

## El diálogo teológico islamocristiano (y III): la «disputa» trinitaria

José Luis Sánchez Nogales

*Publicamos ahora la tercera y última entrega del estudio que presenta una panorámica del diálogo entre la teología musulmana y la cristiana católica, en el estado en que se encuentra en la actualidad. En la primera parte, RyF núm. 1256, el autor presentaba los marcos de comprensión a través de los cuales la teología católica contempla el Islam, y viceversa. En la segunda, RyF núm. 1257-8, se analizaron los principales puntos de encuentro (aun cuando la coincidencia no sea total). Finalmente, en esta tercera parte, se presenta la discusión acerca de la doctrina trinitaria, punto teológico principal de la divergencia entre las dos religiones.*

Jesús<sup>1</sup> es tratado con respeto en el Corán, en donde se le designa como 'Ísâ. Los cristianos árabes, sin embargo, le llaman Iasû'. Cuatro menciones de él se encuentran en la azoras de origen mecano y 21 en las de origen medinés —5 y 29 veces se nombra, respectivamente, a María, la madre de Jesús—. Algunas menciones son de considerable extensión. De

---

<sup>1</sup> Cfr. G. RIZZARDI, *Il problema della cristologia coranica. Storia dell'ermeneutica cristiana* (Istituto Propaganda Libreria, Milán 1982).

Jesús en el Corán se da noticia de su nacimiento, virginal, en Oriente, lejos de la familia de María, bajo una palmera, al pie de un arroyo<sup>2</sup>; de algunos milagros, que recuerdan algunos de los narrados en los apócrifos<sup>3</sup>; se afirma que recibió el Evangelio y anunció la venida posterior de Mahoma<sup>4</sup>; Dios le hizo escapar de la crucifixión, los judíos crucificaron a una especie de «doble», Dios le elevó a sí antes de ser crucificado<sup>5</sup>; en el Juicio Final Jesús dará testimonio contra aquellos que lo han tenido por lo que no era; Jesús no es Hijo de Dios y no existe Trinidad en Dios<sup>6</sup>; es un espíritu de Dios descendido sobre María<sup>7</sup>; es verbo o palabra de Dios (*kalimat Allâh*). Este título aparece claramente en tres aleyas: 3,39; 3,45; 4,171. Se han dado tres interpretaciones de la expresión:

1. Que Jesús es la encarnación de la Palabra Eterna de Dios; es una interpretación de la apologética cristiana contra la que se alza la explícita negación coránica de la filiación divina de Jesucristo.

2. Que Jesús es producto de un acto creador por una orden divina. Esta es la interpretación tradicional mayoritaria, adoptada incluso por intelectuales como M. Talbi: «Este término, que aparece veinticinco veces en el Corán, se refiere casi exclusivamente a la concepción —milagrosamente virginal— de Jesús, concepción que procede del *kun*, es decir, del *fiat*, eminentemente libre del Creador»<sup>8</sup>. Tiene en contra tres dificultades: *kalima* nunca significa en el Corán una orden divina; no se dice que Jesús «es hecho», sino que «es» una palabra de Dios; es muy improbable que se emplee una expresión de fuerte resonancia cristiana para designar justamente la negación de lo que en la dogmática cristiana significa.

<sup>2</sup> Cfr. Corán 19,16-33.

<sup>3</sup> Cfr. Corán 5,110-115.

<sup>4</sup> Cfr. Corán 61,6.

<sup>5</sup> Cfr. Corán 4,157.

<sup>6</sup> Cfr. Corán 4,71; 5,17. Aunque es cierto que el Corán tiene confusiones acerca de la Trinidad tal y como ésta es concebida por la dogmática cristiana, hasta el punto de confundir a María como una de las tres personas (5,116), eso no empece para que la «interpretación» islámica de estos textos haya sido siempre nítidamente antitrinitaria, en cualquiera de los sentidos en que haya pretendido explicarse.

<sup>7</sup> Cfr. Corán 4,171.

<sup>8</sup> M. TALBI, *Jesús visto por el Islam*, en *Musulmanes y cristianos. ¿Quién decís que soy Yo? Tercer congreso internacional a distancia organizado por Crislam* (Darek Nyumba, Madrid 1997) 105.

3. Finalmente, la significación más probable es que Jesús ha recibido una misión divina como profeta enviado de Dios. Indica no la naturaleza, sino la función de Jesús como mensajero-enviado de Dios (*rasûl*); es decir, que recibió una misión junto con la seguridad de la asistencia divina y del éxito final.

Según H. Küng, todo lo que se encuentra acerca de Jesús en el Corán está integrado con plena coherencia dentro de su concepción teológica global. Mahoma —expresión de Küng— está penetrado de la experiencia profética del Dios uno. Bajo este aspecto no necesita contradecir a Jesús. Pero Jesús no debió ser tenido por Dios, no debió ser colocado como segundo Dios junto al Dios único<sup>9</sup>:

«¡Gente de la Escritura!  
¡No exageréis en vuestra religión!  
¡No digáis de Dios sino la verdad:

que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y su Palabra, que El ha comunicado a María, un espíritu que procede de El! ¡Creed, pues, en Dios y en Sus enviados! ¡No digáis "Tres"! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! ¡Dios es sólo un Dios Uno! ¡Gloria a El! Tener un hijo... Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra... ¡Dios basta como protector!»<sup>10</sup>.

---

*el título de «Palabra» de Dios,  
dado a Jesús en el Corán,  
significa que recibió una  
misión divina como profeta  
enviado por Dios*

---

Jesús, en el Corán, es un gran profeta, de la categoría de Abraham, Noé y Moisés. Además es una especie de precursor de Mahoma. Es criatura excelente de Dios. No pasa de ahí. Ante la férrea oposición del Islam frente a la Trinidad y la Encarnación, cierta apologética cristiana ha sostenido la tesis de que el Corán y, por tanto, el Islam, han malinterpretado la doctrina de la Trinidad como triteísmo. Se añade a ello que el Corán parece haber recibido una tradición apócrifa que sitúa a María como una de las personas de la Trinidad. Pero la verdad es que el problema reside

---

<sup>9</sup> Cfr. H. KÜNG, *El Cristianismo y las grandes religiones*, o. c., 143-144.

<sup>10</sup> Corán 4,171.

en que los musulmanes no entienden que se pueda hablar de una distinción entre naturaleza y persona dada la absoluta simplicidad con que conciben a Dios. Evidentemente, la filiación de Jesús no es inteligible de modo físico-sexual. Este antropomorfismo pagano estuvo siempre, como rechazable, en la recitación profética de Mahoma. Pero, sin duda, en la revelación cristiana existe una «pretensión» de Jesús que va mucho más allá de la de un simple profeta: reclamó para sí la autoridad de Dios y en él se hizo visible alguien mayor que Moisés<sup>11</sup>. Sea ello como fuere, no han de concebirse falsas expectativas en torno a que el problema de los musulmanes resida en su falsa comprensión de la fórmula trinitaria. Una persona tan abierta hacia el Cristianismo como M. Talbi se expresa así:

«Que los cristianos no se reconozcan —o ya no se reconozcan— en los dogmas condenados por el Corán no puede sino alegrar a los musulmanes y ofrecer mayores posibilidades para un mutuo acercamiento. Pero sería exponerse a amargas desilusiones pensar que el misterio trinitario, sean las que fueren las sutilezas del lenguaje con que se expresa o los progresos de la demitización, pueda conciliarse con el monoteísmo tal como lo profesan los musulmanes. Tríada, triteísmo o Trinidad da lo mismo. Lo que condena el Corán es un lenguaje sobre Dios viciado por las ambigüedades y los excesos (Cor 4,171; 5,77). Como ha dicho Alí Merâd, “se trata, para el Corán, de poner en cuestión el misterio trinitario en cuanto está en desacuerdo con la visión fundamental de la pura y simple fe monoteísta”»<sup>12</sup>.

Esto valdría para los intentos de armonización que algunos teólogos cristianos contemporáneos se empeñan en llevar a cabo «cediendo», en cierta manera, en el modo de recepción que el misterio trinitario ha tenido en la fe de la Iglesia. Los místicos sufíes han estado siempre muy próximos a la figura y persona de Jesús, hasta el punto que ha podido afirmarse que «un estudio de los libros de los gnósticos y los maestros sufíes demuestra que, en sus escrituras y palabras, Jesús ha sido presentado como un ejemplo de sublime maestro espiritual. De la misma forma, será

---

<sup>11</sup> Cfr. Mt 5,17-48; 19,1-9; Mc 10,1-18

<sup>12</sup> M. TALBI, *Jesús visto por el Islam*, en *Musulmanes y cristianos*, o. c., 105-106, haciendo referencia a A. MERÂD, *Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun: Islamochristiana* 1 (1975) 5.

muy extraño encontrar un poeta sufí que no le haya citado en su poesía»<sup>13</sup>.

Sin embargo, la visión de Jesús que tienen los sufíes, por elevada que sea, es plenamente coránica: «En el sagrado Corán respecto a la creación del hombre encontramos: «[...] y Yo (Dios) soplé mi Espíritu en la forma de Adán» (Corán 15,29; 38,72). Los sufíes opinan que, de la misma forma que Adán fue creado mediante el aliento divino, Jesús también cobró vida dentro de María por el mismo aliento, pues, en realidad, la gracia del Espíritu Santo no es otra cosa que el mismo aliento divino»<sup>14</sup>. Jesús, es por tanto, una criatura, hombre perfecto y verdadero maestro, pero no tiene, en ningún modo, una naturaleza divina. Y, cuando los sufíes declaran algo acerca de la divinidad de Jesús, quieren decir que es como un espejo que refleja un atributo divino:

---

*no han de concebirse falsas  
expectativas en torno a que el  
problema de los musulmanes reside  
en su falsa comprensión de la fórmula  
trinitaria*

---

«Según los sufíes, hablar de un ser perfecto como la manifestación de un Atributo Divino no quiere decir que tal persona sea la fuente de tal Atributo sino que, por la Gracia de Dios y su elevado estado espiritual, se ha convertido en un espejo en el cual se reflejan los Atributos emanados de su Divino Origen, es decir la Esencia Sagrada de Dios»<sup>15</sup>.

Por ello, el mejor calificativo que se le puede dar a Jesús en la tradición islámica es el de *'abd Allâh*, «Siervo de Dios», pues «su grandeza reside en la relación existente entre lo creado (*'abd*) y el Creador (*Allâh jâliq*)»<sup>16</sup>. También la teología más abierta, la escuela *mu'tazilí*, establece desde el comienzo su clara postura de rechazo a la comprensión cristiana de la Trinidad. El comentarista *'Abd al-Yabbar* (†1025) expuso de forma nítida

---

<sup>13</sup> J. NURBAKHSI, *Jesús a los ojos de los sufíes* (Darek Nyumba, Madrid 1996) 9.

<sup>14</sup> *Ídem*, 12.

<sup>15</sup> *Ídem*, 27.

<sup>16</sup> *Ídem*, 25.

la posición *mu'tazilí* en «La explicación de los cinco principios»<sup>17</sup>. Aunque ya he citado las palabras de M. Talbi y A. Merâd a este respecto, ahí va otra muestra muy reciente de lo que piensan los musulmanes ortodoxos respecto de estas especulaciones servidas desde el ámbito cristiano.

«He seguido con mucho interés el trabajo realizado por el profesor Yusef Darra al-Haddad en su libro que editó la librería Paulista bajo el título "El Evangelio en el Corán", y en particular

lo que se refiere a las denominaciones que el Corán aplica al mesías: Palabra de Dios —signo para las gentes— Palabra de la verdad, y el análisis de los significados. He seguido también su comprensión profunda del sentido de la filiación que el Corán niega al Mesías.

*los comentaristas musulmanes  
ortodoxos están dispuestos a  
brindarnos las «aclaraciones» del  
Corán sobre los aspectos de nuestra  
propia doctrina que hemos  
malinterpretado o incluso falsificado*

Sin embargo estoy en desacuerdo con él cuando dice que el Corán no entendió el sentido de la filiación indicada en el Evangelio, que no se refiere a una filiación corporal sino espiritual, alegórica. Esta afirmación encubre en sí misma la insuficiencia del diálogo. Así el Corán es considerado como si fuera una palabra no revelada y, por consiguiente, Mahoma no es el profeta de Dios. El Cristianismo teme reconocer el profetismo de Mahoma por miedo a que el Islam abrogue al Cristianismo. Este es el nudo del problema»<sup>18</sup>.

Esta posición teológica que consiste en negar que la recepción coránica de la verdad de fe cristiana sea la correcta no allana el camino del diálogo, al menos en el momento presente, sino que lo dificulta. Para que esta posición pudiese aducirse y ser útil al diálogo islamo-cristiano, los musulmanes tendrían que dar pasos agigantados en la cuestión del llamado por algunos «nuevo *iytihâd*», o hermenéutica coránica. Entre tanto

<sup>17</sup> Cfr. el análisis de T. MOOREN, *The Trinity in the eyes of islamic theology: Mission*. Journal of Mission Studies 2 (1997) 235-259.

<sup>18</sup> S. MAHMUD DUGAIM, *Desde otro punto de vista, en Musulmanes y cristianos. ¿Quién decís que soy Yo*, o. c., 165.

no es operativo. Pero tampoco parece operativo para el diálogo que desde el interlocutor musulmán se nos suministre a los cristianos la comprensión de nuestra propia fe. El mismo S. M. Dugaim, a quien corresponde el párrafo anterior, nos suministra una cita del comentario de al-Râzî al pasaje coránico 4,171:

«Las personas son tres y el sentido es: no digáis que Dios es uno en esencia y tres en personas. Sabemos que el credo cristiano es bastante desconocido y lo que deducimos es que los cristianos han afirmado una esencia calificada con tres atributos, pero ellos, aunque los llamen atributos, en realidad son esencias subsistentes por sí mismas. Por eso dijo el Corán: “y ¡no digáis tres! ¡Basta ya!”. Ahora bien, si al hablar de tres se está hablando de los atributos, tenemos que admitirlo. ¿Cómo no diremos esto si afirmamos: El es Dios, el Rey, el Santo, el Sabio, el Viviente, el Poderoso y de cada una de estas palabras comprendemos algo distinto de lo que comprendemos de otra palabra? Si no fuese así, tendríamos que poner en tela de juicio a todo el Corán y a la mente humana también, ya que dicha mente entiendo claramente dos cosas distintas con dos palabras distintas»<sup>19</sup>.

Se trata de un pretendido camino de diálogo que niega que la comprensión cristiana del Evangelio haya sido la correcta, siendo la correcta la recibida en el Corán y puesta de relieve por el comentarista al-Râzî. Tampoco la situación de nuestra hermenéutica neotestamentaria puede llegar hasta aquí, si se mueve en el marco eclesial en el que debe gestarse toda teología. No obstante, algunos teólogos del ámbito cristiano parecen, al menos lo parecen, inclinarse hacia las interpretaciones del *Tafsîr al-Râzî* en su explanación del misterio trinitario. Dan con ello la razón a los ambientes de la ortodoxia musulmana, intelectuales y populares, que piensan que:

«una de las razones de la mística de Muhammad fue precisamente la de aclarar a los cristianos aquellos puntos de su creencia que habían sido mal interpretados o conscientemente manipulados por aquellos que pretendían seguir el ejemplo evangélico y que hasta el día de hoy, han provocado disputas y distensiones entre

---

<sup>19</sup> Cfr. cita de al-Râzî en S. MAHMUD DUGAIM, *Desde otro punto de vista*, o. c., 166.

los mismos cristianos, en algunos casos de violencia inusitada entre ellos»<sup>20</sup>.

Es el tema del *tahrîf* o falsificación–adulteración de las Escrituras cristianas, cuya pureza original vino a restaurar la recitación de Mahoma. La interpretación correcta de las verdades cristianas en torno a Jesús es la coránica, según la ortodoxia musulmana. Y es desde la lectura coránica desde la que los comentaristas musulmanes ortodoxos están dispuestos a brindarnos las «aclaraciones» del Corán sobre los aspectos de nuestra

---

*el acercamiento no debe hacerse a  
costa de un debilitamiento de la  
verdad confesada desde la fe cristiana*

---

propia doctrina que hemos malinterpretado o incluso falsificado. Esta posición islámica es tradicional. Para salir de esta interpretación hay que buscar en los

escritos de pensadores musulmanes mal vistos, rechazados e incluso perseguidos por la ortodoxia islámica.

A pesar de las continuas alusiones a problemas que he ido realizando, hay plataforma para el diálogo. Así lo expresa el teólogo musulmán Mahmûd M. Ayyûb:

«Vemos, pues, que el Jesús del Corán y de la piedad musulmana posterior —como el Cristo de la fe y de la piedad cristianas— es mucho más que un puro hombre o simple nuncio de un libro. Si bien el Jesús del Corán no es el Cristo de la cristiandad, el Cristo del Evangelio sí habla con frecuencia por el Jesús sencillo y humano de la piedad musulmana. De hecho, los espíritus libres de la mística islámica han encontrado en el hombre Jesús no un mero ejemplo de piedad, amor y renuncia al mundo, sino justamente al Cristo que encarna la humanidad consumada, una humanidad esclarecida por la luz de Dios. Este reflejo de la luz divina en el corazón y el alma del hombre se conoce en el lenguaje de la mística islámica con el nombre de *tayallî*: la manifestación de la belleza y majestad divinas en y por medio del hombre. En este con-

---

<sup>20</sup> NÛR AL-DÏN RAYSÛNÏ, *Comentario islámico a la tesis cristiana sobre Jesús*, o. c., 205-206. Me parece extraño que un musulmán hable de la «mística de Muhammad», lo que podría interpretarse como una autoría de Mahoma respecto del Corán.

cepto de manifestación divina convergen en muchos puntos las imágenes cristiana y musulmana de Jesús»<sup>21</sup>.

Hay puntos de acercamiento y diálogo entre Cristianismo e Islam en torno a la figura de Cristo. Esos puntos deben ser estudiados y profundizados. Pero el acercamiento, pienso, no debe hacerse a costa de un debilitamiento de la verdad confesada desde la fe cristiana: que Jesús, el Cristo, es el Hijo de Dios, como aparece en labios de Pedro, en la «confesión de Cesarea»<sup>22</sup>. Esto no es negociable para la fe cristiana. Algunos teólogos apuntan una posible vía de profundización en hacer considerar al Islam el hecho de la objetivación de la Palabra divina en el Corán de forma convergente con la noción cristiana de la encarnación de la Palabra de Dios<sup>23</sup>. De momento, hay que concluir que el problema que plantea la fe cristiana a este respecto es irreductible, en su núcleo e intención, a la concepción islámica de la «revelación».

Modesta y más realista, según mi parecer, y desde un conocimiento directísimo del problema, escriben su aportación para una posible plataforma de diálogo M. Borrmans<sup>24</sup> y R. Caspar<sup>25</sup>. Borrmans escribe su libro buscando una plataforma de encuentro en el monoteísmo y un punto de partida en el «absoluto divino» sin pretensiones de construir una cristología «de diálogo». Parte de la teología y la cristología de la Iglesia tal y como se gestó en los grandes Concilios y es sostenida por el magisterio de la Iglesia católica. Para él, el diálogo implica reconocer los valores del otro, los cuales sintetiza en los siguientes: la sumisión islámica a Dios, su respeto al Corán como Palabra de Dios, la recepción de una tradición profética que llama a los hombres al monoteísmo, la conciencia de formar una comunidad de creyentes, el testimonio de la transcendencia de Dios, la adoración sincera a Dios con un culto simple, la obediencia y fidelidad a las prescripciones de la ley y los frutos de ascesis y mística que ha producido en su historia. No sólo el reconocimiento de esos valores, sino la búsqueda de posibles convergencias religiosas con el Islam desde el Cristianismo:

---

<sup>21</sup> *The muslim world* 75 (1976) 187; citado por H. KÜNG, *El Cristianismo y las grandes religiones*, o. c., 165.

<sup>22</sup> Cfr. Mt 16,16.

<sup>23</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *El desafío del monoteísmo islámico. Una actitud cristiana*: Concilium 253 (1994) 98 y 103.

<sup>24</sup> *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani* (P. U. Urbaniana, Roma 1988).

<sup>25</sup> *Para una visión cristiana del Islam* (Sal Terrae, Santander 1995).

1. La comunicación en torno al misterio de Dios, en el que los musulmanes exaltan su transcendencia y unidad.

2. El don de la palabra hecho por Dios a la humanidad, si bien se subraya la diferencia: para los musulmanes esa palabra se identifica con el Corán mismo; para los cristianos se identifica con la persona de Jesucristo. Esta diferencia profunda ha de ser tenida en cuenta en orden a la verdad del diálogo.

3. El papel de los profetas, enviados como misericordia de Dios hacia la humanidad. Con la diferencia de que para los musulmanes en Mahoma está el «sello de los profetas», mientras para los cristianos en Jesucristo hay alguien «más que profeta».

4. La presencia de las comunidades, Umma e Iglesia, como lugar vital que nutre su fe, sostiene su culto, apoya su esperanza e invita a amar a los hermanos. No obstante reconocer la gran diferencia entre el proyecto histórico de civilización islámica y la mirada teológica que los cristianos orientan hacia el «pueblo de Dios», es necesario que brote una profunda actitud de respeto hacia la comunidad religiosa del otro.

5. Los secretos de la oración, que ocupa un puesto esencial en la adoración a Dios y la unión a su voluntad.

6. El surgimiento de santos y místicos que, en las dos religiones, han sido considerados, a niveles diversos, como testigos y modelos.

Borrmans se mantiene, por consiguiente, en este nivel del diálogo, desde la entereza y la sinceridad de ambas fes, sin renuncias, fáciles o difíciles, a lo que ambas confiesan sinceramente ser su experiencia de Dios. No pretende, por consiguiente, construir plataformas de diálogo a base de forzar las confesiones de fe. Quizás su pretensión es más modesta que la de otros teólogos. No hay que olvidar que Borrmans es un hombre que ha «vivido» el diálogo entre musulmanes de una forma directa y vital. Quizás por ello respeta un «más allá del diálogo» que pertenece sólo a Dios.

R. Caspar, también desde la experiencia en el Islam, escribe su libro casi en el mismo tono que el de Borrmans. Pretende mantenerse en el ámbito

del diálogo desde la integridad de su fe católica y en el respeto absoluto a la fe musulmana. Aventura, con todas las precauciones, una hipótesis de trabajo para aproximarse al problema de la identidad de Jesús y el misterio trinitario. Acude para ello a una noción cara al Islam: la de los «nombres divinos». ¿Sería posible inducir a los musulmanes al planteamiento del problema de la conciliación de la estricta unidad de Dios con una cierta pluralidad representada por los nombres divinos que son propios de la esencia divina —eterno, transcendente ...—?

En realidad, para este caso, habría que recuperar la posición de la teología *'ash'arí* —mientras que para desliteralizar el texto coránico es más eficaz la teología *mu'tazilí*—. Por esta vía pretende presentar los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo como

---

*toda forma de diálogo ha de respetar  
un «más allá del diálogo» que  
pertenece a Dios*

---

nombres de Dios que atañen a la esencia divina. Pero precisa inmediatamente que estos nombres no son de la misma naturaleza que los de la teología musulmana. No obstante, este modo de abordar la cuestión le parece el único modo de aproximarse a la mentalidad musulmana en relación con este problema. Es una vía sugerente que se insinúa con todas las precauciones. Caspar articula, sin embargo, varios ámbitos de contacto y diálogo islamo-cristiano.

1. La fe teocéntrica islámica, de total sumisión a la divinidad, con rasgos sobrenaturales, en cuanto tiene su origen en el «creer una Palabra revelada por Dios». Piensa Caspar, apoyándose en St<sup>o</sup> Tomás y en el Vaticano I<sup>26</sup> que este creer en Dios por la Palabra aporta un carácter sobrenatural a la fe. De hecho, el Vaticano II dice que los musulmanes creen en Dios que «ha hablado» (*allocutum*)<sup>27</sup> a los hombres.

2. El profundo sentido monoteísta del objeto término de la fe islámica tiene rasgos sobrenaturales en tanto dicho sentido no es tan connatural al hombre.

---

<sup>26</sup> Cfr. DENZINGER 1789.

<sup>27</sup> Cfr. *Nostra Aetate* 3.

3. El culto religioso islámico, basado en sus cinco pilares, que renueva y actualiza el profundo sentido de adoración de Dios en el fiel musulmán; sentido de adoración que coincide con la finalidad última del culto cristiano, aunque el culto islámico acentúe un fortísimo sentido de la transcendencia, entendida como especial lejanía, una espiritualidad de obediencia–sumisión y un cierto sentido legalista. Todo ello induce un fuerte sentido y clima de lo sagrado en la vida del musulmán que es lau-

---

*el profetismo es un carácter común a ambas confesiones; en todo caso, los cristianos haremos bien en medir nuestros juicios acerca de la persona y la misión del Profeta del Islam*

---

dable desde la visión cristiana y que hará fácil una cierta «comunión» con el cristiano auténticamente «religioso» que apunta a la fraternidad entre los creyentes de ambas fes.

4. ¿Qué estatuto reconocer a la palabra coránica? ¿Es una palabra de Dios? No debemos olvidar la gran veneración del musulmán hacia el Corán como Palabra de Dios. Sin embargo, está el problema de la oposición de determinadas zonas de esa palabra con la Palabra de Dios en Jesucristo. No obstante podría encontrarse una palabra de Dios en el Corán, sin sacralizar sus detalles —tal como se hace con la Sagrada Escritura— ni rechazarla en bloque. No se puede olvidar que en el pensamiento teológico islámico la palabra de Dios cristaliza en el Corán, mientras que en el Cristianismo lo hace en Jesús, Dios hecho hombre. En cuanto a la oposición del Corán a ciertos misterios cristianos, Caspar piensa que el Corán acentúa un aspecto, la unicidad–transcendencia de Dios, que puede no ser tan opuesto al misterio de Dios encarnado, lo mismo que el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento tienen diversos acentos sin oponerse. Sin embargo, no puede obviarse que en el Corán hay negaciones explícitas de misterios cristianos.

5. La figura del profeta Mahoma goza de una altísima estima en la religiosidad islámica. Es verdad que el Corán no cesa de repetir que el Profeta es un hombre mortal, y que lo importante es el Corán que transmite y no su persona. Los reformistas combaten la excesiva exaltación de la persona del Profeta y las fiestas en que ésta es celebrada de algún modo. Hay coincidencia en el hecho de que tanto el Cristianismo como el Islam creen que Dios guía personalmente a sus criaturas y las dirige

mediante su voz y su palabra transmitida a través de los profetas. El profetismo es, por tanto, una dimensión común a judíos, cristianos y musulmanes. Para el musulmán el punto culminante de la profecía es Mahoma. Para el cristiano es Cristo. Aquí hay una línea divisoria clara. La referencia abrahámica de ambas fes tiene una base en el significado de Abraham en la historia profética y en su actitud de sumisión a la voluntad de Dios. El profetismo es un carácter común, salvadas las diferencias de concepción. En todo caso, los cristianos haremos bien en medir nuestros juicios acerca de la persona y la misión del Profeta del Islam.

6. Aprecia la relevante posición de María, virgen y madre de Jesús, y del mismo Jesús en el Corán y en el Islam. Aunque sus imágenes no se corresponden con las de la fe cristiana ortodoxa. María es honrada y venerada en el Islam<sup>28</sup>. Jesús es respetado como profeta-enviado, máxima categoría profética, aunque precursor de Mahoma, «sello de los profetas». Aunque el perfil del Jesús coránico tiene coincidencias evidentes con la literatura apócrifa y se niegan de él verdades fundamentales confesadas por la fe cristiana ortodoxa, sin embargo se le reconoce una altísima categoría religiosa. No obstante, la persona de Jesús es difícilmente lugar de diálogo islamo-cristiano aunque siempre es posible eliminar prejuicios y nociones falsas en torno a ella.

7. También puede surgir un diálogo en torno a las relaciones Dios-hombre, donde se progresa en el reconocimiento de la absoluta soberanía de Dios y del don de la libertad y la dignidad del hombre.

8. Tenemos también una común esperanza escatológica, aunque diferenciada según las fes. El destino metahistórico del ser humano y el juicio definitivo de Dios sobre el bien y el mal en la vida humana es un elemento objetivo de fe común, salvados los antropomorfismos descriptivos hoy vigentes en el Islam, y que estuvieron vigentes en otras épocas también en el Cristianismo.

La teología católica más clásica reivindica la persona de Abraham como punto de partida y lugar de articulación del diálogo con el Islam. Saliéndonos de Abraham, la gran tradición bíblica, afirman estos teólogos, no es ya reconocible en el Corán. Como se ve, se trata de un marco

---

<sup>28</sup> Cfr. Mi breve artículo *La Virgen María en el Islam*: Miriam 319 (2002) 6-8.

óptico excesivamente estrecho en comparación con el que, según hemos intentado mostrar, ha diseñado el propio magisterio eclesiástico.

Pese a todas las dificultades los contactos de todo tipo entre el mundo islámico y el cristiano no han cesado, desde los orígenes del Islam hasta la actualidad. Recuérdese que la historiografía musulmana relata la presencia del pariente cristiano de Jadíya, esposa de Mahoma, Waraqa Ibn Nawfal, como una de las personas a quien se confió en el comienzo de las «revelaciones» en el monte Híra. Asimismo, en la biografía del Profeta hay referencias al monje cristiano sirio Bahíra, una de cuyas «florecillas» habría consistido en reconocer entre los homoplatos de Mahoma, aún niño de 9 o 12 años, «el sello de la profecía». Bahíra ha sido asimilado por la apologética musulmana como el cristiano encargado de presentar las escrituras judeo-cristianas como «preparación» para la llegada de Mahoma. A su vez, la apologética cristiana presenta a Bahíra como el impugnador del Corán, calificado de «invención fraudulenta»<sup>29</sup>.

Acabo haciéndome eco de dos obras recientes en las que se recoge la larga y compleja historia de estos contactos. Imposible hacer aquí siquiera una síntesis. El prof. J. M. Gaudeul, del Pontificio Instituto de Estudios Árabes y de Islamología de Roma, regido por los Padres Blancos, ha puesto a nuestra disposición dos valiosísimos volúmenes. El primero de ellos, *Disputes ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles I. Survol historique* (PISAI, Roma 1998) realiza un recorrido histórico de los contactos de diversa índole entre ambas religiones desde el momento del nacimiento del Islam, en vida del profeta, llegando hasta el siglo XX. El segundo volumen, *Disputes ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles I. Textes témoins* (PISAI, Roma 1998) pone a nuestra disposición un florilegio de textos de enorme valor histórico y teológico. Los primeros textos aducidos son los coránicos que se refieren a las relaciones entre Islam y Cristianismo, a continuación una serie de textos de intercambio apologético que comienzan con un texto tomado del *De Haeresibus* de Juan Damasceno (675-753). Este precioso volumen documental acaba con un texto de 1977 escrito por M. Talbi para «Islamochristiana» acerca del futuro de la comunidad musulmana.

---

<sup>29</sup> Cfr. J. M. GAUDEUL, *Disputes ou rencontres? L'Islam et le christianisme au fil des siècles I. Survol historique* (PISAI, Roma 1998) 6-7.

La segunda obra de la que quiero dejar constancia ha sido publicada por la Universidad S. José de Beirut (Líbano): *Déclarations communes islamo-chrétiennes 1954-1995 p. C. – 1373-1415 p. H.*<sup>30</sup>. La tabla cronológica final recoge 336 encuentros. No sólo los encuentros islamo-cristianos, sino también los judeo-islamo-cristianos y los multirreligiosos desde 1941 (Cairo) hasta febrero de 1995 (París). El cuerpo central documental de la obra recoge 46 declaraciones comunes. La primera es la del encuentro de Bhandoun (Líbano) de 22-29 de abril de 1954, sobre los «Valores espirituales de las dos religiones, Cristianismo e Islam», y la número 46 es la de Atenas (Grecia) de 8-10 de septiembre de 1994 sobre «La educación al servicio de la comprensión recíproca y la colaboración». Recoge las conclusiones del I Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba (10-15 de septiembre de 1974, declaración n<sup>o</sup> 10).

La década final del siglo XX ha sido fecunda en encuentros y congresos islamo-cristianos en diversos lugares del mundo. El *Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae* mantiene un equipo de trabajo permanente, el «Comité Islam en Europa». Las «Jornadas de Arras» vienen celebrándose con regularidad.

---

*el destino metahistórico del ser  
humano y el juicio definitivo de Dios  
es un elemento objetivo de fe común,  
salvados los antropomorfismos hoy  
vigentes en el Islam*

---

El Pontificio Consejo de Diálogo Interreligioso se hace continuamente presente en foros de contacto islamo-cristiano por todo el mundo. Darek Nyumba, centro de encuentro e investigación, dirigido por el P. Emilio Galindo, no falta a su cita mediante la revista «Encuentro islamo-cristiano», con casi 400 números publicados. Ha organizado cuatro congresos interreligiosos a distancia cuyas actas publica puntualmente, además de mantener las colecciones «Otras aguas vivas» y «Pliegos de Encuentro».

Modestamente, en la Facultad de Teología de Granada se viene realizando, desde 1993, una contribución al encuentro en colaboración con la

---

<sup>30</sup> Dirigida por Agustín Dupré sj y Dr. Hishan Nashabe, textos seleccionados y presentados por Nasri Hadad. (Dar el-Machreq, Beirut 1997).

Conferencia Episcopal Regional del Norte de África. Esta Facultad ha conseguido celebrar, hasta julio de 2002, cinco cursos «Cristianos y Musulmanes».

El camino es largo. Alguna vez he oído referir del P. G. Anawati la expresión «para este diálogo es necesario armarse de una paciencia geológica». Los tiempos y ocasiones son de solo Dios conocidos. Entretanto, nosotros obedecemos la Palabra empeñándonos en no negarla a nadie en el camino del diálogo. ■