

## **El diálogo teológico islamocristiano (II): núcleos teológicos de contacto**

José Luis Sánchez Nogales

*Publicamos aquí la segunda parte del estudio que presenta una panorámica actual del diálogo entre la teología musulmana y la cristiana católica. 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 esta segunda entrega se analizan los principales puntos de encuentro entre estas teologías: el testimonio de la unicidad de Dios en la fe monoteísta común; el anuncio de la soberanía absoluta de Dios creador frente a los «dioses»; testimonio convergente de la soberanía absoluta de Dios creador frente a los «dioses». Testimonio convergente de la oración dirigida a un Dios «frontero» y relacional y la apertura y escucha ante un Dios que se ha «revelado» por la palabra.*

### **Testimonio de la unicidad de Dios en la fe monoteísta común**

El Islam es una religión cronológicamente postcristiana que pretende suplantarse al Cristianismo como religión universal. De hecho el Islam realizó un avance fulgurante durante los tres primeros siglos de su historia.

La expansión del Islam se realizó en buena parte mediante la *yihâd*, interpretada como «esfuerzo por la extensión de la religión islámica» por medio del ejercicio de la apertura (*fath*). Consiste ésta en abrir al Islam a un pueblo cuando éste se resiste a abrazarlo. Durante el proceso de apertura la *yihâd* adquiere su forma militar. Así fueron abiertos al Islam varios países cristianos que posteriormente fueron inducidos a un proceso de islamización por impregnación sociocultural que duró siglos<sup>1</sup>. De este modo se provocaron numerosas ocasiones de encuentro, en principio de carácter bélico y luego misionales y de diálogo teológico, con el Cristianismo<sup>2</sup>.

Judíos, cristianos y musulmanes participan de una fe común en un único Dios trascendente. Cuando decimos fe, queremos significar que en unos y otros se da una auténtica actitud religiosa de entrega y abandono confiado e incondicional de todo el hombre aquí y ahora. Se trata de una actitud general y fundamental, personal, vivida, de confianza, mediante la cual el creyente se remite continuamente a Dios. El judaísmo se define a sí mismo como un monoteísmo cuya raíz es la fe en un único Dios que se ha revelado en la historia como cercano y salvador. Convertido progresivamente en un monoteísta estricto y celoso, excluyente de cualquier otro culto y religión y, finalmente, iconoclasta, parece claro que Yahvé no era todavía el Dios del Abraham humilde y creyente del Génesis; Yahvé comenzó a tener una relevancia única para el pueblo de Israel a partir de la alianza sinaítica bajo Moisés. Pero el Judaísmo se manifiesta progresivamente como un monoteísmo estricto y polémico<sup>3</sup>.

Llamo «ehadía» al atributo específico del monoteísmo judío, tal y como se encuentra en la «shemá», que el judío fiel está obligado a recitar dos veces cada día como proclamación del principio-raíz de la fe y de la religión: «Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas...» (Dt 6,4). Ese «uno» es el hebreo «ehad», adjetivo que tiene el significado fundamental de único. Conectada con esta significación fundamental, hay una serie de significados que se mueven en ese campo: es el único real que excluye todo otro junto a él, es el solo Dios frente al que

<sup>1</sup> Cfr. R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam* (Sal Terrae, Santander 1995) 72-81.

<sup>2</sup> Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo e Islam. Frontera y Encuentro* (CCS, Madrid 1998) 135-178.

<sup>3</sup> Cfr. H. KÜNG, *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro* (Trotta, Madrid 1993) 41-44 y 48-49.

no hay otros dioses, el primero con prioridad absoluta a todo ser, el total e indivisible en sentido ontológico en cuanto absolutamente simple y, al mismo tiempo, omnipresente. La relación fundamental en que se percibe esta «ehadía» en el Judaísmo es la salvación y la creación, de las cuales se constituye en causa y origen absoluto. Pero la afirmación de su unicidad lleva a la negación de cualquier otro dios junto a él (Ex 20,3). La «ehadía», en la tradición rabínica, excluye el politeísmo, el dualismo y la Trinidad cristiana.

Esta última es entendida por los rabinos como afirmación de tres dioses;

no aceptan la explicación cristiana de la distinción de personas en la unidad y unicidad de naturaleza. Especialmente rechazan el mesianismo y la divinidad de Jesús de Nazaret<sup>4</sup>.

Los expertos han recogido la fórmula «negador de la Raíz» (Kofer ba 'Iqqar) empleada por el Judaísmo, desde mediados del siglo II, para designar a

quien niega a este Dios único revelado a Israel. Esta fórmula se aplica a los idólatras, a los que niegan que Dios sea creador, a los epicúreos (niegan la divina providencia), y los «minim», categoría de personas familiarizadas con el concepto judío de Dios pero que lo alteran, entre ellos los gnósticos dualistas y los cristianos que divinizan a Jesús.

En la praxis misional del judaísmo, lo primero que se exige al futuro prosélito es el abandono de la idolatría, pues quien la conoce no puede conocer la ley de Dios. El acento fundamental de la afirmación de la unicidad pone el origen de su reconocimiento en el abandono de la idolatría. El Judaísmo rechaza la existencia de un mediador entre Dios y los hombres, lo acepta, sin embargo, para los no judíos, cristianos y musulmanes, con tal que no divinicen a Jesús o a Mahoma. El Judaísmo ha llegado a la conclusión de que el cristianismo puede ser considerado como religión permitida para los no judíos acorde con el plan de Dios<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *Ídem*, 300-307.

<sup>5</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía* (BAC, Madrid <sup>2</sup> 2003), 327-33.

La «Ahadía» constituye la esencia de la profesión de fe islámica. La confesión de la unicidad de Dios (*tawhîd*) constituye el objeto de las cuatro aleyas de la azora 112, que suenan con un cierto tono de desafío:

«Di: El es Dios, el Único,  
Dios el Perfecto, sin comparación.  
No engendra ni es engendrado,  
y en sí mismo no depende de nadie» (Corán 112,1-4).

«*Lâ ilâha illa Allâh wa-Muhammadu rasûl Allâh*» (No hay más dios que Dios y Mahoma el profeta [enviado] de Dios) es la fórmula de la *shahâda* o *tashahhud*, profesión de fe musulmana. Es susceptible de un esquema caligráfico atractivo. Esta profesión de fe que aparece continuamente en la vida del musulmán hace que el Islam sea percibido como una de las religiones más teocéntricas de la humanidad. Dios es uno y único (*tawhîd*). Se trata de un monoteísmo estricto, mantenido no sólo frente a los politeístas sino también frente al Cristianismo y su doctrina de la Trinidad. La actitud sobre la unicidad de Dios va acompañada de una actitud contraria a todo tipo de adoración de algo que no sea Dios. La exclusividad de la fórmula de fe, con ese «no» profético inicial, se constituye en la barrera contra el mayor de los pecados que puede cometer un musulmán, que jamás puede ser perdonado, el dar asociados a Dios, el *shirk*.

De este Dios único se predicaban algunos atributos. El problema suscitado sobre la naturaleza de estos atributos culmina en la controversia —irresuelta— entre *mu'tazilîes* y *'asharîes*. Los primeros sostienen una interpretación de los mismos que los identifica con la esencia divina. Los segundos aceptan su distinción de la esencia divina, aunque sin dar una explicación sobre el problema que esto puede plantear a la unicidad divina. Igual ocurre con la polémica sobre el Corán increado o creado<sup>6</sup>.

El primer atributo define a Dios como Creador sabio que hizo el mundo en seis días o de una sola vez mediante su palabra: «Es el Creador de los cielos y de la tierra. Y cuando decide algo, le dice tan sólo: ¡sé! y es» (Cor 2,117). La creación del mundo fue debida a la voluntad inescrutable de Dios. También se le reconoce como omnipotente, que obra según su voluntad y de ella depende todo proyecto de acción futura, de modo que se

<sup>6</sup> Cfr. L. GARDET, *Dieu, Le Réel (Allâh al-Hâqq)*: Studia Missionalia 17 (1968) 67-68.

debe añadir «in shâ Allâh» (si Dios quiere) a toda afirmación que se refiera a un hecho futuro o nueva orientación del pensamiento. A Dios no se le puede pedir razón de lo que hace<sup>7</sup>. Dios es eternamente trascendente, lo cual se infiere de expresiones tales como «no le alcanza la vista»<sup>8</sup>. Es el totalmente otro, inaccesible, indescriptible, no hay nada que se le asemeje<sup>9</sup>. Y, sin embargo, cercano al hombre más que su vena yugular<sup>10</sup>, pero con la cercanía del Señor al servidor. Casi sinónimos de Dios son los nombres de Clemente y Misericordioso (al-Rahmân, al-Rahîm)<sup>11</sup>. A pesar de ser tan distinto de los hombres es misericordioso con ellos.

---

*el Nuevo Testamento recibe,  
en boca de Jesús, la confesión  
monoteísta de Israel*

---

El Islam reconoce hasta 99 nombres de Dios<sup>12</sup>, de los que enunció algunos: El Viviente y Subsistente, El Real, La Verdad, El Sublime (Grandioso), El Altísimo y Grande, Luz y Luz de Luz, El Sabio, El Todopoderoso, El Creador absoluto, El Oyente, Clarividente y Omnisciente, El Testigo, El Sustentante, El Amigo, El Protector, El Generoso, El Perdonador, El Manso, El Indulgente<sup>13</sup>.

El Corán rechaza a un Dios que se hace hombre y reconoce en Jesucristo únicamente un «siervo-adorador»<sup>14</sup>, no Hijo de Dios<sup>15</sup>, ni el tercero de una tríada de dioses<sup>16</sup>. Es cierto que las doctrinas «trinitarias» negadas por el Corán no son las de la ortodoxia cristiana. Ello no obsta para que

---

<sup>7</sup> Cfr. Corán 2,107.115; 3,189; 4,131-134.139; 7,185; 22,61-66; 28,71-75; 36,78-83; 39,62-63; 40,57-65; 41,37-40; 53,43-62, etc.

<sup>8</sup> Corán 6,103.

<sup>9</sup> Cfr. Corán 42,11; 17,42-43; 21,22.

<sup>10</sup> Corán 50,16.

<sup>11</sup> Hay tres bellos nombres de Dios que se consideran sinónimos del término Allâh: el Viviente (al-Hayy), el Real (al-Hâqq) y el Misericordioso (al-Rahmân). Este último es tratado como nombre propio de Dios.

<sup>12</sup> Relación completa con grafía árabe y traducción al español en M. BORRMANS, *Los musulmanes y los más bellos nombres de Dios*: Encuentro Islamo-Cristiano 218 (1990) 3-4.

<sup>13</sup> Cfr. Corán 20,111; 20,114 y 31,30; 69,33; 31,30; 24,35; 76,30; 85,8; 6,101; 42,11-12; 85,9; 51,58; 45,19; 73,9; 44,49; 20,84; 3,30; 85,14.

<sup>14</sup> Cfr. Corán 43,57-59.

<sup>15</sup> Cfr. Corán 5,72. 116-117.

<sup>16</sup> Cfr. Corán 4,171; 5,73.



sea preciso reconocer que el monoteísmo cristiano es incompatible con el musulmán, que pone el acento en la «inquebrantabilidad de la unicidad» (Al-Samad) y en una comprensión de la transcendencia absoluta de Dios que le impide un movimiento kenótico como el de la Encarnación.

Cuando leemos Mc 12,29-34, encontramos recogida como palabra de Dios en el marco de la Nueva Alianza la «*shemá*» de Dt 6,4-5. El motivo es la respuesta del propio Jesús a una pregunta de un escriba: «Escucha

---

*la diferencia entre los monoteísmos  
cristiano e islámico es la que se da  
entre un Dios–Altísimo y un  
Dios–Amor*

---

Israel, el Señor, nuestro Dios, el Señor es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas [...] -Muy bien

Maestro; tienes razón al decir que él es único y que no hay otro fuera de él [...] y Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo: No estás lejos del Reino de Dios» (Mc 12,29-34). En las dos ocasiones en que se afirma la unicidad se emplea el adjetivo «*éís*». El Nuevo Testamento recibe, en boca de Jesús, la confesión monoteísta de Israel. Es más, Jesús califica de sensata la afirmación del escriba que excluye la existencia de otro Dios fuera de Dios. Llamo a la confesión de la unicidad de Dios en el Cristianismo «*eiseidad*», por ser la versión al griego neotestamentario de los sinópticos del «*ehad*» de la Biblia hebrea. Prefiero esta raíz a la joannea («*mónos*») porque ésta última tiene la connotación de solitario y aislado; lo cual es, en otro sentido, una ventaja. La intencionalidad del Nuevo Testamento es confesar la unicidad monoteísta de Dios en el sentido de la «*shemá*».

Por otra parte, es de notar que el mismo Jesús aparecerá en el conjunto del NT con una pretensión de filiación divina (Mc 1,1; 14,61 y par.), llamando a Dios su Padre (Mc 14,36). Asimismo aparece su vinculación con el Espíritu de Dios, en la escena del Bautismo (Mc 1,11) y de un modo especial en el evangelio de Juan. Éste empleará sin embargo el adjetivo «*mónos*» para designar a Dios, a quien Jesús se dirige como a su Padre, «único Dios verdadero» (Jn 17,3). Jesús habla de Dios como el de «Abraham, Isaac y Jacob» (Mc 12,26-27 y par) e identifica a su Padre con el Dios de los judíos (Jn 8,42). El NT, en su conjunto, proclama un monoteísmo estricto, incluida la pretensión de Jesús de su pertenencia al misterio de Dios.

El Cristianismo, desde esta base revelada, acentúa la unicidad diferenciada de Dios que constituye su vida y su dinamismo interno, que le lleva a franquear el abismo que lo separa del hombre en la Encarnación. Dios es Padre de todos. Jesús lo revela y se revela como su Hijo. Su muerte y resurrección llevarán a los primeros cristianos a definir a Dios como amor<sup>17</sup>. La conciencia de la comunidad cristiana y la reflexión cristológica traducirán esta vida interna de amor en Dios como intercambio entre las tres personas divinas. Pero este Dios no abandona nunca su unicidad ni su transcendencia. Estamos ante el misterio paradójico de la fe cristiana y ante un enorme esfuerzo teológico de reflexión. La fe ortodoxa cristiana entiende que es fiel a la unicidad de Dios, aunque esa unicidad se entiende de forma diferente a como se entiende en el Judaísmo y en el Islam. Parece que éstos se acercan más a una concepción matemático-aritmética de la unicidad, o a una deducción de la razón filosófica. Lo común es el monoteísmo. La diferencia estriba en que el Cristianismo no entiende la unicidad como «unicidad casi aritmética».

La convergencia de la fe monoteísta estricta se puede describir mediante cinco rasgos fundamentales: se trata de fe en un Dios uno y único, que a todo da vida y sentido, frente al politeísmo pagano; es fe en un Dios histórico, creador del mundo y del hombre, que actúa en la historia; absolutamente transcendente y, por otra parte, cercano al hombre; se trata de fe en un Dios «frontero»<sup>18</sup> al que se le puede hablar en la oración y la meditación, alabar con alegría y suplicar en la necesidad; además es, Clemente y Misericordioso, compasivo en la concepción cristiana, un Dios que cuida a los hombres y se manifiesta derramando sobre ellos su misericordia, desde su posición de Señor.

Y, por otra parte, la diferencia entre los monoteísmos cristiano e islámico es la que se da entre un Dios-Altísimo y un Dios-Amor. La acentuación de la transcendencia de Dios en el Islam contrasta con el concepto de transcendencia cristiano que resalta la presencia cercana de Dios al hombre por la gracia y el amor que le introducen en la intimidad divina. Ser Supremo – Padre, misericordia como decisión – misericordia como amor, hombre servidor – hombre adoptado como hijo. Son los contrastes. Pero

<sup>17</sup> Cfr. 1 Jn 4,8

<sup>18</sup> Traducción de «Gegenüber» que otros traducen como «respectividad». Cfr. H. KÜNG, *El Cristianismo y las grandes religiones* (Libros Europa, Madrid 1987) 116.

creo que las afirmaciones cristianas no niegan las musulmanas, aunque las sobrepasan El testimonio común en la fe monoteísta, aun entendida de modo diferenciado, pienso que es posible desde el común entroncamiento abrahámico proclamado por el Corán y reconocido por el Vaticano II<sup>19</sup>.

### Anuncio de la soberanía absoluta de Dios creador frente a los «dioses»

*ambas religiones desarrollan una «teología» de la creación que es una confesión de fe en la potencia de la «palabra» creadora de Dios*

Es otro elemento común a las «religiones del libro». Dios es creador del mundo y del hombre. El hombre se define por su creaturalidad, condición de absoluta dependencia de Dios crea-

ador, a quien debe todo, pero que no aplasta al hombre, sino que éste conserva su consistencia. En el Islam no se cuenta la creación en sí misma considerada, sino como medio para subrayar tres cosas que están en la base de la espiritualidad islámica: la omnipotencia de Dios, la debilidad humana, la falsedad de los dioses (ídolos).

La respuesta que el Corán espera de esta consideración de Dios como creador y del sentido religioso de creaturalidad es una actitud de adoración, reconocimiento y confianza —actitud común a las tres religiones abrahámicas—, que se resuelve en: un incentivo para la reflexión sobre el Dios creador; un fuerte impulso para la alabanza y la acción de gracias; un testimonio unánime sobre la unicidad de Dios; una consideración sobre la contingencia y la finitud del mundo creado.

Ambas religiones desarrollan una «teología» de la creación que es una confesión de fe en la potencia de la «palabra» creadora de Dios. Desde los comienzos de la Biblia aparece la palabra creadora de Dios como soporte del ser de todo lo que es: «Dijo Dios: «Haya luz»<sup>20</sup>. La potencia creadora de Dios por su palabra es puesta de relieve en el siguiente texto de M. Lutero: «Pero se ha de tener en cuenta lo siguiente: aquellas palabras de Dios

<sup>19</sup> Cfr. P. CLAVERIE & ÉVÊQUES DU MAGHREB, *Le livre de la foi. Révélation et Parole de Dieu dans la tradition chrétienne* (Desclée, París 1996) 59-64.

<sup>20</sup> Expresión repetida 8 veces en Gn 1.

*'hágase la luz', no son palabras de Moisés, sino realidades. Pues Dios llama a aquellas realidades que no son, para que sean, y habla no vocablos gramaticales, sino realidades verdaderas y subsistentes, de tal modo que lo que la voz enuncia eso es una realidad ante Dios. De este modo, Sol, Luna, Cielo, Tierra, Pedro, Pablo, yo, tú, etc., somos vocablos de Dios, como una sílaba o letra en comparación de la entera creación. Nosotros también hablamos, pero sólo gramaticalmente, es decir, atribuimos nombres a las realidades ya creadas. Sin embargo la gramática divina es de otro orden, hasta el punto de que, cuando dice 'Sol, brilla', al instante el Sol se hace presente y brilla. Así, las palabras de Dios son realidades, no meros vocablos»<sup>21</sup>.*

La omnipotencia de Dios creador alcanza una expresión hito en el libro segundo de los Macabeos, cuando la madre de los siete hermanos anima al más pequeño de ellos a afrontar el martirio con estas palabras: «Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios»<sup>22</sup>, a donde se remonta la teología cristiana de la «creación ex nihilo» que resalta la potencia creadora de Dios. El Nuevo testamento, en el evangelio de S. Juan —salvada la especificidad teológica de la expresión en contraste con la doctrina coránica—, la Palabra de Dios aparece con toda su potencia creadora: está llena de vida, todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada<sup>23</sup>. Esta línea teológica que pone de relieve el poder del único Dios, frente al cual no existe ningún otro dios, ha sido desarrollada con diversos matices desde la patrística por toda la teología cristiana y refrendada por el magisterio de la Iglesia.

Asimismo el Corán resalta esta potencia de Dios, algunos de cuyos apelativos son «Señor del universo» (rabb al-'alamîn) y «Rey del reino» (mâlik al-mulk). La primera manifestación del poder de Dios es la creación: «Es Dios, el Creador (jâliq), el Hacedor (bâri), el Formador (musawwir). Posee los nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Le glorifica. Es el Poderoso ('aziz) y el sabio (hakîm)»<sup>24</sup>.

En esta aleya coránica encontramos el nombre específico de Dios como creador (jâliq), junto a otro (bâri) que recuerda el término hebreo que se

---

<sup>21</sup> Werke, kritische Gesamtausgabe (Weimar 1883), citado en *Mysterium Salutis* II/1, 522.

<sup>22</sup> 2 Mac 7, 28. La traducción literal sería «no de cosas que existían» (ex tou mê óntôn).

<sup>23</sup> Cfr. Jn 1.

<sup>24</sup> Corán 59,24.

encuentra al comienzo del génesis como reservado a Dios para expresar su acción creadora (bara): «En el principio creó (bara) Dios los cielos y la tierra». En la fe musulmana uno de los 99 más bellos nombres de Dios resume esta omnipotencia creadora de Dios que le distingue y distancia de todo ser creatural. Se trata de *al-qâdir*, traducido como el «todopoderoso» o el «poderoso»<sup>25</sup>, que emite el *qadar* o decreto divino desde la eternidad, que decide de la realidad de todo lo existente. Hay en el Corán expresiones taxativas respecto de la omnipotencia creadora de Dios: «Él es Quien da la vida y la muerte. Y cuando decide algo le dice tan sólo: ¡Sé! y es»<sup>26</sup>. Puede contemplarse lo cerca que está de la expresión genesiaca: «Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz»<sup>27</sup>. O de las palabras del Salmo 33,9: «Pues él habló y así fue, / él lo mandó y se hizo». O de la que he reseñado de Lutero más arriba: «cuando dice 'Sol, brilla', al instante el Sol se hace presente y brilla».

La fórmula «creador de los cielos y de la tierra» aparece 30 veces en el Corán con el verbo *jâlaqa* (crear) cuyo sujeto propio es siempre Dios<sup>28</sup>. La idea de que Dios es «creador de todo lo que existe» aparece cuatro veces en el texto coránico<sup>29</sup>. El mundo creado es una epifanía de Dios, un himno a su existencia y su poder que brilla en todo el universo, el cual no sería nada sin Dios<sup>30</sup>. Dios es presentado a veces como el único verdaderamente existente (*al-Hâqq*, el Real) pues las criaturas tienen una existencia dependiente que recaería en la nada si Dios no las recrease a cada instante. La criatura es perecedera (*fânin*) y sólo subsiste el Señor, majestuoso y honorable<sup>31</sup>. El mundo necesita de Dios para poder mantenerse en la existencia<sup>32</sup>. Los teólogos musulmanes toman con frecuencia como punto de partida para poner de relieve la existencia de Dios creador la bella meditación de Abraham ante el universo contenida en Corán 6,75-

<sup>25</sup> Cfr. I. ESTREMER, *Los bellos nombres de Dios. Oración y gloria*, en J. L. SÁNCHEZ NOGALES (Ed.) *La experiencia de Dios* (Biblioteca Teológica Granadina, Granada 2001) 157-176.

<sup>26</sup> Corán 40,68.

<sup>27</sup> Gn 1,3.

<sup>28</sup> Cfr. M. A AYUSO, *Biblia y Corán. Dos imágenes de Dios*, en J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *La experiencia de Dios*, o. c., 182-183.

<sup>29</sup> Corán 16,3-18, 30,16-26; 36,33-34, 43,9-13.

<sup>30</sup> Expresión de Al-Ghazâlî citada por R. CASPAR, *Théologie musulmane II. Le crédo* (PISAI, Roma 1999) 42.

<sup>31</sup> Cfr. Corán 55.26-27.

<sup>32</sup> Cfr. R. CASPAR, *Théologie musulmane II*, o. c. 43 ss.

79. La contingencia de la criatura en el Corán es *huduth*: una contingencia en la temporalidad, como la bíblica. La contingencia meramente filosófica (*imkâm*) puede compaginarse con la eternidad. Pero en el Corán hay un único eterno (*qadîm*): Dios.

De aquí se deduce la posibilidad de un diálogo para intentar una misión común de testimonio de la omnipotencia y liberalidad de Dios creador en un mundo secularizado. Pero el Dios creador del Cristianismo, que se distingue totalmente de sus criaturas, ha tomado la iniciativa de llegar a ser un hombre de esta historia, mientras el Dios creador de la fe islámica es representado como permaneciendo radicalmente muy por encima de la criatura. El rechazo de un Dios que se hace hombre se expresa en la negación coránica de que Jesucristo sea otra cosa que un siervo adorador<sup>33</sup>. No es hijo de Dios<sup>34</sup>. Hay, claramente, una diferente concepción del monoteísmo<sup>35</sup>.

---

*en el Cristianismo la vocación del hombre está orientada hacia una meta más alta de lo que el Islam puede aceptar*

---

### Testimonio convergente de la oración dirigida a un Dios «frontero» y relacional

Hay gran divergencia en la concepción de la vocación del hombre en el plan de Dios. En el Cristianismo la vocación del hombre está orientada hacia una meta más alta de lo que el Islam puede aceptar. Este juzga exageradas las pretensiones del hombre cristiano en su tendencia a la intimidad con Dios. La misma dificultad ha tenido el Islam «ad intra» respecto de sus propios místicos. El Islam proclama que el hombre es siervo de Dios (*abd*), pero no habla de su transformación por la acción de la gracia ni de su adopción como hijo de Dios. En este aspecto puede estar gravitando la polémica del Islam frente al paganismo arábigo preislámico que profesaba un politeísmo donde los dioses y diosas contraían matri-

---

<sup>33</sup> Cfr. Corán 43,49.

<sup>34</sup> Cfr. Corán 9,30.

<sup>35</sup> Cfr. GRIC, *Ces Écritures...*, o. c. 118-121.

monios y engendraban hijos carnalmente. Este entendimiento de la filiación en sentido unilateralmente carnal puede haber sido determinante no sólo en el rechazo de la filiación adoptiva del hombre, sino también en el rechazo de la Trinidad y de la filiación de Jesús. De hecho, la azora 112, que se esgrime ante el misterio cristiano de la Trinidad, fue revelada en La Meca en contra de estos matrimonios divinos del politeísmo preislámico y no, primeramente, frente al misterio cristiano.

*en esta actitud orante*

*profundamente religiosa*

*encontramos un modo de común*

*testimonio y convergencia religiosa*

En el Corán Dios es señor y dueño, pero no padre. Para el Corán no existe el eje central de la Biblia, una «historia salvífica» com-

puesta por la elección graciosa de Abraham, la misión encomendada a Moisés, la promesa mantenida a David y la culminación y cumplimiento de la misma en Cristo. La paternidad de Dios en el Cristianismo está orientada a proclamar que se trata de un Dios de amor, responsable del hombre y de su mundo. Es verdad que el Corán proclama a Dios, en el encabezamiento de cada azora, como «el Clemente y el Misericordioso». También es verdad que la piedad musulmana está transida de este sentimiento hacia la clemencia y misericordia de Dios. Pero la paternidad de Dios, especialmente revelada en el sufrimiento y muerte del Hijo, Jesucristo, le revela como un Dios verdaderamente humanitario. En Cristo, Dios es, incluso, más que el Clemente y más que el Misericordioso, porque es el «Com-pasivo» con la debilidad de la criatura humana. No obstante ello, la convergencia en un Dios invocable al cual hace relación toda la existencia humana es una plataforma muy importante de encuentro. Juan Pablo II destaca este aspecto de la piedad musulmana: «No se puede dejar de admirar, por ejemplo la fidelidad de los musulmanes a la oración. La imagen del creyente en Alá que, sin preocuparse del tiempo ni del sitio, se postra de rodillas y se sume en la oración es un modelo para los confesores del verdadero Dios, en particular para aquellos cristianos que desertando de sus maravillosas catedrales, rezan poco o no rezan en absoluto»<sup>36</sup>.

Para el hombre musulmán de religiosidad sincera y profunda, el cumplimiento de los ritos diarios de la oración está transido del sentido de la

<sup>36</sup> Cruzando el umbral de la esperanza (Plaza & Janés, Barcelona <sup>5</sup> 1994) 106.

grandeza de Dios y del sentimiento de la propia condición débil, limitada y pecadora<sup>37</sup>. Se tiene en Occidente la impresión de que la oración musulmana es meramente legal-ritual y carece de connotaciones más profundas de espiritualidad y piedad. Es verdad que en la vivencia empírica concreta del Islam por parte de muchos musulmanes se da una cierta tendencia al ritualismo. Pero, asimismo, para muchos musulmanes la *salât* (oración ritual) es el momento del día en que se encuentran ante Dios y entran en «comunidad» con Él. Para algunos, más cultivados espiritualmente, incluso es un momento de plenitud en el que se saben en la presencia de Dios: «Uno se siente transformado, aliviado, renovado. Sin lucha, sin esfuerzo, sin saber ni cómo ni por qué. Ocurre por sí solo. Uno está delante de Dios, y se siente verdaderamente cercano a Dios [...] Toda expresión de amor hacia Dios [en el Islam] es sentida como indecorosa. Tal vez porque el vocablo «amor» evoca demasiado el amor humano [...] Ciertamente Dios es el Transcendente, el Majestuoso, el Terrible, el Inefable, el Dios Samad, según la expresión del Corán, expresión que ha causado muchos problemas entre los exegetas y que significa en realidad el Impenetrable. Pero Él es también El que Ama, el Amado. Me refiero aquí a la primera jûba del Profeta en Medina que concluye con las palabras «Amad a Dios con todo vuestro corazón y amaos entre vosotros en Dios»<sup>38</sup>.

La verdadera *salât* es, pues, un acto religioso que busca el contacto, la comunión con Dios. El cristiano, que cree en su filiación divina, también se siente siervo de Dios que, como el musulmán, adora y se somete al Señor desde su conciencia de la necesidad de perdón y corrección. Muchas oraciones cristianas, litúrgicas y personales, están transidas de ese sentido profundo de la creaturalidad frente a la grandeza del Dios creador. En esta actitud orante profundamente religiosa encontramos un modo de común testimonio y convergencia religiosa con los hermanos de fe islámica, que también son bien amados de Dios según nuestra fe, de cara a un mundo en el cual el sentido de la autosuficiencia humana y la desaparición de la conciencia de la creaturalidad han hecho que el hombre enmudezca en relación al Creador. No hay más que oír la llamada a la oración, preciosamente cantada en ocasiones, que suena cinco veces al día desde la cima de los alminares en cualquier ciudad musulmana:

<sup>37</sup> Cfr. A. ARTECHE, *La oración. Acto religioso en el Cristianismo y en el Islam*, en J. L. SÁNCHEZ NOGALES (Ed.) *La experiencia de Dios* (Biblioteca Teológica Granadina, Granada 2001) 41-55.

<sup>38</sup> M. TALBI, *Una experiencia musulmana de oración: Encuentro Islamo-Cristiano* 258 (1993) 4.

«Sólo Dios es grande (*Allâhu akbar*).

*Atestigo que no hay divinidad fuera de Dios».*

*Atestigo que Mahoma es el enviado de Dios.*

*Venid a la oración.*

*Venid al éxito (la felicidad).*

*Sólo Dios es grande.*

*No hay divinidad fuera de Dios.*

*[La oración es mejor que el sueño» (en la oración de la mañana solamente)]<sup>39</sup>.*

Junto a la oración, como acto central de la vida religiosa musulmana, no puede dejarse de citar el carácter de auténtico culto religioso que adquieren para el musulmán piadoso el ayuno, la limosna, la peregrinación, así como los valores morales que ayudan al musulmán a desarrollar una vida virtuosa. Estos actos de religiosidad también son importantes para la vivencia de la espiritualidad cristiana. Existe en el cristianismo la recomendación ascética del ayuno, así como algunos ayunos preceptivos; la práctica de la limosna está reconocida como un acto genuinamente religioso e incluso recomienda Jesús en el Evangelio que se haga de modo secreto, ante Dios<sup>40</sup>. La peregrinación es praxis común de la religiosidad popular católica que se incentiva, en ocasiones, por parte de las autoridades religiosas. Y, por supuesto, la oración es, para el cristianismo un acto central de la vida religiosa y espiritual, hasta el punto de que fue definida por Sto. Tomás de Aquino como el acto principal y propio de la religión<sup>41</sup>. Hay, por consiguiente, en el desarrollo vivencial de la vida religiosa de cristianos y musulmanes a través de estos actos genuinamente religiosos, una plataforma testimonial común, dentro de las diferencias, ante un mundo que experimenta serias dificultades para entrar en contacto con el misterio de Dios.

### **Apertura y escucha ante un Dios que se ha «revelado» por la palabra**

Dios se ha dado a conocer por la palabra dirigida al hombre. Elemento también común a las tres religiones abrahámicas. Sin embargo el concepto islámico de revelación ha de ser matizado por relación al concepto

---

<sup>39</sup> *Adam* de rito málikí norteafricano; se repite dos veces cada verso, salvo los dos últimos una sola vez.

<sup>40</sup> Cfr. Mt 6,1-18.

<sup>41</sup> «Oratio est proprie religionis actus», *Summa Theologiae*, II/II, 83, 30.

cristiano<sup>42</sup>. Dios se ha revelado en un libro. Para los musulmanes las otras dos religiones abrahámicas tienen parte en la verdad revelada, que a su vez está contenida en un libro, la «protoescritura celeste» o «escritura madre». Por eso la predicación esencial de los profetas de estas religiones, según el Islam, es coincidente: predicando el monoteísmo. El Corán encierra, en la confesión de fe islámica, las «ipsissima verba Dei». Mahoma, sello de los profetas, fue «inspirado» verbalmente, es decir al dictado. Según este modo de enfocar la cuestión, la teología islámica podría ahorrarse la tarea de una auténtica hermenéutica. El Corán es un documento inmutable, absolutamente perfecto, casi fuera del tiempo y de la historia. Dios habla árabe y Dios no comete ningún error. El árabe del Corán se considera el paradigma del lenguaje, está fijado desde la eternidad y todo cambio sólo puede ser a peor. La discusión sobre el Corán creado o increado no afecta sustancialmente a su identidad de ser la mismísima Palabra de Dios. Hay coincidencia fenomenológica entre Cristianismo e Islam en el reconocimiento de que Dios ha pronunciado una palabra. La diferencia se podría expresar en una doble afirmación: mientras para el Islam «la palabra de Dios se ha hecho libro», para el Cristianismo «la palabra de Dios se ha hecho hombre» en la persona de Jesús de Nazaret.

¿Está el Corán, para el pensamiento teológico islámico, dictado palabra por palabra? Esta es la concepción «fundamentalista» de la inspiración cuando se toma la expresión en sentido fuerte. Este «fundamentalismo» de la inspiración, en otras religiones

—o comunidades dentro de ellas— ha marcado y marca momentos históricos y épocas. El término fundamentalismo nació en el ambiente religioso protestante americano a finales del XIX y principios del XX como afirmación de la Biblia en cuanto Palabra total de Dios libre de error histórico, científico o teológico. Propugna la lectura literalista de la Biblia excluyendo la hermenéutica científica, y el mantenimiento de las «verdades fundamentales» del cristianismo, en las que no se puede ceder. El Congreso Bíblico Americano de Niagara, celebrado en 1895 por exégetas

---

*parece que esta tendencia a la «lectura fundamentalista» ha de afirmarse como norma general del Islam ortodoxo*

---

---

<sup>42</sup> Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Biblia y Corán. Esas escrituras que se cuestionan*, en ÍDEM, *De la frontera al encuentro* (Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1998) 163-303.

protestantes, definió «cinco puntos de fundamentalismo»: la inerrancia verbal de la Escritura, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, la doctrina de la expiación vicaria y la resurrección corporal en la segunda venida de Cristo<sup>43</sup>. Pero el punto que da el tono de inmovilismo es el que defiende la «infalibilidad literal de la Biblia». La Pontificia Comisión Bíblica publicó un documento, en 1994, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, en el cual se define la lectura fundamentalista de la Biblia como aquella que «parte del principio de que, siendo la Biblia la Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por «interpretación literal entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del método histórico-crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura»<sup>44</sup>.

---

*para el grupo musulmán, este nuevo  
iytihâd pasa por el abandono del  
literalismo de los textos para salir al  
encuentro de su espíritu*

---

Parece que esta tendencia a la «lectura fundamentalista», empleando el término con todas las reservas para el ámbito islámico, ha de afirmarse como norma

general del Islam ortodoxo, al menos en su evolución hasta este momento. La tímida práctica del *tâ'wîl* o interpretación alegórica de los *mu'tazilîes* no ha arraigado seriamente en el Islam ortodoxo. Mahoma recibió el Corán directamente de Dios; la cuestión de influjos extracoránicos ni se plantea ni se puede plantear en ortodoxia islámica. ¿Influjos judíos o cristianos en el Corán? Esta es una cuestión no formulable. Las coincidencias entre las Escrituras se explican por la común dependencia de la Escritura eterna celeste, la «Escritura madre» de la que el Corán es la última y perfecta edición.

La hermenéutica coránica podría articularse en torno a tres modalidades fundamentales: La que podríamos llamar **exégesis clásica**, que pretende adaptar un poco el Corán a base de la tradición. Al-Tabarî (+923),

<sup>43</sup> Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Arzobispado de Valencia 1993) 64.

<sup>44</sup> PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, o. c., p. 63

Zamajsharî (+1144), al-Râzî (+1209), al-Baydawî (+1286), al-'Alûsî (+1854) y el *Tafsîr al-Manâr* bajo los auspicios de M. 'Abdû (+1905) y Rashîd Ridâ (+1935), son los nombres más sobresalientes de esta corriente. Las **nuevas tendencias del siglo XX** suponen la introducción de los métodos histórico-críticos en el tratamiento del Corán. La tendencia concordista no ha tenido mucho éxito y la desmitologizadora ha sido violentamente rechazada por los ambientes musulmanes ortodoxos. Hasan Hanafî, 'Alî 'Abd al-Râzîq, Tâhir Al-Haddâd y Muhammad Jalafallâh, son sus representantes más señalados. Es, obviamente, rechazada como desviada por los sectores ortodoxos del Islam. Finalmente, existen **algunos pensadores actuales** que comienzan a defender el derecho al *iytihâd*, la libertad de reflexión personal sobre la revelación que, en los ambientes más ortodoxos, se consideraba cerrada con el establecimiento de las cuatro escuelas jurídicas medievales. Se trata de pensadores aislados, rechazados por los medios musulmanes ortodoxos. M. Mahmûd, M. 'Alî Merâd y M. 'Arkoun son sus figuras más señeras. Además, en el Islam indo-pakistaní se está llevando a cabo un intento de renovación de la lectura del Corán. En Pakistán, Fazlur al-Rahmân escribe: «El Corán es enteramente la Palabra de Dios y, en sentido propio, enteramente la palabra de Mahoma. El Corán contiene evidentemente ambas, porque si él afirma que ha estado en el 'corazón' del Profeta, ¿cómo puede permanecerle extraño?»<sup>45</sup>. Este modo de situar el problema se acerca a una teoría cristiana de la inspiración y podría permitir lo que entendemos hoy, desde el Cristianismo, como una auténtica hermenéutica. Ni que decir tiene que el libro de Al-Rahmân fue prohibido y el autor está hoy exiliado<sup>46</sup>.

Junto a estos intentos hay que situar los avances conseguidos por el Grupo de Investigaciones Islamo-Cristiano (GRIC), compuesto por cristianos y musulmanes versados en ciencias religiosas y de la religión, que trabajó el tema de las Escrituras entre 1976 y 1982. A este grupo pertenecen musulmanes relevantes, uno de los cuales, M. Arkoun, he ubicado anteriormente entre los pensadores actuales que reclaman el derecho a un nuevo *iytihâd*, correlato de la libertad de investigación que el Vatica-

---

<sup>45</sup> *Islam* (Londres 1966) 30. Traducción francesa en R. CASPAR, *Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman? Tendances et problèmes de l'exégèse coranique actuelle*: *Studia Missionalia* 20 (1971) 137. La afirmación de que el Corán ha sido depositado en el corazón del Profeta se encuentra en Corán 26,193.

<sup>46</sup> Cfr. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Biblia y Corán*, o. c., 168-173.

no II reconoce a los teólogos católicos en el marco del magisterio. Para el grupo musulmán, este nuevo *iytihâd* pasa por el abandono del literalismo de los textos para salir al encuentro de su espíritu. En la parte redactada en común —firmada finalmente por 36 investigadores—, el grupo distingue una Palabra de Dios trascendente que encuentra en la Escritura el término medio para llegar a ser Palabra de Dios para el hombre. Se establece así una inadecuación entre el referente inaccesible de la Palabra eterna de Dios y sus objetivaciones en la historia y en la Escritura: «Absolutizar la letra del texto sagrado como si fuese la Palabra misma de Dios, sin intermediario, es no preservar el carácter inefable de la Palabra Transcendente de Dios»<sup>47</sup>.

Es importante que un grupo de investigación en el que participan musulmanes —pioneros ciertamente—, haya llegado a la convicción de que

no puede excluirse una posterior acción reveladora de Dios desde el momento en que el fin de la historia no desembocó en el Reino de Dios

la revelación es Palabra de Dios en lenguaje humano y que, por consiguiente, es necesario el conocimiento del contexto socio-histórico para la comprensión del sentido de la Escritura.

Para los musulmanes es un

avance de posiciones sobre las alcanzadas por la teología *mu'tazilí*. En efecto, objetivamente y desde un análisis meramente fenomenológico, no son descartables ni el papel de Mahoma ni el influjo temprano de la tradición oral judía y cristiana, incluida la literatura cristiana apócrifa, en la formación del Corán. La razón está en la historia: durante los tiempos de Mahoma existían relaciones con la cristiana Bizancio y con judíos y cristianos en la misma península arábiga; además el propio Corán hace referencia, una y otra vez, a figuras y episodios bíblicos. Los comentaristas ortodoxos del Islam explican esta convergencia por la común dependencia de la «protoescritura celeste». Pero esta explicación no se desprende de una constatación fenomenológica, sino que se trata de una interpretación fundamentada en un «a priori» fiducial que, en este caso, no es armonizable con los datos que se desprenden de la hermenéutica fenomenológica.

<sup>47</sup> Cfr. GRIC, *Ces Écritures...*, o.c., 27.

El grave problema es el de la exégesis y la crítica histórica del Corán. Es grave, porque el Corán como palabra de Dios constituye rasgo definitorio de la idiosincrasia islámica; del mismo modo que la elección de Israel como pueblo de Dios para los judíos y la doctrina de Cristo como Hijo de Dios para los Cristianos. Ésta parece ser la relación más homogénea. Los tres elementos son, respectivamente, innegociables. De ahí la dificultad. El Corán ocupa en el Islam el lugar de Cristo en el Cristianismo. ¿Se puede aceptar desde una visión teológica cristiana el Corán como Palabra de Dios? R. Leuze llega a afirmar que «en cuanto el Corán testimonia a un Dios al que reconocen judíos y cristianos, se debe recibir como documento de una revelación divina; en cuanto es una interpretación de esa unidad divina podemos no aceptar sus expresiones»<sup>48</sup>. Así pretende salvar la dificultad de que el Corán niegue la filiación divina de Jesucristo. Pide a los musulmanes que diferencien entre el credo monoteísta común a las tres religiones abrahámicas y su propia interpretación de ese credo, así como la distinción de lo primario y lo secundario en el Corán. Lo cual pensamos que, al menos todavía, es demasiado pedir para la situación hermenéutica en que se hallan los musulmanes ortodoxos —el Islam «oficial»— en relación al Corán.

Según algunos teólogos cristianos, si a Mahoma se le puede reconocer como profeta por el buen fruto<sup>49</sup> de haber conducido a los árabes del politeísmo al monoteísmo, entonces hay que plantearse el problema de su conexión con la revelación de Dios. Piensan que no puede excluirse una posterior acción reveladora de Dios desde el momento en que el fin de la historia, tal como era esperado por Jesús y la primera comunidad, no desembocó en el Reino de Dios. La revelación a Mahoma se podría entender en esta perspectiva. Siendo misión de la teología el mostrar que la autodefinición de Dios en Jesucristo no puede ser negada por ningún otro suceso futuro. Mucho nos tememos que esta tarea no sea fácil, dado el peso que en la teología católica tienen las palabras de la carta a los Hebreos declarando la definitividad de la revelación en Cristo<sup>50</sup>. El grupo cristiano del GRIC, en su intento de ubicar el estatuto teológico del Corán dentro de la dogmática cristiana sobre la revelación, ha querido partir de la convicción de que «ninguna palabra humana puede ser coextensiva

<sup>48</sup> R. LEUZE, *Christentum und Islam* (Mohr, Tübinga 1994) 67.

<sup>49</sup> Cfr. Mt 7,16-20.

<sup>50</sup> Cfr. Heb 1,1-2.

con la Palabra de Dios ni expresarla exhaustivamente». ¿Habría, entonces, lugar para una expresión de la Palabra de Dios diversa de la que testimonia nuestra propia Escritura?<sup>51</sup> ¿Qué estatuto se podría acordar al Corán desde la teología cristiana? ¿Se puede admitir una revelación tras el NT? ¿No cuestionaría eso el carácter de plenitud alcanzado por la revelación de Dios en Jesucristo? Los criterios que fija el grupo para el enfoque del problema de la posibilidad de una palabra profética y, por tanto, revelada en cierto sentido, diversa de la contenida en la Sagrada Escritura, son fundamentalmente dos: la calidad del contenido del mensaje de la profecía sobre Dios y sobre el hombre, criterio expuesto por Sto. Tomás de Aquino<sup>52</sup>; y la fecundidad del mensaje profético entre los hombres, aun envuelta en las huellas de la ambigüedad, el criterio de los frutos.

El grupo cristiano del GRIC se inclina a reconocer una experiencia de Dios en el origen del Corán. El contenido del mensaje profético, centrado en la unicidad del Dios trascendente y en su ser fuente y destino último de toda la realidad, y provocador de una actitud de adoración y conversión continua en el hombre musulmán, hablan a favor de esa calidad del contenido del mensaje coránico. No desconocen la frontal negación coránica de dogmas centrales del Cristianismo, pero piensan que los cristianos tienen derecho a ver en ese hecho los límites de las mediaciones humanas que afectan también al Corán. La fecundidad del mensaje coránico viene determinada, según el grupo cristiano del GRIC, por tres factores: el paso del politeísmo al monoteísmo, la riqueza de vida religiosa que se alcanza en ciertas cumbres de la espiritualidad islámica y el sustento y alimentación de la vida religiosa diaria de millones de personas de religión musulmana. Consideran que el mensaje coránico ha suscitado un inmenso grito de fe en el Dios único que tiene un peso real en el mundo contemporáneo<sup>53</sup>.

¿Cómo conjugar el lugar especialísimo del Cristianismo en el designio

<sup>51</sup> GRIC, *Ces Écritures...*, o.c. 76. CH. VAN NISPEN Y E. FARAHIAN afirman que no puede haber para nosotros una Palabra de Dios diversa de la que Dios ha hecho ya conocer y que se ha cumplido en Jesucristo. La revelación ha quedado cerrada con la muerte del último apóstol. Es la teoría clásica sobre la revelación como depósito de la fe. Cfr. *Note sullo statuto teologico dell'Islam I: La Civiltà Cattolica* 3496 (1996) 331 y 333.

<sup>52</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II/II, q. 172, art. 4.

<sup>53</sup> Cfr. GRIC, *Ces Écritures...*, o. c., 98-109.

divino con la presencia de, al menos, una cierta revelación divina en el Corán? ¿Se podría aducir la intuición patrística de los «Semina Verbi»? ¿Se podría reconocer, al menos, un carácter profético a Mahoma en cuanto guía moral y espiritual de una comunidad que ha trazado caminos hacia la fe en el auténtico Dios, denunciado peligros y ayudado a los hombres a caminar en una vida religiosa? Quizás esta idea sí puede ir abriéndose paso en la teología cristiana, en su recepción de la figura de Mahoma. W. Montgomery Watt ha afirmado que Mahoma, con la gracia de Dios, ha proporcionado a millones de hombres una religión mejor que la que tenían antes. Para W. Cantwel Smith el Corán, al afirmar la unicidad de Dios, su voluntad y justicia, se ubica en una zona muy cercana al Antiguo Testamento. Se pregunta, ya que los cristianos han leído el AT como Palabra de Dios, si no podrían ver algo parecido, de algún modo, en el Corán, concediendo a Mahoma la categoría de profeta, en tanto hace afirmaciones sobre Dios que son compartidas por la Sagrada Escritura<sup>54</sup>. Esta di-

---

*el cristiano vive la Palabra de Dios  
en su propia Escritura y reconoce la  
validez y el origen divino de las  
Escrituras de las que viven sus  
amigos musulmanes*

---

recepción del pensamiento cristiano tiene antecedentes muy antiguos en la respuesta de Timoteo I (781/2), Patriarca Nestoriano de Bagdad, en un diálogo con el califa *al-Mâhdî*: «Él (Mahoma) ha seguido la vía de los profetas, y enseñando la unicidad de Dios y condenando el culto a los ídolos, combatiendo a los politeístas, prescribiendo el bien y la virtud y condenando el mal y el vicio, ha actuado como hacen los profetas. Yo creo en un solo Dios, como me han enseñado la Torah, los Profetas y el Evangelio, pero creo que ese Dios, único en su divinidad, es Trino en personas»<sup>55</sup>.

Las últimas hipótesis teológicamente estructuradas por el grupo cristiano del GRIC se articulan en torno a tres vías de solución para el problema del estatuto teológico del Corán.

---

<sup>54</sup> Otros piensan que ese reconocimiento de Mahoma como portador de un carisma profético crea ambigüedades y malos entendidos, ya que profeta, para el Islam, es el que ha recibido un «dictado divino». Cfr. CH. VAN NISPEN - E. FARAHIAN, *Note sullo statuto teologico dell'Islam I: La Civiltà Cattolica* 3496 (1996) 335.

<sup>55</sup> GRIC, *Ces Écritures...*, o.c. 90.

La primera es la llamada «existencial». Consiste en vivir la contradicción: el cristiano vive la Palabra de Dios en su propia Escritura y reconoce la validez y el origen divino de las Escrituras de las que viven sus amigos musulmanes. No hay una explicación teológica clara. En esta actitud puede detectarse, de algún modo, un cierto recelo ante la conceptualización teológica, sin excluir que un día pueda hallarse una hipótesis que consiga la síntesis. Pero ya hay una toma de posición teológica cuando se reconoce el carácter divino de las escrituras sagradas del interlocutor.

La segunda es la considerada «clásica». Según Sto. Tomás hay dos clases de profecía<sup>56</sup>. La que hace conocer la verdad divina y la que pretende dirigir los actos humanos. Esta segunda sería aplicable al mensaje coránico, según el GRIC. No aportaría nada nuevo pero llama la atención sobre

*todas estas hipótesis de trabajo no son doctrina teológica pacíficamente poseída en ninguna de las partes interlocutores*

verdades importantes de la fe, como el monoteísmo. Para algunos esta hipótesis de trabajo no haría justicia al conjunto del Corán ni al lugar que éste ocupa en la religión islámica.

La tercera hipótesis de trabajo sería caminar en dirección a una ampliación de la revelación como historia y sentido. Dios no ha dejado de dirigirse a la humanidad. La Iglesia relee sus propias Escrituras para dar respuesta a acontecimientos nuevos: el Islam es uno de esos acontecimientos. La «ampliación» de la revelación podría tener lugar en dos modalidades.

a) Como «interpelación a nuestra revelación». La revelación quedó clausurada con el último Apóstol. Mahoma no puede ser reconocido como «sello de los profetas». La plenitud de la revelación se cumple en Jesucristo. Pero eso no impediría ver en el Corán y en Mahoma una situación privilegiada: una Palabra de Dios que nos interpela en nuestra fe. No es «la» Palabra de Dios, pero hay en el Corán una confesión de fe en Dios que nos invita a descubrir en Mahoma un testigo de Dios. Releer la palabra bíblica que culmina en Jesucristo subrayando el absoluto del

<sup>56</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, II/II, 170-174.

Dios único frente a toda idolatría. Esta sería la aportación del Corán a nuestra fe.

b) ~~La segunda modalidad consistiría en reconocer en el Corán «otra Palabra de Dios que testimonia un monoteísmo común y diferente». Ninguna revelación puede pretender agotar el misterio de Dios y las posibilidades de comunicación de su palabra. Los límites del lenguaje humano impiden una concordancia perfecta en todo lo que se reconoce como Palabra de Dios. Si esto se da en las Escrituras cristianas, ¿cómo no admitirlo para las otras Escrituras? Esta modalidad pretendería caminar en dirección a reconocer en el Corán una Palabra de Dios diferente en parte de la pronunciada en Jesucristo. Ésta parece una posición maximalista no asumible en teología católica, al menos en la actual conciencia alcanzada por la Iglesia en el modo de entender la ultimidad y definitividad de la revelación culminada en Jesucristo, como autocomunicación de Dios en su Palabra encarnada.~~

La Comisión Teológica Internacional afirma que es más adecuado reservar los términos «inspiración» y «palabra de Dios» para los dos testamentos<sup>57</sup>, y que «no se puede hablar de revelación de Dios más que en cuanto Dios se da a sí mismo»<sup>58</sup>. Por otra parte, para los musulmanes ortodoxos, éste es un problema cristiano, que ellos ya tienen resuelto de un modo definitivo. No se sienten, por consiguiente, interpelados por esta cuestión que a los teólogos cristianos sí les resulta un problema teológico que hay que considerar y al que hay que intentar dar una respuesta: *«En realidad el problema del Cristianismo trinitario, la agonía del Cristianismo de la que habla Unamuno, no reside en su posición con respecto a la figura de Jesús sino con respecto a su posicionamiento frente al Islam y Muhammad. ¿Cómo poder valorar y asimilar la indiscutible aportación del mensaje de Muhammad a la construcción de la forma espiritual del ser humano de una manera justa y ecuaníme? La transcendencia histórica y en la esfera del espíritu de Muhammad es incuestionable por ninguna mente imparcial. Qué hacer ante ello es el verdadero dilema de los cristianos actuales. La solución que el Islam propone es simple: aceptar a Muhammad como último y definitivo mensajero de Dios, lo que conlleva el reconocimiento implícito de la misión de Jesús y de todos los enviados divinos conocidos o no por los textos sagrados. Si existe otra solución, úni-*

---

<sup>57</sup> Cfr. *El Cristianismo y las religiones*, o. c., 92.

<sup>58</sup> *Ídem*, 88.

<sup>59</sup> NŪR AL-DĪN RAYSŪNĪ, *Comentario islámico a la tesis cristiana sobre Jesús, en Musulmanes y cristianos. ¿Quién decís que soy Yo? Tercer congreso internacional a distancia organizado por Crislam* (Darek Nyumba, Madrid 1997) 206.

*camente los cristianos tienen la clave, pero no quienes ya hemos resuelto nuestra posición con respecto a Muhammad»<sup>59</sup>.*

Así expresada, ésta es una posición no asumible por la teología cristiana. Es una posición maximalista, vista desde el interlocutor cristiano, pero que establece la actual posición dogmática común al Islam ortodoxo, sostenida argumentalmente por los intelectuales y comentaristas del Corán, y recibida mediante impregnación «catequética» por la masa de musulmanes sencillos y piadosos. Quizás se podrá avanzar en el diálogo sobre esta cuestión. Pero no parece posible al respecto ninguna solución que no cuente con la necesidad de soportar y respetar el peso de la «alteridad».

Todas estas hipótesis de trabajo no son doctrina teológica pacíficamente poseída en ninguna de las partes interlocutoras. Se trata más bien de hipótesis que tantean salidas a «quaestiones disputatae» o abiertas. Las salidas, sin embargo, por lo que respecta al interlocutor católico, no pueden sobrepasar el marco magisterial que viene definido, en el momento actual, por la Constitución *Dei Verbum* que, en su número 4 establece el concepto de revelación como «autocomunicación de Dios en Jesucristo». Arranca de Heb 1,1-2: «Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo». De donde Jesucristo se convierte en lugar prominente de luz para entender todo lo dicho; y desde el párrafo 3º de este número 4, Jesucristo se convierte en sujeto: es revelador y revelación que pone fin a la comunicación de Dios completándola con el envío del Espíritu Santo. Después de él no hay más que decir, pues en él Dios se ha dicho a sí mismo. La fe cristiana no puede renunciar a su confesión de fe en Jesucristo como plena, última y definitiva palabra de Dios dirigida a la humanidad. Es verdad que la revelación es el acontecimiento Jesucristo, que es, al mismo tiempo, el definitivo revelador. La Sagrada Escritura es, para los cristianos la objetivación textual del acontecimiento revelador que, en su objetividad, no agota el acontecimiento en sí. Ello permite un mayor margen de posibilidades para descubrir, como ya lo hicieron los Padres, «semillas del Verbo» más allá de las fronteras visibles del cristianismo y más allá de la objetivación textual del evento revelador y revelación.

Pero, para la fe cristiana, en Jesucristo ha dicho Dios todo lo que al hombre él deseaba comunicar. Quizás esta situación teológica que vengo di-

señando le parezca al lector un «*irreductible choque de ortodoxias*». La teología católica de la religión sostiene que todo enfoque de las escrituras sagradas de otras tradiciones religiosas ha de hacerse con respeto a lo que amplios grupos humanos tienen como palabra divina. Pero también con la obligada prudencia de quien está tocando el núcleo original de la propia fe cristiano-católica, en donde el ser cristiano pone a prueba su propia identidad. El diálogo se pretende desde la sinceridad, la verdad y la honestidad. Y ello conlleva, como ya he dicho alguna vez, la tensión de acoger el peso de la «alteridad». ■

con acento

## Estrellas y galaxias

Juan Antonio Irazabal

En el Universo hay, aproximadamente, 100.000 millones de galaxias, y cada una de ellas contiene, aproximadamente, 100.000 millones de estrellas, comparables a nuestro Sol. Si no fuera por el inmenso prestigio de la ciencia moderna, semejantes cifras nos parecerían pura fantasía. Sin embargo éstas son las dimensiones reales del marco en el que se desenvuelve la historia de la humanidad y nuestras existencias individuales. Los hombres nos imaginamos, primero, que nuestra Tierra era el centro del Universo; pero Galileo hizo añicos nuestro sueño geocéntrico. El heliocentrismo duró menos tiempo aún que el geocentrismo: la astronomía contemporánea nos ha informado de que «el astro rey» no es más que una de las incontables estrellas del Universo (esta vez el adjetivo «incontables» es rigurosamente exacto, porque una vida humana no bastaría para contarlas).

¿Dónde está el centro del Universo? La pregunta ha dejado de tener sentido desde el punto de vista espacial, entre otras razones, porque el Universo se encuentra en continua expansión, según dicen los astrónomos. ¿Será el hombre el centro del Universo? Así lo entendió el pensamiento humanista. «El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí», eran las dos realidades que llenaban de asombro a Kant. Y, antes que él, Pascal afirmaba rotundamente que «el hombre supera infinitamente al mismo hombre». Con toda probabilidad, tanto Kant como Pascal habrían admitido que el hombre era la razón profunda del Universo, o sea, su centro. El humanismo y la Ilustración fueron antropocentristas.

Pero el hombre posmoderno ya no puede contemplar «el cielo estrellado», sencillamente porque se lo impide la contaminación lumínica de nuestras ciudades. El hombre primitivo o el tradicional vivía inmerso en la naturaleza, en la creación: en contacto con los bosques, los animales, las tempestades, los movimientos de los astros... Hoy, hemos perdido el contacto con la naturaleza y sólo estamos en contacto con «las obras de nuestras manos», con el mundo artificial que nos hemos fabricado: nuestras ciudades –y su asfalto– nuestros medios de transporte, nuestros espectáculos... Nuestras mismas fuentes de placer son cada vez más artificiales y sofisticadas. Del fabuloso Universo que nos descubren los astrónomos lo que más destacan nuestros medios de comunicación son los cohetes espaciales, el vehículo que las grandes potencias van a enviar a Marte... y los extraterrestres. Datos tan elementales como el recordado al comienzo de esta página apenas se mencionan en nuestra cultura científica. ¿Es que nos negamos a buscar –o a aceptar– nuestro lugar en el mundo porque nos tememos que puede ser un lugar demasiado honorable? Finalmente, ¿no estaremos un tanto «desubicados»?

«¿Por qué hay algo y no, más bien, nada?» Esta pregunta fundamental parece agigantarse y hacerse más inevitable cada vez que asomamos la cabeza fuera de nuestra pequeña Tierra. Toda pregunta resulta molesta en un primer tiempo, pero abre horizontes. ■