

## **Islam y cristianismo: el diálogo teológico (I). Las ópticas respectivas**

José Luis Sánchez Nogales

*El presente estudio, que publicaremos en tres entregas, recorre una panorámica del diálogo entre la teología musulmana y la cristiana, en el estado en que se encuentra hoy. En esta primera parte, el autor presenta los marcos de comprensión a través de los cuales la teología católica contempla el Islam, y viceversa. En la segunda entrega se analizan los principales puntos de encuentro; y, finalmente, en la tercera, se presenta la discusión acerca de la doctrina trinitaria, como punto principal de la divergencia entre las dos religiones, en lo teológico.*

### **El diálogo interreligioso encuentra su fuente en la propia teología**

El principio primero del diálogo entre las tradiciones religiosas procede de la propia teología y del bagaje espiritual de que dispongan los interlocutores. En el Cristianismo, la teología bíblica ha ido haciendo emerger progresivamente la conciencia de que la acción del Espíritu Santo rebasa los límites visibles del Cristianismo, en continuidad con la doctrina patristica acerca de las «semillas del Verbo» existentes entre los diferentes pueblos. Por otra parte, desde muy antiguo se ha apelado al común en-

roncamiento abrahámico de judíos, cristianos y musulmanes, como referencia a una paternidad espiritual que puede proporcionar un suelo real para el acercamiento, el diálogo y el encuentro. La experiencia de la teología católica es que esta profundización en las raíces de la propia confesión de fe y en su recepción teológica ha sido clave para la apertura de una mirada hacia las diversas tradiciones religiosas de la humanidad.

Uno de los más importantes documentos de la Comisión Teológica Internacional fue dedicado precisamente a establecer las bases para la valoración teológica de las religiones desde la fe cristiana. Elementos determinantes para ello han sido el esclarecimiento y desarrollo de algunos principios de la propia revelación y su recepción doctrinal que concretan el punto de partida, que es la «voluntad salvífica universal de Dios»<sup>1</sup> y la acción del Espíritu Santo más allá de los límites visibles del cristianismo<sup>2</sup>: la tradición de los «semina Verbi» en las culturas y las religiones, el principio encarnatorio por el cual el Hijo de Dios se ha unido a todo hombre y la contemplación de Cristo-imagen, Hijo, como modelo de todo hombre<sup>3</sup>. La actitud de la teología católica es hoy el diálogo, señalado como una opción irreversible por la Iglesia. Por toda la historia pasada y por la actual situación sociocultural y política, ese ambiente es especialmente necesario y urgente que se incremente en el caso de Cristianismo e Islam. Diálogo que, por parte católica, quiere ser auténtico encuentro, verdaderamente «vivir con» los creyentes de otras fes, en actitud de acogida y aceptación de los otros tal como son y como quieren ser. Ello conlleva la necesidad de prepararse al diálogo mediante un estudio serio de las religiones, en este caso del Islam, y una sincera disposición a aprender y enriquecernos en el contacto con los creyentes musulmanes y con el conocimiento de su tradición religiosa.

El 28 de mayo de 1998 se firmó un documento entre el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y el Comité Permanente de Al-Azhar Al-

---

Cfr. 1 Tim 2,3-4.

Jn 3,8.

Cfr. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Christianismus et religiones: Gregorianum 79* (1998) 427-472. Edición del original español en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, ed. preparada por C. Pozo sj (BAC, Madrid 1998) 557-604, nn 40-3. Síntesis del conjunto del documento en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *La experiencia de Dios* (Biblioteca Teológica Granadina, Granada 2001) 89-105 y estudio en *La declaración Dominus Iesus y el diálogo interreligioso* en *Diálogos de Teología III* (Edicep, Valencia 2001) 211-245.

Sharif (Universidad Islámica de El Cairo) para el Diálogo con las Religiones Monoteístas. Su objetivo es la creación de un Comité Mixto para el Diálogo, para ofrecer «a los cristianos el verdadero rostro del Islam y a los musulmanes el verdadero rostro del Cristianismo», lo cual ya había sido objetivo del I Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba, de 1974. Son palabras de esperanza.

Creo que la sinceridad del diálogo implica, por otra parte, una clara conciencia de la propia identidad religiosa y de la posición de cada uno de los interlocutores. No es camino de diálogo la reducción de los contenidos de la propia fe a meras generalidades o la ocultación o

«adaptación» de los elementos dogmáticos de la fe por un afán sincretista o irenista. No se trata de llegar a una artificial nivelación doctrinal. Es preciso contar con la diferencia y la divergencia como revelación de la real alteridad que debe ser respetada y aceptada. El saludo que el Secretariado para

---

*se está trabajando en la creación  
de un Comité Mixto para el  
Diálogo cuyo fin sería ofrecer  
«a los cristianos el verdadero  
rostro del Islam y a los  
musulmanes el verdadero rostro  
del Cristianismo»*

---

los No Cristianos dirigió a los musulmanes al final del mes de Ramadán de 1967 supo recoger los valores religiosos que se descubren en esa alteridad: «Este espíritu de acercamiento a Dios y de sumisión a su voluntad, expresado por el ayuno del Ramadán, es un valor religioso auténtico [...] Alegrémonos de ver a Dios honrado así por millones de hombres y mujeres, adultos y adolescentes, lo que supone, a veces, sacrificios muy grandes para algunos»<sup>4</sup>.

Hoy se percibe la persistencia de un cierto temor hacia el mundo musulmán en el ámbito cristiano. Asimismo, predomina en el mundo musulmán una conciencia de humillación no exenta de amargura por lo que dicho mundo considera el quebranto de su civilización por parte del mundo occidental. Los cristianos hemos de hacer un esfuerzo por liberarnos de los prejuicios más en boga sobre el Islam que perduran en el

---

<sup>4</sup> Citado en SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *Musulmanes y Cristianos. Orientaciones para un diálogo entre cristianos y musulmanes* (Madrid 1971) 31.

maginario colectivo y son realimentados, a veces interesadamente, por diversas instancias. El temido «fanatismo islamista» no puede calificarse como una actitud generalizada, sino muy minoritaria en el mundo musulmán (aunque a veces se instale en el poder) que es el primero en parecer la violencia de diversos órdenes que genera. Respecto del inmovilismo, también el Islam, como ocurrió con el Cristianismo, requiere su propio tiempo y su madurez en el logro de ciertas metas.

En orden a un auténtico y sincero diálogo, deberemos ser muy conscientes, asimismo, de la imagen del Cristianismo que tiene la conciencia musulmana de modo mayoritario. Los musulmanes están convencidos de que ellos conocen el Cristianismo a través del Corán. Sólo el testimonio de la vida auténticamente cristiana podrá llevarles a interrogarse sobre una fe que ellos creen conocer, pero en la cual los cristianos no nos reconocemos. Ser conscientes del rechazo musulmán, con fundamento coránico, de dos de las más centrales verdades dogmáticas de la fe cristiana, los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad, que el Islam entiende como introducción de la multiplicidad en la unicidad inquebrantable de Dios —triteísmo— o personificación de tres atributos divinos —modalismo—, y como comunicación de la naturaleza divina a un nombre con generación biológica por parte de Dios. El monoteísmo cristiano no ha tenido ni tiene aceptación —los cristianos afirmamos, respetuosamente, que no ha sido correctamente recibido ni entendido— en la mentalidad musulmana, educada a partir del Corán y sus comentarios clásicos, así como desde la tradición. Y sabemos lo problemática que, para el diálogo islamo-cristiano, puede ser esta afirmación que ellos pueden entender como una desautorización de su «revelación». Pero ante el rechazo musulmán de la Trinidad como fractura de la unicidad divina, veinte siglos de fidelidad al Dios Uno deben ser una y otra vez puestos sobre la mesa del diálogo, en la que debe resonar con fuerza la proclama «*El Señor es nuestro Dios, el Señor es Uno*»<sup>5</sup>.

A pesar de todos estos obstáculos, el acercamiento es posible desde el cultivo de una espiritualidad del diálogo. Una espiritualidad abierta, capaz de descubrir la presencia actuante de Dios en el corazón de los hombres, pueblos, naciones, culturas y religiones. Y una espiritualidad

---

Dt 6,4. Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Creemos en un solo Dios, pero ¿en un mismo Dios?:* burgense 41 (2000) 371-413.

que promueva un ecumenismo entre los pueblos que tienen una referencia común a Abraham, que pueda constituirse en una gran «buena noticia» para la humanidad.

### La óptica de la teología cristiana

Lo que se pretende con estas líneas es establecer el marco óptico teológico-doctrinal a través del cual se ven mutuamente las religiones cristiana y musulmana a la hora de emprender un diálogo y, más aún, de plantear una situación de convivencia,

---

*los musulmanes están convencidos de que ellos conocen el Cristianismo a través del Corán; sólo el testimonio de una vida auténticamente cristiana podrá llevarles a interrogarse sobre una fe que creen conocer*

---

encuentro y colaboración, no sólo en el nivel de los expertos sino en el nivel de los creyentes, individual y comunitariamente<sup>6</sup>. Insistiré, especialmente, en la mirada cristiana hacia el Islam. Lo que aquí se va a plantear es el marco óptico teológico-doctrinal tal y como éste se perfila en documentos doctrinales de la más alta categoría normante para la fe.

En el caso del Islam habrá que acudir al Corán y a la tradición del profeta, la *sunna*; en el caso del Cristianismo-católico a la Sagrada Escritura y a la legítima interpretación de la misma realizada por su suprema autoridad magisterial, en este caso los documentos del Concilio Vaticano II. Los posteriores documentos magisteriales, especialmente los pontificios, han abundado en citar y comentar el Vaticano II. No hay un progreso en el campo de la dogmática que pueda ser definido como notable, salvo, quizás, la afirmación de Juan Pablo II en *Redemptoris Missio*<sup>7</sup> n° 5: «Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias». Hay aquí un posible reconocimiento de elementos valiosos de otras religiones como mediaciones salvíficas, con la matización de que

---

<sup>6</sup> Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro* (CCS, Madrid 1998) 13-25.

<sup>7</sup> *Littera Encyclica Redemptoris Missio*: AAS 83 (1991) 249-340. (De 07.12.90). (S. Pablo, Madrid 1991).

sólo podrían ser teológicamente «mediaciones mediadas» por la única universal que es Jesucristo. La Comisión teológica internacional en su documento de 1996 afirma que el valor salvífico de las religiones quedó como una cuestión abierta en el Concilio Vaticano II<sup>8</sup>. Para centrar teológicamente el tema, recomienda partir de la afirmación de LG 16. Allí se afirma que hay una ordenación de todo hombre al Pueblo de Dios. La pertenencia de las personas a una religión determinada no tiene por qué ser indiferente a esa ordenación. Pues las religiones son las que han edu-

cado a esos hombres en el sentido de Dios y en la búsqueda de la salvación; y lo han hecho porque en ellas hay semillas del Verbo y rayos de la Verdad.

---

*la Iglesia reconoce que fuera de sí  
misma actúa la gracia y existen  
posibilidades de salvación según el  
diseño del Creador*

---

Dado que *Redemptoris Missio*, continúa la Comisión, ha afirmado la posibilidad de reconocer «una cierta función salvífica» de las religiones<sup>9</sup> operada por el Espíritu, y pueden ser «un medio que ayude a la salvación de sus adeptos»<sup>10</sup>. Aunque la Comisión no cita explícitamente el n° 5 de *Redemptoris Missio*, se puede ver cómo reconoce, con otras expresiones, la posibilidad de que existan mediaciones parciales y particulares de salvación en las religiones, no autónomas respecto de la universal mediación crística. Parece que se puede sostener teológicamente que las religiones son medios salvíficos particulares para sus miembros aunque no equiparables a la función salvífica de la Iglesia que lo es en plenitud y totalidad de medios y con garantía de encuentro con la salvación como sacramento de Cristo. Esta valoración teológica se puede aplicar, por tanto, al Islam.

Para establecer el perfil de un primer posicionamiento de la Iglesia Católica frente al fenómeno religioso islámico, es oportuno recordar aquí las palabras del Vaticano II en *Lumen Gentium* 16 (1964), dotada, como constitución dogmática, de un altísimo rango de cualificación teológica y de valor normante para la fe. La Iglesia reconoce que fuera de sí misma actúa la gracia y existen posibilidades de salvación según el diseño del Creador que abarca de modo especial no sólo a los judíos, sino también

---

<sup>8</sup> Cfr. *El Cristianismo y las religiones*, o. c., n° 81.

<sup>9</sup> *Ídem*, 84.

<sup>10</sup> *Ídem*, 86.

a los musulmanes, adoradores del único Dios creador. Nos encontramos con un marco soteriológico inclusivo de los no cristianos considerados en cuanto personas individuales.

El sujeto general del n° 16 es «los que todavía no recibieron el Evangelio...». Efectivamente, los musulmanes, no han recibido todavía el Evangelio<sup>11</sup>. Pero esta afirmación se refiere directamente (*in primis*) al «pueblo» (*populus ille*) de las alianzas y las promesas (*testamenta et promissa*), del cual nació Cristo según la carne. Es decir el pueblo judío. Se trata de un pueblo. Parece apuntar el Concilio a la comunidad religiosa institucional, a la tradición religiosa judía como receptiva y depositaria de unas alianzas y promesas que no han sido revocadas por Dios. «Están relacionados con el Pueblo de Dios por diversos motivos». La virtual posibilidad soteriológica se fundamenta en la ordenación al Pueblo de Dios. El pueblo judío tiene una virtual ordenación al pueblo de Dios según diversos modos (*diversis rationibus*): conserva los dones y la vocación de Dios (*dona et vocatio*).

Aquellos que aún no conocen el evangelio, pero «que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes», les abarca la oferta de la salvación. El propósito salvífico de Dios —voluntad salvífica universal<sup>12</sup>— va más allá del pueblo judío y alcanza, en primer lugar, después del pueblo judío, a los musulmanes. Sin embargo, aquí no aparece explícitamente que se refiera a los musulmanes como pueblo o comunidad institucional, ni a la «fe islámica» en cuanto institución o tradición religiosa diversa de la cristiana. El Concilio no emplea la expresión «populus» ni otra sinónima que manifieste la voluntad de designar una comunidad religiosa institucional, como sí hace en el caso del pueblo judío. Se refiere, por consiguiente, a los musulmanes como personas individualmente consideradas. Sin embargo, teniendo en cuenta que los musulmanes, que «reconocen al Creador», viven esta fe como recibida dentro de un clima religioso creado por la comunidad religiosa de la que forman parte, ¿no podría la expresión conciliar referirse a ellos, de algún modo, como tal comunidad? Algunos comentaristas no excluyen esta interpretación.

---

<sup>11</sup> La ortodoxia musulmana dice haber recibido «el evangelio» (*al-înyîl*, en singular); pero rechazan «los evangelios» (plural) por estar, según su dogmática, falsificados respecto de un supuesto «único libro original» dejado en depósito por el profeta Jesús.

<sup>12</sup> Cfr. 1 Tim 2,3-4.

Este marco reconoce que existen contenidos de auténtica fe religiosa entre los musulmanes. En la expresión «que confesando profesar la fe de Abraham», afirma el Concilio que estas personas, los musulmanes, «profesan la fe de Abraham». Antecedentes de esa comunión de musulmanes y cristianos en Abraham es la carta de Gregorio VII (1076) al Sultán al-Nâsir de Biyâya (Bujía, en la Argelia actual), como respuesta a la petición que éste le había hecho de que consagrarse un obispo para atender a los cristianos de sus tierras. El conjunto de la carta, sin embargo, es mucho más rico. Por esta razón transcribo una parte sustancial de la misma,

---

*«ha sido sin duda Dios [...] el que ha inspirado en tu corazón esta buena acción, porque Él “ilumina a todo hombre que viene a este mundo”»,  
escribía en el siglo XI el papa Gregorio VII al sultán al-Nâsir*

---

como ejemplo hito de posible entendimiento en el pleno conflictivo siglo XI: «Gregorio, obispo, siervo de los siervos de Dios a al-Nasîr, rey de la provincia de Mauritania Setifiana, en África. Tu Nobleza nos ha escrito este mismo año para que Nos consagráramos obispo siguiendo

la ley cristiana al sacerdote Servando. Cosa que Nos haremos diligentemente, pues tu petición nos parecía justa y excelente. [...] Ha sido sin duda Dios, Creador de todas las cosas, Dios 'sin el que nada bueno podemos hacer'<sup>13</sup> ni pensar, el que ha inspirado en tu corazón esta buena acción, porque Él “ilumina a todo hombre que viene a este mundo”<sup>14</sup> y ha iluminado tu espíritu en esta ocasión. Dios todopoderoso, en efecto, “que quiere que todos los hombres se salven”<sup>15</sup> “y ninguno perezca”<sup>16</sup>, nada aprecia tanto en cada uno de nosotros como “el amor del prójimo después del amor a Dios”<sup>17</sup>, y la preocupación de “no hacer a otro lo que no querríamos que éste nos hiciera”<sup>18</sup>. Por tanto, nosotros y vosotros nos debemos mutuamente esta caridad en mayor medida que la debemos a otros pueblos, porque nosotros reconocemos y confesamos —ciertamente de modo diferente— al Dios Uno, al que alabamos y veneramos todos los días como creador de los siglos y señor de este mundo. Siguiendo la palabra del Apóstol: “Él es

---

<sup>13</sup> Posible paráfrasis de Jn 15,15 y Flp 2,13.

<sup>14</sup> Jn 1,9.

<sup>15</sup> 1 Tim 2,3.

<sup>16</sup> Mt 18,14 y 2 Pe 3,9.

<sup>17</sup> Mt 22,37-40.

<sup>18</sup> Forma negativa del mandamiento, tal como se encuentra en Tb 4,15.

*nuestra paz, el que de los dos pueblos hizo uno*<sup>19</sup>. [...] *Bien sabe Dios cuán sinceramente te amamos por Su gloria y cuánto deseamos tu salvación y tu gloria en la vida presente y en la futura. Con los labios y con el corazón, Nos le pedimos que él mismo te reciba, tras una larga vida aquí en el mundo, en el seno de la bienaventuranza del santísimo Patriarca Abraham*<sup>20,21</sup>.

*Lumen Gentium* 16 no afirma explícitamente que los musulmanes compartan esa misma fe abrahámica con el Cristianismo y el Judaísmo. Pablo VI no superó esta perspectiva cuando afirmaba en Uganda su «*profundo respeto por la fe que profesáis (los musulmanes)*»<sup>22</sup>. Juan Pablo II pareció dar el paso desde la referencia subjetiva a la fe de Abraham a la fe objetiva, al menos en cuatro ocasiones:

– «*Ellos —los musulmanes— tienen como nosotros la fe de Abraham en el único Dios omnipotente y misericordioso*»<sup>23</sup>.

– «*Fe en Dios profesada por los descendientes espirituales de Abraham: cristianos, musulmanes y hebreos [...]*»<sup>24</sup>.

– «*A la fe del cual —Abraham— cristianos, musulmanes y hebreos ligan su fe con igual ardor*»<sup>25</sup>.

– «*Cristianos y musulmanes, tenemos muchas cosas en común, como creyentes y como hombres [...] Abraham es para nosotros un mismo modelo de fe en Dios, de sumisión a su voluntad y de fe en su bondad*»<sup>26</sup>.

Los musulmanes «adoran con nosotros a un solo Dios, misericordioso, que ha de juzgar a los hombres en el último día». Enumera así un contenido de fe común entre Cristianismo e Islam, referido a la figura de Dios como objeto término de la fe religiosa: adoran a Dios, único, misericordioso, juez de los hombres en el último día, responsable último, por tanto, del orden moral humano. Resulta sumamente significativo que la

---

<sup>19</sup> Ef 2,24.

<sup>20</sup> Alusión a Lc 16,22-23.

<sup>21</sup> Texto en J. M. GAUDEUL, *Disputes? Ou Rencontres? L'Islam et le Christianisme au fil des siècles, II, Textes témoins* (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Roma 1998) 56-57.

<sup>22</sup> Texto en *Ecclesia* XXIX (1969) 1082-1083.

<sup>23</sup> Discurso a la comunidad católica de Ankara (30/11/79). Texto en *Ecclesia* XXXIX (1979) 1578-1579.

<sup>24</sup> Discurso a la misma comunidad. *Ibidem*.

<sup>25</sup> Mensaje al Presidente del Pakistán. Texto en *L'Osservatore Romano* de 23 de febrero de 1981.

<sup>26</sup> Discurso en el encuentro con los jóvenes musulmanes en Casablanca (19.08.1985). Texto en *Ecclesia* XLV (1985) 1102-1105.

Iglesia, en un texto conciliar de alta categoría normativa, al exponer la conciencia de la fe que ella misma tiene acerca de su propia naturaleza y misión, se sienta llamada a pronunciar una palabra acerca de los vínculos que la unen, como Pueblo de Dios, a los demás pueblos, con mención explícita de estas dos comunidades religiosas, la judía y la musulmana, esta última siquiera en sus miembros individuales. Ello significa, como poco, que la Iglesia, en la comprensión de fe que ella tiene acerca de su propia naturaleza, considera que ambas comunidades de fe no están al margen, ni desconectadas, del designio de Dios acerca de sí misma.

Las referencias al Islam en *Lumen Gentium* 16 nos preparan para examinar las aparecidas en *Nostra Aetate* 3, centradas fundamentalmente en torno a la común confesión de fe en un único Dios, creador, misericordioso y juez en el último día; confesión entroncada en la común fe abrahámica. El diálogo islamo-cristiano, para poder avanzar, habrá de dedicar gran parte de su esfuerzo a profundizar en esta fe común en el único Dios que se reconoce, por parte cristiana, como una fe abarcada dentro del designio salvador de Dios. *NA* es el desarrollo de lo que comenzó presentándose como el proyecto «*De Iudaeis*» dentro del esquema sobre el ecumenismo, en el segundo período conciliar<sup>27</sup>. En el debate sobre el esquema 2º y en las posteriores observaciones al mismo, ya algunos Padres piden una alusión a los «mahometanos», «musulmanes» o «Islam»<sup>28</sup>. De este modo, en el esquema 3º ya se introduce una tímida alusión a los musulmanes<sup>29</sup>. El esquema 4º deja casi perfilado el texto<sup>30</sup> que sufrirá poquísimas variaciones en el esquema 5º: el cambio de «musulmanes» por «muslimes», la adición de «misericordioso» como atributo de Dios y la alusión a la estima musulmana de la vida moral<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Cfr. I. M. SANS, *Hacia un diálogo religioso universal* (Mensajero, Bilbao 1992) 57.

<sup>28</sup> El cardenal Liénart afirma que los fieles de la religión mahometana no son totalmente ajenos a la revelación otorgada por Dios a los Padres; en cierto modo, los mahometanos pertenecen al Pueblo que Dios se eligió, al revelarse a los Padres y Profetas. El cardenal emplea explícitamente el término «mahometano». Cfr. I. M. SANS, *Hacia un diálogo religioso universal*, o.c. 117-118. Seis Padres acentúan los rasgos comunes entre cristianos, judíos y musulmanes. Cfr. *Ibidem*. Cfr. también las intervenciones en el debate sobre el proyecto «De Oecumenismo», en *Idem*, 88 ss.

<sup>29</sup> Car. I. M. SANS, o.c. 126-127.

<sup>30</sup> Cfr. *Idem*, 164.

<sup>31</sup> Crr. *Idem* 190-191.

La declaración con relación al Islam es mucho más precisa que con relación a la fe de los primitivos, la hinduista y la budista, contenidas en el número 2 de la misma declaración. Posiblemente porque en el Islam la «representación» de la divinidad, en cuanto su modo de presencia en la conciencia de los creyentes, está bastante bien perfilada como teísmo y porque existe una coincidencia en el carácter de monoteísmo profético estricto (abrahámico) que poseen ambas religiones en común con el Judaísmo. Lo primero que hay que advertir al abordar la lectura de este texto conciliar es el tono general de la declaración. «La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes»: esta frase establece el tono o clima general en el que la Iglesia se dispone a enfocar las relaciones con los musulmanes. Los mira con estima. Ese es el talante que la Iglesia institucional pide para las relaciones con el mundo musulmán, con las personas musulmanas. A continuación se enumeran los puntos de conexión con la fe de los musulmanes («fe islámica»):

1. «*Que adoran al único Dios*»: el Concilio aprecia la profesión de fe del Islam en un único Dios. Fe monoteísta estricta. La unicidad de Dios es, en efecto, un rasgo distintivo del monoteísmo islámico, proclamado por Mahoma en la primitiva revelación mecana.

---

*el diálogo islamo-cristiano, para poder avanzar, habrá de dedicar gran parte de su esfuerzo a profundizar en esta fe común en el Dios único*

---

2. «*Viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso*»: aprecia igualmente estos rasgos o atributos de Dios en el Islam, que lo perfilan con un carácter dado personal y activo, en su transcendencia, hacia el hombre.

3. «*Creador del cielo y de la tierra*»: carácter de origen del ser y responsable último de todo lo que existe (*caeli et terrae*) que viene descrito casi con la misma expresión que aparece en Gn 1,1 y en el Credo.

4. «*Que habló a los hombres*»: carácter de Dios comunicativo que ha querido salir al encuentro del hombre con su palabra, dándose a conocer a él. El Islam es una religión revelada que confiesa ser depositaria de una Palabra de Dios. Ello no significa que el Concilio reconozca al Corán carácter de revelación. El Concilio describe la fe de los musulmanes. Y esa

fe abarca, como contenido, la creencia en que Dios ha depositado su palabra en el Corán, recitado por Mahoma.

5. «A cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham»: reconoce el Concilio en los musulmanes una actitud de obediencia y sumisión abrahámica a la voluntad de Dios. Esta su-

---

*el Concilio reconoce al Islam como una verdadera fe, camino hacia Dios, en la que se da el reconocimiento de la divinidad*

---

misión (*Islâm*) es el rasgo de identidad distintivo de la actitud religiosa musulmana. El Abraham del Génesis ha sido definido como henoteísta, o monólatra. La crítica actual detecta signos de que el

Abraham más primitivo y sencillo, el del Génesis, no era un monoteísta en el sentido estricto que este término iría adquiriendo posteriormente. Abraham habría sido halakizado y sacerdotalizado por el judaísmo rabínico, funcionalizado hacia Cristo y eclesiastizado por el Cristianismo e iconoclastizado e islamizado por el Islam<sup>32</sup>. Es verdad que el Abraham del Corán y de la fe musulmana no es el Abraham de la Biblia y de la fe cristiana. El Abraham coránico es modelo y tipo del Profeta. El bíblico es el depositario de una promesa que, para la fe cristiana, culmina en Cristo. La convergencia reside en el modo de creer Abraham en Dios, en su estilo de creyente, obediente y abandonado a los designios de Dios<sup>33</sup>.

6. «A quien (Abraham) la fe islámica mira con complacencia»: el Concilio reconoce al Islam como una verdadera fe, camino hacia Dios, en la que se da el reconocimiento de la divinidad, en su supremacía ontológica y axiológica, y la entrega-abandono propias de una actitud auténticamente religiosa<sup>34</sup>. El Concilio no emplea el término fe («*fides*») para describir la ac-

---

<sup>32</sup> Cfr. K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes* (Verbo Divino, Estella [Navarra] 1996) 275-319.

<sup>33</sup> Cfr. H. TEISSIER, *El Dios de Abraham. ¿Una referencia para el encuentro?*, en J. L. SÁNCHEZ NOGALES (Ed.) *De la frontera al encuentro* (Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1998) 133-145.

<sup>34</sup> Sobre el carácter de auténtica fe de la actitud religiosa del creyente musulmán, Cfr. SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS, *Musulmanes y Cristianos. Orientaciones para un diálogo entre cristianos y musulmanes* (Velograf-Obras Misionales, Madrid 1971) 138-139. Sobre la afirmación de *Dominus Iesus*, que parece negar la calificación de «fe» a toda acti-

titud religiosa de otras tradiciones. Lo hace con relación al Islam, subrayándolo con el participio «*profitentes*» («que profesan»), de la misma raíz. Respecto de la actitud de las religiones tradicionales predica términos como «percepción» y «reconocimiento». Para describir la actitud religiosa del Hinduismo, en su forma devocional, utiliza el término «*confidentia*», el mismo que emplea para describir la actitud de los devotos del Budismo «gran vehículo» («*animo devoto et confidente*»). El empleo del término «adoran» recalca la mente del Concilio de encontrarse ante una actitud calificable como auténtica fe religiosa.

7. «*Veneran a Jesús como profeta*»: reconocimiento por el Islam de la categoría religiosa de Jesús, en cuanto a su dimensión profética; es decir, reconocimiento de su carácter de portavoz de Dios en el grado de profeta-enviado (*rasûl*), que es el de máxima categoría entre los profetas listados en el Corán<sup>35</sup>. Se le aplica la misma categoría profética que a Moisés, y la misma que a Mahoma. El carácter único de este último le viene dado por la declaración coránica que norma la fe musulmana acerca de él como «sello de la profecía»: recitador de la palabra inmutable de Dios que purifica y restaura todas las anteriores revelaciones, incluida la de Jesús (el Evangelio, en singular), adulteradas y cierra el ciclo revelacional sin posibilidad de una palabra divina posterior ni distinta.

8. «*Honran a María, su madre virginal, y a veces también la invocan devotamente*»: reconocimiento del lugar de honor y dignidad que se reserva en el Islam a María, la madre de Jesús (no «*Theotókos*», Madre de Dios), que es, cuando menos, honrada, e incluso invocada y venerada en los ámbitos de la religiosidad popular musulmana, a veces de forma sorprendente, si se tiene en cuenta la severidad de la profesión de fe monoteísta ortodoxa que casi no deja lugar alguno a las mediaciones objetivas de lo divino.

9. «*Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados*»: reconocimiento de la esperanza escatológica del Islam

---

tud religiosa no cristiana, véase J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *La Declaración Dominus Iesus y el diálogo interreligioso*, en *Diálogos de Teología* III (Edicep, Valencia 2001) 211-245, especialmente las páginas 239-243 donde se hace caer en la cuenta del contraste con *Fides et Ratio* 31-32.

<sup>35</sup> Casi todos los profetas listados en el Corán coinciden con los de la Biblia. Dedicar, por ejemplo, 502 *aleyas* a Moisés, 245 a Abraham, 131 a Noé y 93 a Jesús.

en conexión con el carácter de responsable último del orden moral de Dios que se manifestará en el día del juicio y en la remuneración divina del hombre. Este es el segundo gran rasgo doctrinal aportado por la primitiva recitación de Mahoma en la revelación mecana.

10. «*Por tanto, aprecian la vida moral*»: reconocimiento de la exigencia islámica del servicio ético a Dios, en cuanto dimensión irrenunciable de la vida religiosa y expresión cúltica de la misma.

11. «*Y honran a Dios, sobre todo, con la oración, las limosnas y el ayuno*»: percepción de que en el Islam se da un culto religioso a Dios, desde una auténtica actitud religiosa, ejercido a través de estos actos religiosos que, especialmente la oración, acreditan el carácter inequívocamente religioso de la actitud religiosa musulmana.

12. Pero el Concilio establece también con mucha claridad un elemento de disensión fundamental. «*Aunque no lo reconocen como Dios (a Jesús)*». Ésta lleva implícitas una serie de disensiones que tienen carácter irreducible. Se trata del no reconocimiento de la divinidad de Jesús que lleva al rechazo del misterio central del Cristianismo: la Santísima Trinidad. Esta zona teológica de fricción y confrontación la analizaré más detenidamente.

13. La declaración establece algunos puntos de fricción, contacto y cooperación. «*Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes*»: el Concilio reconoce la historia de disensiones, hostilidad e incomprensión que han enfrentado a cristianos y musulmanes en el transcurso de los tiempos. Pero quiere ponerlas en pasado, como queriendo ver un futuro halagüeño de cooperación y contacto.

14. «*El sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado*»: llamada al olvido de las pasadas diferencias y enemistades como principio de nacimiento de relaciones nuevas entre ambas fes.

15. «*Procuren sinceramente una mutua comprensión*»: exhortación al ejercicio sincero de una mutua acogida entre cristianos y musulmanes, a un ejercicio de auténtica empatía existencial-religiosa entre los creyentes de una y otra fe.

16. «Defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y libertad para todos los hombres»: deseo de colaboración en estos ámbitos como tarea común a cristianos y musulmanes. A pesar de las diferencias doctrinales existen bases para una praxis ética común, dadas las relaciones en el respectivo «ethos» de cada una de las dos religiones: el amor a Dios y al prójimo en el Cristianismo y la sumisión a Dios en el Islam.

La valoración que el Concilio hace de la religión musulmana puede ser valorada como muy respetuosa y positiva (*cum aestimatione ... respicit*) en cuanto plataforma para un diálogo, no exento de graves dificultades, entre cristianos y musulmanes.

### Aproximación a la visión doctrinal islámica. Aproximación al marco óptico islámico

El experto islamólogo J. Jomier está convencido de que todo diálogo entre Cristianismo e Islam estará condicionado por tres postulados generales, aunque no estén explícitamente expresados, que forman la óptica a través de la cual el Islam enfoca el Cristianismo y todo diálogo con él. Nada se tomará en consideración si se sale de esta óptica. En principio esos tres postulados, tal y como los explicita y describe J. Jomier<sup>36</sup>, parecen bastante razonables a quienes conozcan realmente el Corán, la *sunna*, y su recepción en la comunidad musulmana mediante los comentarios coránicos (*tafsîr*). Parece, pues, oportuno que procure enmarcar la sistematización de los puntos principales de contacto y posible diálogo entre Cristianismo e Islam en la óptica diseñada por tales postulados, como hice respecto a la óptica cristiano-católica diseñada desde el magisterio conciliar y pontificio:

---

*todo diálogo entre Cristianismo e Islam está condicionado por tres postulados generales e implícitos que forman la óptica a través de la cual el Islam enfoca al Cristianismo*

---

<sup>36</sup> Cfr. J. JOMIER, *Para conocer el Islam* (Verbo, Divino, Estella [Navarra] 1989) 106-108.

**Postulado 1º:** Sólo desde el Corán se puede conocer el Cristianismo. Los Evangelios canónicos se consideran manipulados (*tahrîf*)<sup>37</sup>. Entre otras cosas, de ellos se han suprimido los pasajes en los que Jesús anunciaba a Mahoma<sup>38</sup>. De ahí que el Corán no los tome en cuenta, que los teólogos musulmanes se sientan libres para suprimir frases, cambiarlas, acudir a otras fuentes, etc. «¿Cómo vais a anhelar que os crean si algunos de los que escuchaban la palabra de Dios la alteraron a sabiendas, después de haberla comprendido?»<sup>39</sup>.

**Postulado 2º:** Jesús, reconocido como profeta, no aporta nada nuevo sobre los profetas anteriores a él. Adán o Abraham, contados por el Corán entre los profetas, tenían tanto conocimiento religioso como Jesús o Mahoma. «Te hemos hecho una revelación, como hicimos una revelación a Noé y a los Profetas que le siguieron. Hicimos una revelación a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las doce tribus, a Jesús, Job, Jonás, Aarón, Salomón, y dimos a David los Salmos»<sup>40</sup>.

**Postulado 3º:** Jesús es un profeta (*rasûl*). Es una pura criatura de Dios; no tiene carácter de mediador; anunció la venida de Mahoma; escapó a la crucifixión, pues Dios tiene que hacer triunfar a sus enviados. El Corán carece del concepto de redención, por lo cual no cabe en su esquema teológico una muerte redentora. Es el «hijo de María». No es Hijo de Dios. El Corán considera que esa afirmación es incompatible con la uni-

---

<sup>37</sup> Cfr. sobre este concepto mi trabajo *Biblia y Corán. Esas escrituras que se cuestionan* en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *De la frontera al encuentro* (Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1998) 163-203.

<sup>38</sup> Cfr. Corán 61,6.

<sup>39</sup> Corán 2,75. Cfr. sobre este problema de la alteración de las Escrituras, la polémica con los judíos de Medina, en F. BUHL – A. T. WELCH, *Muhammad*, en *Encyclopédie de L'Islam VII* (Paris 1991), 370. Cfr. la nueva comprensión actualizada del *tahrîf* por parte del grupo de musulmanes que enjuicia las Escrituras cristianas y que contiene una relativización de la significación más clásica de este concepto, en GRIC, *Ces Écritures qui nous questionnent. Bible & Coran* (Cerf, París 1987) 126-134. M. TALBI ha propuesto una nueva «definición» del *tahrîf*: «El *tahrîf* es la desviación que sufre el rayo divino al pasar a través del prisma deformante de nuestra imperfecta humanidad». *Foi d'Abraham et foi islamique: Islamochristiana* 5 (1979) 2. El Concepto de *tahrîf* así entendido sería aceptable desde el punto de vista cristiano; el problema es si es aceptable desde el punto de vista musulmán ortodoxo, y no sólo para los Libros de los otros pueblos sino para su propio Libro.

<sup>40</sup> Corán 4,163.

ciudad de Dios<sup>41</sup>. Se rechaza la Trinidad, aunque parece confundirse a María con la tercera persona<sup>42</sup>.

Estos principios se han de tomar muy en serio, al decir de J. Jomier. No se discuten y todo se enfoca a través de ellos. En conjunto, estos tres postulados componen una proposición más o menos implícita que debemos tener en cuenta para no llamarnos a engaño: el Cristianismo es la misma religión eterna, única e inmutable. Dios la reveló por Jesús. Sus discípulos la desviaron. Mahoma la ha restablecido. Judaísmo, Cristianismo e Islam son una misma y única religión. El Islam recoge las precedentes, cuyo tiempo ya ha terminado<sup>43</sup>. A pesar de que, en la actualidad, el diálogo cristiano-islámico adolece aún de un alto grado de mutismo —salvo raras excepciones— del interlocutor musulmán, el diálogo es hoy un compromiso firme e irreversible para la Iglesia Católica<sup>44</sup>. Por otra parte, en el mismo texto coránico existen razones para la esperanza: «*No discutáis sino con buenos modales con la gente de la Escritura, excepto con los que han obrado impiamente. Y decid: "creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno y nos sometemos a El"*»<sup>45</sup>.

Abrigamos la esperanza de que la confesión de fe en un mismo y único Dios nos conduzca a un progreso en el diálogo, el encuentro, la convivencia y la colaboración, desde el mutuo respeto y aceptación de las diferencias. De hecho, hay destellos de apertura, todavía tímidos, pero con voluntad de subrayar lo que une. En la todavía hoy ensangrentada Argelia, en el año 1988, el Jefe del Consejo Superior Islámico emitió una *fatwâ* cuyo objeto principal era declarar que es lícito a los musulmanes visitar las iglesias católicas. Pero sus contenidos van más allá. En ella se recogen elementos que acercan a cristianos y musulmanes y se reconoce la

---

<sup>41</sup> Cfr. Corán 6,101.

<sup>42</sup> Cfr. Corán 5,116 y 4,171-172.

<sup>43</sup> Cfr. Corán 22,78 y 3,67.

<sup>44</sup> DA 54. *Instructio de Evangelio Nuntiando et de Dialogo inter Religiones. Dialogo e Annuncio*: AAS 84 1992, 414-446, n° 54. (*Ecclesia* LI (1991) 1437-1454.

<sup>45</sup> Corán 29,46. Cfr. también M. Borrmans, *Le commentaire du Mânar à propos du verset coranique sur l'amitié des Musulmans pour les Chrétiens* (5,82): *Islamochristiana* 1 (1975) 87-96. La aleya comentada dice así: «Verás que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los asociadores, y que los más amigos de los creyentes son los que dicen: "somos cristianos". Es que hay entre ellos sacerdotes y monjes y no son altivos» (Corán 5,82).

trayectoria de apertura y acogida del cardenal arzobispo de Argel L. E. Duval, así como los gestos de la Iglesia católica hacia los musulmanes argelinos. Gestos y palabras que tienden también puentes de encuentro en medio de una situación postcolonial convulsa en la que no han sido infrecuentes los desgarramientos y la tragedia, como posteriormente se patentizaría. Dado que el documento va más allá de la respuesta a la cuestión propuesta, transcribo una parte sustancial del mismo:

«*Fatwâ del chayj Ahmad Hammânî, Presidente del Consejo Superior Islámico de Argelia, de 14 de noviembre de 1988.*

*Pregunta: Un grupo de musulmanes del municipio de Meftah pregunta al presidente del Consejo Superior Islámico qué hay que pensar acerca de una visita a la Iglesia de Nuestra Señora de África simplemente a título de curiosidad, para*

*la fatwâ que, en 1988, emitió el jefe del Consejo Superior Islámico de Argelia contiene elementos que acercan a cristianos y musulmanes*

*conocer las diferentes cosas que se encuentran en el interior. Se les ha dicho que una visita de estas características es blasfema o, en todo caso, prohibida por el Islam. ¿Es exacto?*

*Respuesta (del Chayj Ahmad Hammânî): Ni una cosa ni la otra. [...] La iglesia es la mezquita de los cristianos. Estos son "pueblo del libro", de los que el Corán testimonia que "son aquellos a los que el amor acerca más a los musulmanes", mientras que a los que más detestan estos últimos es a los judíos y politeístas. A pesar de las guerras que han tenido lugar entre musulmanes y cristianos, la historia atestigua que, entre los monjes y sacerdotes cristianos, los ha habido siempre muy cercanos a los musulmanes por la amistad, mientras que los judíos eran sus peores enemigos<sup>46</sup>.*

*Durante la guerra de liberación, hubo sacerdotes que fueron amigos del pueblo argelino y que denunciaron la crueldad de la autoridad colonial, tanto en Francia como en Argelia, y el primero de ellos el Arzobispo de Argel que, después, tomó la nacionalidad argelina para vivir en el país como un sencillo ciudadano entre los demás. [...] Como algunos musulmanes hubieren querido constreñir a los*

---

<sup>46</sup> Referencias a Corán 5,82.

otros creyentes, el Islam se lo prohibió: "Nada de coacción en religión, el camino recto se distingue del error"<sup>47</sup>.

Según este principio, los cristianos de nuestro país gozan de una libertad religiosa total, y los creyentes musulmanes deben respetarla en lo que respecta a sus personas y sus lugares de culto, es decir, sus iglesias. Estos deben vivir asimismo en buenas relaciones con aquellos mediante la observancia de una conducta recta y benevolente. Así es como les trata el Islam<sup>48</sup>. [...]

Igualmente, ellos creen en la pureza de la Virgen María y en su inocencia frente a la gran calumnia (de que fue objeto)<sup>49</sup>; ellos creen que Jesús es la Palabra de Dios dirigida a María.

Todas estas razones quieren demostrar que las iglesias de los cristianos en nuestro país son lugares de adoración en las cuales es invocado el nombre de Dios. [...] Si un musulmán desea rezar en ellas, hágalo asimismo con su autorización. Pero se desaconseja la oración en ellas si existe el peligro de distraerse con las estatuas e imágenes que se encuentran allí. [...] En nuestros tiempos, unos cristianos, en París, han cedido a los musulmanes una amplia sala situada debajo de una importante iglesia para que hagan allí la oración. Puede albergar a varios miles de personas, y yo mismo he pronunciado en ella una conferencia. [...] Les decimos: "Creemos en lo que ha descendido hacia nosotros y en lo que ha descendido hacia vosotros. Nuestro Dios, que es vuestro Dios, es único y nosotros nos sometemos a él"<sup>50</sup>. Él es bueno con aquel que es sincero en su creencia<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Referencia a Corán 2,256.

<sup>48</sup> No obstante esta declaración de intenciones, es sabido que en los países de confesionalidad musulmana en los que existe libertad de culto, no existe «libertad religiosa» tal y como este concepto se entiende en Occidente, concretamente la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 o la *Declaración Dignitatis Humanae* del Vaticano II.

<sup>49</sup> Referencia a Corán 3,33-48 y 19,16-34.

<sup>50</sup> Referencia a Corán 29,46.

<sup>51</sup> Texto en: *Islamochristiana* 15 (1989) 180-181.