización– debe hacerlo, porque a todo musulmán se le ofrece la simulación, la «*taqqiya*»: «Y cuán sinceras pueden ser las profesiones de los principios de la democracia secular si existe la ‘*taqqiya*’, es decir, el permiso sancionado expresamente por el Corán para engañar y simular en la discusión con ‘infiel’» (45, 50).

La problemática consecuencia de esta manera de argumentar es fácilmente reconocible: así, Giordano lleva conscientemente a los musulmanes a un dilema. Cuando se declaran creyentes de su religión, no pueden ser más que miembros deficitarios de la sociedad o más exactamente: no-miembros de la sociedad por deficitarios³. Tampoco tienen posibilidad de cambiar este estado desde el interior de su religión. Si no quieren entenderse como deficitarios, no deben ser precisamente musulmanes creyen-

³ Con Claus Leggewie se puede describir esta estrategia como la transformación de un conflicto divisible en uno indivisible; véase B. BEINHAUER-KÖHLER y C. LEGGEWIE, *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat u. gesellschaftliche Herausforderung*, Munich, 2009, 120-124.

¿Tiene el islam un lugar en Europa?

tes. Consecuentemente, en el capítulo titulado «Al lado de los musulmanes pacíficos» Giordano cita a publicistas que se distancian expresamente del islam como religión: Necla Kelek e Hirsi Ali.

«El islam es reforma», Reza Aslan

Problemas argumentativos similares, aunque también netamente diferenciados, se encuentran en el libro de Reza Aslan *No hay más dios que Dios*⁴, aunque se llegue a la valoración contraria: al estudioso del islam en el *Center on Public Diplomacy* de la *University of Southern California* y analista de Oriente Medio en las noticias de la CBS le importa fundamentalmente distinguir entre un núcleo impenetrable, individual y espiritual de la fe islámica –que se manifestó en el Corán y en la figura de Muhammad– y la simulación institucionalizada, politizada y secularizada a través de la tradición de las escuelas de derecho y la búsqueda de la justicia.

Esta distinción metódica «esencializa» el islam de manera diametralmente opuesta, al reducir «el islam» a un núcleo «verdadero»

⁴ R. ASLAN, *Es gibt keinen Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, Munich, 2006.

que ya contiene en sí todas las conquistas de la modernidad.

Un primer ejemplo: Aslan interpreta toda la época inicial de la actividad de Muhammad en La Meca desde la dimensión de la refor-

la crítica reformadora de la sociedad del Muhammad de Aslan se asemeja asombrosamente a una crítica actual de la globalización; se critica la destrucción de identidades locales en favor de un mundo global, pero cuya universalidad está fundada de modo puramente económico y no ético

ma social del mensaje coránico⁵. La disputa con los *qurayshíes* no fue una discusión por el monoteísmo, sino un conflicto social. El Corán criticaba una sociedad en la que, por un lado, se habían descompuesto las tradiciones tribales particulares pero igualitarias y, por otro, todos los vínculos que trascendían a la tribu respondían sólo a una lógica económica, ética-

⁵ Como «experimento revolucionario del igualitarismo social» (ibid., 95).

mente insustancial y adornada religiosamente.

Ante esta reducción de la primera etapa de la actuación de Muhammad en La Meca a una crítica social comprometida hay que ser crítico: por un lado, esta interpretación puramente reformadora de la sociedad quita al monoteísmo islámico su vertiente iconoclasta, crítica con el politeísmo y exigente, que se da con el principio de fe (*'aqīda*) de la unidad y unicidad de Dios (*tauḥīd*). Por otro, la crítica reformadora de la sociedad del Muhammad de Aslan se asemeja asombrosamente a una crítica actual de la globalización. Se critica la destrucción de identidades locales (que una y otra vez corren el peligro de deslizarse hacia la etnicidad beligerante) en favor de un mundo global, pero cuya universalidad está fundada de modo puramente económico y no ético.

Este salto de la zanja histórica se hace más evidente en la descripción del papel de la mujer. Aslan sigue la tesis principal: «La lucha de Muhammad por la redistribución de la riqueza y la igualdad social no se hace tan patente en ningún otro caso como en los derechos y privilegios que concedió a las mujeres de su comunidad» (80).

Sin embargo, en la elaboración de esta tesis, Aslan atribuye a la tradi-

ción exclusivamente todo elemento patriarcal e identifica la época de Muhammad directamente con la preocupación del movimiento de emancipación de la época⁶. Se trata de algo más que un exceso retórico bienintencionado, esto es, supone el cruce metódico de una frontera: Aslan no elabora precisamente, en el sentido de Fazlur Rahman, un principio ético a partir del texto coránico que es pronunciado en una situación histórica determinada, principio que según la intención del texto resulta necesario traducir a la época actual, sino que sencillamente identifica la situación en La Meca y en la Medina del siglo VIII con las preocupaciones del siglo XXI.

Esta acomodación del mensaje religioso a las preocupaciones modernas entraña un peligro real: cuando se salva tan rápidamente la zanja histórica, desaparece también, con la distancia histórica, la posibilidad de un debate provechoso sobre las formas de vida del pasado y del presente. Además, sólo el respeto por la diferenciación histórica puede mostrar de qué modo el impulso absolutamente reformador de entonces necesita una nueva formulación pa-

⁶ Véase *ibid.*, 80-95. Esto, por cierto, con una polémica antibíblica que ignora completamente el primer relato de la creación (véase 80).

¿Tiene el islam un lugar en Europa?

ra ser conservado para la época actual, esto es, en qué medida la mera repetición sería una traición del origen.

La problemática de esta tendencia, identificar sencillamente el mensaje coránico puro con la modernidad, termina manifestándose de manera especial cuando se hace referencia a la pretensión de verdad de las otras religiones y a la libertad de religión. Según Aslan, Muhammad «entendía el texto original (que subyace en todos los escritos sagrados) no sólo en el sentido de que judíos, cristianos y musulmanes poseían un único escrito sagrado común, sino también de que integraban una única *umma* divina» (120). En consecuencia, la crítica de Muhammad no se dirigió «contra las religiones judía y cristiana que para él eran casi idénticas al islam» (123). Siempre según Aslan, la culpa de las diferencias entre las religiones es sólo de la tradición, es decir, de la teología o el derecho islámico. Por consiguiente argumenta: «Resulta trágico que después de 1.400 años tampoco se haya alcanzado este sencillo compromiso para superar las diferencias religiosas, a veces nimias pero a menudo vinculantes, entre las tres religiones abrahámicas» (125).

¿De qué «nimias diferencias religiosas» habla Aslan aquí? Su argumentación lo dice muy clara-

mente: por ejemplo, la doctrina sobre la Trinidad. Ésta pertenece a las «diferencias teológicas intolerables» (122). En este punto se hace evidente que la base de la pluralidad concebida primero de manera tan amplia son, sin duda, las pretensiones de un entendimiento islámico de las otras religiones

*la pluralidad respetada
con base en el Corán se ha
realizado históricamente
en el sistema jurídico que
se desarrolló sobre todo en
el imperio otomano y en el
que a los cristianos y otros
grupos religiosos se les
otorgó una jurisdicción y
una administración propias
en su papel subordinado
como protegidos*

que repentinamente ya no resulta tan amplio en absoluto. La aceptación y la postulada unidad de las religiones se refieren a un cristianismo islamizado sobre la base del Corán que ha dejado a un lado la doctrina sobre la Trinidad y la condición de hijo de Dios de Jesús. Así, no se trata precisamente de ningún «pluralismo monoteísta» que tiene en cuenta el concepto de

sí mismas de las otras religiones, como sugiere Aslan.

Para que no se me malinterprete: se sobreentiende que un teólogo musulmán se aproxima desde sus propios escritos sagrados a las

*la interpretación del
«verdadero» islam por
Giordano y Aslan son muy
diferentes, pero ambos
autores están muy de
acuerdo de manera tácita en
dos sentidos: primero, ambos
piensan que se puede reducir
«el islam» a un núcleo
estable supratemporal;
segundo, ambos están
de acuerdo en que no hay
ninguna diferencia útil
entre la modernidad y la
época de Muhammad*

otras religiones. Pero también pertenece a la argumentación teológica en el contexto interreligioso que desvele y declare cuándo otras religiones se entienden de otra manera y que no se pase de contrabando un consenso donde no lo hay.

La problemática de este supuesto consenso se agrava allí donde el

modelo de sociedad que resulta de esta pluralidad entendida islámica-mente es recomendado sin transición como imagen ideal para hoy: la pluralidad respetada con base en el Corán se ha realizado históricamente en el sistema de «*millet*», es decir, en el sistema jurídico que se desarrolló sobre todo en el imperio otomano y en el que a los cristianos y otros grupos religiosos se les otorgó una jurisdicción y una administración propias en su papel subordinado como protegidos.

Desde el punto de vista histórico, este modelo fue seguramente un avance, pero choca en dos puntos esenciales con la libertad religiosa de un Estado actual ideológicamente neutral: en primer lugar, ofrece a las religiones del Libro una autonomía religiosa muy amplia sólo en un marco general de dominio islámico y no entiende las otras religiones como socias, sino como protegidas. En segundo lugar, no permite la libertad religiosa como derecho individual, sino como derecho grupal en un espacio jurídico propio. Es sintomático que Aslan no mencione estas diferencias, sino que interprete el sistema de «*millet*» como verdadero ideal medinés del estado islámico (281).

Tras lo expuesto, la frase «Pluralismo significa tolerancia religiosa, no libertad religiosa ilimitada» (286) suena entonces con un fuerte acen-

¿Tiene el islam un lugar en Europa?

to restrictivo. En cualquier caso, problemas más complejos, como por ejemplo la interpretación de la conversión como apostasía, no se abordan con esta idealización del origen.

La argumentación y también el nivel de la interpretación del «verdadero» islam por Giordano y Aslan son muy diferentes, pero ambos autores están muy de acuerdo de manera tácita en dos sentidos: primero, ambos piensan que se puede reducir «el islam» a un núcleo estable supratemporal; segundo, ambos están de acuerdo –por razones opuestas– en que no hay ninguna diferencia útil entre la modernidad y la época de Muhammad: en Giordano hay bastante diferencia, pero ningún provecho. En Aslan se constata bastante empeño para lograr una configuración útil del presente, pero ninguna diferencia. Sin superficie de fricción el fuego de la tradición religiosa permanece apagado.

Parte de Europa, ¿en qué circunstancias?

Con el análisis de las argumentaciones de Ralph Giordano y Reza Aslan se ha ilustrado la problemática de considerar «el islam» como un núcleo esencial supratemporal. Con ello se ha eludido la clara al-

ternativa de un sí o un no como respuesta a la pregunta de si el islam forma parte de Europa.

Si en cambio partimos de que sencillamente el islam no se puede reducir a un núcleo esencial, sino que por sí mismo constituye un sistema religioso multiforme y absolutamente flexible⁷, entonces podemos formular de otra manera la pregunta sobre su pertenencia a Europa: la mera alternativa de «sí» o «no» se supera haciendo la pregunta de otra manera: ¿en qué circunstancias puede el islam ser y convertirse realmente en parte de Europa?

El islam es una «parte real» allí donde, más allá de su presencia de hecho, entra en escena como un actor participativo y configurador de la sociedad y no se entiende a sí mismo como una isla de la ortodoxia a la defensiva o triunfante ni se hipoteca sólo al cultivo folclórico de las tradiciones de los países de origen.

Esta participación activa y configuradora del islam en la sociedad europea va acompañada necesaria-

⁷ Véase Weidner (nota 1) 152: «Debo confesar que lo considero una razón seria para cambiarme al campo de los indeterministas: prefiero saber que sé muy poco que creer que sé algo que según el sano escepticismo moderno no puedo saber realmente». Véase *ibid.*, 98-100, 117-127.

mente de una discusión sobre cuestiones relativas a la manera de entender la religión. Cabe, pues, esbozar «las circunstancias» en las que el islam puede ser parte activa y configuradora de la sociedad europea identificando los campos temáticos de un debate indispensable. Éste va a ser el último paso. A tal efecto, se deben abordar cuatro tópicos presentes en el debate público con el islam. Encierran el peligro de convertirse en meras consignas en el conflicto de las culturas si sólo denotan activo cultural por un lado y déficit cultural por otro. Entonces degeneran en meros medios de una autoconfirmación pacífica. Pero al mismo tiempo también llevan consigo la oportunidad de identificar puntos reales de discusión para un debate fructífero. Esta oportunidad han de mostrarla las reflexiones finales.

Tópico 1: El islam necesita una Ilustración

Este argumento, como expresión de mera salvaguardia del estado propio, tiende a la fatuidad y la percepción histórica poco diferenciada. Sin embargo, su contenido, digno de discusión, se puede formular así: ¿Qué importancia tiene la apelación a la revelación en un entorno en el que los participantes en la conversación no pertenecen

todos a *una* religión, ni todos (en absoluto) a una *religión*? La mera apelación a la revelación no basta para legitimar los conocimientos y las conductas. También la revelación debe dejarse transmitir argumentativamente, interrogar críticamente y defender reflexivamente.

En una religión que se pregunta sobre la Ilustración, debe ser también posible un distanciamiento, que también ha de ser razonado dentro de la religión, entre la voluntad y la palabra de Dios por un lado y sus formas históricas de intervención por otro. Distinciones hechas por teólogos islámicos modernos muestran que esto es en principio imaginable en el islam: habría que reflexionar aquí, por ejemplo, sobre el entendimiento por parte de Ömer Özsoy de la revelación como acto de la palabra que se remonta más allá del texto del Corán fijado literariamente y quiere mostrar una situación dinámica de la primera comunidad en la que Muhammad, los primeros musulmanes y Dios entran «situacionalmente» en un intercambio de preguntas y respuestas⁸.

Se podría pensar también en la distinción de Muhammad Shahrur entre «profecía» y «mensaje».

⁸ Véase F. KÖRNER, *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Friburgo, 2006.

¿Tiene el islam un lugar en Europa?

Shahrur quiere redescubrir una variedad de significados en el texto coránico diferenciando palabras supuestamente con el mismo significado. Así apunta por último a una distinción entre leyes naturales divinas (profecía) y preceptos vigentes sólo temporal y subjetivamente (mensaje)⁹.

Tópico 2: El islam debe adoptar el método histórico-crítico

Como teólogo cristiano, se puede tomar nota con cierto humor del gran compromiso con el que se sigue el método histórico-crítico como panacea de problemas sociales. Se pierde de vista totalmente que su alcance y exclusiva grandeza de interpretación son criticados también por teólogos cristianos en los últimos decenios.

Pero se puede transformar este tópico en una petición absolutamente seria: es cierto que el islam no necesita un programa desmitologizador establecido, como el de Bultmann, y que tampoco es necesario que acepte simplemente la forma cristiana de la crítica de las fuentes. Sin embargo, requiere una reflexión hermenéutica más

amplia sobre el hecho de que el Corán es dicho en un entorno histórico y lo que este hecho significa para las aspiraciones de su validez. Que esto es posible por parte del islam lo muestran las contribuciones de Stefan Schreiner, Abdullah Takim y Enes Karić en el foro teológico de Stuttgart «Hermenéutica sagrada en el islam y el cristianismo» (2008). Aquí se recogió de nuevo el antiguo aprecio

*la tradición islámica,
pese a su tolerancia a
menudo vivida
históricamente, sólo habría
podido aceptar desde la
teología el carácter de
revelación del judaísmo
y del cristianismo si éstos
se hubieran limitado a la
presentación de su religión
en el Corán*

por la «*israiliyat*» para subrayar que el Corán –en palabras de los musulmanes– en la época de su envío requería obviamente por parte de sus oyentes un conocimiento previo, marcado por el punto de vista cristiano y judío. Sólo cabe añadir que también pertenecen a este contexto los esfuer-

⁹ http://de.quantara.de/webcom/show_article.php?pwcn=740_21&wc_c0469&wc_id=1011.

zos por lograr una revisión crítica de la tradición *hadiz*¹⁰.

Tópico 3: El islam debe aceptar a los demás creyentes

Sobre este punto se puede alcanzar a menudo en los debates cristiano-islámicos un acuerdo demasiado rápido que, sin embargo, provoca una protesta muy extendida. En general, se llama la atención sobre el hecho de que, en numerosos lugares, el Corán estima muy positivamente a los judíos y a los cristianos como poseedores del Libro. En cambio, los críticos con el islam hacen referencia a ciertas *aleyas* de la época medinesa tardía para ilustrar la voluntad básica del islam de aniquilar otras religiones.

Ambas partes pasan por alto el punto decisivo: que la tradición islámica, pese a su tolerancia a menudo vivida históricamente, sólo habría podido aceptar desde la teología el carácter de revelación del judaísmo y del cristianismo si éstos se hubieran limitado a la presentación de su religión en el Corán. Por parte cristiana esto significaba: renuncia a la condición de Hijo de Dios de Jesús, a la

doctrina sobre la Trinidad y a la crucifixión en el sentido de verdadera consternación de Dios por este acontecimiento. Así, cristianismo y judaísmo son aceptados por parte del Corán, pero el islam define lo que son.

Aquí se establece una asimetría estructural que requiere una reflexión teológica más amplia y que cristaliza en la opinión de que los escritos del judaísmo y del cristianismo existentes ahora habrían falseado el mensaje original. Es importante designar con exactitud los puntos de discusión: el islam no puede ser obligado a aceptar un pluralismo religioso-teológico que –por buenas razones– también es criticado por parte cristiana. Pero muy probablemente el concepto que de sí mismas tienen las otras religiones debe ser percibido y considerado también en su significado teológico para la religión islámica.

Tópico 4: La Ley Fundamental debe ocupar el lugar de la *sharia*

Los musulmanes no pueden en absoluto vivir sinceramente en Europa porque creen en la *sharia*: es la opinión exteriorizada a menudo en múltiples discusiones. Con ello se yuxtaponen, sin embargo, dos dimensiones que no

¹⁰ Véase H. RAINER, «Der kritisch edierte Prophet», en *Faz.net*, 11 de marzo de 2008.

¿Tiene el islam un lugar en Europa?

deben ser comparadas ni tratadas juntas en relación con la fe: por un lado, no se cree en la Ley Fundamental, sino que se demuestra la conformidad con la Constitución a través de una lealtad permanente al derecho. Por otro, la *sharia* como camino islámico de fe tiene también una dimensión espiritual y sirve a la configuración y la conformación internas de la vida religiosa individual y comunitaria. Cuando se identifica simplemente con preceptos concretos del derecho islámico se reproduce (in)voluntariamente la versión integrista.

Además, la *sharia* tiene también una vertiente pública, social y jurídica. La discusión sobre estos aspectos es orientada en general con la pregunta de qué preceptos legales son susceptibles de ser transplantados en Alemania y en qué medida¹¹. Esta pregunta es muy importante, pero por sí sola no basta. Más allá de la insistencia ofensiva, por un lado, en que determinados preceptos legales no son compatibles con el ordenamiento jurídico alemán y la protesta defensiva, por otro, de que tampoco se aspira a ello, merecería la pena un debate profundo

¹¹ MATHIAS ROHE ofrece una mirada sensata en *Scharia in Deutschland?*, en www.zr2.jura.uni-erlangen.de/aktuelles/scharia.shtml.

sobre las siguientes cuestiones: ¿cómo pueden los principios básicos del Estado democrático de derecho ser no sólo tolerados por la

¿es el islam entonces parte de Europa?; sí, y lo es «en ciertas circunstancias» incluso como protagonista activo, configurador y participativo; estas circunstancias se han indicado transformando cuatro tópicos muy usuales en cuatro campos temáticos de discusión

teología islámica, sino también justificados dentro de la religión? De manera más concreta: ¿cómo se puede, desde una postura religiosa islámica, no sólo aceptar, sino razonar en el plano ofensivo que la revelación no puede legitimar la actuación normativa del Estado? ¿Cómo se puede justificar religiosamente que la soberanía popular y no la soberanía de Dios es la que legitima las estructuras del Estado?

Esta pregunta general cristaliza en dos casos concretos de conflicto: el

problema de la blasfemia y el de la apostasía/conversión.

Precisamente el tema de la conversión se ha constituido de manera justificada en la prueba de fuego de la polémica, pues se puede preguntar: ¿la renuncia a todo impedimento social y estatal ante una decisión como ésta no responde precisamente a la esencia de la religión? Y aún más: ¿hay un respeto fundado religiosamente por la dignidad de la decisión de un único ser humano, incluso cuando pueda tratarse sólo de una equivocación según el criterio de la comunidad religiosa?¹².

¿Es el islam entonces parte de Europa? Sí, y lo es «en ciertas cir-

¹² Muestra de nuevo la libertad religiosa como derecho individual y no como derecho grupal.

cunstancias» incluso como protagonista activo, configurador y participativo. Estas circunstancias se han indicado transformando cuatro tópicos muy usuales en cuatro campos temáticos de discusión.

Cuando es un teólogo cristiano quien formula estas preguntas en una revista cristiana se debe concluir que no debería ser cometido de los teólogos cristianos hacer de controladores del billete de acceso a la cultura europea, ya que todas estas preguntas se pueden formular también a la teología cristiana. Con la «Declaración sobre la libertad religiosa» y la «Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual» del Concilio Vaticano II ya se ha dicho mucho en esta dirección. Pero la teología del Concilio no es –como tampoco la filosofía de la Ilustración– una «posesión», sino una misión. ■