

Robert Caspar

Para una visión cristiana del islam

Sal Terra

Presencia
Ateológica

PARA UNA VISIÓN
CRISTIANA DEL ISLAM

*A mi madre, en sus noventa años (junio 1989)
y a todas las familias musulmanas
que me han acogido como a un hermano
y me han hecho conocer un poco más,
desde dentro, el verdadero islam*

Título del original francés:
Pour un regard chrétien sur l'islam
© 1990 by Éditions du Centurion
Paris

Traducción:
Ricardo Sanchís Cueto
© 1995 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1153-X
Dep. Legal: BI-711-95

Fotocomposición:
Didot, S.A. - Bilbao
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. - Bilbao

Índice

<i>Introducción</i>	9
1. El nacimiento del islam: Mahoma y el Corán	19
2. La fe y la teología musulmanas	31
3. El culto	44
4. Dios	96
5. Los ángeles y las Escrituras reveladas	116
6. Los profetas	131
7. María y Jesús en el islam	141
8. El acto humano: omnipotencia de Dios y libertad del hombre	159
9. La escatología musulmana	171
10. La mística musulmana	185
11. Para una visión cristiana del islam	222
<i>Bibliografía</i>	249

Introducción

Durante los últimos veinte años, el islam ha penetrado con fuerza en la conciencia occidental y mundial y ocupa de modo continuo un puesto preponderante entre los problemas externos e internos de muchos países a través de una serie de conflictos que repercuten en los medios de comunicación y que, como las olas cuando sube la marea, sólo retroceden para volver de nuevo y avanzar más aún: crisis del petróleo, revolución iraní, eclosión de los llamados islamismos integristas, guerra fratricida y atroz entre Irak e Irán, guerra del Golfo y otras guerras llamadas «santas» contra Occidente, guerras entre países o comunidades musulmanas, cambios de rumbo en la Libia de Gadafi, secuestros de aviones, toma de rehenes y atentados terroristas, llamamientos al asesinato de un escritor musulmán tachado de blasfemo... Presencia amenazadora que está también en medio de nuestras sociedades, con sus grandes grupos de emigrantes, frecuentemente muy concentrados, que plantean graves problemas de integración con respeto hacia las diferencias, puesto que no faltan los enfrentamientos de los integramientos de una y otra parte.

Ante la irrupción en la vida cotidiana de este mundo extraño, que creíamos lejano y podíamos ignorar o menospreciar, los órganos de información se han entregado a su tarea multiplicando artículos, encuestas, dossiers, números especiales... y requiriendo la opinión de especia-

listas más o menos cualificados y más o menos orientados. Los editores, por su parte, preocupados también por dar respuesta a las cuestiones que el público plantea —o, más prosaicamente, atentos a explotar un nuevo filón—, se han apresurado a publicar un considerable número de libros sobre el islam, de calidad muy desigual. Una verdadera avalancha en la que se mezcla lo mejor y lo peor y que no parece estar en trance de detenerse.

Dado este desenfreno informativo, ¿podemos pensar que el conocimiento del islam ha mejorado en Occidente? Parece que sí, al menos en el plano del vocabulario, que se ha enriquecido con palabras nuevas y extrañas que han eclipsado a los Miramamolines y demás familia de los siglos pasados. Algunos de esos vocablos han corrido una suerte curiosa: o porque se han convertido en un epíteto, como «ayatolá», que sirve para calificar a cualquier ideólogo fanático; o porque se distorsiona su sentido, como sucede con la palabra «chador», usada para designar el velo de toda mujer musulmana, siendo así que tanto la palabra como el objeto son típicamente iraníes; o como ha ocurrido con «chiísmo», que se contrapone a «sunnismo», pero que se suele utilizar para calificar cualquier tendencia extremista: «Hay mucho chiísmo allí», decía un ministro del Interior a propósito de una huelga de obreros del Magreb, que eran sunnitas... Es evidente que la multiplicación de conocimientos no siempre es «útil».

No obstante, la persona honrada que quiera informarse seriamente puede encontrar con qué satisfacer sus deseos, a condición de que escoja con cuidado lecturas y autores. Pero ¿cómo orientarse en medio del torrente de publicaciones y ante esta extrema diversidad de juicios, con frecuencia parciales o, al menos, simplistas? Porque el islam asusta y repele al mismo tiempo —éste es el caso más frecuente—, y algunas veces atrae y seduce.

El islam asusta

Al islam y al mundo musulmán se les considera, las más de las veces, una amenaza para Occidente (el islam...: ¡ése es el enemigo!). Y los defensores de la fe precisan que el islam «es hoy el mayor peligro para el cristianismo». Algunos politólogos detectan riesgo de guerra, más o menos generalizada, en el enfrentamiento entre el islam y Occidente, o entre Israel y los palestinos, que viene a ser lo mismo. «El islam —me decía hace poco un militar de alta graduación— es como un embalse que hace presión sobre la presa y que, en su crecida, acabará por reventarla y arrasar todo el valle» (de la civilización cristiano-occidental).

Lo mismo se decía del comunismo marxista, sobre todo después de la última guerra mundial, y ya sabemos lo que ha pasado. Pero, sobre todo, se ignora que el mundo musulmán, especialmente el árabe-musulmán, lleva diciendo eso mismo —y con mayor razón—, desde hace más de cien años, refiriéndose a la hegemonía occidental-crística en la política, la economía y la cultura. Y precisamente la reacción contra el dominio del imperialismo occidental es el factor principal en la aparición de la oleada islamista.

Y se hacen muchas advertencias contra las visiones —sin duda generosas, pero del todo irreales— de los bienintencionados y de los corazones caritativos. No hay que olvidar que una concepción que sólo tenga en cuenta una parte de la realidad no es, en modo alguno, realista y sólo puede desembocar en juicios falsos. El hecho de que la mayor parte de los musulmanes, incluido un amplio sector de sus intelectuales, tenga una visión tan truncada y caricaturesca de Occidente y del cristianismo no constituye justificación alguna. Y lo mismo hay que decir respecto a determinadas voces musulmanas extremistas que no hacen ocultar en absoluto su intención de destruir el cristianismo, identificado con Occidente.

El miedo de hoy resucita viejos demonios que creímos olvidados: las Cruzadas, el Turco penetrando en el corazón de Europa, el colonialismo, la guerra de Argelia... Y como a un enemigo no se le combate bien si no se caricaturiza su pensamiento, el islam es el fanatismo, el fatalismo, la colusión e incluso la confusión entre lo espiritual y lo temporal, aspectos que el Occidente cristiano, o postcristiano, está orgulloso de distinguir muy bien (¿desde cuando?; ¿en todas partes?). Así se vanagloría de ser el único que respeta los derechos humanos...

El error más frecuente y más nocivo en la opinión pública, sea o no cristiana, e incluso entre los dirigentes, consiste en ver el islam como un bloque monolítico y reducirlo al islamismo, y éste, a su vez, a la *yihad*, traducida tendenciosamente por «guerra santa». Ahora bien, en realidad el islam es como un mosaico cuarteado, y la tendencia islamista, rebautizada de un modo muy discutible como «integrista» (palabra que proviene del catolicismo) o «fundamentalista» (término de origen protestante), no representa más de una décima parte del mundo musulmán, aun englobando en ella a todo el Irán. Un porcentaje que no supera el del extremista Frente Nacional francés.

El islam seduce

Sin embargo, esta religión, contraria a «nuestros valores», no deja de atraer a algunos, jóvenes o menos jóvenes. Casi todo el mundo ha oído hablar de la conversión al islam de conocidas personalidades, como los orientalistas Vincent-Mansour Monteil o Eva de Vitray-Meyerovitch, el bailarín y coreógrafo Maurice Béjart, el filósofo Roger-Rajá Garraudy, lord Douglas Hamilton, de la Cámara de los lores, miembros de grandes familias romanas (los Pallavicini...), por no mencionar a algunos jefes de estado africanos ni reseñar más que a aquellos cuya conversión al islam es un hecho conocido y admitido. Pues la actual apologética musulmana no se priva del placer de ampliar la lista para

gloria del islam, incluyendo en ella a personas que incluso han desmentido en público o en privado tal anexión, como el comandante Jean-Yves Cousteau, el doctor Maurice Bucailla e incluso... Neil Armstrong, el primer hombre que pisó la Luna y que es un ferviente católico...

También es bien sabido que muchos miles de franceses de origen y bautizados han abrazado el islam y aparecen en público muy gustosamente para dar testimonio de su fe musulmana.

Sólo en Francia, son más de 40.000 adultos. Sería demasiado fácil y, en último término, poco honrado desembarazarse de este fenómeno molesto para la tranquilidad de nuestra fe y explicarlo por motivos de interés humano o de exotismo romántico. Sería cerrar los ojos ante la capacidad real de atracción de la fe musulmana, con la sencillez de sus dogmas y las exigencias de su ley. Es preferible que nos planteemos las cuestiones que este fenómeno plantea a nuestra fe y a nuestras iglesias.

Por contra, se ignora o se finge ignorar que existe también el fenómeno inverso, sin duda en menor cantidad, aunque en número no desdeñable.

Por lo demás, los jóvenes de hoy, frustrados por nuestro mundo secularizado y sin rumbo, buscan un camino en las «espiritualidades orientales»: yoga, hinduismo o budismo, por supuesto, pero también en el sufismo, que es la mística musulmana.

¿Qué pensar de todo esto?

Los interrogantes de los cristianos

El cristiano actual no puede evadirse de las perplejidades de los hombres de su tiempo. Pero ¿puede su fe orientarle hacia la verdad y hacia una actitud más justa para con el islam? Cuando se ve y se lee la abundante literatura cristiana sobre el tema, hay que constatar que, desde el punto

de vista religioso, el abanico de las opiniones no es menos amplio que desde el punto de vista profano.

Con la firma de cristianos, que a veces se arrojan títulos imaginarios, se pueden encontrar opiniones sobre el islam que parecía habían prescrito junto con la Edad Media: «religión satánica», «paganismo apenas evolucionado»... En el otro extremo, no faltan quienes acentúan de tal modo lo que tienen en común los tres monoteísmos surgidos de Abraham, la fraternidad en Abraham (bien justificada si se le da su genuino sentido: no un origen genealógico, sino una comunión en la fe sumisa de Abraham), que ya apenas se perciben las diferencias. Además, todo el mundo sabe que el Corán, el Libro sagrado del islam, contiene hermosas páginas sobre Jesús, uno de los mayores profetas, y sobre su madre virginal, María. Por tanto, ¿en qué coinciden y difieren el islam y el cristianismo?; ¿cómo orientarse en estos aspectos?...

Es cierto que se podría encontrar alguna luz, o al menos la dirección correcta, en las intervenciones de la jerarquía responsable. Los católicos, en los textos del concilio Vaticano II, prolongados y amplificados por las palabras de los últimos papas y, en particular, por las del papa actual, Juan Pablo II. Intervenciones que comentaremos extensamente en nuestro último capítulo. Los cristianos no católicos pueden tomar como punto de referencia las indicaciones del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que en este aspecto concuerdan con las de la Iglesia católica.

Pero el argumento de autoridad no es suficiente, y ahora menos que nunca. El cristiano debe poder esclarecer sus opciones y lograr una convicción personal. Con este fin se ha concebido y redactado esta obra.

¿Por qué este libro?

Lo que pretendemos es ayudar al cristiano a conocer mejor el islam para comprenderlo mejor, y a comprenderlo para que crezca en una fe más pura y más abierta. La fe cristiana,

hoy más que nunca, debe ser una fe «en el mundo» y para el mundo. Ahora bien, nosotros no somos los únicos creyentes. En nuestro mundo existe el testimonio masivo y poderoso de una fe muy cercana y muy distinta de la nuestra que nos provoca y nos interpela. Ha llegado el tiempo de que el diálogo basado en el respeto al otro y a su diferencia sustituya a la ignorancia despectiva del occidental o a la confrontación polémica. Más aún, como veremos, hay lugar para cierta fraternidad en la fe y para cierto testimonio común.

Pero ¿no será añadir una piedra más a la avalancha de libros sobre el islam e incrementar la confusión queriendo reducirla? ¿Y cuáles son mis títulos para escribir este libro? Desde antes de mi ordenación sacerdotal en 1951, mis superiores de la congregación de los Padre Blancos me pidieron que me dedicara al estudio de la teología musulmana para enseñarla en un instituto que tiene la Iglesia destinado a preparar a los cristianos para el encuentro con los musulmanes por medio del estudio de la lengua árabe y la islamología. De ese modo, después de mis estudios superiores de teología católica en Roma y de teología musulmana en El Cairo, empecé a enseñar en aquel Instituto, situado entonces en Túnez (La Manuba). En 1964, el Instituto se trasladó a Roma, convirtiéndose en el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islamológicos (PISAI).

En el curso de mis trabajos y de mi enseñanza, nunca he pensado trabajar como orientalista puro, aunque mis actividades y numerosas publicaciones den fe de esa especialización y de que me esfuerzo por alcanzar el nivel científico requerido. Mi objetivo ha sido siempre trabajar por el encuentro entre cristianos y musulmanes, en primer lugar, introduciendo a los cristianos en un conocimiento lo más fiel posible del islam y, a continuación, ofreciendo los puntos de encuentro entre ambas teologías.

Después de una estancia de cinco años en Roma dedicado a este asunto a tiempo completo, sentí la necesidad

de volver a vivir en un país musulmán para que mi mente quedara bien irrigada por la savia que proviene de las raíces implantadas en tierra musulmana. Por eso vivo en Túnez desde hace veinte años; soy párroco de tres pequeñas comunidades cristianas y gozo de suficiente libertad para seguir con mis trabajos de investigación, dedicar algunas semanas a mi docencia en Roma, responder a invitaciones a participar en sesiones o grupos de estudio y, sobre todo, para relaciones de amistad —y más que de amistad— con familias musulmanas, desde las más sencillas a las más encumbradas, pasando por las clases medias. Considero que una de las mayores gracias recibidas en mi vida, después de la de mi bautismo y mi ordenación sacerdotal, es la de haber podido ser acogido en esas familias y convertirme, en cierto modo, en miembro de ellas.

Mi vida en un ambiente musulmán (tunecino) me ha permitido percibir nítidamente muchos valores humanos y religiosos que para el observador exterior permanecen ocultos: consagración a la familia; atención a los más pobres, a los minusválidos; calor en las relaciones sociales y en la ayuda mutua en fiestas, duelos, veladas del Ramadán; honradez en la actividad profesional; vida de fe muchas veces profunda, aunque no siempre se traduzca en una fidelidad sin fisuras a los preceptos concernientes al culto... También me ha permitido seguir —y a veces acompañar un poco— el desarrollo de la investigación intelectual en muchos terrenos, especialmente en el de la renovación del pensamiento musulmán; en resumen, he podido penetrar en cuanto vive y se desarrolla bajo la espuma de las manifestaciones más llamativas.

En gran parte, este libro procede de las conferencias que doy todos los años en la sesión de información y formación sobre el islam, organizada en Orsay desde hace diez años por el Secretariado para las Relaciones con el Islam (SRI), dependiente del episcopado francés. Una parte ya había aparecido, en 1983 y 1984, en una revista de

formación cristiana¹. He puesto al día los textos para responder a la petición de ediciones Centurion. Podrá verse que no he pretendido abarcar todas las facetas del Islam, de su religión y de su civilización. Algunas cuestiones tan importantes como los aspectos jurídicos o políticos y, sobre todo, los problemas y las tendencias del islam actual, como la corriente islamista —lo mismo que otras no menos importantes—, apenas se tocan. De ello he tratado en otros lugares y, además, hay buenas obras sobre el tema; las señalo en la breve bibliografía que adjunto.

Espero que este primer acercamiento al culto, a la teología y a la mística musulmanas servirá para conocer mejor el islam, para posibilitar una mejor comprensión del mismo y para acercar un poco a dos grandes religiones y a sus fieles, separados por abismos de incomprendimiento y hostilidad. Pienso que es una de las empresas más importantes de nuestra época y una de las claves del futuro de nuestro mundo.

Monastir, octubre de 1989.

1. Los capítulos 1, 2, 3, 4 y 11 han aparecido, en sus aspectos esenciales, en la revista *Croire Aujourd'hui* (desde 1987, *Cahiers pour croire aujourd'hui*), de diciembre de 1983 a octubre de 1984. El capítulo 10 apareció en italiano en la obra colectiva: Ermanno ANCILLI / Maurizio PAPAROZZI (eds.), *La Mistica: fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, tomo II, pp. 653-679.

El nacimiento del islam: Mahoma y el Corán

El islam nació en el siglo VII después de Cristo. En esa época, el mundo oriental estaba dominado por la continua y agotadora lucha entre dos grandes imperios: el cristiano de Bizancio y el persa, de religión zoroástrica, que tenía su capital en Ctesifonte, cerca de la actual Bagdad.

En la Arabia desértica, la vida se concentraba en los grandes oasis cercanos a la costa, en particular en La Meca y en Medina. La religión tradicional era un politeísmo parecido al de los cananeos que nos describe la Biblia: estelas, árboles sagrados, adivinos... Cada tribu tenía su dios, casi siempre «emparejado» con una diosa. Por entonces estaba teniendo lugar una agrupación de esos dioses, como sucedía en La Meca, donde decenas de estelas rodeaban el templo, la Kaaba. Y como esta ciudad era lugar de cruce de las caravanas y un activo centro comercial, el forastero podía aprovechar para realizar sus negocios y dar culto a su Dios. Incluso estaba surgiendo un «dios más grande» (Allah akbar) que los demás, y algunos árabes se proclamaban ya monoteístas, sin que ello implicara que formasen parte de una gran religión monoteísta.

Porque en Arabia el monoteísmo estaba «en el ambiente». Se había implantado desde hacía siglos por la acción del judaísmo rabínico procedente de Palestina, sobre todo después de la destrucción del Templo de Jerusalén el

año 70, y se había agrupado en fuertes comunidades muy cerradas en sí mismas, localizadas en los oasis del norte, en particular en Medina. En esta época, el cristianismo llegaba de todas partes y se extendía rápidamente entre las tribus. Pero se trataba de un cristianismo dividido en múltiples sectas heréticas, superficial y que se nutría más de las narraciones asombrosas de los «evangelios» apócrifos que del Evangelio auténtico.

Mahoma nace hacia el año 570 en La Meca. Su clan, el de los hachemíes, tiene un rango modesto en la tribu de la ciudad, los koraichíes. Huérfano desde muy joven, fue recogido por su abuelo y después por su tío; y él, que no olvidará esta infancia de huérfano pobre, verá en ella (cf. la sura 93 del Corán) una exhortación divina a la atención al pobre, que el Corán convertirá en uno de los «pilares» de la religión musulmana.

Cuando el joven Mahoma se hace mayor, acompaña a los suyos en las caravanas que hacen sus rutas hacia Siria y Palestina e Irak, zonas cristianizadas desde hacía mucho tiempo. Se cree que fue allí donde adquirió el conocimiento de algunos elementos de la tradición bíblica y se entusiasmó con los relatos sobre los grandes profetas. A los treinta años de edad, se casa con Jadicha, una viuda rica de cuyos bienes era administrador. Convertido así en un notable próspero y respetado, sigue, no obstante, insatisfecho en el aspecto religioso, ante el politeísmo degradante y trasnochado de su tribu.

La tradición musulmana nos presenta a un Mahoma que se aislaba durante muchos días en una gruta de los alrededores de La Meca para meditar sobre los problemas religiosos. Una tarde, hacia el año 610, tiene la visión como de un ángel («Gabriel», precisará más tarde el Corán), el cual le manda, en nombre de Dios, que anuncie que el Creador es uno y el único digno de ser adorado. Después de muchas dudas y angustias, empieza a cumplir su misión, al principio en su patria, La Meca, del 610 al

622. El rechazo de los koraichíes y las persecuciones a que le someten le llevan a «emigrar» (*hégira*) a Medina, situada a trescientos cincuenta kilómetros hacia el norte, donde morirá en el año 632, después de haber vencido a los habitantes de La Meca y haber reconquistado su patria. Esta «predicación» (en árabe *al Qur'an*; españolizada, el Corán) dura, por tanto, más de veinte años y tiene dos períodos principales, el mequí y el mediní. En el Corán siempre es Dios el que habla, y el «profeta» es un mero transmisor de la Palabra divina. El mensaje, en esencia, es siempre el mismo: no adorar más que al Dios único. Sin embargo, el Corán, en su evolución cronológica, conserva la huella de los acontecimientos que fueron «ocasión» de esas revelaciones, y hay en él, por tanto, una cierta progresión.

En La Meca

Al comienzo del período mequí, las primeras de todas las «predicaciones» —agrupadas en capítulos o «suras»¹— del Corán son, fundamentalmente, una vehemente reivindicación de justicia para con los pobres, los huérfanos y todas las víctimas de los ricos injustos, usureros, opreso-

1. El Corán no es un libro, sino la «proclamación» (*al-Qur'an*) oral de Mahoma, y consiste en oráculos o perícopas a veces muy breves —dos o tres versículos—, y otras veces muy extensos —más de cien versos—, sobre temas muy distintos: doctrinales, históricos, morales, jurídicos... Se considera que el Profeta «transmite» las palabras mismas de Dios, «dictadas» en árabe por medio del ángel Gabriel. Estas «palabras de Dios» fueron oídas y «conservadas» en el corazón de los primeros compañeros. Progresivamente, y a lo largo de unos treinta años, se fueron consignando por escrito, agrupadas en 114 unidades o «suras», que a veces unían temas muy distintos, para finalmente organizadas siguiendo, en líneas generales, un orden artificial, comenzando por la más larga (la sura 2, tras la primera, en forma de oración, que «abre» [Fatiha] el compendio) y concluyendo por la más breve. Más adelante, a estas suras se les dio un título y una numeración y, por último, se las dividió en versículos, también numerados. Por tanto, las referencias al Corán que aparecerán en este libro, como en todos los que tratan sobre el islam, indican, el primer número, la sura, y los siguientes, los versículos; por ejemplo, Corán 19,15 indica la sura 19 («Miryam») y el versículo 15.

res... Pueden leerse las suras 83, 89, 90, 92, 93, 104, 107... y, en general, el conjunto de suras agrupadas al final del Corán actual. Porque el compendio coránico, compuesto después de la muerte del Profeta, en líneas generales va a la inversa del orden cronológico.

Para convencer a los ricos de que deben practicar la justicia, el Corán anuncia el fin del mundo, la resurrección de los muertos y el juicio y la retribución de éstos según sus actos: el paraíso para los justos, y el infierno para los injustos. El conjunto está dominado por la llamada a la fe en el Dios único, «que ni engendra ni es engendrado» (sura 112, que se refiere ante todo a las generaciones de los dioses del politeísmo y, en segundo término, a la filiación divina de Jesús).

Estas primeras predicaciones encontraron cierto eco en la familia de Mahoma (su mujer Jadiha, su joven primo Alí...), entre algunos notables, como el fiel compañero Abu Bakr, y, sobre todo, en las clases más modestas. Pero la aristocracia de La Meca se opuso a ellas violentamente o con hipócritas disimulos, pues tal «novedad» ponía en entredicho las bases de su sistema social y económico. Un grupo de los primeros musulmanes, al sentirse amenazados, se refugian en la Abisinia cristiana. Las siguientes suras están dedicadas esencialmente a relatos que tratan de los profetas anteriores. En ellas aparecen los principales personajes de la Biblia, desde Adán hasta Jesús y María, pasando por Noé, Abraham, Moisés, David, Salomón, Job, Jonás, Zacarías, Juan Bautista, etc. Todos estos relatos están elaborados siguiendo el mismo modelo: Dios escoge, dentro de un pueblo, a un hombre al que encarga anunciar el monoteísmo; el pueblo no lo admite y quiere matar a ese profeta; pero Dios le salva y castiga a los infieles. Es fácil identificar en este proceso la experiencia personal de Mahoma.

Hay tres profetas que predominan claramente en esta serie: Abraham (*Ibrahim*), Moisés (*Musa*) y Jesús (*'Isa*).

Pero, de entre los enviados divinos, hay cuatro que han recibido de Dios una «Escritura» que transmitir a los hombres: Moisés, la Torá (el Pentateuco); David, los Salmos; Jesús, el Evangelio; y, finalmente, Mahoma, el Corán. Este último es la «edición» definitiva de la Escritura eterna, recapitula todas las precedentes y es el criterio para discernir su verdad. Del mismo modo, Mahoma, el «sello de los profetas», cierra y recapitula la serie de los profetas anteriores.

Los tres últimos años del período mequí están dominados por el agudo conflicto con los politeístas. La joven comunidad musulmana sólo encuentra hostilidad y fracasos. Es en ese clima donde la omnipotencia de Dios se afirma con fuerza en el Corán. Sólo él hace nacer o morir y concede ser creyente o impío. Pero, al mismo tiempo, el hombre sigue siendo libre y es responsable de su opción: la fe o la infidelidad. También es ésta la época de la gran visión nocturna en la que Mahoma se ve transportado al cielo, al lado de Dios (*mi'raj*). Y, a falta de la fe de los hombres, al menos los «djinns» (espíritus intermedios entre el ángel y el hombre) creen en el Corán (sura 72). Al no tener, por el momento, esperanza de llegar a convencer a sus compatriotas, Mahoma abandona en secreto su ciudad y «emigra» a Medina.

En Medina

La llegada de Mahoma a Medina, seguido por sus primeros compañeros, marca el comienzo de la era musulmana, o hegiriana, el año 622. Durante los diez años que vive allí, el profeta se dedica a organizar la nueva comunidad, modelo de Estado musulmán para todos los tiempos, y a la «guerra santa» contra los enemigos del islam: los judíos medíneses, cuyas tribus son expulsadas o aniquiladas; los «hipócritas» árabes medíneses, oficialmente adictos, pero que le traicionan en secreto; y, sobre todo, los politeístas de La Meca.

Con estos últimos se sucede una serie de victorias y derrotas que culminará con el triunfo total de Mahoma. Señalemos únicamente la milagrosa victoria de Badr en el año 624; la derrota de Ohod en el 625; el semiéxito de la «guerra del Foso» ante la Medina asediada en el 627; la marcha sobre La Meca, sin entrar en ella, en el 628; y, finalmente, la conquista de esta ciudad en el 630. A partir de ese momento, se ha ganado la partida, y las tribus de Arabia se someten, más o menos sinceramente, al nuevo profeta y jefe de la región. Una delegación de los cristianos de Najrán, ciudad situada al norte del actual Yemen, llega a Medina el año 632 para encontrarse con el Profeta y, después de discutir sobre la naturaleza de Jesús y proponer la realización de una ordalía, vuelven a su tierra con un estatuto de «protegidos», modelo del estatuto de los «escriturarios» (judíos y cristianos, que también son gentes del Libro) que viven en los países musulmanes.

Mahoma muere el 8 de junio del año 632, sin duda de una pleuresía. Deja nueve esposas oficiales, de las trece o catorce con que se ha ido casando tras la muerte de Jadicha el año 629. Las más célebres son Aixa, Hafsa y Zaynab. De sus muchas concubinas, María la Copta —cristiana, por tanto— le dará su único hijo varón, al que significativamente pone el nombre de Ibrahim (Abraham), pero que muere a los dos años. Sólo sobrevivirán las cuatro hijas de Jadicha, una de las cuales, Fátima, se casará con su primo Alí.

Las suras de la época mediní están consagradas a las principales preocupaciones de aquellos momentos. Ante todo, a la «guerra santa», que confiere a esas suras un tono belicoso (véanse las suras 8, 48, 110...); y, en segundo lugar, a la organización social y jurídica de la nueva comunidad, con largos versículos en que se precisan las normas referentes a los matrimonios, a las herencias, a los contratos... Y es que había que inventarlo o refundirlo todo sobre bases nuevas, y el Profeta era el jefe espiritual y temporal de aquel Estado teocrático.

Pero, sobre todo en el plano religioso, es en Medina donde el islam se sitúa definitivamente respecto a las «religiones de la Escritura», judía y cristiana. El Corán comienza invitándolas a fundirse con el islam en una sola religión: el estricto monoteísmo, como fue el de Abraham (2,135-137; 3,64-65). Pedro, ante su rechazo de la misión profética de Mahoma, del origen divino del Corán y de la posibilidad de «salvación» fuera del judaísmo o del cristianismo (2,111), el islam se declara único heredero de Abraham, «que no era ni judío ni cristiano» (2,111; 3,67-68). El Corán es la única Escritura auténtica, ya que las otras han sido «falsificadas» por sus secuaces (3,23; 4,46...). El islam, que considera hermanos a todos los creyentes (49,10), es la única religión verdadera, completa, definitiva y universal (3,19.110; 5,3; 9,33; 61,9; 48,28...).

La expansión del islam

La muerte del Profeta deja a la comunidad desamparada y dividida. Se consigue un acuerdo provisional para reconocer como «califa» (sustituto y sucesor de Mahoma), primero a Abu Bakr, el fiel, (632-634), que tiene que reprimir con grandes dificultades la apostasía general de las tribus árabes, y después a Omar, un gran organizador (634-644), y a Otmán, noble de La Meca (644-656). Bajo estos tres primeros califas, el islam se extiende fuera de Arabia como un reguero de pólvora. La conquista de Siria-Palestina se produce en el año 636, la de Irak en el 638, y la de Egipto en el 640. En el nordeste se someten parte del Asia menor y Armenia.

Otmán es asesinado por los propios musulmanes el año 656, y es elegido califa Alí, primo y yerno del Profeta, pero que no consigue ser aceptado unánimemente. Una guerra fraticida le enfrenta con el gobernador de Damasco, Muawiya, al que apoyan los mequies y que acaba haciéndose con el poder, gracias a un dudoso arbitraje, y funda la primera dinastía musulmana, la de los *Omeyas* (658-

750). Entonces es cuando la comunidad musulmana se escinde definitivamente en tres ramas, con frecuencia enfrentadas: *los sunnitas* u «ortodoxos», que siguen al califa de hecho, Muawiya, y que representan actualmente un noventa por ciento de los musulmanes; los *chiítas*, partidarios de Alí, el califa de derecho, y de los familiares del Profeta. Son numerosos en Irak, en Irán, donde el chiísmo es la religión del Estado, en la India y en Pakistán. Su historia está plagada de hechos luctuosos (Alí fue asesinado en el 661, y su hijo y sucesor Hussein, en Kerbela —Irak—, en el 680) e impregnada de afecto a la dinastía de los Imanes descendientes de Alí y de Fátima, doce o siete, según sus dos ramas: los imanitas duodecimanos (Irán) y los ismaelitas septimanos, como los fieles del Agá Khan. El último imán «visible» tiene por sucesores a una serie de imanes «ocultos», representados en la tierra por la jerarquía de los ayatolás. La tercera rama la forman los *jariyitas*, independientes de sunnitas y chiítas, rebeldes perpetuos siempre perseguidos, y rigoristas y puritanos en lo referente al culto y a la moral; subsisten en pequeños grupos en la región argelina de Mzad, (mozabitas de Ghardaia), en la isla tunecina de Djerba, en el Djebel Nefusa libio, en Omán de Arabia y en algunos otros lugares.

A pesar de las guerras civiles, la expansión continúa bajo los Omeyas. Los ejércitos musulmanes conquistan el Magreb (670- 682), pasan el estrecho de Gibraltar («la montaña de Tariq», *Djebel Tariq*, por el nombre del jefe de la expedición) en el 711 e invaden España —musulmana durante siete siglos— y el sur de Francia, con expediciones hasta Dijon y Luxeuil. Son detenidos en Poitiers por Carlos Martel el año 732. Hacia Oriente, llegan al Indo a partir del 707. Hacia el norte, todo el sur de la antigua URSS se somete al islam, y llegan hasta el Turkestán chino, el Sin Kiang actual. En menos de cien años, el islam impone su dominio del Atlántico al Extremo Oriente. Pero necesitarán siglos para «musulmanizar» las poblaciones conquistadas.

Los Omeyas, sumidos en la decadencia, son desplazados por la dinastía de los *Abásidas*, descendientes de Abbas, uno de los tíos del Profeta. Reinarán, con mayor o menor efectividad, desde el año 750 hasta el siglo XV, teniendo su capital en Bagdad, ciudad fundada por ellos. Los primeros siglos de la dinastía (VIII-X) constituyen la edad de oro de la civilización musulmana, que se convierte en el faro del mundo por sus sabios, sus médicos, sus filósofos... y su riqueza. Pero, a partir del siglo IX, el predominio de los pretorianos turcos y de los emires persas —verdaderos «mayordomos de palacio», que detentan gran poder político—, las crisis sociales y las revueltas van disgregando el imperio en provincias más o menos independientes. Por el oeste se ve amenazado por los fatimitas chiítas, que fundan un califato rival en Kairuan (Túnez) en el 910, trasladado el 920 a Mahdia (la ciudad del Mahdi, el «mesías» esperado), y posteriormente a El Cairo del año 973 al 1171. También desde el oeste llegan las Cruzadas (siglos XI al XIII). Despues de los éxitos iniciales, los cristianos son rechazados por el gran Saladino (siglo XII) y por los mamelucos de Egipto. El imperio abásida será destruido finalmente por los feroces mongoles de Gengis Khan y Tamerlán en los siglos XIII y XIV. Bagdad es conquistada y saqueada en 1257.

Durante los siglos abásidas, el Magreb y la España musulmana experimentan el impacto de las poderosas invasiones de los almorrávidos, surgidos del Sáhara occidental (1053-1147), y, más tarde, de los almohades, provenientes de Marruecos (1162-1275), que extienden su poder por todo el Magreb y España. Pero también su imperio acaba por disgregarse, y los reyes de Castilla y Aragón «reconquistan» España. Granada, el último Estado musulmán de la península ibérica, cae en 1492.

La última dinastía de la historia musulmana es la del califato otomano (1500-1924), fundado por los turcos de Anatolia. Durante cuatro siglos impondrá su imponente

poder militar y administrativo a todo el conjunto del mundo musulmán, menos al Irán de los Sefevidas, a la India de los mongoles y a Marruecos. Los otomanos toman Constantinopla en 1453, poniendo fin al imperio bizantino, y esta misma ciudad se convierte en su capital con el nombre de Estambul. Desde ella conquistarán los Balcanes y penetrarán hasta el centro de Europa. Viena sufre asedios en 1530 y en 1683. Se les contiene en Asia en los siglos XIX y XX. En contrapartida, a partir del siglo XIV, el islam se extiende por Indonesia y por el África subsahariana.

Reacción del Occidente «cristiano»

Con el desembarco de Bonaparte en Egipto (1798), el Occidente «cristiano» toma la ofensiva y va a ir extendiendo, en el curso de los dos últimos siglos, su *imperio colonial* a todos los países musulmanes, con la excepción de Afganistán, Arabia y Turquía. En 1924, Mustafá Kemal Ataturk abolirá el califato otomano. Después de las dos guerras mundiales del siglo XX, los movimientos nacionalistas devuelven su *independencia* a todos los países musulmanes. Distintos regímenes —con mayor frecuencia autocráticos que democráticos—, monárquicos o republicanos, socialistas o liberales, se instauran o se suceden al frente de cada nación musulmana. En ellas, salvo excepciones, el islam es la religión del Estado, al menos en el mundo árabe-musulmán. Se producen diversos intentos de unir a esas naciones, con vinculaciones más o menos estrechas, bajo la enseña del panarabismo o del panislamismo. Desde 1947, el conflicto con el Estado de Israel reaviva y perturba a la vez la unidad del mundo musulmán.

Distribución actual del islam

Resulta difícil calcular la población musulmana actual, dada su demografía galopante, la imprecisión de las estadísticas (muchas veces «orientadas») y también, como

en el caso de Indonesia, por lo impreciso de la frontera entre musulmanes y no-musulmanes. Según las fuentes y los intereses, el número puede multiplicarse por dos: de un mínimo de seiscientos millones, como afirman algunos occidentales, a un máximo de mil millones, como se asegura habitualmente en los países musulmanes. El justo medio puede girar en torno a los ochocientos millones. En todo caso, nada justifica la afirmación de cierto *presentador* de la televisión francesa respecto a que el islam es la religión más extendida por el mundo... y la única que está en expansión...

El mundo musulmán actual puede ser representado como una serie de círculos concéntricos. En el centro, los *musulmanes árabes* o, mejor, arabizados o árabo-parlantes. Tienen el privilegio de ser, si no de la misma raza que el Profeta, sí al menos de la misma lengua que el Corán. Pero hay que tener cuidado de no identificar a árabes y musulmanes, como se hace en demasiadas ocasiones. Varios millones de árabes o árabo-parlantes son cristianos, y siempre lo han sido: los coptos de Egipto (unos seis o siete millones), los maronitas del Líbano, los melquitas, los siríacos, los caldeos... Por otro lado, la mayoría de los musulmanes ni son árabes ni hablan la lengua árabe: unos setecientos millones frente a poco más de cien millones de musulmanes «árabes».

El mundo árabe-musulmán se circunscribe al mundo mediterráneo: Oriente Próximo (Siria, Irak, Líbano, Palestina, Arabia, Egipto) y el Magreb (Marruecos, Argelia, Túnez, Libia y Mauritania). El mundo musulmán no-árabe se extiende por el *África subsahariana*, al norte del Ecuador; el *mundo turco* de la Turquía europea y de Asia Menor, pero que también abarca grandes zonas de la antigua URSS (Azerbaiyán, Turkmenistán, Uzbekistán, Kazajistán, Kirguistán...), donde los musulmanes resistieron bien la ofensiva del marxismo y constituyen uno de los mayores peligros para el «desintegrado imperio» soviético. Hay que

añadir los diez millones de musulmanes de Europa —sin contar con los de la emigración—, no sólo en la Turquía europea (tres millones), sino en la ex-Yugoslavia (tres millones y medio), en Albania (millón y medio), en Bulgaria (un millón) y hasta en Finlandia, así como los turcomanes chinos del Sin Kiang (treinta millones). Después hay que tener en cuenta el *mundo iraní*, de raza y lengua persa o derivadas, en Irán, Afganistán y en parte de Irak, Siria, Turquía, Caucasia y Pakistán. Pero la mayor parte del mundo musulmán se encuentra en la periferia más lejana del centro de La Meca, en el *subcontinente indio e indonesio*. Entre Pakistán (ochenta millones), la India (también ochenta), Indonesia (entre sesenta y ciento cincuenta millones, según las fuentes), Bangladesh (setenta y cinco millones), Malasia..., más de la mitad del mundo musulmán vive en Extremo Oriente y ni es árabe ni de lengua árabe. De cada tres musulmanes, dos son asiáticos. No hay que olvidar en este resumen la presencia en Europa, no sólo de los diez millones de musulmanes de origen europeo, sino también de emigrantes, estudiantes y, sobre todo, trabajadores. A pesar de las medidas que se han tomado para limitar o reducir su número, siguen siendo varios millones, de los cuales alrededor de dos millones viven en Francia. Desde hace algún tiempo, se insiste con frecuencia en que el islam es la segunda religión practicada en Francia, por detrás del catolicismo, pero por delante del protestantismo y el judaísmo.

Al terminar esta visión panorámica, es preciso señalar también la extrema diversidad del mundo musulmán (con sus pueblos, sus razas, sus lenguas y sus regímenes políticos y sociales, con sus conflictos internos o entre Estados vecinos) y su indiscutible unidad en torno a una misma fe, una historia y una cultura en gran parte comunes; unidad que se fundamenta sobre todo en el sentimiento visceral de pertenecer a una misma «comunidad musulmana» (*umma*), más allá y por encima de las divergencias políticas o religiosas.

2

La fe y la teología musulmanas

El viajero o el observador, por muy predis puesto que esté contra el islam, no puede visitar un país musulmán sin percibir el clima religioso reinante. Los potentes altavoces de los alminares, e incluso de los cafés, marcan el ritmo de la jornada con sus cinco llamadas a la oración. La radio y la televisión abren y cierran sus transmisiones con el Corán. El nombre de Dios y las fórmulas con que se le invoca y alaba en toda ocasión están continuamente en boca de todos, hasta en las de los «malos creyentes». Los viernes, las mezquitas, sobre todo en Oriente, se llenan a rebosar, hasta el punto de que las hileras de fieles cumpliendo los ritos de la oración ocupan las calles adyacentes, formando un conjunto impresionante.

Evidentemente, y al igual que en los países cristianos, la secularización sigue avanzando de modo inexorable en los países musulmanes, especialmente en las ciudades. Hay muchos musulmanes que sólo lo son sociológicamente, aunque ello no signifique que lo sean de un modo superficial o provisional. En un país musulmán, se nace musulmán y se muere musulmán. Esto es algo que nunca, o muy rara vez, se pone en cuestión. Sin embargo, las referencias vitales para el trabajo, la cultura, las luchas sociales, económicas, políticas... provienen ya en gran parte de otras fuentes. Algunos de estos musulmanes modernos

piensan que, en el momento actual, la fidelidad a la fe tiene que traducirse en términos de servicio a los hombres y de honestidad en el trabajo profesional. «Mi oración es curar bien a mis enfermos», me decía un cirujano. Otros la sitúan en el compromiso social y político.

En cualquier caso, la fe y el culto musulmanes han quedado definidos con precisión por el Corán, la Tradición del Profeta (*hadiths*), el derecho canónico (*fiqh*) y la teología musulmana (*kalam*).

La fe y sus dogmas

El Corán define las verdades en las que hay que creer: Dios, los ángeles, las Escrituras, los profetas y el Juicio Final. La tradición añadirá también la fe en la predestinación. Con frecuencia, las fórmulas de fe se resumen en dos dogmas: Dios y el Juicio Final; o bien, como sucede en la profesión de fe islámica, se da testimonio de que no hay más que un Dios, y de que Mahoma es su profeta. Profesar esto con sinceridad y ante testigos cualificados es suficiente para convertirse oficialmente en musulmán.

Una fe teocéntrica

Dios es el primer objeto de la fe musulmana y, en definitiva, el único. Él polariza totalmente la fe y la vida de fe. Los demás dogmas y todas las «obras» se orientan a extender y aplicar esta fe en el único Dios. «El islam está centrado en la fe», decía Louis Massignon, que añadía: «...lo mismo que el judaísmo se centra en la esperanza, y el cristianismo en la caridad». La fe musulmana es radicalmente *teocéntrica*.

Es comprensible que esa polarización del hombre hacia Dios se traduzca en actitudes de adoración, de sumisión a su voluntad y de respeto a los «derechos de Dios». «A Dios hay que tratarlo como Dios», dice un adagio musulmán. El musulmán es, ante todo, un '*abd*', un «servidor-

adorador», como el siervo de Dios en la Biblia. Esta convicción de que, en última instancia, sólo Dios existe auténticamente y es «el único digno de ser amado» (Ghazali, siglo xi), será la que dé origen a la búsqueda de Dios en los místicos musulmanes. Pero también esa invasión por Dios, el único existente, de todo el ámbito de la creación, «que está pereciendo» de modo constante (Corán 55, 25-27), entrañará el peligro de hacer de él un dios «totalitario» que domina el Estado «teocrático», la sociedad, la vida pública y la vida privada hasta en sus más mínimos detalles, lo que en algunos teólogos se traducirá en un vaciamiento total de la actividad propia del hombre, que queda reducido al mero lugar de la acción divina. Otorgar a la criatura consistencia y eficacia les parece querer convertirla en un rival del Creador. Ya veremos que esta postura dista mucho de ser la única línea de reflexión musulmana.

Una fe «intelectual»

Ser musulmán, por tanto, significa, ante todo, creer en Dios. O, más exactamente, *creer que Dios es único*. La existencia de Dios se considera evidente; de hecho, no se cuestionaba —o apenas si se hacía— en el Corán ni en la tradición musulmana hasta la época moderna. El mensaje del Corán sobre Dios y todos los «signos» que invoca se refieren al carácter único de Dios y rechazan todo politeísmo y toda deformación de esa unicidad. Y cuando los teólogos, por si quedara alguna duda, quieran probar la existencia de Dios, comenzarán diciendo, como Ghazali: «¿Es que se puede dudar de Dios, creador del cielo y de la tierra, que nada son sin él? Por eso los profetas han sido enviados a los hombres para enseñarles la unicidad de Dios, no existencia».

Sin embargo, esta fórmula de profesión de fe musulmana que hemos señalado —«creer que Dios es único»— confiere a la fe, paradójicamente, un carácter «intelectual» o racional. En el ámbito de la formulación de la fe, se trata de hablar de Dios con exactitud, de emplear las fórmulas

mulas adecuadas. Los teólogos siempre se preguntarán: «*Cómo decir que Dios es único, que es todopoderoso, que es justo...?*». Esta orientación de la fe musulmana parece ser un aspecto del respeto por la trascendencia divina. La dinámica de la fe no afecta a Dios en sí mismo, no le «toca»; lo que busca es *la fórmula exacta sobre Dios*, y ahí se detiene. Uno de los mejores especialistas cristianos en teología musulmana, Louis Gardet, retomando la genial fórmula de santo Tomás de Aquino, hace la siguiente comparación entre la fe cristiana y la musulmana: «La fe del cristiano traspasa las formulaciones de la fe y llega a la misma realidad divina», mientras que la fe del musulmán sólo llegará a las fórmulas sobre Dios. Lo cual es aplicable, sin duda, a ciertas definiciones de la fe que aparecen en el Corán («Decir que Dios ha dicho la verdad y que su profeta ha dicho la verdad») y, sobre todo, al modo de expresarse de los teólogos musulmanes. Pero la expresión más frecuente es, simplemente, «creer en Dios», y la dinámica de la fe del creyente se preocupa poco de las definiciones teológicas. Es cierto que todo lo que evoca la *unión* con Dios es sospechoso de «asociación» con Dios, pecado máximo e infidelidad por excelencia. Mientras que la fe en la Encarnación hace venir espontáneamente esa expresión al corazón y a los labios del cristiano. En definitiva, existe esta diferencia fundamental en la definición de la *fe* entre ambas teologías. Pero no hay que olvidar que lo esencial, tanto en el islam como en el cristianismo, es la *unión de la voluntad* del hombre con la de Dios. Eso para el cristiano tiene un nombre: caridad; para el musulmán se llama sencillamente *islam*. En esa clave sí se puede hablar de unión.

Una fe «sobrenatural»

Otro rasgo esencial de la fe musulmana consiste en que es una actitud de fe «sobrenatural». Es posible que tal calificativo asombre tanto al cristiano como al musulmán. El

primero considera que el islam, en el mejor de los casos, es, innegablemente, una «religión natural», muy distinta del cristianismo, fundamentado en la Palabra de Dios encarnada en Jesucristo que nos introduce en el misterio de Dios uno y trino. El musulmán, por su parte, es heredero de una tradición que, desde el Corán, hace del islam la «religión de la naturaleza humana», en el sentido de la afirmación de una tradición del Profeta: «Todo recién nacido nace musulmán por naturaleza; son sus padres los que lo convierten en judío o en cristiano». Ésta es la profunda convicción de todos los musulmanes de todos los tiempos, reforzada más aún por las tendencias racionalistas del islam moderno: «El islam, religión de la razón»; afirmación que alude a la simplicidad de su dogma y a la sobriedad de su culto, que estarían en consonancia con el instinto religioso y con la razón humana.

Pero el problema no reside ahí. En buena teología católica, y según santo Tomás, lo que hace que una fe sea «sobrenatural» no es, ni directa ni esencialmente, el hecho de que sus dogmas sean «superiores a la razón». Lo que hace que una fe sea sobrenatural o no lo sea es su origen: recibir a Dios «de Dios», creyendo en su Palabra revelada, o construir con nuestra razón un Dios a medida humana. El Concilio Vaticano I retomó la teología tomista al afirmar que verdades que, en sí, son accesibles a la razón —en particular, la verdad de la existencia de Dios y su unicidad— son objeto de la fe sobrenatural si nos adherimos a ellas, no por sus pruebas racionales, sino basándonos en el testimonio que Dios mismo nos da con su Palabra.

Ésa fue siempre la actitud de fe de Israel: «Escucha Israel, tu Dios es el único Dios...», pues es él quien lo ha dicho y lo ha mostrado en tu historia. Ésa es también, evidentemente, la actitud de fe cristiana: creer en Dios basándose en su Palabra encarnada en Jesucristo. Y ésa es, finalmente, la actitud de fe musulmana, según el Corán y según casi toda su tradición teológica. El musulmán cree

que Dios es único porque él lo ha dicho en el Corán, que es la Palabra misma de Dios.

¿Diremos que para nosotros, los cristianos, el Corán no es la Palabra de Dios? Más adelante veremos que un cristiano de hoy no puede limitarse a ese juicio sumario. Pero, aunque pudiera hacerlo, no dejaría de ser evidente el hecho de que la *actitud* de fe musulmana coincide con la que nosotros llamamos «sobrenatural». Y detrás de esta palabra «inadecuada» está la actitud fundamental de toda verdadera fe: creer en Dios por su Palabra, que se ha insertado en la historia de los hombres, y no pretender inventar con nuestra razón un Dios a nuestra propia medida.

El Vaticano II (*Nostra Aetate*, 3) puso de relieve ese valor esencial de la fe musulmana: «Ellos [los musulmanes] creen en Dios, que ha hablado a los hombres». Esta fe es la que más acerca a nuestras dos (o tres) religiones, a pesar de la divergencia, también esencial, sobre la identidad de esa Palabra de Dios: Jesucristo o el Corán. Volveremos sobre esta comunidad de actitudes y esta divergencia, pues en ellas, sin duda, es donde se sitúa la mejor aproximación al misterio de la Encarnación.

Fe y razón

Pero de inmediato se nos plantea la cuestión —clásica en el islam, lo mismo que en el cristianismo— de las relaciones entre la fe y la razón. Dada la corriente extremadamente racionalizadora, cuando no racionalista, del islam actual, es importante echar una ojeada a la historia de esta relación, desde el Corán hasta nuestros días. Esa historia no es otra que la de la *teología musulmana*, pues toda teología es «fe que busca comprender» *fides quaerens intellectum*). Así conoceremos también las principales escuelas teológicas del islam pasado y presente. Esto nos permitirá percibir una pequeña parte de la riqueza del pa-

trimonio musulmán y de la complejidad de sus tendencias actuales. Occidente siente siempre la tentación, a la que cede con demasiada frecuencia, de tener una visión monolítica del islam.

En el caso de la fe y de la razón, como en muchos otros, el Corán afirma a la vez dos verdades aparentemente contradictorias, aunque en realidad complementarias. Por una parte, la fe es un puro don de Dios, que es quien hace que el hombre crea o sea un impío; Dios es quien abre el corazón a la fe... Por otra parte, se invita al hombre a reflexionar sobre los «signos de Dios» y a razonar. En el Corán se puede incluso encontrar el esbozo de un silogismo que prueba la unicidad del Creador a partir de la armonía de la creación (21,22). La falta de fe es irreflexión y estupidez, peores que las de los animales. Sin embargo, la fe jamás es fruto de una evidencia racional; sigue siendo un acto libre, y es preciso «creer sin ver» el objeto de la fe. Dios es el dueño del «misterio», del que sólo revela una parte. Los signos de Dios sólo son tales para los que están dispuestos a creer... Todo ello puede resumirse con una fórmula: la fe ha de ser *razonable*, porque existen razones para creer; pero nunca será *racional*, pura deducción de la razón, porque es un don de Dios y requiere la adhesión a su misterio.

La teología musulmana y sus escuelas

Con todo, la teología musulmana nunca va a dejar de oscilar entre un polo y otro, al insistir, de un modo unilateral, o en la pura fe o en la razón. La tendencia más radical es la representada por el *hanbalismo* a partir del siglo VIII (el siglo II del islam, según la era hegiriana): «No decir de Dios más que lo que de sí ha dicho él [en el Corán] y su Profeta [en las tradiciones del Profeta, o *hadiths*]». Este literalismo, que rechaza el empleo de la razón incluso para probar las propias posiciones y que se atiene a la letra del Corán y de los *hadiths*, tiene su equivalente, en la

tradición cristiana, en lo que se denomina «fundamentalismo»: todo el Corán (y sus *hadiths*), y nada más que el Corán. Sus avatares contemporáneos están representados por el *wahhabismo*, que es la doctrina oficial en Arabia Saudí, y por los *Hermanos musulmanes* en sus múltiples formas.

En el polo opuesto, también a partir del siglo VIII nace la verdadera teología musulmana bajo la forma racionalizante del *mo'tazilismo*. El imperio abásida de Bagdad descubre entonces con fascinación la riqueza de la cultura helenística, que acaba de traducirse al árabe. La razón griega prolifera en todas las ciencias. Nace entonces la notable «filosofía musulmana» (*falsafa*), que toma como única guía a la razón, sin perjuicio de tener que replantearse después el tema si sus conclusiones no coinciden con los datos coránicos. En tal caso, esos datos se «interpretan» alegramente. Como es sabido, esta *falsafa* —junto con los grandes nombres de Avicena y Averroes— será la que acerque a Platón y Aristóteles al Medievo cristiano.

El *mo'tazilismo* es una auténtica teología. Parte del dato revelado en el Corán y, de manera muy secundaria, en los *hadiths*, y pretende organizar racionalmente esos datos para responder a los que, desde dentro o desde fuera, contradicen la ortodoxia musulmana. Al hacerlo, afirmará una serie de muy valiosas verdades en las que el islam actual se reconoce fácilmente: libertad y responsabilidad del hombre, que será juzgado en función de sus actos; ley y moral naturales aun antes de ser reveladas; utilidad de la duda para ahondar en una fe personal... Pero, deslumbrados por esta razón que les resultaba completamente nueva, la van a convertir en criterio de verdad de la revelación y van a someter al mismo Dios a sus categorías demasiado humanas. Sobre todo, van a cometer el error de apelar al poder del califa para imponer su teología a todo el imperio musulmán, lo que supondrá su perdición cuando otro califa considere inútil levantar al pueblo fun-

damentalista contra el poder racionalista por cuestiones teológicas.

La caída del *mo'tazilismo*, que, pese a todo, sobrevivirá durante varios siglos después de su supresión oficial (234/848), dejó un peligroso vacío ante al hanbalismo triunfante. Ach'ari y su escuela, el *ach'arismo*, intentarán lo que se llamó una «vía media» entre el puro fideísmo de los hanbalitas y el puro racionalismo de los *falasifa* (filósofos musulmanes). En realidad, esa vía media sólo la encontrarán, y de un modo provisional y parcial, los grandes teólogos de los siglos XI y XII, el más eminente de los cuales es Ghazali (muerto en 1111), el Algazel de la teología medieval. Especialmente destacable es su planteamiento de las relaciones entre la fe y la razón: la razón conduce a las puertas de la fe, y la duda crítica y metódica es necesaria para pasar de una fe infantil a una fe adulta. Sin embargo, la fe es un «estadio más allá de la razón» y sólo puede proceder de Dios. En este punto, como en muchos otros (por ejemplo, el de saber reconocer la parte de verdad que hay en todo error; el de aceptar que el no-musulmán de buena fe se salvará; el de que toda fe tiene que ser ante todo una búsqueda...), sus escritos suenan a modernos, pero el islam contemporáneo los explota demasiado poco.

El período moderno

A partir del siglo XIV, el estancamiento de la teología musulmana, sin embargo, coincide con el del mundo musulmán en general. La época comprendida entre los siglos XIV y XIX ha sido denominada como la del «conservadurismo esclerotizado». Será necesario el choque brutal de la invasión occidental para despertar al gigante dormido. Ya hemos dicho que la irrupción comenzó con el desembarco en Egipto, en 1798, de un tal Napoleón, que entonces no era más que el general Bonaparte, y prosiguió con la

colonización, más o menos directa, de casi todos los países musulmanes.

El despertar o «renacimiento» (*nahda*) de la teología musulmana va a ser obra, principalmente, de un vigoroso pensador egipcio, Mohamed 'Abduh (muerto en 1905). Profundamente insatisfecho con la enseñanza «esclerotizada» de las Grandes Mezquitas, su pensamiento se nutre de los grandes autores antiguos, de los filósofos musulmanes y del pensamiento occidental, contra el cual polemiza con gran acritud. La verdad es que este pensamiento, sobre todo el francés de finales del siglo XIX, es particularmente despectivo para con el islam, religión del fatalismo, del fanatismo... Mohamed 'Abduh devolverá la cortesía a esos «cristianos» y, cediendo también él al clima científista de la época, proclamará al islam como «religión de la razón y de la ciencia». Este eslogan apologetico lo asumirá y difundirá la escuela que le tiene por maestro, *el reformismo*, y sus múltiples aplicaciones han invadido el conjunto del pensamiento musulmán actual. El Corán se convierte en un manual de ciencia o en un mensaje político-social, y además con direcciones divergentes; la fe musulmana es perfectamente racional...

Pero la reacción contra ese racionalismo ya está en marcha, con un retorno al sentido del misterio de Dios, al mensaje religioso del Corán, a la fe puesta al servicio del hombre, por supuesto, pero sin quedar reducida a sus ideologías. Al final de nuestro recorrido, intentaremos situarnos entre las múltiples tendencias del islam actual. De esta breve historia de la teología musulmana en torno a las relaciones entre la fe y la razón, retengamos la variedad y la diversidad de sus escuelas. Y la teología musulmana no ha dicho todavía su última palabra, aunque después de Mohamed 'Abduh no se pueda citar todavía ni un autor ni una escuela que tenga tanta autoridad.

Reflexiones cristianas

En la exposición que hemos hecho de la fe musulmana, los cristianos habrán reconocido muchos rasgos de su propia fe que les son familiares: la polarización hacia Dios, la referencia a la Palabra de Dios en la Escritura, el problema de la fe y la razón, así como las oscilaciones de la teología entre ambos polos. También habrán advertido las divergencias, la principal de las cuales es, evidentemente, la ausencia de referencia a Cristo, al que, sin embargo, el islam no ignora.

Nos hemos propuesto como objetivo conocer la fe musulmana para comprenderla... y también para comprender mejor nuestra propia fe. Con este propósito, vamos a reflexionar a continuación en torno a la doctrina sobre Dios y los profetas. Por lo que se refiere a la fe en sí misma, ya podemos sacar algún provecho de la interpellación que nos dirige la fe musulmana.

El sentido de Dios

En primer lugar, ese profundo sentido de Dios. Los peregrinos cristianos de la Edad Media que, camino de Jerusalén, pasaban por países musulmanes, a pesar de las muchas prevenciones que abrigaban contra aquella religión «diabólica», no podían dejar de admirar el fervor de la fe musulmana y desear que los cristianos se «edificaran» con él, en sentido paulino. Algunas manifestaciones de esta fe total —incluso totalitaria— e íntegra —incluso integrista— pueden resultar chocantes para nuestras mentalidades habituadas (¿desde cuándo?) a respetar la autonomía de los valores humanos y temporales. Pero Ghazali y, con él, muchos musulmanes modernos han sabido y saben dar un lugar adecuado a la duda y a la investigación. La fe cristiana actual, cuando no es integrista, también se define de buen grado como una fe en búsqueda, como una fe «expuesta», y hay que felicitarse por ello. Pero ¿no habría que vivir

conjuntamente la plena certeza de la fe (que no proviene de nuestra seguridad, sino del don de Dios recibido en la oración y en la humildad, y que impregna toda nuestra vida personal y relacional) y las constantes y renovadas interrogantes de una fe y una teología que quieren hablar a nuestro mundo, que desean ser significativas y vivificantes para él? ¿No deberían estas dos dimensiones de la fe actual apoyarse mutuamente, en lugar de tender a aniquilarse la una a la otra?

¿Natural o sobrenatural?

¿Es el islam una «religión natural»? En buena parte sí, pero sólo en parte. La actitud de fe del musulmán es «sobrenatural», y el rigor de su monoteísmo musulmán no es tan connatural al hombre. Incluso hay quien afirma que el instinto religioso del hombre se orienta hacia el politeísmo, con su riqueza exuberante, fuente de armonía y de artes, que el islam habría esterilizado. Además, desde Tertuliano se habla del alma «naturalmente» cristiana, en el sentido de que, existencialmente, el hombre y el universo han sido creados en Cristo, por él y para él. La ambigüedad de la expresión es evidente, tanto para el cristianismo como para el islam.

Aunque fuera posible, como dice la Tradición y como piensan muchos musulmanes, que el hombre naciera «naturalmente musulmán», lo que sí es cierto es que no se nace cristiano. Somos llamados a serlo, y tenemos que serlo progresivamente, aunque hayamos recibido precozmente el bautismo. Tal vez seamos musulmanes de manera inconsciente, aunque seamos cristianos por simple tradición familiar o social. Prescindiendo de lo que dijera Tertuliano, la llamada a la fe en Jesucristo es una gracia «extraordinaria», por muy frecuente que sea. Sin duda, es bueno haber vivido mucho tiempo en estrecho contacto con creyentes musulmanes, haber establecido con ellos relaciones de profunda amistad —y más que de amistad—,

haber experimentado casi físicamente esa densidad, esa consistencia y esa evidencia de la fe musulmana, para descubrir la gratuitad, el carácter excepcional y la «sobrenaturalidad» —casi diría la «enormidad»— del llamamiento a la fe cristiana, más allá de las evidencias demasiado fáciles y, en último término, falsas de nuestra infancia. Tenemos motivos para vivir dando gracias a Dios, por medio de Jesucristo, por nosotros y por ellos.

El monoteísmo y el término de la fe

Porque, en definitiva, la discrepancia radical entre la fe cristiana y la fe musulmana reside en esto: «A Dios Padre, por Jesucristo»; y ello explica todo lo demás. Si la fe cristiana es «extra-ordinaria», se debe a que es una respuesta a una iniciativa de Dios que no lo es menos. Nosotros creemos en Dios Padre, revelado por su Hijo eterno encarnado en Jesús y en el impulso de su Espíritu. Ahora bien, aun en eso nos interpela la intransigencia del monoteísmo musulmán. Más adelante tendremos que reflexionar sobre la Trinidad, que es donde está en juego la dinámica misma de la fe. La polarización musulmana en el Dios único y trascendente, único término posible de la fe, nos recuerda que también nuestra propia fe sólo puede terminar en el Padre. Es cierto que el Hijo eterno es «consustancial al Padre». Pero el Hijo encarnado, Jesucristo, es el camino hacia el Padre. Jesús no se definió jamás de otro modo, y la dinámica constante de la liturgia es dirigirse al Padre, por Jesucristo, en el Espíritu. Paradójicamente, existe la tentación cristiana de «idolatrar» a Jesucristo convirtiéndolo en el término de la dinámica de la fe, en lugar de serle fiel, no como un medio, sino como el camino, el único camino. Entonces también nosotros seremos verdaderos monoteístas, más allá de las sutiles explicaciones de la Trinidad, y nos encontraremos, por arriba, con lo mejor de la fe musulmana.

3 El culto

La fe exige obras. Las obras de la fe son la fe misma en acto. En el islam, eso es «obedecer» a Dios, hacer su voluntad. La acción buena, la buena obra, se define como un acto de obediencia a Dios. Puede pensarse que así es en cualquier religión, y así, en efecto, solemos plantearlo. Por el momento, señalemos que lo que el islam denomina «actos de culto» o «actos de adoración» a Dios (*'ibadat*) es la puesta en práctica de la relación del «servidor-adorador» (*'abd*) con Su Señor, aun cuando algunas de esas acciones, como la limosna, parezcan orientarse ante todo hacia el hombre. Si se pregunta a un musulmán que observa el Ramadán: «¿Por qué ayunas?», normalmente su respuesta espontánea será: «Porque Dios lo ha ordenado». Despues vendrán otras explicaciones y justificaciones. Porque Dios, en la revelación coránica, no se contenta con vincular la fe a las obras, sino que muchas veces concreta cuáles son éstas. Los *hadiths* (palabras del Profeta) aportarán su complemento, y el «derecho canónico» (*fiqh*) definirá hasta los más mínimos detalles.

Clásicamente, los actos de culto se agrupan en los cinco «pilares» del islam: la profesión de fe (*chahada*), la oración ritual (*salat*), el ayuno del Ramadán, la limosna (*zakat*) y la peregrinación a La Meca (*hajj*).

1. La profesión de fe

Ya hemos hablado de la fe y de la doble profesión de fe en la unicidad de Dios y en la misión del Profeta. No en vano, el Corán la pone como el primero de los «pilares». No sólo «el islam está centrado en la fe», sino que el musulmán ha de ser el testigo de la fe ante sus hermanos y ante el mundo. Esta profesión de fe se expresa así: «Doy testimonio de que no hay otra divinidad aparte de Dios, y doy testimonio de que Mahoma es el Enviado de Dios». Recordemos que es esta profesión de fe, hecha oficialmente, la que incorpora a la comunidad musulmana, y no, como se cree frecuentemente, la circuncisión, llamada a veces el «bautismo» musulmán, que no es más que un rito tradicional y social, no coránico. Lo que equivale al bautismo cristiano es la profesión de fe (*chahada*).

Sus formas

Esta prueba de la fe musulmana ha asumido muchas formas a través de la historia, desde el testimonio heroico de algunos justos frente a los excesos y la prevaricación de los dirigentes, hasta las formas más militantes y militares. También es preciso observar que admite excepciones, fundadas en el mismo Corán (2,178; 16,105): en caso de fuerza mayor, se puede «ocultar la fe» (*taqiyya*) —manifestando algo que no corresponda con la realidad—, con tal de que se mantenga en el corazón. Los doctores «ortodoxos» sunitas lo admiten. Los chiítas, casi siempre minoritarios y perseguidos, hacen de ello un principio. Los jariyitas lo discuten... Baste con recordar el caso de los *moriscos*, los musulmanes que permanecieron en España después de la «reconquista» cristiana, convertidos por la fuerza al cristianismo después de algún tiempo de tolerancia, y que siguieron siendo musulmanes en secreto antes de ser expulsados definitivamente.

Su sentido actual

Hoy, el testimonio de la fe musulmana se manifiesta con vigor a través del denominado «despertar islámico». Esta expresión abarca fenómenos bastante distintos, desde la conversión a una vida de fe más honda y el retorno a la práctica del culto, hasta manifestaciones de agresividad contra todo lo que no sea musulmán. Esas mismas manifestaciones de fuerza son en sí mismas muy ambiguas, como sucede siempre con los movimientos religiosos que se traducen en luchas sociales y políticas. Pero una fe que no tuviera influjo en esos ámbitos ¿seguiría siendo verdadera fe en Dios y en el Creador del universo?

Al menos hay un aspecto fundamental en el que cristianos y musulmanes pueden encontrarse en una verdadera fraternidad de fe: el rechazo de toda idolatría. Nuestras dos religiones comenzaron por el rechazo de los ídolos del politeísmo. En la actualidad tienen que luchar juntas contra los nuevos ídolos, ya se trate del dinero, del poder totalitario o de cualquier otra forma de explotación del hombre por el hombre. Los no-creyentes están redescubriendo que el monoteísmo es el último reducto del hombre libre. Y es verdad, con tal de que el hombre deje de creerse Dios y de jugar a ser aprendiz de brujo. Respetar los derechos de Dios tiene que consistir en respetar los derechos del hombre y poner a éste en el lugar que le corresponde: el de servidor de Dios al servicio de sus hermanos. Sólo así realizará el hombre su vocación de tal.

El testimonio misionero

Pero el testimonio de la fe se orienta también a que el otro se abra a nuestra propia fe. Ésta es una dimensión esencial del testimonio, tanto para el cristiano como para el musulmán. Pero en este punto aparece enseguida el espectro del proselitismo, de la misión vinculada a la colonización o, mirando al mundo musulmán desde la perspectiva del

cristiano, el espectro de la islamización, en el pasado mediante la conquista, y actualmente mediante los petrodólares. Por eso es preciso recordar algunas verdades sencillas y esenciales.

Los excesos que se han cometido —y siguen cometiéndose todavía hoy— por ambas partes son innegables. Pero, por encima de todo, hay que evitar echar en cara al otro sus excesos, olvidando examinar la propia conciencia, o recurrir al «intercambio de golpes», como puede ser el convertir en catedral la gran mezquita de Córdoba a cambio de la conversión en mezquita, y posteriormente en museo, de la basílica de Santa Sofía de Constantinopla. Sería deseable que cristianos y musulmanes pudiéramos un día, en un clima de plena amistad, hacer un balance lo más objetivo posible del pasado, con el fin de extraer de él lecciones para el futuro. Mientras tanto, cada cual debería lavar abiertamente sus propios trapos sucios. Y no creo necesario añadir que el cristiano está más obligado que nadie a hacerlo si quiere ser fiel a su Señor y a su Evangelio de amor a todos los hombres, incluso a sus enemigos, de perdón y de reconciliación. El islam, basándose en el Corán, define el cristianismo como la religión del amor, y lo que más reprocha a los cristianos es que no hayan sido fieles a ello.

Un derecho y un deber imprescriptibles

Dicho lo anterior, dar testimonio de la propia fe y desear compartirla es un derecho y un deber de todo creyente. Es algo que entra dentro de la lógica de la fe, pues tanto los cristianos como los musulmanes creemos que la Palabra divina que se nos ha confiado está dirigida a todos los hombres. Y entra también dentro de la lógica del amor, porque ¿cómo podríamos amar de verdad a todos los hombres si optáramos por guardar para nosotros lo que hemos recibido por gracia, lo que constituye el centro de nuestra vida y es capaz de llevar a su perfección cuanto de bueno y verdadero percibimos en nuestros hermanos? Fue un

musulmán tunecino, Mohamed Talbi, quien recordó a los cristianos su «deber de apostolado» en una conferencia pronunciada en Roma en 1971 y publicada después en Túnez con el título: *Islam et Dialogue*¹. Entendía Talbi que quien ha recibido una verdad tiene que compartirla con sus hermanos. Eso es lo que en el cristianismo se denomina la *misión* de la Iglesia y, por tanto, de todo cristiano; el islam, por su parte, lo llama *da'wa*, «llamada-invitación» al islam.

Todo consiste en el método

El problema está en el método. Deberíamos ponernos fácilmente de acuerdo en rechazar el proselitismo —como lo hace enérgicamente Mohamed Talbi—, entendiendo por tal cualquier medio, profano o religioso, que viole o preseñe las conciencias y las libertades. Nosotros repetimos constantemente, y nunca lo haremos suficientemente, que sólo Dios convierte los corazones. Y también a los musulmanes les gusta citar este hermoso versículo del Corán: «No eres tú quien puede orientar por el camino recto a aquellos a quienes amas; es Dios quien lo hace con quienes Él quiere, pues sólo Él sabe quiénes están en el buen camino» (28,56).

¿Hay que callarse, pues, o restringir voluntariamente las relaciones entre cristianos y musulmanes a una colaboración en torno a objetivos humanos, excluyendo todo intercambio en el plano religioso y más aún en el «confesional»? ¿Qué clase de diálogo sería aquel del que excluyéramos *a priori* lo que es esencial para ambos: la propia fe? El auténtico diálogo es aquel en que los interlocutores se comprometen por entero, sin saber adónde puede ello llevarles. Porque es Dios, su Espíritu, el que lo dirige. Una cosa es cierta: si el diálogo es sincero y total, todos

saldrán de él transformados de alguna manera. Por lo menos, se habrán desprendido de algunas falsas evidencias. En cuanto a la fe, Dios es quien vela por ella. Por el contrario, el diálogo polémico, sobre todo cuando uno cree haber salido victorioso de él, no hace más que reforzar al otro en sus evidencias, verdaderas o falsas. Añadiré que deberíamos dejar que fuera nuestro interlocutor quien escogiera el terreno, y acercarnos a él sin prejuicios. Por lo demás, es la vida, sobre todo la vida compartida, la que crea el terreno del diálogo.

El testimonio

Sin embargo, yo prefiero el término *testimonio* al de «diálogo», que tiene un cierto tufillo a intercambio verbal y cara a cara, cuando lo que cristianos y musulmanes tenemos que hacer es, sobre todo, mirar juntos en la misma dirección, en dirección al mundo que nos interpela, y actuar en su servicio. El testimonio está igualmente arraigado en la tradición cristiana (toda la teología de los escritos de san Juan: su Evangelio, sus Cartas y su Apocalipsis) y en la musulmana, como acabamos de ver. Y no es casual que tanto el cristianismo como el islam empleen una misma palabra para designar el testimonio supremo, que es el que se da entregando la vida. En el cristianismo, es el «martirio»; en el islam, la muerte en la *yihad* (el mártir: *chahid*; en plural: *chuhada'*). «Testimonio» es la palabra más fuerte que existe. Pero no es ante todo «palabra hablada», sino que es la *palabra de la vida*. Una vida conforme con el Evangelio, que anuncia realmente a Jesucristo y habla de él. La única cuestión verdaderamente importante que deben plantearse la Iglesia y todo cristiano es la de su fidelidad o infidelidad al Evangelio. Estamos seguros, y la experiencia lo confirma, de que una vida así interpela y suscita preguntas, muchas veces tácitas, y otras veces explícitas. Y entonces hay que responder siempre con palabras que expliquen la vida: «dispuestos siempre a dar razón de vue-

1. M. TALBI, *Islam et Dialogue*, pp. 22ss., MTE, Túnez 1979².

tra esperanza a todo el que os pida una explicación» (1 P 3,15). Se anuncia a Jesucristo viviendo de él, más que hablando de él. Lo cual es bastante más difícil. El resto no depende de nosotros, sino del Espíritu de verdad. Ahora bien, el Espíritu no violenta a nadie, sino que respeta las circunstancias de cada cual. Y si la voluntad revelada del Padre es la de recapitular todas las cosas en Cristo (glorioso), ello se manifestará al final de los tiempos, pero se va haciendo realidad ya, misteriosamente, en el corazón de cada uno. El diálogo o, mejor, el encuentro entre cristianos y musulmanes es testimonio recíproco y búsqueda común de la voluntad de Dios respecto a cada uno de nosotros.

Testimonio y misión

Aún habría mucho que decir a este respecto. La «misionología» reciente y actual depende demasiado unilateralmente del tipo de misión llamada «catecumenal», cuyo modelo es san Pablo, sus misiones y sus escritos. Pero el Nuevo Testamento es mucho más rico e incluye diversos tipos de anuncio del Evangelio. Por nuestra parte, tampoco queremos reducirlo todo a un único modelo de testimonio. Sencillamente, por vivir en un entorno musulmán —y seguro que lo mismo les sucede a otros que viven en otros ámbitos—, sabemos por experiencia que lo único «elocuente» es el testimonio, en especial el de la propia vida. Y tenemos la certeza de que no es un testimonio menos «misionero» que los demás. El entonces cardenal Karol Wojtyla lo afirmaba, en 1974, en su informe doctrinal al Sínodo de los obispos sobre la Evangelización: la misión de la Iglesia es siempre la misma, en todo tiempo y lugar; consiste en anunciar la Buena Nueva de Jesucristo. Pero se realiza de manera diferente —de manera «analógica», decía él—, según los diversos contextos de la vida de la Iglesia: «Aun permaneciendo esencialmente idéntico, el concepto de evangelización ha de aplicarse de diferente manera en las iglesias de misión que en las iglesias de

tradición multisecular, en las relaciones con los hermanos separados que en las relaciones *con los seguidores de religiones no-cristianas* y con los no creyentes, lo mismo que en las regiones sometidas al dominio del ateísmo» (*Documentation Catholique* [1974], pp. 966-969).

2. La oración

La oración ritual

Es el acto esencial del culto musulmán. No estaré de más recordar que la palabra coránica *salat* significa la oración ritual y canónica, lo que los cristianos denominamos «oración litúrgica». La oración individual y libre se denomina *du'a'*, invocación, oración de petición. Cuando le preguntas en español a un musulmán si ora, puedes recibir un no por respuesta, en caso de que el sujeto en cuestión «no haga la oración ritual», aunque «ore» con frecuencia.

La oración litúrgica está minuciosamente reglamentada por la tradición y los textos jurídicos. Debe hacerse cinco veces al día, en horas fijadas al minuto, según el ritmo del sol: al alba, al mediodía, a media tarde, a la puesta del sol y cuando ya es noche cerrada. La «llamada a la oración» resuena desde lo alto de los alminares para recordar la hora de cada oración e invitar a hacerla en la mezquita o en casa.

La pureza legal

Para orar es preciso encontrarse en estado de *pureza legal*. Cualquier acto sexual, sea o no lícito, le pone al individuo en estado de «impureza mayor», que se elimina mediante el baño completo del cuerpo. Esto explica la presencia, al lado de las mezquitas, del *hammam*, el «baño moro». Las «impurezas menores», que se contraen continua e inevitablemente en la vida por el contacto con todo cuanto mancha (orina, pus...), se eliminan mediante la ablución

de la cara, de las manos y los brazos hasta los codos, y de los pies. Ningún musulmán hará su oración, ni en su casa ni en la mezquita, sin haber realizado estas abluciones. El cuerpo ha de estar puro, así como los vestidos y el lugar en que se vaya a hacer la oración. Ésa es la función de las esteras que se extienden sobre el suelo de las salas de oración de las mezquitas, sustituidas fuera de ellas por las alfombrillas de oración; y ése es también el motivo de descalzarse para orar en esos lugares purificados. En caso de necesidad, el agua de las abluciones puede reemplazarse por arena o incluso por una piedra.

Los ritos

Quien va a orar comienza por orientarse en dirección al Templo santo de La Meca. Esta dirección (*alquibla*) está indicada en las mezquitas por un nicho (*mihrab*) situado en el fondo de la sala de oración. Fuera de las mezquitas, hay que orientarse por el sol. A continuación, el orante formula su intención de realizar la oración en obediencia al mandato de Dios, recita algunas invocaciones (*Allah akbar*: «Dios es grande») y la primera sura del Corán, la *Fatiha*, una hermosa oración cuyo uso frecuente corresponde al del Padrenuestro entre los cristianos.

Cada una de las cinco plegarias cotidianas contiene un número variable de unidades: dos (alba), tres (crepúsculo) o cuatro (mediodía, tarde y noche). Cada unidad comprende la postura erguida, con las manos levantadas a la altura de los hombros y la invocación *Allah akbar*; después, la inclinación del cuerpo en ángulo recto, con las manos apoyadas en las rodillas y otra invocación («Alabado sea el Señor»). Después de enderezarse, el fiel repite: «Dios escucha al que lo alaba» y *Allah akbar*. Entonces tiene lugar la gran postración, rodillas, manos y frente contra el suelo, y se dice por tres veces: «Alabado sea el Altísimo». A continuación, el fiel se sienta sobre los talones diciendo *Allah akbar*, y vuelve a hacer la gran pos-

tración. El conjunto de una oración dura entre cinco y diez minutos, dependiendo del número de unidades y del ritmo personal. Al final de cada oración, el fiel recita algunos versículos del Corán y termina con una salutación que es, al mismo tiempo, profesión de fe (*chahada*) y memoria de Abraham: «¡A Dios la alabanza, la plegaria y todo lo que es bueno! ¡A ti, Profeta, paz, misericordia y bendiciones divinas! ¡Paz a nosotros y a todos los verdaderos servidores de Dios. Doy testimonio de que no hay más dios que Dios, y doy testimonio de que Mahoma es su servidor y su enviado! ¡Oh Dios, ten piedad de Mahoma y los suyos, lo mismo que bendijiste a Abraham y a los suyos en el mundo entero. A ti, toda alabanza y toda gloria!».

La oración del viernes

La gran liturgia del islam es la oración comunitaria y semanal del viernes en la mezquita. Es el equivalente de nuestra misa del domingo y, al igual que ésta, en principio es obligatoria para todo musulmán, al menos para todo varón musulmán. También en principio, se requiere un mínimo de cuarenta fieles para que sea «oración de la comunidad». Tiene su liturgia especial; las «unidades» se reducen a dos, pero van precedidas por un sermón más o menos largo, normalmente de contenido moral, y a veces también demasiado ideológico, cuando no abiertamente político. A continuación, el imán —que puede ser un musulmán instruido, o bien un simple funcionario asalaria-do—, que ha pronunciado el sermón desde el púlpito, se pone al frente de las filas de fieles y ejecuta los ritos de la plegaria, siendo imitado por todos los participantes. Finalmente, se dirige a Dios y al Profeta una serie, más o menos larga, de bendiciones y deseos, y se pide por las intenciones de los responsables de la comunidad (antaño, el califa; actualmente, los jefes de Estado) y por los problemas del momento. Es el equivalente a nuestra oración de los fieles.

Conviene tener presente que el derecho religioso musulmán no contempla que el viernes sea día festivo. Antiguamente, todo el mundo dejaba su tienda o su trabajo para asistir a la oración común en la mezquita. Sin embargo, la invasión de Occidente y su cultura cristiana había impuesto el descanso dominical. Es sabido que la prohibición de realizar «obras serviles» en ese día data de la Edad Media, y su finalidad era aliviar la existencia de los «siervos». En algunos países musulmanes, el domingo sigue siendo el día del descanso semanal; en otros, en cambio, después de la independencia —a veces mucho después— han querido liberarse de esa «secuela del colonialismo» y han desplazado del domingo al viernes el día de descanso. Por eso es por lo que en ciertos países musulmanes algunas iglesias se han adaptado a la situación y celebran el viernes la misa solemne de la comunidad cristiana; sin embargo, los fieles de aquellas confesiones que no han hecho tal adaptación tienen derecho a un tiempo libre para asistir a la misa del domingo.

Las demás oraciones

Hay además muchos otros modos y ocasiones de hacer oración en el islam. Por ejemplo, las plegarias para pedir la lluvia en el caso —bastante frecuente, por cierto— de sequía, las oraciones fúnebres o las de las fiestas del calendario litúrgico, consistentes en una serie de «oraciones suplementarias» que se añaden a la plegaria de la noche... No litúrgicas, pero sí recomendadas y muy practicadas, son las oraciones individuales: repetición de los «bellísimos nombres de Dios» con ayuda del rosario, lectura privada del Corán, oraciones de purificación de las manos, meditaciones y, sobre todo, esas jaculatorias que brotan en cualquier momento u ocasión: «Alabado sea Dios» (*Al-hamdu lillah*), «Si Dios lo quiere» (*Inch' Allah*), «Dios es admirable», etc.

El sentido de la oración

Aunque el Corán y, sobre todo, el *fiqh* han multiplicado los requisitos y detalles de los ritos de la oración, desde siempre se ha dado gran importancia al sentido espiritual de esos ritos. La oración musulmana es esencialmente un acto de adoración y de alabanza a Dios, como Él ha pedido que se haga. Es acción de gracias por los beneficios materiales y espirituales recibidos, y súplica para recibir otros. Exige atención del corazón, purificación de las pasiones y espíritu de humildad, tan apropiadamente simbolizado y realizado mediante la gran postración... Los autores espirituales y místicos ven en la repetición regular de la oración ritual la preparación de todo el ser, cuerpo y alma, para vivir día y noche en estado de oración y de orientación constante hacia la única verdadera *alquibla*, Dios.

Oraciones comunes entre cristianos y musulmanes

La vida de los cristianos en un país musulmán o en relación estrecha con ambientes musulmanes suscita a veces, en unos y en a otros, el deseo de orar juntos. ¿En qué medida y de qué manera pueden realizar ese deseo? Habría que distinguir diversas situaciones.

La forma más sencilla es la invitación a asistir e incluso participar en la oración de una u otra de las respectivas comunidades religiosas. Así, no es raro que algunos musulmanes entren en una iglesia para ver cómo oran los cristianos y también para orar con ellos. Es preciso acogerlos fraternalmente, aunque conviene saber que, en un país musulmán, esa participación tiene que ser muy sobria y discreta.

Sucede con alguna frecuencia, además, que la asistencia de musulmanes sea considerable y hasta mayoritaria, como es el caso de bautizos, matrimonios y funerales de cristianos que están estrechamente relacionados con musulmanes. Hay ahí una ocasión para profundizar la unión

entre creyentes, y es obligado tenerlo presente, tanto en la preparación como en la celebración de tales ceremonias. Sin alterar su carácter propiamente cristiano, hay que escoger los textos de las lecturas, los cantos y la orientación de la homilía teniendo en cuenta esa asistencia, de modo que todos puedan unirse a ellos. Algunos gestos litúrgicos pueden incluso modificarse. Por ejemplo, no es en modo alguno necesario dar la bendición final trazando el signo de la cruz sobre los asistentes cuando es perfectamente posible expresar lo mismo con otro gesto. En alguna ocasión, a petición espontánea y fraternal de los asistentes musulmanes, el celebrante ha autorizado la recitación de la *Fatiha* sobre un difunto cristiano al final de la ceremonia.

El caso opuesto —la asistencia y participación de cristianos en la oración musulmana en la mezquita— resulta excepcional. La iniciativa sólo la pueden tomar musulmanes que se sentirían dichosos de ver a un amigo cristiano orar con ellos. Y eso es muy raro, porque para el musulmán sólo el musulmán puede tomar parte en la oración de la comunidad. Por eso, para aceptar tal invitación la insistencia por parte de los musulmanes tendría que ser notable. En principio, y teniendo en cuenta el ambiente local, no existe contraindicación doctrinal. Pero habrá que estar alerta para evitar todo riesgo de confusión, explicando debidamente el sentido de la iniciativa. El mejor modo de proceder consiste en mantenerse respetuosamente al margen. Si las circunstancias son tales que resulta difícil no unirse a los gestos de la oración musulmana, se puede hacer recitando oraciones cristianas, tras habiérselo advertido a los amigos.

Otra cosa son las plegarias en común que se hacen habitualmente para dar pleno sentido a las reuniones de amigos cristianos y musulmanes. Por lo general, un representante de cada confesión lee un texto bien escogido de su propia tradición, por ejemplo del Corán o del Nuevo Testamento; y si ese texto se canta o se salmodia, todavía

mejor. Los demás se limitan a escuchar orando y meditando. A mi modo de ver, si se desean textos que sintonicen con ambas tradiciones, los Salmos, al menos algunos de ellos, son los más apropiados, y ciertamente a los musulmanes les gusta emplearlos.

A veces, también pueden utilizarse con provecho ciertos textos hermosísimos de místicos cristianos o musulmanes, o bien una serie de nombres divinos, teniendo en cuenta que cuando la lengua en que están escritos esos textos —el árabe, por ejemplo— no es comprendida por todos, debe facilitarse una traducción de los mismos después de haberlos leídos en su lengua original.

Otras veces se desea orar sobre un mismo texto. Antaño, este caso era frecuente en las escuelas cristianas abiertas a alumnos musulmanes, y todavía hoy se sigue dando. La oración puede tener lugar al comienzo de las clases, o al principio y al final de la jornada, o en ocasiones especiales. No se deben imponer oraciones cristianas, ni siquiera sustituyendo, por ejemplo, la expresión «Madre de Dios» del Avemaría por la de «Madre de Cristo» o «Madre de Jesús», cosa que es perfectamente ortodoxa, lícita y hasta deseable en todos los casos en que se recite esta oración con o delante de musulmanes. Conviene saber también que el Padrenuestro es perfectamente acorde con el sentido religioso de los musulmanes..., salvo la primera palabra, que está formalmente excluida. Por lo demás, esta oración, palabra por palabra, se encuentra en la tradición musulmana en forma de *hadith*, sustituyendo la expresión «Padre nuestro» por la de «Señor nuestro».

En las escuelas cristianas, la experiencia ha demostrado que el mejor modo de proceder consiste en inventar oraciones espontáneas que sean acordes con ambas tradiciones. Y si la invención de esas oraciones se confía a la colaboración de adolescentes cristianos y musulmanes, muchas veces sorprenderá la calidad de sus hallazgos.

Se dan, finalmente, casos privilegiados en los que una antigua y profunda amistad ha creado vínculos de auténtica fraternidad en la fe entre un cristiano y un musulmán. Pienso concretamente en el caso de un sacerdote y un imán que a instancias de éste, y con plena conciencia de sus mutuas convergencias y diferencias, habían conseguido rezar juntos el Padrenuestro y la *Fatiha*.

No quisiera concluir este apartado sobre la oración sin decir algo sobre un problema que a veces es objeto de debate: ¿hasta qué punto podemos introducir oraciones musulmanas en nuestra liturgia cristiana? Son muchos los cristianos a los que les gustaría consagrar litúrgicamente de ese modo su vida de convivencia armónica con los musulmanes.

Ante todo, hay que distinguir dos casos: el de la liturgia pública, con posible presencia de musulmanes, y el de las liturgias entre sólo cristianos. Para estas últimas hay mayor libertad, teniendo en cuenta las normas litúrgicas y su carácter específicamente cristiano, así como la preparación y el talante de cada uno de los participantes. En cuanto a las liturgias públicas, hay que pensar, ante todo, en la sensibilidad de los asistentes cristianos, a quienes principalmente se dirige la liturgia. Pero también hay que tener en cuenta la sensibilidad de los posibles (o reales) asistentes musulmanes, que tiene el peligro de verse herida, en lugar de edificada, al ver cómo se emplean sus textos, y hasta se distorsiona el sentido de los mismos, en la liturgia cristiana. Una vez más, todo depende del clima imperante entre cristianos y musulmanes.

En ambos casos, tanto en privado como en público, conviene, ante todo, utilizar las posibilidades que la liturgia cristiana ofrece por sí misma para hacer de nuestra oración, y especialmente de la Eucaristía, la consagración de nuestra vida solidaria. Unas posibilidades bastante numerosas, que van desde las intenciones de la oración de los fieles, el texto de las oraciones, la selección de las lecturas... hasta

el estilo mismo de las iglesias y oratorios, las posturas en la oración e incluso el pan eucarístico, amasado por una vecina, o el cirio pascual, al estilo de las velas adornadas con cintas que se emplean en las bodas y en las circuncisiones..., en lugar de utilizar artificiales y costosos productos importados.

Digamos también que podemos asociarnos a las grandes fiestas del calendario litúrgico musulmán mediante las correspondientes celebraciones cristianas. Así, la liturgia de las iglesias de África del Norte celebra una fiesta de san Abraham —coincidente con el día del *Aid el-Kebir*, con el que se cierra el Ramadán—, en el que es recomendable celebrar la misa de la reconciliación; etc.

Dicho esto, la introducción de textos musulmanes en la liturgia cristiana debe, en todo caso, ser excepcional, sobria y discreta. Dichos textos no deben reemplazar a las lecturas bíblicas ni, por supuesto, a la plegaria eucarística; pero sí pueden entrar en la preparación penitencial, influir en las oraciones y servir de tema de meditación en los momentos de silencio, en particular después de la comunión. Ahora bien, mejor que a los textos coránicos, demasiado sacralizados por la comunidad musulmana, es preferible recurrir, como ya hemos dicho, a algunos textos de oración, a los nombres divinos, a determinados *hadiths* y a ciertos textos espirituales y místicos.

Pero lo esencial no está en eso, sino en la orientación profunda de toda nuestra vida, que se traducirá espontáneamente en nuestra oración, incluso en sus formas más clásicas, se transparentará en nuestras peticiones y homilías y dará su sentido profundo e inexpresable a nuestra oración personal y litúrgica, llamados como estamos a «servir en Tu presencia» a nuestros hermanos musulmanes, cuya vida compartimos para ofrecerla con la nuestra al Dios a quien juntos adoramos.

3. El ayuno del Ramadán

Es éste el aspecto más conocido, y frecuentemente más discutido, del culto musulmán. Está prescrito en términos bastante precisos en el Corán (2,183,187) y completado, naturalmente, por la Tradición y el *fiqh*.

Sus ritos y su ritmo

Consiste en abstenerse de todo alimento y bebida, e incluso de todo cuanto puede entrar en el cuerpo (las caricias sexuales o el humo del tabaco, por ejemplo), desde el alba hasta la puesta del sol, durante los veintinueve o treinta días del mes lunar del Ramadán. Hay previstas ciertas excepciones al ayuno, más amplias de lo que suele creerse, que afectan a las mujeres embarazadas y a las que tienen que amamantar, o bien a las mujeres que tienen la menstruación, a los ancianos y a los jóvenes impúberes, a los enfermos, a los viajeros (si tienen que recorrer una distancia superior a los 84 kilómetros), a los que realizan trabajos especialmente duros y a los que combaten en la «guerra santa». Pero los días de ayuno omitidos por esas causas hay que «compensarlos» con otros tantos días de ayuno cuando la persona queda libre del impedimento. Si no puede hacerse, se puede suplir dando de comer a un determinado número de pobres.

El año litúrgico musulmán sigue el ciclo lunar y, por lo tanto, es once o doce días más corto que nuestro año solar. Por eso el Ramadán se adelanta cada año otros tantos días. Su observancia, en especial por lo que se refiere a la abstención de toda bebida, es más penosa cuando ese «mes bendito» cae en pleno verano, en que los días son más largos y el calor aprieta inmisericordemente, con el agravante de que las noches se acortan aún más por la costumbre de levantarse una hora antes del alba para tomar la primera comida (frecuentemente se reducen también las

noches en su comienzo, debido a las veladas que muchas veces siguen a la comida de la «ruptura del ayuno» a la puesta del sol).

Su sentido

Todo el mundo sabe o supone el duro esfuerzo que se exige a los musulmanes, el menor de los cuales, en muchos casos, no es precisamente el de abstenerse de fumar. Sin embargo, el Ramadán no sólo sigue siendo generalmente observado —más en el Magreb que en Oriente, y más en el campo que en las ciudades—, sino que lo es de buena gana, casi siempre con sinceridad y alegría. En este sentido, tiene muy pocos rasgos en común con nuestra cuaresma.

Ante todo, el Ramadán es, evidentemente, un mes de fiesta continua: a la severa abstinencia del día le siguen comidas más abundantes que las del resto del año. Los responsables de la economía lo saben muy bien y toman medidas con antelación para asegurar el abastecimiento, especialmente de huevos y otros productos cuyo consumo aumenta extraordinariamente (también los precios tienden a seguir el mismo camino). Al anochecer, es costumbre visitar a parientes y amigos y, en las ciudades, se suele acudir a los cafés-cantantes y a las salas de baile. Yo he visto con sorpresa cómo algunos amigos musulmanes que no se distinguen precisamente por la observancia de la moral islámica e incluso de ninguna otra moral cumplen estrictamente con el Ramadán. Algunos me han explicado su actitud: «Yo me considero musulmán, pero nunca hago oración ni observo ninguno de los preceptos del islam; ahora bien, si no observara el Ramadán, no sería musulmán en absoluto». Observar el Ramadán es para el musulmán reencontrarse, al menos durante un mes al año, con su propia identidad fundamental y sentirse solidario de los ochocientos millones de musulmanes que ayunan juntos sobre la faz de la tierra.

Su práctica

Sin embargo, es posible que el Ramadán esté perdiendo terreno. Si en invierno todavía sigue siendo soportable, en verano resulta verdaderamente inhumano, a menos que uno esté de vacaciones y pueda dormir casi todo el día.

En las ciudades —lejos de la civilización nómada, agrícola y artesanal en que nació y vivió durante siglos el islam—, las circunstancias de la vida moderna hacen difícil, cuando no imposible, desempeñar un trabajo profesional exigente, incluso con un horario flexible, y, a la vez, ayunar con el rigor que impone el Ramadán. Tanto en público como en privado, algunas voces hablan de suavizar este régimen. El antiguo presidente tunecino Bourguiba creyó encontrar una solución, en 1960, al asimilar la lucha por el desarrollo a la guerra santa y al pretender enrolar en esa lucha a todos los musulmanes y dispensarles así del ayuno. La propuesta, sin embargo, apenas tuvo eco. Otros han evocado la suavización de las normas de la cuaresma cristiana con respecto al ayuno. Pero las autoridades religiosas tradicionales no se han inmutado. Ahora bien, al pretender mantener todo en bloque, se corre el peligro de obligar a elegir entre la observancia íntegra, cada vez más difícil aun para los mejor dispuestos, y el abandono total, en privado o en público. Muchos musulmanes, deseosos de conciliar su vida profesional y el ayuno, hacen uso de su tradicional derecho a la «reflexión personal» y, en privado, introducen ciertas adaptaciones, como, por ejemplo, desayunar abundantemente a la hora normal, bastante después de la salida del sol, y ayunar luego hasta poco antes de acostarse. De este modo, pueden además dormir lo suficiente. Porque es la escasez de horas de sueño, más que el propio ayuno, lo que agota física y psíquicamente.

Su sentido profundo

El ayuno no es más que un aspecto del Ramadán: el de la privación. Los estudiosos han sabido —y los propios musulmanes saben mejor que nadie— apreciar los valores espirituales del «mes bendito». La privación material no es más que un apoyo para refrenar las malas pasiones. Por otra parte, además de proporcionar al rico la ocasión de sentir el hambre como la siente el pobre, el Ramadán da una especial importancia precisamente a los pobres, que deben tener parte en la mesa de los ricos en la comida de la noche y en la fiesta con que se cierra el mes. Pero, sobre todo, debe ser un mes de recogimiento y oración, y por eso se recitan oraciones suplementarias en las mezquitas cada tarde. En el fondo, el verdadero ayuno consistirá en vaciarse de sí mismo y descubrirse pobre e «indigente» (*faqir*) ante Dios. Algo muy semejante, por tanto, a los valores de la cuaresma cristiana... y bastante ajeno a ciertas explicaciones apologéticas, superficiales y rebatibles, del ayuno como dieta médica favorable para la salud (!); explicaciones parecidas a aquellas otras —igualmente superficiales, aunque menos rebatibles— que consideran la oración ritual como una gimnasia matutina.

Los cristianos han de ser sensibles al esfuerzo, con frecuencia muy duro, que realizan los musulmanes que desean obedecer íntegramente el mandato de Dios; y han de ser igualmente sensibles a los problemas que ello plantea en el terreno de las conciencias personales y colectivas y de las soluciones que se buscan. Pero no deben tomar partido. En este terreno, como en todos los demás, la única norma es la de la conciencia de cada cual.

Algunos cristianos profundamente integrados en ambientes musulmanes sienten, de distintas maneras, la llamada a participar con sus amigos en el ayuno del Ramadán. Ello puede ser, a la vez, un testimonio de solidaridad y un esfuerzo bien intencionado de agradar a Dios. Ahora bien, los musulmanes pueden ser sensibles a ese gesto,

pero jamás lo exigen, raramente lo desean, y a veces les resulta incomprendible, como si sintieran que se les quiere arrebatar algo que sólo a ellos pertenece.

Lo más habitual es que el ayuno del Ramadán recuerde al cristiano la necesidad de dominar los apetitos tanto del cuerpo como del alma. Es cierto que Cristo nos invita a vivir del Espíritu y no de la letra; e igualmente cierto es que la Iglesia, con el paso del tiempo, ha mitigado de tal modo las normas de la cuaresma acerca de la mortificación corporal que éstas se han convertido en algo casi simbólico. Nos alegramos de haber superado la religión del «pescado de los viernes» y de los minuciosos cálculos sobre la cantidad de alimento que era lícito ingerir en las distintas comidas de los días de cuaresma, para centrarnos en la conversión interior, en la oración y en la solidaridad. Pero, a fuerza de apelar a una cuaresma espiritual, corremos el peligro de contentarnos con muy poco y de espiritualizarla de tal modo que la cuaresma se haga evanescente.

En materia de ayuno, existe un doble riesgo: o centrarse en la observancia de las normas de mortificación corporal, con la correspondiente buena conciencia del deber materialmente cumplido, o centrarse en el espíritu, pertrechándose de todo tipo de justificaciones fáciles para no hacer nada. Si los musulmanes pueden inspirarse en la cuaresma cristiana para mitigar las normas del ayuno, difícilmente conciliables con la vida moderna, al mismo tiempo que refuerzan el espíritu del Ramadán, a los cristianos, y no sólo a los que viven en países musulmanes, puede servirnos de estímulo el ayuno de los musulmanes para recordar que también el cuerpo debe ayunar, aunque la Iglesia apenas obligue a ello.

4. La limosna

Considerada en cuarto lugar por la tradición y los manuales, la limosna (*zakat*) aparece en el Corán, sin embargo, inmediatamente después de la oración y estrechamente vin-

culada a ella, como lo demuestra la sura 107, que considera como indicio de una oración hipócrita el negarse a prestar esta clase de ayuda al prójimo necesitado.

La noción

La palabra limosna, que actualmente suele tener un sentido peyorativo, conserva, tanto en la civilización coránica como en la actualidad, el sentido de solicitud por el pobre en todas sus dimensiones, antiguas y modernas. Como ya hemos indicado, el Corán comienza con una acuciante y repetida exigencia de respetar el *derecho del pobre* frente a la opresión y los abusos de los ricos. Por otra parte, tanto en el Corán como en la tradición posterior, el «pobre» es todo aquel que necesita ser socorrido y ayudado: la viuda, el huérfano, el viajero, el esclavo... El Corán suele agruparlos a todos ellos bajo el nombre de «desheredados» (*al-mustad' afun*: los que están en situación de debilidad); y la revolución iraní, al igual que el movimiento de los chiítas libaneses, ha contribuido a que los lectores de la prensa occidental se familiaricen con este término.

Al principio, se trataba de una aportación voluntaria de los poderosos al bien de todos; aportación que se entregaba, o bien directamente a los indigentes, o bien —y esto ha ido convirtiéndose prácticamente en norma— a través de un fondo comunitario. La *zakat* no tardó en convertirse en un impuesto legal y obligatorio. Cada miembro de la comunidad debe entregar al Estado el diezmo de sus bienes muebles e inmuebles, según unas tarifas variables en función de la situación de cada cual y del grado de prosperidad general. El Estado, que ingresa esas contribuciones, se encarga de redistribuirlas equitativamente, asumiendo en principio el cuidado de los necesitados —cosa que hace en parte—, aunque no sin deducir lo que necesita para el funcionamiento de sus instituciones y destinar otra parte a subvencionar la guerra santa, como prevé el Corán.

Pero esta legalización de la limosna/zakat, reducida a un impuesto más, enseguida se reveló insatisfactoria para el musulmán que quería ser absolutamente fiel a las exigencias del Corán, porque por sí sola no podía subvenir a las necesidades de los pobres. La misma palabra zakat ha quedado reducida a su sentido fiscal, salvo cuando se refiere a la limosna especial del final del Ramadán, que cada año es fijada por las autoridades religiosas y que obliga a todos los adultos. Por lo general, es el cabeza de familia o el dueño de la casa quien la entrega, en dinero o en especies, por cada uno de los que están a su cargo. Se recomienda entregársela a pobres a los que uno conozca personalmente, y hacerlo entre la salida del sol y el momento de la oración de la mañana del día del Aid, para que también los pobres puedan compartir la alegría de la fiesta. Su monto, que es fijado cada año por el gran *mufti* de cada país, corresponde a una medida (*sa'*: unos dos litros) de trigo seco, que equivale a unas ciento veinte pesetas actuales.

Por eso se emplea un sinónimo de *zakat*, la *sadaqa*, para designar las limosnas personales y voluntarias. Y el musulmán da con gusto, aunque sólo sea una moneda, a los pobres y a los mendigos, bastante abundantes en las calles de las ciudades a pesar de las medidas de «saneamiento». Estos mendigos, verdaderos o ficticios, son, por otra parte, muy conscientes de su derecho: «En nombre de Aquel que te ha creado y que me ha creado», dicen, para que «el dinero pase de Su servidor a Su servidor, pues todo viene de Él».

El Corán y las tradiciones proféticas multiplican los consejos al que da y al que pide, y algunos de esos consejos recuerdan el Evangelio: la mano izquierda debe ignorar lo que da la mano derecha; dar en secreto o, al menos, sin ostentación ni jactancia, sin pretender hacerse respetar por el que pide. Éste, por su parte, debe ser sobrio en su petición y no insistir... Un hermoso *hadith* retoma, a su modo, el texto del Evangelio de Mateo (25,31-46): dar de

comer al hambriento, vestir al desnudo... es socorrer al mismo Dios. La limosna, además, perdona los pecados y asegura el paraíso...

Actualmente, la limosna sigue siendo muy practicada, sobre todo en los ambientes tradicionales; y el mendigo, que sigue formando parte del paisaje urbano, está ahí para recordar a todos el deber de compartir en nombre de Dios, el Dispensador equitativo de todo bien. Pero, por una parte, la evolución de la sociedad moderna, la urbanización galopante, el ansia de progreso material y la irrupción de la sociedad de consumo hacen a la gente más egoísta. Mientras que, antaño, los pobres y los desheredados encontraban siempre acogida y ayuda, no sólo en nombre de la solidaridad de grupo, sino en nombre de Dios, hoy no es infrecuente ver cualquier mañana a un pobre muerto de hambre y de frío a la puerta de un rico. Esto no es exclusivo de los países musulmanes, como tampoco es exclusivo de Occidente el esfuerzo del Estado por garantizar una «seguridad social».

Por otra parte, el sentido del pobre y del desheredado, que es el propio de la «limosna» del Corán, ha adquirido una nueva dimensión directamente emparentada con aquél. Nos referimos a la lucha por la justicia social que libran los partidos y sindicatos cuando no son meras correas de transmisión del poder. Y nos referimos también al poder mismo cuando no es simple acaparamiento de riquezas en beneficio de unos cuantos. Claro que las cosas nunca se dan en estado puro... Por su parte, los ideólogos encuentran fácilmente en la *zakat* la raíz coránica «del socialismo musulmán».

El pobre en el islam y en el cristianismo

El sentido del pobre es fundamental, pues, tanto en el islam como en el cristianismo. Es verdad que en el Corán no aparece por ninguna parte la bienaventuranza del «pobre según el espíritu», al menos en su forma evangélica, in-

tencionadamente paradójica y provocativa. En el Corán, y especialmente en la espiritualidad y la mística musulmanas, la pobreza espiritual se denominará «indigencia» (*faqr*): ese vacío del hombre, cuyas *necesidades* materiales y, sobre todo, espirituales sólo Dios puede colmar, pues sólo Dios es rico (*ghani*), en el sentido de que es «el único autosuficiente». Nos hallamos de nuevo ante la actitud básica del servidor-adorador para con su Dueño y Señor. Y es también aquí, indudablemente, donde se sitúa la diferencia entre el sentido cristiano y el sentido musulmán del pobre. Al mencionar el *hadith* paralelo a Mateo 25, decíamos que lo reproducía «a su manera». En efecto, el *hadith* concluye cada frase («Si hubieras dado de comer al hambriento...») con un «Me habrías encontrado *en su casa*». El Evangelio remata las mismas frases con un «A mí me lo hicisteis». ¿No podemos ver ahí la huella de la Encarnación?

En cualquier caso, es obvio que el sentido del pobre, en su dimensión moderna de la justicia social, constituye uno de los ejes principales, no sólo del «diálogo» islamo-cristiano, sino también de la colaboración fraterna de cristianos y musulmanes en el servicio a la humanidad actual. El Vaticano II apela explícitamente a ello y en esa misma línea (*Nostra Aetate*, 3 *in fine*). No es preciso añadir más. La acción tiene ahora la palabra.

5. La peregrinación

La peregrinación a La Meca constituye el último «pilar» del culto musulmán. Es obligatoria «para todo musulmán que tenga medios para ello», afirma el Corán (2,196), que indica además los principales ritos de esta peregrinación, que serán precisados con más detalle por los *hadiths* y el *fiqh*.

Antes del islam, el templo sagrado de La Meca, la *Kaaba* —una edificación cúbica y vacía de 10 metros por

12 de planta, y 15 metros de altura, rodeada de «piedras erguidas», y lugar de confluencia de una peregrinación anual—, era el centro del culto politeísta de la región. El Corán intervino para purificar este culto tradicional de todo rastro de politeísmo, conservando, no obstante, sus principales ritos. También en el cristianismo, como en otras religiones, se conoce el fenómeno del «bautismo» de los ritos paganos.

El Corán afirma que fue *Abraham* quien, con la ayuda de su hijo Ismael, edificó este santuario como réplica de un templo celeste. También dice que fue él quien fijó sus ritos realizándolos personalmente (Corán 2,125-127; cf. 3,96-97; 14,35-37; 22,25). Es inútil buscar en la Biblia cualquier alusión a una estancia de Abraham en esa región. Lo que más se aproxima es el episodio de Agar, expulsada al desierto con su hijo Ismael (Gn 21,8-21). La tradición musulmana ve en el pozo de Zemzem, cerca del templo de La Meca, el pozo milagroso del texto del Génesis. Algunos piensan, sin poder probarlo, que Abraham ya habría sido «arabizado» antes del islam por judíos llegados a Arabia o por árabes judaizados. Sea como fuere, el caso es que el Corán interviene para reconducir el culto a la *Kaaba* y su peregrinación, deformados por el politeísmo, a su origen monoteísta y abrahámico.

Los ritos de la peregrinación

Cualquiera ha podido ver —en televisión, por ejemplo— alguno de los numerosos reportajes realizados sobre esta peregrinación. Aquí vamos a recordar lo esencial.

Hay que distinguir la «pequeña» peregrinación ('*umra*) de la «grande» (*hajj*). Aunque básicamente contengan los mismos ritos, la única que sirve para cumplir la obligación legal es la segunda, que debe realizarse durante el mes del año lunar llamado precisamente «del *hajj*», dos meses después del Ramadán. La «pequeña peregrinación» es una obra piadosa, pero privada.

El territorio en que se encuentran La Meca y Medina es *haram*, sagrado y prohibido a los no-musulmanes; y el musulmán que penetra en él para cumplir los ritos de la peregrinación se pone en estado de *ihram*: el cuerpo bañado, los cabellos cortados, y sin más vestimenta que dos bandas de tela blanca, una en torno a la cintura y otra rodeando el pecho. La mujer musulmana, por su parte, lleva un largo vestido blanco. Al divisar la Ciudad santa, los peregrinos proclaman: «¡Heme aquí, oh Dios, heme aquí!» (*labbayka*). Una vez en La Meca, los ritos son los siguientes: dar siete vueltas alrededor de la *Kaaba* recitando las fórmulas prescritas; correr siete veces entre dos elevaciones de terreno que distan entre sí cuatrocientos metros, actualmente cubiertos por una galería abovedada, para conmemorar la desesperada carrera de Agar en busca de agua para Ismael; permanecer en pie durante toda la tarde en el monte *'Arafat*, el «Monte de la misericordia», a veintiún kilómetros al este de la ciudad, meditando y recitando hermosas oraciones. Éste es el punto álgido de la peregrinación. A la puesta del sol, los peregrinos descenden del *'Arafat* recorriendo siete kilómetros hacia el sol poniente, hasta el lugar llamado *Muzdalifa*, donde pasan la noche al raso. Por la mañana se dirigen hacia otro lugar próximo, *Mina*, donde «lapidan a Satán» arrojando siete piedras sobre cada una de las tres estelas sucesivas que simbolizan al diablo.

El décimo día del «mes de la peregrinación» es el de la «Gran Fiesta» (*Aid Kebir*, o «Fiesta de los Sacrificios»). En memoria de Abraham y del carnero que reemplazó al hijo que iba a ser inmolado (Isaac en la Biblia; Ismael en la tradición musulmana posterior), cada peregrino sacrifica en *Mina* un cordero u otra pieza de ganado menor o mayor, según sus medios económicos. Al regreso, después de la «desacralización», es costumbre visitar la tumba del Profeta en la suntuosa mezquita de Medina. Algunos añaden —o, mejor dicho, añadían— la visita a Jerusalén y a sus

dos mezquitas en la explanada del Templo: la «Mezquita de la Roca» y «La Mezquita alejada» (*Al-Aqsa*), en recuerdo del «viaje nocturno» (*isra'*) realizado por el Profeta.

La práctica

La peregrinación anual congrega a un número cada vez mayor de musulmanes provenientes de los cuatro puntos cardinales. En estos últimos años han llegado a ser casi dos millones. Es fácil imaginar los inmensos problemas que se plantean a las autoridades de Arabia Saudí para acoger, alimentar, atender y transportar a tales multitudes. Todos los relatos de los peregrinos hablan de esa enorme aglomeración en unos lugares relativamente reducidos. Las defunciones no son raras, sobre todo teniendo en cuenta la elevada edad de muchos de los peregrinos; pero morir durante la peregrinación se considera una bendición. A todo ello hay que añadir los frecuentes accidentes de unos aviones sobrecargados, tanto a la ida como a la vuelta.

A pesar de tales peligros y de la auténtica prueba física que supone, el sueño de casi todos los musulmanes es realizar la peregrinación al menos una vez en la vida. Normalmente cumplen dicho sueño durante la «tercera edad», en que disponen de más tiempo y también, por lo general, de más recursos. Las familias se ayudan mutuamente a sufragar los gastos, y los gobiernos dan facilidades e incluso ofrecen el viaje y la estancia gratis a los afortunados beneficiarios de un puesto en la delegación oficial. Algunos añaden otro motivo para peregrinar en el ocaso de su vida: la peregrinación borra todos los pecados.

De regreso a su país, el peregrino es recibido con solemnidad por su familia y por las autoridades. Se le festeja como a un príncipe, porque se ha convertido en un *hadj*, título que ostentará ya durante toda su vida e incluso en el más allá. De los relatos, con frecuencia exagerados, de los peregrinos se deducen dos impresiones predominantes, aparte de la alegría y la emoción de descubrir los

lugares en que nació el islam y en que vivieron el Profeta y sus compañeros (alegría y emoción semejantes a las del peregrino cristiano [y judío] al visitar Jerusalén):

La primera es la extraordinaria experiencia de la unidad y diversidad de la comunidad musulmana: blancos, negros y amarillos, ricos y pobres, mezclados codo a codo. La segunda, y más importante, es la de una auténtica experiencia espiritual, que puede llegar incluso a «conversiones» espectaculares y definitivas. Se han «vivido» los ritos, sobre todo el de estar horas de pie a pleno sol en el 'Arafat, así como el de «la lapidación» en Mina, en el que, como me decía un peregrino, arrojaba de sí todos sus pecados al lanzar las piedras contra las estelas satánicas. Un cristiano podrá ver en ello el sentido del sacramento como rito externo que significa —y produce— la disposición interna.

6. ¿Y la guerra santa?

Puede que al lector le extrañe no encontrar entre los «pilares» del islam la *yihad*, expresión que suele traducirse —muy discutiblemente— por «guerra santa». De hecho, la cuestión ha sido y sigue siendo debatida por los juristas. La *yihad* sólo es un sexto pilar para los chiítas y los «integristas». Pero ¿qué es la *yihad*?

La palabra, sus derivados (*muyahid*: el «combatiente» de la fe) y el empleo coránico de la misma tienen, en principio y básicamente, el sentido de «esforzarse», habitualmente completado por «en el camino de Dios». Se trata de cualquier esfuerzo por hacer que los derechos de Dios prevalezcan en todos los ámbitos de la vida.

La tradición musulmana distingue muchos modos de realizar este «esfuerzo» y privilegia uno u otro según las épocas, las circunstancias o las tendencias personales.

El más frecuente es el esfuerzo por extender la religión de Dios, el islam, por el mundo entero. Porque el islam

se define como religión con vocación universal. En principio, esa difusión se lleva a cabo mediante la «llamada al islam», la *da'wa*, de la que ya hemos hablado, que es el equivalente de la «misión» cristiana. El medio principal para realizarla es la predicación en sus formas antiguas y modernas. Pero hay que tener presente que el islam, *según su teoría tradicional* y sean cuales sean las demás interpretaciones posibles y actuales del Corán —y las relaciones históricas entre el cristianismo y las potencias cristianas—, nunca separa lo espiritual y lo temporal, la religión y el Estado. Por eso la extensión de la religión musulmana conlleva la extensión del imperio musulmán, y viceversa.

La «apertura»

Cuando un pueblo «invitado» a abrazar el islam se resiste a ello, es preciso «abrirlo» al islam: es el *fath* (apertura), que se puede traducir, de un modo más o menos aproximado, por «conquista». Además, hay que preservar los territorios que se han hecho musulmanes, la «Morada del islam», de las incursiones de los enemigos. En ambos casos la *yihad* adopta su forma militar conocida con el nombre de «guerra santa», expresión que no existe ni en el Corán ni en la tradición musulmana. Los juristas hablan abundantemente de ella y la convierten, por lo general, en una «obligación comunitaria», cuyo responsable es, en primer lugar, el Jefe del Estado. Sólo en caso de necesidad urgente se transforma en una «obligación personal» para todo musulmán adulto; obligación de la que, por otra parte, puede uno liberarse. Pero los buenos musulmanes, incluidos los grandes místicos, como Hallaj (siglo x), se sienten obligados a tomar parte en este «esfuerzo en el camino de Dios», pasando, por ejemplo, algunos años en uno de los conventos-fortaleza (*ribat*) que jalonan las fronteras terrestres y marítimas del imperio musulmán. De esos «templarios» musulmanes proviene el título de «marabut», así como el nombre de los almorrávides, tribus del extremo sur de Marruecos que conquistaron España en el siglo xi.

Pero esta guerra santa tiene sus excepciones y sus leyes. En principio (!), no puede tener lugar entre musulmanes. Las «gentes del Libro», sobre todo judíos y cristianos, quedan «protegidas» una vez que sus comunidades se han integrado en el mundo musulmán. Durante la guerra y después de ella, las mujeres, los niños y los ancianos, lo mismo que los monjes, los sacerdotes y los edificios religiosos, no deben verse perjudicados ni dañados.

Además, sería un grave error considerar el islam una religión de la violencia. Como todas las Revelaciones, el Corán prohíbe el asesinato (4,92; cf. 5,28, a propósito de Caín; 28,14, respecto a Moisés; 5,32, que retoma la Ley dada a Israel). Las excepciones se refieren, por una parte, a la ley del talión, como en el Antiguo Testamento (2,194), cuya finalidad es preservar la existencia del grupo social (2,179), aunque sea preferible perdonar (2,194; 17,33; 42,40-43). Por otra parte, respecto al mundo externo al islam y que se opone a él, la *yihad* existe «para que se dé culto a Dios» (2,193). Podemos concluir, con un autor musulmán contemporáneo, que la violencia es un mal, pero que en determinados casos es el mal menor.

Por otra parte, la forma de *yihad* que privilegian los moralistas y los autores espirituales no es otra que el esfuerzo por hacer que la voluntad de Dios domine el cuerpo y el alma del creyente. Es el equivalente exacto de nuestro «combate espiritual». Y un *hadith* repetido innumerables veces afirma que la «*gran jihad*» es el combate espiritual, mientras que la «guerra santa» es únicamente la «*pequeña jihad*».

Por último, en el islam actual la *yihad* se transfiere —algo muy lógico, en definitiva— al esfuerzo por el desarrollo del país, por la promoción humana y por la liberación de toda servidumbre mediante el progreso económico, la alfabetización, los servicios sociales, etc. Los responsables del poder no dejan de emplearla en este sen-

tido, mientras que los grupos de la oposición la interpretan como lucha contra la opresión y las injusticias.

Como se ve, aunque la «guerra santa» no queda excluida en absoluto del «esfuerzo por Dios», no es ni su única forma ni la que siempre se privilegia. Para comprender mejor el lugar que este «esfuerzo» ocupa en el islam y en el cristianismo, es preciso distinguir claramente entre los principios y los hechos.

Los principios

En cuanto a los principios, es determinante la fuente en que se origina cada una de ambas religiones. Las teorías de los juristas y teólogos posteriores no suelen ser más que la justificación ideológica de la relación de fuerzas de una época determinada.

Ahora bien, sobre esta cuestión, el Evangelio y el Corán son fundamentalmente distintos, no sólo en cuanto al mensaje que transmiten, sino más aún en cuanto a la vida, respectivamente, del autor de aquél y del «transmisor» de éste. A su muerte, Mahoma había triunfado; Jesús, en cambio, murió crucificado. Dado que escribo para cristianos, creo inútil insistir en el mensaje de amor a los enemigos, de perdón, de rechazo de la ley del talión y de la violencia en todas sus formas, que se desprende del Evangelio y de la vida y muerte de Jesucristo. Aunque la Iglesia haya podido posteriormente justificar la legítima defensa y la guerra, en nombre del mal menor y en determinadas condiciones (¿por qué no, entonces, cierta violencia revolucionaria?), la no-violencia será siempre la línea evangélica correcta.

El signo de la victoria

El Corán y la vida de su primer predicador, Mahoma, siguen una orientación completamente distinta. Uno y otro comienzan, ciertamente, por una predicación pacífica y

meritoria, frente a la oposición de los poderosos. Pero, después de la hégira a Medina, el Corán llama insistenteamente a la «guerra santa» y consagra una buena parte de su texto —y Mahoma una buena parte de su tiempo— a preparar expediciones contra los habitantes de La Meca, a dirigirlas y a repartir el botín... Tal vez, en el fondo, la victoria —y especialmente la de Badr, así como la reconquista de La Meca— es el signo de la verdad de la Revelación coránica.

Ese «signo de la victoria» es el anverso de una moneda cuyo reverso sería el rechazo de cualquier situación de crisis en que pudiera verse envuelta una comunidad musulmana. El precepto repetido por el Corán es que «la *fitna* es más grave que el asesinato» (2,191.193.217). Esta palabra, «*fitna*», es difícil de traducir. Es la «prueba-tentación» para la fe. Según el contexto, será la difícil situación de los primeros musulmanes en Medina; o bien la «gran *fitna*» que siguió al asesinato del tercer califa, Otmán, en el año 656, y produjo el cisma de la Comunidad entre sunnitas, chiítas y jariyitas; o bien las guerras intestinas que jalona la historia del islam; o bien la prueba del colonialismo; etc. La *fitna* podría definirse como cualquier situación de desorden, debilidad e inferioridad de la Comunidad, que constituye una tentación para la fe y a la que hay que poner fin «incluso mediante el asesinato», que es menos grave que la pervivencia de tal situación.

Es comprensible, por tanto, que toda lucha por devolver a los pueblos musulmanes su independencia, su cohesión y su supremacía adopte, voluntaria o involuntariamente, un tinte religioso: el del «combate por Dios». Se comprende, por ejemplo, que la implantación del Estado de Israel en el Próximo Oriente y las sucesivas derrotas de los ejércitos «musulmanes» hayan sido y sigan siendo, no sólo una humillación nacional, sino además un *escándalo para la fe*. Ese instinto de poder y ese triunfalismo latente

parecen innatos al islam y lo distinguen, fundamentalmente en el terreno de los principios, del cristianismo.

Una simple lectura rápida invita a considerar más próximos el Corán y el Antiguo Testamento, lleno de furor y de gritos de venganza, incluso en algunos de los Salmos más hermosos, y que atribuye en muchas ocasiones a Dios la terrible prescripción del *kherem* (la quema de las ciudades cananeas, con mujeres y niños incluidos), sean cuales sean las justificaciones que de ella ofrecen los exegetas y a pesar de su no-realización en la práctica.

La mayor diferencia

Pero la diferencia que hemos subrayado entre el Corán y el Evangelio con respecto al problema de la violencia nos lleva a otra diferencia aún más fundamental. No tenerla en cuenta equivaldría a falsear cualquier comparación. El Evangelio, a diferencia del Corán, no es un esbozo de Constitución para una sociedad humana fundada en la religión; el Evangelio es un ideal supremo que debe inspirar toda vida individual y social: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»; el Evangelio es la nueva ley, la del mandamiento único del amor; no es un código ni una legislación. Un código es posible «cumplirlo»; es posible observar el aspecto legislativo del Corán. Pero el Evangelio no se cumplirá nunca: siempre será un ideal más allá de la capacidad del hombre; siempre se tenderá hacia él sin alcanzarlo jamás, pues lo propio de un ideal es estar siempre delante y más allá de nosotros. Un ideal alcanzado y cumplido deja de serlo. El Corán es a la vez un ideal —por ejemplo, en su tensión hacia Dios y la justicia— y una ley. El Evangelio, en cambio, es todo él un ideal. Ya los antiguos teólogos musulmanes observaron esta característica, considerándola un signo de la inferioridad del Evangelio respecto al Corán, que era más completo. Hay pensadores musulmanes actuales que también señalan este

rasgo como distintivo del Evangelio, pero limitándose a constatar la diferencia.

Las sociedades que se inspiran en el cristianismo tienen que admitir una cierta dosis de violencia, como la represión de los malhechores y la guerra, al menos defensiva. Mientras todos los hombres no sean santos, la organización de una sociedad exigirá un mínimo de coerción y, por tanto, de violencia. Pero el espíritu del Evangelio incitará siempre a reducirla y a preferir el perdón de las ofensas personales y colectivas. Por supuesto que siempre habrá que adaptarse a la realidad; pero el odio, contrario al amor, es lo único que nunca será cristiano. El Corán, como hemos dicho, prefiere también el perdón, pero nació en una nueva sociedad en formación y tuvo que establecer leyes. Ahí reside el problema del islam actual: reencontrar el espíritu del Corán a través de las primeras instituciones inscritas en él. Dicho esto —y es fundamental—, parece evidente que el espíritu del Corán es diferente, en más de un aspecto, del evangélico.

Los hechos

Pero sólo «en el terreno de los principios». Porque, como lo demuestran sobradamente los hechos y la historia, la cristiandad e incluso el cristianismo han caído también en la tentación del poder y el triunfalismo. Si los tres primeros siglos cristianos vieron cómo se extendía la fe en Jesucristo «por el mundo entero» —por el mundo mediterráneo, en realidad— mediante la mera predicación y el testimonio hasta el «martirio», a partir de Constantino va a prevalecer la voluntad de poder. Las Cruzadas no son más que una forma de esa amalgama entre lo espiritual y lo temporal, y los pueblos musulmanes no las han olvidado. Sea cual fuere el ambiente de la época, sigue siendo particularmente paradójico y escandaloso matar enemigos bajo el signo de la Cruz. Y lo mismo sucedió con la misión de los siglos XVI al XIX, vinculada —de manera relativa, pero innega-

ble— a la expansión occidental. Y, a pesar del Vaticano II, ¿se puede asegurar que la Iglesia y los cristianos han renunciado definitivamente al triunfalismo?

«Cree o muere»

Los comienzos del islam fueron totalmente distintos. En Arabia, y más aún fuera de ella, los países, sobre todo cristianos, fueron «abiertos» al islam mediante las «grandes conquistas». Pero el demasiado célebre «¡cree o muere!» imputado al islam es, en gran parte, una leyenda. En vida de Mahoma se aplicó, como hemos visto, a la tercera tribu judía de Medina, los Banu Qurayza, y el Corán alude a ello (33,26), así como, en principio, a los politeístas de Arabia. Después, las grandes conquistas consistieron en tomar posesión, *manu militari*, de los centros principales de un país e instaurar en él un régimen musulmán. No sólo las gentes del Libro —judíos, cristianos y otros— podían mantener su religión, sus jerarquías y sus ritos, sino que, por lo general, tampoco se obligaba a los paganos a convertirse. «Ninguna imposición en religión», dice el Corán (2,256). Y los formularios de conversión al islam, tanto antiguos como actuales, tienen una cláusula que asegura que el paso se da libremente. Por supuesto que en la historia del islam se pueden señalar casos en que había que optar entre convertirse al islam o morir. Así sucedió en España en el año 885, y también en otros casos; pero siempre se trataba de situaciones muy concretas. Con mucha frecuencia, los afectados eran musulmanes «relapsos»: judíos o cristianos convertidos al islam y que habían vuelto a su antigua religión. Respecto al «martirio» de los cristianos de Córdoba (850-859) y de Marrakech (1220-1221), lo menos que se puede decir es que ellos se lo habían buscado.

La islamización de los países conquistados se realizó principalmente a través de la impregnación del ambiente social y, además, necesitó siglos. Los cristianos coptos siguieron siendo mayoritarios en Egipto hasta el siglo XIV.

Durante los seis o siete siglos que duró la dominación musulmana en España, los cristianos mozárabes siguieron siendo mayoría en aquellas tierras, sobre todo en el campo. En el Magreb, la cristiandad indígena subsistió hasta el siglo XII, y en el Próximo Oriente todavía sobrevive. Fuera de los casos de «apertura» de algunos países por la fuerza de las armas, el islam se ha extendido merced al apostolado misionero de los comerciantes y de las cofradías religiosas, siguiendo las rutas comerciales y los caminos de peregrinación a La Meca. Así sucedió especialmente con África Oriental y con el Sureste Asiático (Indonesia y demás países).

El balance de la violencia

Sería muy difícil hacer un balance de la violencia, la intolerancia y las atrocidades cometidas en las historias respectivas del islam y del cristianismo. Siempre se corre el riesgo de juzgar desde un punto de vista subjetivo. En primer lugar, habría que asignar su parte a los conflictos entre las potencias temporales y a su justificación ideológica. ¿No escribía san Bernardo al Gran Maestre de los Templarios que «matar a un infiel (*un musulmán*) no es un homicidio, sino un malicio»? (*Oeuvres*, Éd. Mabillon, 1839, t. I, vol. I, col. 1257 A). No ha pasado tanto tiempo desde que franceses y alemanes se mataban entre sí en nombre de «Dios con nosotros». Y para demostrar la relatividad de los estandartes religiosos, en los tiempos de la España musulmana muchas batallas enfrentaron al ejército del califa de Córdoba, cuya punta de lanza estaba formada por el cuerpo de los pretorianos cristianos, con el ejército de los cristianos astur-leoneses, reforzados por sus aliados musulmanes de Aragón. ¿Y qué decir del Líbano actual? Lo que sí se puede afirmar es que, cediendo a la violencia, el cristiano es más infiel al Evangelio que el musulmán al Corán.

El Vaticano II invita a cristianos y musulmanes, no sólo a olvidar el pasado, sino a trabajar juntos por la justicia

y la paz entre todos los hombres. Y sólo trabajarán por la justicia si renuncian a intervenir en los conflictos en nombre de una solidaridad de comunidad religiosa (el cristiano en favor de la parte cristiana, y el musulmán en favor de la parte musulmana) sin tener en cuenta la justicia de la causa que sostiene cada bando. Por el contrario, cristianos y musulmanes deberán preguntarse —juntos, si es posible— por los derechos de los hombres y de los pueblos, y deberán comprometerse —también juntos, si es posible— en favor de las víctimas de la injusticia.

Los cristianos trabajarán por la paz recuperando el sentido del mensaje evangélico de amor, humildad, servicio y reconciliación. Los musulmanes, por su parte, deberán dar prioridad a los textos coránicos que invitan al perdón, la tolerancia, el diálogo amistoso (16,125) y el testimonio de fe. Cristianos y musulmanes podrán colaborar en la justicia y en la paz volviendo a la inspiración de sus orígenes, aunque sus fuentes primigenias no sean reducibles la una a la otra.

7. El calendario litúrgico

Sigue el año hegiriano, que, como ya hemos dicho, es lunar y se adelanta cada año once o doce días a nuestro calendario gregoriano. Tiene doce meses de veintinueve o treinta días, y cada uno comienza con la aparición del primer creciente de la luna (que aparece en los emblemas musulmanes) y tiene su propio nombre. Ya hemos mencionado dos: el del Ramadán y el de «la peregrinación». Además, puede ser útil saber que los campesinos han conservado el antiguo calendario juliano, que es solar y responde al ritmo de las estaciones agrícolas. En el Magreb, el nombre de esos doce meses proviene del latín: *Yanayir* (Januarius), *Febrayir* (Februarius)... En Oriente, derivan del siríaco: *Kanum*, *Nisan*, *Ab*... Por eso algunos almanaques —por ejemplo, en Túnez— indican cada día la fecha de los tres calendarios: la del gregoriano (solar), que

por lo general es la pauta de la vida oficial de los Estados modernos; la hegiriana (lunar), que es la referencia religiosa; y la fecha del calendario juliano (solar) para el mundo agrícola. Nosotros vamos a seguir las fiestas musulmanas según el calendario hegiriano, indicando su fecha según el gregoriano del año 1989 (correspondiente al 1409-1410 de la hégira). En principio, esto no podría hacerse, pues sólo se puede decidir el principio y el fin de un mes lunar cuando «testigos» cualificados han observado la aparición del primer creciente. Ello se aplica, en concreto, al comienzo y al final del Ramadán; de ahí las variaciones entre unos países y otros. De hecho, en muchos Estados modernos el calendario de las fiestas queda fijado de antemano cada año.

La primera fiesta del calendario es, evidentemente, «el comienzo del año» hegiriano, el primer día del mes de *muharram* (en 1989 fue el 3 de agosto, comienzo del año 1410).

En 1979, el 30 de noviembre, el *ra's al-'am* (día de año nuevo) tuvo una importancia especial: inauguraba el año 1400 de la hégira y, por tanto, el comienzo del siglo xv musulmán. Ahora bien, hay una tradición que asegura que cada siglo Dios envía un «revivificador» del islam. La revolución iraní de Jomeini fue precisamente el año 1979. Pero en La Meca, el mismo día de año nuevo, surgió un «*Mahdi*» (una especie de mesías esperado para inaugurar el fin de los tiempos y hacer reinar el islam en toda la tierra); procedía de una antigua estirpe árabe (al-Qahtani), se sublevó y logró apoderarse de la gran mezquita. Las autoridades saudíes, con ayuda de fuerzas extranjeras, tuvieron muchas dificultades para reducir aquella insurrección. El primer día del año hegiriano es siempre festivo.

Las «dos fiestas», la grande y la pequeña

Por lo demás, las principales fiestas del año litúrgico son las «dos fiestas», la grande y la pequeña. La «grande» (*Aid Kebir*) es la conmemoración del sacrificio de Abraham,

dispuesto a inmolarse a su hijo por orden de Dios, que detuvo su mano y sustituyó al muchacho por un carnero (Corán 37,99-113; cf. Gn 22). Por eso se denomina «fiesta de los sacrificios», y cada jefe de familia está obligado, si tiene medios, a sacrificar una res ovina. Popularmente se denomina «la fiesta del cordero», y en África Occidental la *Tabaski*. Al hablar de la peregrinación a La Meca, ya vimos que coincide con el décimo día del «mes de la peregrinación» (en 1989 fue el 14 de julio). De esta forma, todas las familias musulmanas del mundo se unen al gesto de los peregrinos. El recuerdo del gesto de Abraham se evoca con la plegaria que acompaña al sacrificio del cordero: «¡En el nombre de Dios! ¡Dios es grande! ¡Dios mío, de Ti, por Ti y para Ti! [este sacrificio]. ¡Acéptalo de mí, como lo aceptaste de Tu amigo Abraham!]». El cordero se consume en familia, y una parte debe destinarse a los pobres.

La «pequeña fiesta» (*Aid Seghir*) pone fin al mes del ayuno del Ramadán (en 1989, del 7 de abril al 5 de mayo), y de ahí su nombre oficial de «fiesta de la ruptura del ayuno» (*Aid el fitr*: el 6 de mayo en 1989). Por eso es, en realidad, la más importante, y dura dos o tres días. Además de las oraciones especiales y de las comidas copiosas, es la fiesta de los trajes nuevos y de los niños. Es una especie de Navidad —o Reyes— para los niños, que se visten de estreno de los pies a la cabeza, reciben juguetes —desde una simple trompeta hasta los juegos más lujosos, según las clases sociales— y se les lleva a divertirse a los tiovivos o a otros juegos organizados en las plazas públicas. También está prevista la parte del pobre, en limosna/*zakat* y en alimentos.

Esta «pequeña fiesta» está precedida por la «noche del destino» (*laylat al-qadr*, sura 97 del Corán), que es la vigesimosexta o vigesimoséptima noche del Ramadán. Conmemora el descenso del Corán —«globalmente», según la Tradición— sobre el Profeta, antes de su revelación

posterior «por partes» durante los veinte años de la vida profética de Mahoma. Es una noche de gran fervor religioso en las mezquitas, con predicación solemne ante el Jefe del Estado. Es también la fiesta en que se intercambian los buenos deseos para el futuro.

Otras celebraciones

Hay otras dos fiestas religiosas que tienen una importancia variable. La de la *Achura* (el 10 del mes de *muharram*: el 12 de agosto en 1989), en que se recomienda el ayuno. Éste fue el primer ayuno del islam, acorde con la tradición judía del *Yom Kippur*, antes de ser reemplazada por el Ramadán poco después de la llegada a Medina del Profeta en el año 622. Entre los chiítas se conmemora este día el asesinato de Hussein, el hijo de Alí, en Kerbela el año 680, y lo hacen con espectaculares manifestaciones de duelo. Entre los sunnitas se celebra una comida con platos especiales y, en el campo, una especie de carnaval. En esta fiesta, el pobre tiene también derecho a una limosna/*sadaqa*.

La última fiesta es la del *Muled*, que conmemora el nacimiento del Profeta (*Mawlid Nabawi*, el 12 del mes de *Rabi' al*: en 1989 fue el 12 de octubre). Esta fiesta sólo se impuso tardíamente, al chocar con la resistencia de los puristas, que consideraban —y siguen considerando— que la veneración y el culto tienen que dirigirse al Corán, Palabra de Dios, y no a su transmisor, el Profeta, pues se exalta a un hombre en detrimento de la Unicidad divina. Algunos ven en ella un calco ilegítimo de la veneración de los cristianos por la persona de Jesucristo.

Pero el sentimiento religioso ha prevalecido y se ha visto reforzado por el influjo, muy generalizado, de las cofradías religiosas, que, por su parte, celebran el *Muled* de su santo fundador. En la actualidad, el *Muled* es una fiesta muy popular, no laborable, que se solemniza con iluminaciones en las mezquitas y en las calles, con el

encalado de los edificios religiosos y, a veces, también de las casas... Un plato muy popular en esta fiesta, al menos en el Magreb, es la *assida*, compuesta de sémola, harina tostada, miel y mantequilla, con pistachos, almendras y piñones; es también el plato que se ofrece tradicionalmente cuando nace un niño.

Existen además otras fiestas religiosas secundarias, que conmemoran, por ejemplo, la ascensión nocturna del Profeta (*mi'raj*), los difuntos... Los chiítas, por su parte, añaden numerosas fiestas para conmemorar los múltiples duelos de su historia.

8. El valor religioso del culto musulmán

Para la reflexión cristiana

Hemos ido jalando nuestro recorrido por las manifestaciones del culto musulmán con algunos comentarios sobre su valor religioso y sobre el provecho que de él podemos sacar. Algunas perspectivas de conjunto en ese mismo sentido nos servirán de conclusión.

El teocentrismo

El sentido fundamental de todos los actos del culto musulmán es la adoración a Dios, como su nombre —*'ibadat*— indica. No es preciso recordar que también es ése el primer sentido del culto cristiano, en concreto de la Eucaristía. Al leer a los autores musulmanes que explican el sentido de sus ritos, es fácil encontrar explicaciones análogas a las de los textos cristianos: adoración, alabanza, acción de gracias y oración de súplica.

Pero en el islam se tiene un sentimiento más intenso de la trascendencia de Dios que en el cristianismo —occidental, al menos—. Ello se manifiesta en la desnudez de las mezquitas, sobre todo en las más sobrias y majestuosas, como la de Ibn Tulun en El Cairo o la de Mahdia en Túnez,

con su rechazo formal de la representación figurativa en forma de imágenes o estatuas. Supone la expresión visible de un principio teológico: el musulmán está solo frente a Dios, incluso cuando ora en comunidad. En el islam no hay ni intermediario ni mediador ni (en principio) clero. Y «el culto a los santos», incluido el de Mahoma, siempre ha sido considerado una «innovación censurable», cuando no una herejía. En el cristianismo, Cristo, Dios encarnado, no es intermediario, sino mediador, pues conduce al Padre, y es en él donde las demás mediaciones —los santos, la Iglesia y los sacramentos— encuentran sentido. Tenemos, pues, dos expresiones diferentes del sentimiento religioso.

¿Diferentes... y complementarias? El sentido teocéntrico musulmán advierte a los cristianos que también ellos tienen que atravesar las mediaciones para encontrar continuamente al Dios único, en el Hijo y por el Espíritu. Pero este teocentrismo riguroso, celosamente desconfiado de las tentaciones y de las constantes tentativas de la religiosidad popular musulmana de construirse mediaciones, aunque tenga un alto valor religioso, puede conducir también a una cierta rigidez e incluso a una aridez que deja insatisfechos los anhelos religiosos del ser humano. Es mejor dirigirse a Dios que a los santos, puede decir el musulmán. Pero el cristiano puede también asegurar que los santos, por no hablar de Cristo, son hitos muy valiosos en el camino que lleva hacia Dios. Esto es lo que, en concreto, experimentan los africanos que proceden de las religiones tradicionales y llegan al cristianismo después de pasar por el islam.

Una espiritualidad de obediencia

Las formas del culto musulmán han sido reveladas por Dios en el Corán o expuestas por el Profeta en los *hadiths*, y luego han sido precisadas por el derecho religioso (*fiqh*). Cumplirlas con fidelidad es, en esencia, obedecer la voluntad divina tal y como se ha manifestado. Cuando se

cree en el Dios único y en su Palabra revelada, el primero de los deberes es obedecer esa Palabra. Esto es lo que explica que el *fiqh* tenga en la reflexión musulmana el puesto central que en el cristianismo tiene la teología. En el islam, el sabio ('*alim*; en plural, '*ulama*: los ulemas) es, ante todo, un jurista (*faqih*; en plural, *fuqaha*). Por eso se ha podido definir con acierto la espiritualidad propiamente musulmana —sin atender a su mayor o menor connotación mística— como una «espiritualidad de obediencia».

Puede que el cristiano actual tienda a menoscabar semejante concepción de las relaciones entre el hombre y Dios, porque es consciente de que Jesucristo nos ha liberado del peso de la Ley. El cristiano no adora a Dios ni en Jerusalén ni en Samaría, sino en espíritu y en verdad; acude a misa, no para cumplir un precepto, sino porque tiene necesidad de orar en comunidad, y sabe que, cuanto más libre y espontánea sea su oración, más sincera será.

Pero, antes de nada, ese cristiano debería recordar que sus padres y sus abuelos se han santificado en esa religión del deber. Es cierto que esa religión decimonónica tendía a difuminar la primacía de la caridad y de la libertad del Espíritu. Pero cuando se apela únicamente al Espíritu en todo y para todo, se corre el riesgo de seguir al propio espíritu. San Pablo, siendo como era el heraldo del Espíritu en contra de la Ley, tuvo que recordárselo una y otra vez a sus jóvenes comunidades. La liturgia, en particular, requiere cierta distancia entre la representación del misterio de la salvación y la expresión espontánea del sentimiento religioso. Tiene sus reglas y sus ritos. Respetarlos, con la flexibilidad requerida, no es atenazar ese sentimiento, sino canalizarlo. Y, sobre todo, es adherirse al don que se nos ha entregado; recibirlo, en lugar de inventarlo. En este aspecto, como en todo lo demás que concierne a la Iglesia, hay que desechar y esperar un respeto cada vez mayor por las conciencias y la libertad del Espíritu. Pero nunca

podremos dispensarnos de una espiritualidad de obediencia. Como decía Hallaj, el gran místico musulmán del siglo IX: «Si quieres encontrar la libertad, ve a buscar la obediencia».

Legalismo y ritualismo

Se ha llegado a decir que el sentido de la trascendencia de Dios, si no va unido al de su inmanencia, se traduce en legalismo, juridicismo y ritualismo. Sea como sea, lo cierto es que la vida cultural de un musulmán practicante tiene una apariencia demasiado legalista, con su precisa codificación de ritos, fórmulas, horarios... Lo mismo ocurre con las exigencias de pureza legal para cumplir los ritos del culto, ya se trate de las abluciones antes de la oración o del *ihram* del peregrino. En particular, la mancha asociada a todo fenómeno sexual, incluso el más natural y legítimo, puede extrañar en una religión que no cree separar el alma del cuerpo ni poner en la actividad sexual legítima el menor carácter negativo, como se considera que hace el cristianismo.

Ante todo, hay que recordar que la interiorización espiritual del sentido de los ritos externos ha sido recomendada y practicada en todo momento desde el nacimiento del islam, incluso antes de que la corriente mística ortodoxa, por ejemplo en Ghazali, desvelara sus implicaciones más elevadas. Puede suceder que la preocupación por la ejecución escrupulosa de los ritos desplace en algunas personas la interiorización y les proporcione la satisfacción del deber cumplido. Se trata de una deformación que, ciertamente, no es exclusiva del islam.

Tampoco lo es la función que se atribuye a las actitudes corporales y a la pureza ritual del cuerpo en la oración. Aunque es verdad que Cristo nos ha liberado de las preocupaciones por la pureza exterior, no nos ha invitado en modo alguno a despreciar el cuerpo en exclusivo beneficio del alma. «Orar con el cuerpo» es, lo mismo que

cantar, «orar dos veces», y los jóvenes cristianos lo están redescubriendo. La actitud y las posturas del orante, las grandes postraciones, son una tradición muy viva del Oriente cristiano y muy anterior al islam.

Acentos diferentes

Dicho todo lo anterior, no se puede negar que el acento no es el mismo en nuestras dos religiones. La enérgica reacción de Cristo contra el legalismo y el ritualismo del judaísmo de su época —que llegaba a excluir del culto al Dios vivo a los pecadores, a los impuros y a los enfermos— orientó muy definitivamente al cristianismo en la dirección del culto «en espíritu y en verdad». Pero el culto en espíritu no debe degenerar en espiritualismo desencarnado; y el ejemplo del culto musulmán, con su visibilidad y su ausencia de respetos humanos, puede ser una advertencia útil para el cristiano. En este plano, por lo demás, el cristiano podrá encontrar en el culto musulmán el ritualismo del Antiguo Testamento —y muchas veces literalmente, como es el caso del Levítico, por ejemplo—. Pero hay que decir que el islam es mucho más simple y adaptable que el judaísmo antiguo y actual. Y lo mismo puede decirse con respecto a las prohibiciones referidas a los alimentos.

Pero la gran lección del Antiguo Testamento y del islam, plenamente válida para el cristiano, es la del respeto a la Trascendencia de Dios (que, como veremos, confiere su sentido profundo a la Encarnación): lo mismo que Moisés en el Horeb y el musulmán en la mezquita, también nosotros hemos de «quitarnos las sandalias de los pies» cuando nos acercamos a Dios.

El culto musulmán y la vida moderna

Ya hemos señalado los problemas que el ritmo y las exigencias de la vida moderna ocasionan a la observancia íntegra de las obligaciones del culto musulmán, sobre to-

do en lo que se refiere a las cinco oraciones cotidianas y al Ramadán. Al respecto, hemos de hacer varias observaciones.

Antaño, los distintos actos de culto se observaban mayoritariamente, y el «abandono de la oración» se consideraba un pecado grave. A partir de la modernización de la vida social, su práctica íntegra, sobre todo la de las cinco oraciones cotidianas, es relativamente rara. La oración en la mezquita los viernes es más frecuentada, pero no parece que en número muy superior a ese diez o quince por ciento de los que «van a misa» en los países de tradición católica. Aquí como allí, esta práctica íntegra se ve como señal de una devoción excepcional.

Pero yo constato que la falta de práctica no supone ninguna clase de mala conciencia en muchos musulmanes que siguen considerándose buenos musulmanes. Ello puede deberse al sentimiento de que se mantienen fieles a la fe musulmana o al cuerpo social musulmán, o también, como ya hemos señalado, porque ponen la «práctica» de la fe en algo distinto de los actos del culto: en la honestidad profesional, en el compromiso en la vida pública... El riesgo de esta actitud consiste en reducir la fe musulmana a una dimensión sociológica o a un compromiso temporal. Es fácil reconocer aquí nuestro «horizontalismo».

La solución parece que debería pasar por una evolución de los ritos hacia una mayor flexibilidad. Ya hemos dicho que las autoridades religiosas oficiales se niegan a dar el más mínimo paso en este sentido. Piensan que deshacer un punto llevaría a que todo el tejido se deshilachara. ¿Es esa rigidez intrínseca al islam, centrado en la exactitud de la práctica, o se debe a la esclerosis de sus autoridades? Los musulmanes son quienes deben responder, y muchos de ellos lo hacen acomodando los ritos para conciliarlos con las obligaciones de la vida moderna, empleando, como hemos visto, el derecho a la «reflexión personal». Pero ¿es eso suficiente?

Algunos musulmanes lamentan que falte en el islam algo equivalente a un magisterio que controle y canalice la necesaria evolución. Lo cual puede parecer paradójico, y no sólo a ojos protestantes. Pero, por una parte, este tipo de reflexión no es muy habitual y, por otra, cabe pensar que una reflexión común entre cristianos y musulmanes sería útil a ambas religiones, no para «adaptar» el culto al mundo moderno, sino para recuperar el sentido profundo de los ritos y proponer nuevas formas de practicarlos.

Un clima de sagrado no-cristiano

Desde el comienzo hemos dicho que el mundo musulmán, a pesar del innegable avance de una secularización práctica, sigue estando muy dominado por el sentido de lo sagrado, alimentado a la vez por un auténtico sentido de Dios y por múltiples manifestaciones del instinto religioso.

A determinados occidentales —bautizados sin duda, pero que «han superado el estadio de la fe»— esto les asombra y les irrita, y estarían dispuestos a ayudar a esos pueblos a liberarse de sus creencias «medievales». Un punto de vista que puede llevarles a actitudes y reflexiones impregnadas de un soberano desprecio hacia los «subdesarrollados». Pero cabe preguntarse quién es el subdesarrollado en este terreno.

La acogida recíproca

Por el contrario, el cristiano verdaderamente creyente se sentirá a gusto y comulgará fácilmente con este sentido de Dios. En reciprocidad, encontrará en sus amigos musulmanes una estima y una apertura de corazón que no dejan de causar admiración. Hay sacerdotes y religiosos que lo experimentan cada día, y muchas veces con emoción. Es bastante paradójico que el sacerdote y la religiosa, que en Occidente tienden a estar minusvalorados, sean más estimados y reconocidos en un país musulmán. Incluso a veces tienen que defenderse para no beneficiarse de privilegios.

Pero también el laico verdaderamente creyente experimentará lo mismo. No tiene necesidad de hacer alardes de su fe: en estos países, enseguida se le conoce y se le juzga por su profundidad. En el Magreb puede uno oírse llamar «cristiano católico»..., ¡aunque sea protestante! Hay que tener en cuenta que, en el lenguaje popular, todo occidental es un «cristiano», aunque se declare ateo; y «cristiano católico» es un cristiano creyente que vive y practica su fe.

La fraternidad de los creyentes

Vivir esa experiencia de comunión profunda, por encima de las divergencias y exclusiones que nos separan de los musulmanes, es ya una gracia extraordinaria. En ella se contiene una gran verdad que brota directamente del Evangelio: la reconciliación de los hombres por encima de todas las barreras, y especialmente de las religiosas. Ésa fue la causa fundamental de la muerte de Jesús. Esta verdad puede estar inspirada también en el Corán, tal como hoy lo interpretan muchos musulmanes: «Todos los creyentes son hermanos» (49,10). Y es muy cierto que Dios no mira la confesión a la que se pertenece, sino la calidad de la fe y de la vida de fe.

Por mi parte, ofreceré sólo dos ejemplos. Aunque a veces llego a echar pestes contra el almuédano que hace su llamada a la oración a las tres de la mañana en verano —sobre todo cuando la hermosa voz humana es reemplazada por un disco más o menos rayado—, son más las veces que escucho con gozo, durante la jornada, dicha llamada. La alegría es aún mayor cuando esa llamada, que llega del alminar cercano, resuena en el momento en que estoy celebrando la Eucaristía con mi comunidad.

El otro ejemplo va más lejos. Como todos los sacerdotes, religiosos y religiosas, y también laicos, he leído un número incalculable de obras sobre la oración y la vida de oración, he escuchado charlas y he hecho ejercicios y retiros, también en número incalculable. Pero nunca me

he sentido tan profundamente impresionado como cuando, en uno de esos retiros, escuché a un musulmán exponernos con plena sinceridad y sencillez lo que era su vida de oración. Nos gusta decir que el Espíritu nos habla también por medio de nuestros hermanos, y por medio de nuestros hermanos no-cristianos. No es un eslogan ni una especulación teológica; es una gracia particular e insigne que experimentamos cuando establecemos una relación verdadera con nuestros hermanos no-cristianos.

Los cristianos desarraigados

Sin embargo, este ambiente religioso y sagrado no es propiamente cristiano. Puede parecer penoso vivir el año litúrgico cristiano en un país que gira a otro ritmo, festejar la Navidad en un día corriente, al salir del trabajo, y celebrar la Pascua en medio de la indiferencia, lejos de la atmósfera que envuelve normalmente estas fiestas en los países de tradición cristiana. Y se recuerdan con nostalgia las fiestas de la infancia.

Pero esta renuncia es una llamada a recuperar el sentido profundo de nuestra fe y de nuestras fiestas, purificadas de su atmósfera, legítima ciertamente, pero secundaria, y que siempre corre el peligro de distorsionar su sentido al ocupar el primer plano. Vivir la Navidad en medio del silencio y la indiferencia de nuestro entorno, aun del más cercano, ¿no es volver a vivir la primera Navidad tal como realmente fue? Ésa es la gracia de vivir la fe y los ritos cristianos en un país no-cristiano. Es una llamada a una fe más personal, más independiente de su soporte sociológico. Muchos cristianos han redescubierto el sentido de su fe al vivirla en un país musulmán.

Los musulmanes expatriados

Pero esto mismo nos hace comprender mejor el drama social y religioso de los musulmanes emigrados a países

«cristianos» por razones de trabajo o de estudios. Su drama es más agudo que el nuestro, pues el musulmán normalmente vive su fe en estrecha relación con su ambiente religioso y está menos preparado que el cristiano moderno para una fe personal. Su fe es, con frecuencia y básicamente, una dimensión social, un elemento esencial de su identidad personal y colectiva. Fuera de su ambiente, el musulmán es como un pez fuera del agua.

Además, el ritmo de la vida occidental es aún más contrario a la observancia de los ritos y obligaciones del islam que el ritmo de vida de los países musulmanes para la vida cristiana. Por lo general, las grandes fiestas de los cristianos que viven en un país musulmán coinciden con días no laborables, al menos en parte. Pero no sucede lo mismo con las grandes fiestas musulmanas en los países cristianos, y eso sin mencionar el Ramadán y las cinco oraciones de cada día. Un sabio musulmán que vive en París ha escrito un artículo demostrando la imposibilidad de practicar los deberes de su religión —interpretados en un sentido rigorista— en un país no-musulmán².

Por tanto, podemos comprender la dolorosa experiencia del emigrante musulmán que vive su «extranjería» en todas sus dimensiones: racial, nacional, social y religiosa, todas profundamente entremezcladas. Muchos se sienten frustrados y buscan escapatorias; y no son excepcionales los casos clínicos de perturbación de la personalidad. Ello explica sus esfuerzos por reconstruir su entorno, cuyo centro lo constituye normalmente la religión, y de modo especial la mezquita o sus sucedáneos. Pero, lo mismo que para el cristiano que vive en un país musulmán, la emigración es para muchos de ellos ocasión de un retorno a una fe personal, más rígida o más abierta.

El cristiano occidental que comprenda estas dificultades se abrirá de un modo especial a este «pobre» según el Evangelio. Gracias a Dios, muchos sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares lo han comprendido y actúan en ese sentido. El inmigrante tiene derechos, y los derechos religiosos no son los menos importantes, incluido el derecho a tener lugares de culto y otros medios compatibles con las posibilidades del país de acogida.

El cristiano ha de saber que su esfuerzo es el mejor testimonio del Evangelio que puede dar al mundo musulmán, no sólo al inmigrante en el país de acogida, sino, quizás más aún, a los países de origen de esos inmigrantes. Nuestras iglesias del Magreb lo saben bien y cuentan con el testimonio de sus iglesias hermanas de Occidente, pues saben que no es en absoluto desdeñable, sino, muy al contrario, quizás más importante que el suyo.

2. M. HAMIDULLAH, «Relations of Muslims with non-muslims», *J. Inst. of Muslim Minority Affairs* (enero 1988), vol. vii/2, pp. 7-12.

4 Dios

¿Cómo es ese Dios que constituye el centro y el eje de la fe y de toda la religión musulmana? El Corán habla de él en cada una de sus páginas y le designa con múltiples nombres divinos. El principal y más conocido es *Allah*, es decir, el Dios por excelencia (*al-ilah*, según el antiguo nombre semita *El*). La teología irá precisando su naturaleza a partir de esos «nombres divinos», el primero de los cuales es «El que Existe».

1. La existencia de Dios

El Corán supone constantemente la existencia de Dios a través de su afirmación de la unicidad del Creador. No aborda directamente la cuestión, pues la existencia de Dios (o de un dios) prácticamente no se ponía en cuestión. Como mucho, podemos señalar la polémica coránica contra la creencia en un destino impersonal que regularía la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza, y que permitiría a los ricos desentenderse de la suerte de los pobres. El Corán afirma enérgicamente que Dios es el único que hace vivir y morir, y que el rico será juzgado y condenado por su actitud (Corán, 36,47; 45,24).

En el Corán: «signos»

Pero los signos de la unicidad de Dios son, al mismo tiempo, los de su existencia. Los dos principales son el signo de la creación y el signo del hombre. El Corán dedica muchos versículos a describir, no sin un cierto lirismo, las bellezas de la creación. El *universo*, creado a partir del caos (21,30), sin tacha ni defecto (67,3-4), el cielo y la tierra, la noche y el día, los astros, las plantas que se inclinan como para adorar a Dios (16,48; 55,6), los animales —tan útiles al hombre—, los caminos de la tierra, del mar y del cielo, las monturas —bestias de carga o embarcaciones—, el camello (88,17-20) y hasta el mosquito (2,26), pasando por los pájaros (16,19) y las abejas (16,69)...: todos los seres del universo son a la vez favores que Dios hace al hombre y signos que llaman a la fe, a la adoración y al reconocimiento. Citemos un ejemplo entre muchos:

«En la creación de los cielos y de la tierra; en la variación de las noches y los días; en el barquichuelo que se desliza por el mar llevando lo que es útil a los hombres; en el agua que Dios hace descender del cielo, con la que vivifica la tierra después de su muerte; en la distribución, por ella, de toda clase de bestias; en el cambio de los vientos y de las nubes sumisas entre el cielo y la tierra, eso son aleyas, *milagros*, para la gente que razona» (Corán, 2,168: cf. también 27,59-64; 36,71-74; 43,12-13).

Pero el signo por excelencia del Dios creador es el *hombre*, ese microcosmos maravilloso extraído de una humilde materia, ya sea —en el caso de Adán— creado a partir del barro y modelado por las manos del divino alfarero (15,26-28, 33...), o, en el caso de cada ser humano, sacándolo del esperma masculino y modelándolo a través de las sucesivas fases del embrión (22,5; 23,14). Ese humilde origen es signo de su grandeza y de su pequeñez. Creado y modelado armoniosamente por las manos de Dios (36,71; 38,75), que insufló en él su espíritu/*ruh* (15,29; 38,72...), es el rey de la creación, el representante de Dios

en la tierra (2,30), y por eso los ángeles reciben la orden divina de prosternarse ante él (2,34; 7,11; 15,28-30...). Satán (*Iblis*), que se negó a ello, fue condenado (7,12; 38,76); pero el hombre, sacado del barro o del esperma, no tendría excusa si se enorgulleciera. Ha sido «creado para adorar» (23,14-16...), y su primer deber es reconocer a su Creador (13,93; 18,37; 36,71-73...).

Otros signos de Dios, de su existencia y de su unicidad —y, por tanto, otros tantos *motivos* para la fe en él—, son: la historia de la humanidad, en particular la de los pueblos castigados por su incredulidad; la historia de los profetas bíblicos, que el Corán «recuerda» y que han proclamado este mensaje de fe; y, finalmente, el signo de la Escritura, tanto las Escrituras anteriores (la Torá, los Salmos, el Evangelio) como el Corán, que lleva en sí mismo su propia fuerza de convicción, pues es la Palabra de Dios (2,26.91.144.147.149; 3,60...).

La existencia de Dios y su unicidad resultan de tal modo evidentes que no creer en ellas es no sólo irreflexión, estupidez y locura, sino ser como «una bestia de carga y peor aún» (8,22.55; 22,18).

En la teología musulmana: «pruebas»

A propósito de la fe musulmana, hemos mencionado que los teólogos más relevantes experimentan una especie de repugnancia por tener que probar una verdad tan evidente como la existencia de Dios. Con todo, cumplen con su oficio, y casi con exceso, porque los «signos de Dios» del Corán se convierten en *pruebas filosóficas perentorias*.

De un modo perfectamente natural, y con la ayuda de la lógica aristotélica, el signo coránico de la creación se transforma en un silogismo basado en la contingencia (más exactamente, en la creación en el tiempo) de la criatura. En el mundo, todo comienza y acaba. Ahora bien, para existir, todo lo que comienza y acaba necesita de un

ser que ni comience ni acabe. Por tanto, el mundo tiene a Dios por creador. En el ámbito filosófico, ésa es la doctrina elaborada por el genio de Avicena: Dios es el esencialmente existente, su existencia se identifica con su esencia. Y es bien sabido que santo Tomás de Aquino se inspirará en este punto en Avicena. A nivel popular, es lo del huevo que procede de la gallina, la cual, a su vez, procede del huevo... y la imposibilidad de que esa serie sea indefinida. Personalmente, lo he leído en escritos de grandes teólogos musulmanes, después de haberlo oído de labios de amigos musulmanes... ¡y cristianos!

Además de esta «prueba» fundamental, los teólogos exploran otras vías complementarias, menores a sus ojos, pero que en la actualidad pueden lograr mayor eco. La prueba de la contingencia se prolonga con la de la armonía actual de la creación, que supone un «armonizador» situado fuera del mundo y que persiga una finalidad que dé sentido a la creación. Ghazali ha dedicado a esta prueba «teleológica» (prueba por el objetivo, por la finalidad) una obra llena de poesía sobre la sabiduría divina que se revela a través de la armonía de las criaturas.

La gran prueba: el hombre

Pero la «prueba» definitiva de la existencia de Dios hay que encontrarla, finalmente, en el hombre mismo. Hoy diríamos «en la experiencia del hombre». Partiendo de un *hadith* de carácter helenista —«Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»—, los teólogos demuestran que esta fe en la existencia de Dios está arraigada en el hombre desde su nacimiento. Rechazar a Dios es ir en contra de la inclinación natural y de la necesidad fundamental del hombre. Además, afirman, todos los pueblos han creído y creen en un dios, aunque no sea el Dios único.

Ghazali —una vez más— dedica algunas páginas notables de su autobiografía a esta prueba mediante la experiencia humana. Se refiere directamente al profetismo de Mahoma, pero vale igualmente para la existencia de

Dios. Antes había resaltado el error en que incurren los filósofos y los expertos en las ciencias experimentales que niegan a Dios y la profecía, porque su existencia no se puede verificar a través de la experimentación científica. El responde que esos sabios se extralimitan al pretender enjuiciar la fe según un criterio experimental. A cada conocimiento le corresponde su propio criterio de verdad. Para la fe, el criterio verdadero es... la vida de fe. Vivir de Dios y de su revelación y experimentar la fecundidad de la fe es, en último término, la única razón verdadera para creer. Ésa es la verificación experimental de lo bien fundado de la fe en Dios. Escapa a la experimentación científica, pero no a la experiencia humana. Los teólogos cristianos más actuales podrían firmar estas páginas de Ghazali.

Reflexiones sobre las «pruebas» de la existencia de Dios

El ateísmo es un fenómeno reciente, tanto en el islam como en el cristianismo. En ambas civilizaciones es posible citar a ciertos «espíritus fuertes» que fueron tachados de impiedad o incluso de ateísmo. En realidad, se trataba de deístas que no negaban a Dios, aunque lo redujeran a veces al «gran relojero» de Voltaire. Lo que rechazaban era la revelación y la profecía: si éstas están de acuerdo con la razón —argumentaban—, son inútiles, ya que con la razón es suficiente; si no concuerdan con la razón, son falsas, ya que no están en consonancia con la dignidad del hombre.

En nuestros días, el ateísmo penetra en el mundo musulmán —sobre todo en la esfera universitaria, como lo lleva haciendo desde hace tiempo en Occidente— a través del doble influjo del cientifismo y del materialismo marxista. A ello habría que añadir otras razones que justifican el rechazo de la religión, cuando no formalmente de Dios: la esclerosis de los representantes oficiales de la religión, la explotación que de ella han hecho los poderes opresivos, las guerras de religión, etc. Aunque no faltan profesiones formales de ateísmo, lo que con mucha más

frecuencia se da son las dudas de los jóvenes, y de los menos jóvenes, insatisfechos con las razones que se les han dado para creer. ¿Puede la tradición musulmana, si se actualiza, dar respuesta a esas dudas? La sola presentación que hemos hecho de los motivos para creer en Dios debería hacer posible una respuesta positiva. Pero hay que concretarla para no aplicar de manera demasiado apresurada las categorías modernas de Occidente a los pueblos musulmanes.

Ése es el caso de la «prueba» de la creación. Evidentemente, la prueba a través de la contingencia no dice gran cosa en su forma filosófica. En su forma no intelectual puede satisfacer a mucha gente, y no sólo en los medios que denominamos populares. El mundo no se explica por sí mismo. A cada cual le afectan sus propias razones para creer, que siempre son personales; en este terreno no hay jerarquía intocable. Para cada persona, la mejor razón para creer será siempre la que a ella le ha convencido.

Tampoco debe decirse con demasiado apresuramiento, como suele hacerse en Occidente, que la ciencia y los avances de la técnica moderna han desacralizado el universo; que la luna ya no es un tema romántico y poético, sino un objetivo que conquistar; que las maravillas de la creación ya no hablan de Dios, sino del hombre y de su capacidad de comprender y dominar el universo entero... Si todo ello puede ser cierto para algunos espíritus encandilados con la ciencia moderna —que, por lo demás, es bien consciente de sus límites—, el hombre no es únicamente un cerebro, y el amor de un ordenador no puede colmar un corazón humano. Yo constato que muchos jóvenes, más ellas que ellos, siguen siendo muy sensibles a ese lenguaje, a ese cántico de las criaturas. Sensibles a la poesía de la naturaleza y espontáneamente receptivos a su lenguaje sobre Dios y sobre la grandeza y la generosidad divinas. Y capaces, además, de expresarlo en poemas llenos de fe y de acción de gracias.

A los espíritus más críticos y racionales les conviene, ante todo, distinguir el plano de la credibilidad (las razones para creer) del plano de la fe, que siempre, tanto en el islam como en el cristianismo, es un don divino que se afianza y profundiza por la fidelidad de Dios y la acogida humilde del hombre. Si se rebelan contra la filosofía de la contingencia, siempre les quedará la vía regia de Ghazali, la de la fecundidad de la fe para el pleno desarrollo de una verdadera humanidad.

2. Los nombres divinos

Es desde esta perspectiva como el Corán y la teología musulmana abordan la cuestión de la naturaleza de Dios. El Corán cita muchos calificativos de Dios: el Misericordioso, el Todopoderoso, el Omnisciente, el Perdonador... Calificativos con los que muy a menudo, y en expresivas rimas, concluyen los versículos del Corán. Es lo que se llama los «nombres divinos» (que en español son adjetivos). La teología estudiará minuciosamente los «atributos divinos» que se deducen de tales nombres (que en español son sustantivos): la misericordia, la omnipotencia, la omnisciencia... De hecho, es el primer y principal capítulo de cualquier tratado de teología.

En el Corán

En el Corán aparece un número considerable de nombres divinos. La tradición los ha agrupado, añadiendo algunos otros, extraídos más o menos directamente de las fórmulas coránicas, y ha formado una lista de los noventa y nueve «bellísimos nombres de Dios». (Si se dispone del texto de las *Lecturas para cada día del año [Oración del tiempo presente]*, se puede encontrar la lista en el fascículo VI, anexo II, pp. 214-215). Los más importantes, después del de *Allah*, son: el Bienhechor y el Misericordioso (*al-Rahman al-Rahim*), el Viviente y el Subsistente, el Santo, el

Creador, el Todopoderoso, el Dador de todo bien, el «Perdonador», el Justo, el Bueno, el Sabio, el Único, el Muy Amante (*Wadud*)..., pero también el Dominador, el Victorioso, el Vengador... En cuanto al número cien de esa lista, sería el secreto de Dios.

Estos nombres le son muy queridos a la piedad musulmana. Antaño, muchos se los sabían de memoria y solían recitarlos mientras desgranaban una y otra vez las once (rara vez noventa y nueve) cuentas de ámbar del rosario musulmán, que todavía es posible ver entre los dedos de los musulmanes (y también de los cristianos), sobre todo en Oriente. Pero muchas veces no es más que un sencillo pasatiempo. Por el contrario, los místicos y, todavía hoy, los miembros de las cofradías religiosas lo han convertido en un ejercicio espiritual privilegiado. Los tratadistas de mística han llegado incluso a elaborar una doctrina de la «mención de los nombres de Dios» (*dhikr*), que no deja de tener una cierta analogía con la «oración de Jesús» de la mística cristiana oriental (del monte Athos) y con el yoga. Consiste en que los labios repitan hasta el infinito un nombre de Dios; ese nombre va descendiendo al corazón, que se pone a latir a su ritmo, y del corazón pasa a la sangre y al ser del místico, que se transforma todo él en una lengua que vibra al ritmo del nombre de Dios.

¿No es una hermosa metáfora para expresar una vida total y continuamente impregnada de la presencia de Dios? ¿No es también la mejor formulación del testimonio apostólico: hablar de Dios, de Cristo, a través de todo nuestro ser impregnado de él, aun cuando nuestra boca no pronuncie su nombre?

En la teología musulmana

Toda «teo-logía» es un lenguaje sobre Dios, y hablar de Dios es atribuirle un determinado número de nombres divinos. En las religiones que apelan a una Palabra divina

revelada, consiste, fundamentalmente, en retomar los nombres que Dios mismo ha empleado en su Revelación y en su Escritura. La teología cristiana se articula en torno a unos nombres divinos: Padre, Hijo y Espíritu. La teología musulmana lo hace en torno al nombre esencial: el Único. En ambos casos, los nombres divinos constituyen el problema crucial de toda teología: ¿cómo hablar de Dios en un lenguaje humano, aunque sea revelado? El islam va a insistir aún más en otro problema: ¿cómo conciliar la estricta unicidad divina con la multiplicidad de los nombres que se atribuyen a Dios y que él mismo se ha dado en su Revelación?

La tendencia literalista va a atenerse a los nombres divinos contenidos en el Corán y en los *hadiths*, de acuerdo con su principio fundamental: «No decir de Dios más que lo que él mismo ha dicho de sí mismo [en el *Corán*] o lo que el Profeta ha dicho de él [en los *hadiths*]». Las otras tendencias elaborarán sus respectivas teologías «deduciendo» del Corán y de los *hadiths* unas verdades que sólo estaban contenidas en ellos de modo virtual.

No vamos a entrar aquí en las discusiones y sutilezas doctrinales de los teólogos, que han hecho correr ríos de tinta y, a veces, de sangre. Así sucedió, por poner un ejemplo, cuando, en el siglo IX, los mo'tazilitas quisieron imponer su doctrina del Corán creado. Una doctrina que tenía su lógica: aunque el contenido del Corán sea ciertamente la palabra de Dios y, como atributo divino —la palabra de Dios—, el Corán sea eterno e increado, sin embargo, su expresión escrita o hablada es un acto del hombre y, por tanto, temporal y creado. Esta doctrina lógica entraba en colisión con la devoción popular por el Corán, reforzada por el literalismo de los hanbalitas; lo cual, como ya hemos dicho, significó la perdición para los mo'tazilitas.

Volveremos de nuevo sobre el atributo de la palabra cuando abordemos el tratado de las Escrituras y de los

profetas, y también cuando hablaremos de la omnipotencia en relación con la producción del acto humano y de su autor: Dios, el hombre o ambos. Pero es preciso decir unas palabras sobre los dos atributos primordiales para el islam: la unicidad y la trascendencia de Dios.

La unicidad de Dios

La fe musulmana es el testimonio de que Dios es único, sin nadie asociado a su divinidad. La infidelidad no consiste tanto en negar a Dios cuanto en atribuirle asociados. Es evidente que esto hace referencia al politeísmo y sus ídolos, tanto en su acepción antigua como moderna. Los autores moralistas y espirituales, lo mismo que los teólogos, alertan contra un «asociacionismo» (*chirk*) más sutil, que consiste en convertir al hombre en un rival de Dios, en una pequeña divinidad, siempre que pretende forjarse su propio destino y «prescindir de Dios». Prometeo no puede ser musulmán. Sin embargo, y paradójicamente, el islam moderno tiende a centrarse en el hombre, «lugar teniente de Dios en la tierra». Fue el iniciador del reformismo, Mohamed 'Abduh (muerto en 1905), quien cambió el sentido del *chirk*: esperarlo todo de Dios, abdicando de nuestras responsabilidades humanas, es inventarse un dios distinto del que revela el Corán, que llama al hombre a actuar; es, por tanto, politeísmo.

Pero todo ello no se refiere todavía más que a la unicidad externa de Dios: no hay más dios que Dios. Ahora bien, la obsesión por la unicidad aparece también en referencia al interior mismo de Dios, como lo pone de manifiesto un problema teológico muy discutido entre las escuelas: el de la relación entre la esencia divina y los atributos divinos. Tema aparentemente muy abstracto y superado en la práctica, incluso en la enseñanza de las universidades religiosas, pero que no deja de ser un problema real que también aborda la teología cristiana.

En el islam, con toda razón, este tema se consideró esencial y dividió a las escuelas. Porque lo que estaba en cuestión era la estricta unicidad de Dios, no sólo externa, sino también interna: ¿existiría, a través de la multiplicidad de los nombres y de los atributos divinos, una multiplicidad en Dios mismo? No prescindamos de este problema, que volverá a presentarse en nuestra exposición sobre la Unicidad y la Trinidad. Limitémonos, por el momento, a señalar que la solución general de los teólogos musulmanes no dista mucho de la que ofrecen los teólogos cristianos. En Dios mismo, todo es uno; los atributos son idénticos a la esencia divina. Pero cuando el hombre habla de Dios (y —añadimos nosotros— cuando Dios habla de sí mismo en lenguaje humano), su lenguaje, limitado y siempre inadecuado para la infinitud divina, le obliga a multiplicar los nombres divinos, cada uno de los cuales representa el ser de Dios a través de uno de sus aspectos.

De un modo más profundo y general, la polarización de la fe musulmana hacia la unicidad externa e interna de Dios explica todas las manifestaciones y tendencias del islam antiguo y moderno o, al menos, es su recurso y justificación. Todos los movimientos de purificación y reforma, que nunca han dejado de existir en la historia del islam, se han hecho en nombre del *tawhid* (profesión de la unicidad de Dios), incluso los que parecen más opuestos y contradictorios. Ya sucedió así en el caso de los mo'tazilitas, que identificaban la esencia con los atributos divinos, como ocurrió también en el caso de sus adversarios, los hanbalitas, que rechazaban la aplicación de la razón humana al Corán. Por consiguiente, en nombre de Dios, el único ser verdadero, la única causa verdadera, hubo quienes negaron toda eficacia a la actividad humana, mientras que Mohamed 'Abduh, como acabamos de ver, considerará que negar esa eficacia es atentar contra el Dios único. En la mística, la conciencia del todo de Dios y de la nada de la criatura será el punto de partida del itinerario

hacia Dios, «el único digno de ser amado» (Ghazali). Pero el gran Ibn 'Arabi (siglo XIII) dará la vuelta a la proposición: si Dios es el único que existe realmente, todo lo que existe es Dios. Y caerá en un panteísmo en forma de monismo existencial (unidad de existencia entre Dios y la criatura).

Esta unicidad de Dios no deja de cuestionar hoy, lo mismo que ayer, al islam, y no sólo en sus relaciones con el cristianismo y su fe en la Trinidad —como veremos—, sino también en su propio presente y futuro. El gran problema es, sin duda, el de la adecuada concepción de las relaciones entre Dios y el hombre; el del respeto por «los derechos de Dios y los derechos del hombre». Habrá quien diga, y ciertamente los musulmanes lo dicen, que el problema es el de una noción de Dios que se traduzca en una relación adecuada entre los hombres. Pero Dios no es una noción. Es el Dios vivo que llama al hombre a abrirse a él, a escuchar su palabra, a respetar su misterio y a dar testimonio de su primacía frente al orgullo humano.

La trascendencia de Dios

Cuando se habla de la trascendencia de Dios, tanto a propósito del islam como del Antiguo Testamento o incluso del Nuevo, la palabra evoca frecuentemente imágenes espaciales. Yo siempre estoy oyendo hablar del «Dios lejano del Islam». Es cierto que el correlativo de la trascendencia es la inmanencia, y que la inmanencia tiene para el cristiano un sentido muy preciso a partir de la Encarnación: no se trata sólo de que Dios esté presente entre nosotros, sino de que Dios se ha hecho uno de nosotros.

No obstante, nada hay más falso, tanto para el islam como para el cristianismo, que imaginar la trascendencia como alejamiento. El Dios encarnado está presente y es trascendente. Para el islam, Dios está *próximo* al hombre, «más próximo que su vena yugular» (Corán 50,16), y el ideal musulmán, incluso al margen de toda mística, consiste en vivir esa proximidad recíproca entre Dios y el

hombre, acercarse continuamente a Dios (96,19). También es preciso decir que el musulmán vive hondamente la *presencia* de Dios en su vida, aunque rechace la Encarnación.

La noción exacta de trascendencia es la del Corán y la teología musulmana: «disimilitud» de Dios respecto de sus criaturas. Dios es el *Totalmente Otro*, y «nada es semejante a él» (42,11). Junto con el de la unicidad, éste es el tema principal del islam.

También en esta cuestión son muy reveladoras las controversias teológicas existentes, a pesar de su aspecto abstracto y anacrónico. En nombre de la trascendencia divina, los literalistas hanbalitas rechazaron el uso de la razón para penetrar en el misterio de Dios y de las relaciones entre Dios y el hombre. Y en nombre de la trascendencia-disimilitud, sus adversarios, los mo'tazilistas, «interpretaron» las fórmulas coránicas que parecen «asemejar» a Dios con el hombre, los versículos llamados «antropomórficos»: Dios se sienta majestuoso en su trono; tiene ojos que nos miran; manos que nos protegen... Contra los hanbalitas, que tomaban al pie de la letra esas expresiones, los mo'tazilistas veían en ellas metáforas, que es lo que nosotros hacemos espontáneamente: expresan la majestad de Dios, su providencia...

Es evidente hasta qué punto la trascendencia está ligada a la unicidad de Dios. Dios es único, precisamente porque es el *Totalmente Otro*, el que no tiene ningún igual ni equivalente: es lo que proclaman los cuatro breves versículos de la sura 112 del Corán, que, junto con la primera (*la Fatiha*), es la más conocida y querida para los musulmanes. La repiten continuamente, y es la más reproducida en las inscripciones en hermosas letras cúficas de los *mih-rabs* de las mezquitas, en las paredes y cuadros de las casas, en las monedas... Es verdaderamente la sustancia de la fe musulmana:

«Di: ‘Él es Dios, es único; Él solo. No ha engendrado ni ha sido engendrado, y no tiene a nadie por igual’».

3. Reflexiones para el diálogo

El tercer versículo de esta sura parece oponerse directamente a la fe cristiana en cuanto a la filiación divina de Jesús: «Dios no ha engendrado ni ha sido engendrado». Advirtamos en primer lugar que, según los exegetas musulmanes, esta sura del Corán fue revelada por primera vez en La Meca, al comienzo de ministerio de Mahoma, y, por tanto, tiene como primer objetivo los «matrimonios» y generaciones de dioses del politeísmo mequí, con sus diosas «consortes» sentadas junto a ellos. Pero añaden que la fórmula coránica se refiere también a la doctrina cristiana sobre Jesús, el Hijo de Dios.

Es cierto —y la historia de las relaciones entre el islam y el cristianismo lo ilustra abundantemente— que la fe musulmana rechaza formalmente, no una cierta inmanencia de Dios ni un sentido del misterio interno divino, sino la fe cristiana en la Trinidad y la Encarnación. Se puede afirmar que la divergencia se concentra en un solo punto: en la divinidad de Jesús. Y, de hecho, también para la fe cristiana, tal como ha quedado definida a partir de la Resurrección, todo parte de ahí.

Son muchas las incomprendiciones mutuas que han ido entorpeciendo este debate básico. Indicaremos algunas. Pero, aun liberada de esas hipotecas, la divergencia perdurará mientras existan ambas religiones. Ya habremos logrado mucho si llegamos a conocernos y comprendernos con mayor exactitud. Pero no basta con ello. ¿No tendrá la fe musulmana en un Dios único y trascendente nada que decirnos hoy para una exacta comprensión de nuestra propia fe?

La trascendencia de Dios

Hemos señalado, a propósito de la fe y del culto musulmanes, cómo la fe y el culto cristianos pueden purificarse al profundizar, y reencontrar a veces, el sentido de la

trascendencia de Dios. Pues el Dios de Jesucristo es el mismo Dios de Moisés, de Elías, de Isaías y de todos los profetas. Es el Dios «celoso», el Dios «tres veces santo», el «sólo Dios es bueno» del Evangelio. Jesús vivió intensamente este respeto por la trascendencia de Dios, y en su nombre se rebeló contra los dogmas y las formas agobiantes de culto que lo aprisionaban.

En cuanto a la Encarnación, expresión de la filiación divina de Cristo y de la divinidad de su persona, lejos de atentar contra la trascendencia de Dios, le confiere a éste —y no es ninguna paradoja— una dimensión infinitamente superior. Es verdad lo que afirma el islam de que Dios es totalmente distinto de la criatura y no puede ser a la vez una cosa y otra. Esto no lo ha pretendido jamás la fe cristiana. Y, aun cuando las profesiones de fe y los concilios afirman que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, siempre precisan, o al menos dan a entender, que «su divinidad no se ha mezclado ni confundido con su humanidad» (Calcedonia, año 451).

¿Cómo se ha formado y definido este misterio fundamental de la fe cristiana? Lo veremos en el capítulo de la profecía, que tratará sobre Jesús. Por el momento, nos referimos a él justamente porque llama a la razón humana a superar sus categorías naturales. El islam se atiene a esa razón, que para la fe musulmana es algo más que la razón: es la Palabra de Dios, que se dirige a ella en el Corán. El cristianismo la supera, porque la Palabra de Dios que le fundamenta es la de Jesús en el Evangelio y la fe de los apóstoles. De este modo, la fe cristiana se abre a la iniciativa de Dios, que ha elegido hacerse hombre en Jesucristo. Así, Dios se revela más trascendente, más diferente, más Otro de cuanto pudiera definirlo la mera razón humana.

La exigencia de la fe musulmana en relación a la trascendencia de Dios, lejos de cuestionar al cristiano su fe, le invita a profundizarla y purificarla de los hábitos y

rutinas que ha podido irse forjando desde su niñez. Demasiado acostumbrados al «Niño Jesús de la cuna, que es el Buen Dios», corremos el riesgo de encontrar normal lo que es inaudito. Únicamente el sentido profundo de la trascendencia infinita de Dios puede permitirnos dar todo su sentido a la Encarnación y recobrar el asombro, la novedad y la juventud de la Buena Noticia que entusiasmó a los primeros cristianos. Dios con nosotros, Dios uno de nosotros, para la Salvación del hombre. El islam, de forma paradójica pero real, puede ayudarnos en esa tarea. En todo caso, ésa es la experiencia de muchos cristianos que viven en estrecho contacto con los musulmanes.

Unicidad y Trinidad

Si la divinidad de Jesús y su filiación divina son el punto fundamental de divergencia entre el islam y el cristianismo, el dogma de la Trinidad, que es su consecuencia (en el orden del conocimiento), ha aparecido siempre como formalmente incompatible con la fe musulmana en la unicidad de Dios. La divergencia es real e irreductible. Pero es preciso darle su verdadera dimensión, más allá de las falsas oposiciones.

Las fórmulas coránicas que rechazan la Trinidad (4,171; 5,73...) evocan una tríada de dioses, más que un Dios trino. Y así lo entienden la mayoría de los musulmanes. Por eso los cristianos son infieles o, más exactamente, «asociacionistas». Sin embargo, algunos pensadores musulmanes —antiguos y, sobre todo, modernos— han estudiado la doctrina cristiana y se han convencido de que el cristianismo es un verdadero monoteísmo, por muy diferente que pueda ser del monoteísmo musulmán.

Además, un versículo del Corán (5,116) parece suponer, en forma de pregunta, que esa tríada divina estaría compuesta por Dios, por Jesús... y por María. Es fácil acabar perdiéndose en hipótesis, muy poco seguras, que tratan de averiguar el origen de esa creencia. No hay que

extrañarse de encontrarla algunas veces en el pensamiento de los musulmanes actuales. Si, como pienso yo, ese lugar concedido a María en el seno de la Trinidad proviene del ejemplo que dan algunos cristianos con su devoción excesiva a la Virgen, lindante con la adoración, es una razón suplementaria para otorgar a María su verdadero lugar en la fe y el culto cristianos.

Una vez disipados los equívocos y las falsas nociones de la Trinidad —y también del título de «Hijo de Dios», como veremos al hablar de Jesús—, y antes de toda explicación posible, el cristiano tiene que recuperar una conciencia viva de su monoteísmo y del sentido real del dogma de la Trinidad.

Es bien sabido que Jesús no empleó nunca esa palabra, que no aparece en todo el Nuevo Testamento. Jesús revela a Dios como Padre: como Padre suyo, de un modo auténticamente único, y como Padre nuestro, Padre de todos los hombres. Jesús se manifestó como «el Hijo» y nos envió el Espíritu. La generación de los apóstoles, de la que proceden los Evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento, vivió en su liturgia y en su fe según ese ritmo ternario: al Padre, por el Hijo, en el Espíritu. Las herejías, sobre todo las cristológicas de los primeros siglos, llevaron a los concilios de los siglos IV y V a definir la unidad de la naturaleza divina, poseída en igualdad por las tres personas. Y los teólogos, desde san Agustín hasta los modernos, han intentado una aproximación intelectual al misterio, con mayor o menor éxito y siempre en dependencia de la cultura de su tiempo.

Hoy, no sólo la cultura recela del vocabulario de las naturalezas y las personas, que además ha cambiado de sentido, sino que también el vocabulario árabe, elaborado en la Edad Media por los cristianos árabo-parlantes para formular la Trinidad y extraído del siríaco arabizado, resulta impermeable para el musulmán incluso culto. El dogma de la Trinidad es un ejemplo evidente de que la sana

teología debe volver a las fuentes de la Revelación, hacer un balance crítico de las formulaciones de concilios y teólogos para distinguir entre «la intención de verdad» de los dogmas y las fórmulas dogmáticas y, finalmente y sobre todo, proponer lo esencial de la fe en el lenguaje de nuestros contemporáneos. Una tradición que no se renueva es una tradición muerta, y un Evangelio que ya no fuese una Buena Noticia para hoy dejaría de ser el Evangelio de Jesucristo.

Jesús, que bebía en las fuentes de la Biblia, era un apasionado del monoteísmo más intransigente. Baste con recordar su profesión de fe, que retoma el texto bíblico central, el *Shemá Israel*: «Escucha Israel: el Señor nuestro Dios es el único Señor...» (Mc 12,32...). Las profesiones de fe de los primeros cristianos, nuestro Credo, comienzan por: «Creo en un solo Dios...». Y los mártires de los primeros siglos dieron su vida por testimoniar ese monoteísmo, intransigente frente a la idolatría greco-romana.

Pero ese monoteísmo cristiano no es un monolitismo. La unicidad de Dios no es de tipo aritmético y racional. La fe en la Trinidad, precisamente porque atañe al misterio mismo de la vida interna de Dios, no puede dejar de seguir siendo misteriosa. Significa que el Dios revelado por Jesucristo es el Dios vivo, dotado de su propia vida interna. Cristo resucitado nos hace participar misteriosamente de ella, pero no nos la explica.

La oposición del islam a la Trinidad, aun prescindiendo de las deformaciones y rigideces musulmanas... y cristianas, es una invitación a ahondar en el misterio del Dios único, lo que es muy distinto de un tratado filosófico-teológico sobre el Dios- Uno. Como para el islam, se trata de una unicidad revelada, por la que Dios desvela un poco de sí mismo sin dejar de ser el Dios oculto. Y si creemos que Dios es Padre, Hijo y Espíritu, eso quiere decir que el *mismo Dios* es Padre como origen absoluto, el mismo Dios es Hijo en Jesucristo, revelador de ese Dios Padre,

y el mismo Dios es Espíritu, como aliento de amor en Dios y en el mundo.

Si queremos que los musulmanes capten algo de nuestra fe en la Trinidad, sin traicionarla en nada, sin pretensiones de explicarlo todo —ya que tampoco nosotros lo conocemos todo sobre la Trinidad—, pero diciendo algo verdadero y comprensible, lo que parece más apropiado es acudir a la noción de «nombre divino», tan importante y tan querida para ellos.

Como hemos visto, a propósito de los nombres divinos se plantea el problema de cómo conciliar la estricta unicidad divina y una cierta pluralidad en Dios. Los teólogos musulmanes distinguen entre los nombres (o atributos) que se refieren a las relaciones de Dios con las criaturas (Creador, Dador de todo bien...) y los que son propios de la misma esencia divina, como la eternidad, la unicidad, la trascendencia... Ésa es la vía por la que se puede optar para presentar la Trinidad cristiana. Los teólogos árabo-cristianos del Bagdad del siglo X lo comprendieron bien. Pues los nombres de Padre, Hijo y Espíritu son, ante todo, nombres de Dios que atañen a la esencia divina, ya que ellos la poseen.

Pero, para evitar que nuestros dogmáticos frunzan el ceño, hay que precisar enseguida que esos nombres divinos cristianos no son de la misma naturaleza que los de la teología musulmana (y cristiana). En primer lugar, porque son propios de la revelación cristiana. Después, porque señalan una distinción real en el mismo Dios, sin que ella atente contra su unicidad. Es, ciertamente, una explicación inadecuada de la Trinidad, pero no mucho peor que la de la naturaleza y las personas. Dice algo que es verdadero, y es la única manera de hablar a la mentalidad musulmana.

En conclusión, ¿es posible responder a la pregunta que se hace tan a menudo —a veces por los musulmanes, muchas veces por los cristianos— de si cristianos y musulmanes adoramos al mismo Dios?

La pregunta está mal planteada. En la medida en que la fe en Dios —tanto del cristiano como del musulmán— es sincera, llega al Dios que es único, aunque los caminos sean en parte diferentes. Por eso es evidente el error de empeñarse en transcribir el Dios del Islam por *Allah*, como si se tratase de un Dios distinto del nuestro, a menos que sólo se haga por un prurito de exotismo y sin reserva mental teológica alguna. No sólo los cristianos árabes llamaban «*Allah*» a Dios mucho antes del islam y le siguen llamando así actualmente, sino que además la misma palabra «Dios» no es más que la españolianización del nombre latino (o griego) del paganismo pre-cristiano. Y la Iglesia, cuando se acerca a una nueva cultura, no suele, por lo general, inventar para Dios un nombre extraño a esa cultura, sino que adopta y cristianiza el nombre que en esa cultura no cristiana sirve para designar al Ser supremo.

Por el contrario, si se quiere concretar en qué se diferencian las diversas religiones, que son otros tantos caminos hacia Dios, lo adecuado será situar la diferencia en los nombres que cada una de ellas asigna a Dios. Muchos son comunes al islam y al cristianismo, comenzando por los de Único y Trascendente. Pero lo que es propio del cristianismo y constitutivo de su identidad es dirigirse a Dios Padre por el Hijo en el Espíritu.

Por consiguiente, cristianos y musulmanes adoran al mismo Dios, aunque su camino hacia él sea en parte diferente. El Concilio Vaticano II lo ha dicho claramente: «[los musulmanes], que adoran *con nosotros* al único Dios...» (*Lumen Gentium*, 16 *in fine*).

5

Los ángeles y las Escrituras reveladas

La lista de los dogmas esenciales del islam sitúa a los *ángeles* después de Dios y antes de las Escrituras y de los profetas. No creemos necesario dedicarles un capítulo entero. Bastarán algunas indicaciones.

1. Angeles, demonios y «djinns»

La teología musulmana habla de tres tipos de seres de naturaleza intermedia entre Dios y el hombre: los ángeles, los demonios y los *djinns*. El Corán se refiere a ellos profusamente; la teología, no tanto; la creencia popular, finalmente, siente especial interés por los demonios, y aún mayor por los *djinns*.

Los *ángeles* desempeñan, más o menos, la misma función que en la Biblia. De naturaleza espiritual, están «al lado de Dios», le adoran en el cielo, sostienen su trono, son enviados como mensajeros a los profetas para llevarles la palabra de Dios y anotan los actos, buenos y malos, de todos los hombres. El Día del Juicio presentarán a cada hombre la lista de sus actos, y esa lista servirá para juzgarlo. Los ángeles más conocidos son Gabriel (*Jibril*), que anunció a María el nacimiento milagroso de Jesús y entregó el Corán a Mahoma; Miguel (*Mikal*); Malik, el encargado

del infierno; *Izra'il* (*Azrail* o *Azrafil*), el ángel de la muerte; y *Nakir* y *Munkar*, los dos ángeles encargados de realizar el interrogatorio en el sepulcro después de la muerte (véase el capítulo 9 sobre la escatología).

Los *demonios* tienen un gran antepasado: Satán (o *Iblis*), el ángel que se rebeló contra Dios negándose a prosternarse ante Adán recién creado (Corán 7,11-18...). Fue arrojado del paraíso y se le dio permiso para tentar a los hombres y, en primer lugar, a Adán, al que incitó a comer la fruta prohibida (7,20-25...). Es el gran enemigo de la humanidad, y hay que lapidarlos (*rajim*) sin cesar. Los demonios menores son su descendencia y desempeñan la misma función de tentadores.

Los *djinns*, o «espíritus», son criaturas de «llama clara» (Corán 55,15), parecidos a los genios y duendes de nuestras tradiciones populares. Pero, dado que el Corán habla mucho de ellos, constituyen un elemento de la revelación. En el islam —y hay que tomar cuidadosa nota de ello—, la creencia en los *djinns* no es superstición (a condición de no verlos por todas partes), sino un artículo de fe. Son criaturas terrestres, invisibles, pero que están presentes en las grutas, en las fuentes, en las acequias y en los rincones sombríos. Pueden ser benéficos o (las más de las veces) maléficos. Hay *djinns* creyentes y los hay infieles, pues tienen la obligación de creer en Dios y en el Corán, que cuenta la historia de los *djinns* que creyeron en Mahoma (sura 72). Como están sometidos a la Ley revelada, se les puede considerar similares a los hombres, y los juristas han estudiado —y con la mayor seriedad— la posibilidad y las consecuencias del matrimonio entre los *djinns* y los seres humanos, sobre todo con las mujeres, lo que permite explicar ciertas situaciones embarazosas.

Ángeles, demonios y *djinns* son tradiciones sagradas tan antiguas como la misma civilización humana. Las revelaciones bíblica y coránica las han asumido, pero en distinto grado y según sus propios objetivos. En la fe au-

tética, tanto cristiana como musulmana, estos seres ocupan un lugar meramente secundario. En la fe popular, ese lugar tiende a hacerse preponderante, en particular en lo relativo a los demonios y a los *djinns*, «sobre todo en el mundo femenino», dicen los teólogos musulmanes. La formación en la verdadera fe tendrá que luchar contra las *supersticiones* que han proliferado en torno a esta creencia en los «espíritus». Pero al liberar a las almas de los miedos y supersticiones, hay que tener la precaución de respetar el dato de la fe, que es la creencia en lo invisible. El exceso de racionalismo no es menos nocivo que el espíritu supersticioso.

2. Las Escrituras

El estudio de las Escrituras debería venir después del de los profetas que las han transmitido. Sin embargo, la lista de los artículos de fe, que el Corán establece repetidas veces (2,177.285-286; 4,136), menciona siempre las Escrituras (los «Libros») antes que a los profetas. Es todo un signo de la preeminencia de la Escritura en la fe musulmana.

Las cuatro Escrituras reveladas

El Corán, y tras él toda la tradición musulmana, menciona cuatro Escrituras reveladas: la Torá, los Salmos, el Evangelio y el propio Corán.

La *Torá* —nombre de origen hebreo para designar el Pentateuco, aunque muchas veces la acepción se extiende a todo el Antiguo Testamento— fue dada por Dios a Moisés en el Sinaí y es la Escritura del pueblo judío. Los *Salmos* son, según el islam, otra Escritura distinta, que le fue dada a David. El *Evangelio* es un solo Libro (no hay *evangelios*, por tanto) que le fue revelado directamente a Jesús. Finalmente, el *Corán* fue revelado o dictado a Mahoma, directamente por Dios o indirectamente por medio del ángel Gabriel (Corán 2,97). Formulado en «nítida lengua árabe»,

se dirige en primer lugar a los árabes, que hasta entonces carecían de una Escritura en su lengua; pero también va dirigido a toda la humanidad.

Sin embargo, en realidad no hay más que una sola Escritura, que es la «Escritura-madre», eterna y eternamente presente «ante Dios», inscrita en la «Tabla bien guardada». Los especialistas en historia comparada de las religiones identifican en esta creencia el mito del Libro celestial, una especie de cristalización de la palabra de Dios, atributo esencial de la divinidad. Esta única Escritura celeste ha «descendido», en diversas épocas y con nombres distintos, sobre los cuatro grandes profetas de la Escritura: Moisés, David, Jesús y Mahoma. Pero estas Escrituras reveladas, ediciones sucesivas de una misma Escritura eterna, tienen necesariamente el mismo contenido. Lo más que se puede detectar en ellas es una adaptación del lenguaje y las categorías mentales a las sucesivas fases de la evolución humana. Así, se dirá que la Torá descendió sobre Moisés en la época de la magia (Moisés es el super-mago) y del espíritu jurídico; que el Evangelio descendió sobre Jesús en la época de la medicina (Jesús curó a los enfermos) y del sentimiento religioso (el amor); y, por último, que el Corán llegó en la edad de la razón de la humanidad... Pero el contenido de la revelación es idéntico y constante. En esencia, consiste en adorar al Dios único y someterse a su voluntad. No hay progreso en la revelación entre cada una de las Escrituras, sino «recuerdo» de la Escritura primordial, olvidada por los hombres.

Ahora bien, es fácil constatar divergencias importantes entre las tres Escrituras principales (los Salmos de David sólo tienen un papel secundario en el Corán y en la teología musulmana); diferencias que encontramos hoy y que ya existían en la época de la revelación del Corán. Mahoma pudo darse cuenta de ello en sus contactos con judíos y cristianos durante el último período de su estancia en Medina (622-632). Los judíos habían hecho de un hom-

bre, ‘Ozayr (¿Esdras?), un «hijo de Dios» (9,30), no quisieron reconocer a Jesús como Mesías y calumnieron a su Madre, la Virgen María. Los cristianos habían inventado la divinidad de Jesús y la Trinidad, cuando no tres dioses... Unos y otros se negaban a reconocer el Corán como la Escritura revelada, y a Mahoma como el profeta, a pesar de que, según el Corán (7,157; 61,6), estaba anunciado explícitamente en sus propias Escrituras.

Ante esta situación, que pone en entredicho la continuidad e identidad de la Escritura, el Corán asume una postura acorde con la lógica de su inspiración. Dado que el Corán es la última «edición» de la Escritura eterna, la más fiel y más precisa, él es el criterio de verdad de las Escrituras anteriores (3,23; 4,105; 5,44.48). Si las Escrituras de los judíos y de los cristianos no concuerdan con él, es que ellos las han «falsificado» (*tahrif* y *tabdil*: 4,46; 5,13.41...). Si «las gentes de la Escritura» (*Ahl al-Kibar*), los judíos y los cristianos, quieren volver a encontrar el contenido original y auténtico de dicha Escritura, deben seguir el Corán (4,47; 5,15,48; 98,1...).

Tanto los judíos como los cristianos, por haber recibido una Escritura, gozan de un estatuto especial en el seno de la comunidad musulmana. Este estatuto de «protección» (*dhimma*) pone sus personas, sus bienes, su jerarquía, sus instituciones y su culto, con ciertas restricciones, bajo la protección del poder musulmán. Como contrapartida, ellos deberán pagar un tributo especial (*jizya*) y tendrán que seguir siendo «pequeños» o, lo que es lo mismo, no tendrán derecho a participar en las responsabilidades (Corán 9,29).

La reflexión musulmana sobre la Escritura

Las elaboraciones y discusiones sobre la Escritura de los teólogos musulmanes tienen un denominador común: al ser el Corán la última y definitiva manifestación de la Escritura

eterna, es preciso que toda la teología sobre la Escritura se articule a partir de él, y desde él deberán enjuiciarse las Escrituras anteriores. Una vez establecido esto, los debates de la teología se centran en tres temas principales: la relación entre la Palabra de Dios y la Escritura, el milagro coránico como prueba de su veracidad, y el valor de las Escrituras anteriores.

Palabra de Dios y lenguaje humano

En el Corán es siempre Dios, nunca el Profeta, el que habla en primera persona del singular o del plural: «Yo te he creado... Te hemos revelado el Corán...». Desde el comienzo, y con bastante lógica, los teólogos musulmanes consideraron que el texto del Corán es la Palabra misma de Dios en estado puro. Se admiten «circunstancias» históricas con respecto a la revelación de un versículo determinado que aborde algún problema muy concreto; pero esas circunstancias son únicamente ocasiones, no causas, de la revelación. Lo único que hace el profeta es transmitir esa revelación que le cae del cielo, sin relación alguna con su personalidad ni con la situación socio-histórica de su época. Si el Corán contiene muchos relatos históricos en los que fácilmente se reconocen fragmentos de narraciones bíblicas, no se puede decir que esos relatos sean «fuentes» del Corán, sino simplemente coincidencias o, mejor aún, paralelismos que se explican por tener una misma fuente: la Escritura eterna.

Algunos irán aún más lejos y afirmarán que todo lo concerniente al Corán es increado y eterno: el papel, la tinta, la pluma, la encuadernación...: todo cuanto sirvió para escribirlo. Como reacción, los racionalizadores mo'tazilitas decretaron que el Corán era puramente creado. Tras sangrientas disputas (siglo VIII), se llegó a un acuerdo por el que se consideraba el *contenido* del Corán como increado, en cuanto Palabra de Dios, y la *expresión escrita o leída* del Corán como creada.

Por la misma razón, ¿es la lengua árabe que emplea el Corán para expresar la Palabra de Dios la lengua misma de Dios o el resultado de unas convenciones humanas que Dios utilizó para expresarse? La cuestión puede parecernos rara, pero no deja de tener serias consecuencias. La mayoría de los teólogos piensa que la expresión árabe del Corán está ligada a su sentido y ha sido elegida por el mismo Dios. Por tanto, el Corán no se puede traducir. Y una de las últimas traducciones del Corán al francés ha sido admitida oficialmente por las autoridades religiosas musulmanas únicamente a título de «intento de interpretación del inimitable Corán». Además, la validez de la oración musulmana está vinculada al uso de pasajes del Corán en árabe. Ahora bien, el islam se proclama religión universal. ¿Habrá que exigir a todos los hombres, de todas las razas y todas las lenguas, que aprendan el árabe (literario) para tener acceso a la palabra de Dios?

Por este motivo está en marcha una nueva línea de reflexión. Se tiende a admitir que la expresión «la Escritura es la Palabra de Dios» es metafórica: Dios no habla; sobre todo, no habla nuestro lenguaje humano. Lo que hace es suscitar hombres para hablar en su nombre, que utilizarán su propia lengua y las categorías mentales de su época. Ellos expresan realmente la «Palabra de Dios», pero en lenguaje humano.

En esta interpretación es posible reconocer la teoría cristiana de la inspiración. Pero en la misma medida en que esta teoría resulta natural para el cristianismo, al menos para el reciente, dados los «géneros literarios» de los dos Testamentos de la Biblia, resulta problemática para el Corán, dado el aspecto con que este texto se presenta. Por eso es necesario captar bien el núcleo del debate: lo que está en juego no es un problema teórico ni la universalidad del islam, sino el sentido del Corán para nuestra época. Si se sacralizan las más mínimas determinaciones concretas del Corán —y Dios sabe lo abundantes que son— consi-

derándolas Palabra de Dios eterna e intemporal, se estará tendiendo a hacer que el mundo musulmán retorne al estadio en que su civilización se encontraba en el siglo VII en Arabia. Por ejemplo, en lo que se refiere a las penas legales, al estatuto de la mujer y al de las «gentes de la Escritura», etc. Son tentativas que aparecen periódicamente incluso en nuestros días. Si, por el contrario, se valoran las circunstancias históricas a través de las cuales Dios reveló su Palabra, es posible reencontrar la intención divina y eterna a través de esas determinaciones concretas y traducirla al contexto de nuestro tiempo. Por lo demás, eso es lo que la práctica musulmana está haciendo continuamente, aunque la teoría no la陪伴e.

El milagro coránico

Muchas veces el mismo Corán desafía a sus opositores de La Meca a que produzcan aunque sólo sea un fragmento de una sura comparable a las del Corán (2,23; 10,38; 11,13; 17,88...). Esa incapacidad (*i'jaz*) de los hombres para imitar el Corán es el gran milagro que reduce a la impotencia (*mu'jiza*) a los infieles.

Los teóricos musulmanes se han preguntado en qué consiste ese milagro coránico. Algunos han pensado que era el contenido del Corán, su mensaje religioso y espiritual, lo que era inimitable. Pero incluso en nuestros días, y sin negar, por supuesto, esa primera faceta, la mayoría sitúa el milagro en la belleza incomparable de la forma literaria del texto coránico. Volvemos, pues, a encontrarnos con lo dicho sobre el origen divino de la lengua árabe del Corán.

Nuestra mentalidad occidental puede extrañarse de que se ponga el signo del origen divino del Corán y, consiguientemente, el de la verdad de su Revelación, en su perfección «literaria». Pero para un oriental (igual que para Platón) lo verdadero es muchas veces lo bello, lo bien dicho. Esto explica esa especie de embrujo que ejerce el

texto del Corán leído y, sobre todo, salmodiado. Belleza formal y origen divino confluyen y se refuerzan mutuamente. Y esto puede también explicar en parte la decepción que sufren los musulmanes árabes cuando descubren la Biblia traducida a su lengua.

Pero también en esta cuestión es conveniente indicar que se está produciendo una evolución. Superando el tema de la forma, y también el del contenido, algunos llegan a lo que parece ser el auténtico sentido de la inimitabilidad del Corán según el mismo Corán. Si los infieles no lo pueden imitar, se debe, sencillamente, a que proviene de Dios. «Es la verdad que llega de vuestro Señor», repite sin cesar el Corán, mientras que lo que dicen los infieles «procede de sus bocas». Por tanto, el Corán lleva en sí mismo su propio poder (*sultan*) de persuasión. Volvemos a encontrarnos con lo que hemos dicho del signo de la Palabra a propósito de la fe en Dios.

El Corán y las Escrituras anteriores

Es sobre todo en este terreno donde topamos con ese método que consiste en juzgar a los demás desde nuestras propias categorías. Algo que, por cierto, no es exclusivo del islam.

Para enjuiciar la Biblia, descompuesta en Torá y Evangelio, los teóricos musulmanes le aplican los criterios de verdad elaborados por el Corán y, en mayor medida, por la Tradición auténtica surgida del Profeta: un texto único, recibido directamente de Dios (o del Profeta, en el caso de los *hadiths*) y transmitido literalmente y sin interrupción.

Sin embargo, la Biblia está compuesta por setenta y dos libros, explícitamente atribuidos a sendos autores humanos, y contiene diversos relatos contradictorios de un mismo hecho. Los polemistas musulmanes han estudiado minuciosamente los cuatro Evangelios para destacar sus

contradicciones sobre la genealogía de Cristo, la elección de los primeros apóstoles, la triple negación de Pedro (el gallo canta sólo una o dos veces)... La conclusión es que los Evangelios son obra de hombres, que además no han transmitido fielmente el Evangelio revelado a Jesús.

Pero hay algo aún más grave: se ha eliminado de la Torá y del Evangelio el anuncio de la misión de Mahoma que se encontraba en ellos (cf. Corán 7,157; 61,6). Sin embargo, aparecen sus huellas cada vez que la Biblia anuncia al «profeta semejante a Moisés» que tiene que venir, y cada vez que Jesús anuncia el envío de aquel que enseñará toda la verdad, el Paráclito.

Además, algunos apologetas musulmanes recientes creen haber encontrado en el *Evangelio de Bernabé* el verdadero Evangelio ocultado por los cristianos. Se trata de un pseudo-evangelio compuesto, como muy pronto, en el siglo XVI, sin duda por un *morisco* (un musulmán procedente de España y exiliado durante la *Reconquista*) refugiado en Túnez. No se conocen de él más que dos manuscritos: uno en dialecto veneciano y otro en castellano. Por supuesto, este «evangelio» cuenta la vida de Jesús de un modo acorde, casi punto por punto, con lo que dice el Corán.

Pero también hay que saber que algunos de los más grandes espíritus musulmanes, tanto antiguos (Avicena, Ghazali, Ibn Jaldún...) como modernos (Mohamed 'Abduh, Seyyid Ahmed Kahn...), se niegan a admitir que judíos y cristianos hayan podido falsificar el *texto* de sus Escrituras. Para ellos, lo que está falseado es el *sentido* o la interpretación del texto. Ghazali lo explica con claridad: los cristianos se equivocaron cuando tomaron en sentido *literal* las palabras de Jesús «El Padre y yo somos uno», «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre», «Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí»..., siendo así que se trata de expresiones *metafóricas*, mediante las cuales Jesús ex-

presa su unión de amor con Dios, como lo hacen todos los místicos y todos los amantes.

En nuestros días, está en boga otra concepción musulmana de la Biblia, especialmente de los Evangelios, que pone radicalmente en entredicho esa idea del *tahrif*: no se trataría ya de «falsificaciones» del texto, ni siquiera del sentido de los Evangelios, sino de reconocer que los textos del Nuevo Testamento son la *interpretación* cristiana (el «Cristo de la fe») del mismo fenómeno histórico, Jesús de Nazaret (el «Jesús de la historia»), del que el Corán y el islam dan otra interpretación: la musulmana. Por consiguiente, se trata de dos interpretaciones diferentes de un mismo fenómeno, que surgen, cada una por su parte, de una fe diferente y que se respetan mutuamente, o al menos deberían hacerlo.

Los cristianos y el Corán

La actitud cristiana ante el Corán no es sencilla: coexisten en ella la supervivencia de las antiguas prevenciones contra la fuente de tanto mal (o al menos de tantos errores); la admiración por el respeto musulmán hacia el «Libro», expresión de la Palabra de Dios; la seducción que produce el descubrir textos de tan alta religiosidad y, al mismo tiempo, el malestar frente a tantos pasajes que llaman a la guerra y celebran victorias o que son, simple y «prosaicamente», propios de su tiempo y anacrónicos, cuando no retrógrados.

Más adelante examinaremos el problema del origen del Corán desde el punto de vista de la fe cristiana: ¿puede el cristiano considerar el Corán, si no como la Palabra de Dios (que para nosotros es Jesucristo), sí al menos como *una Palabra de Dios*? Baste ahora con indicar que un cristiano ya no puede, sin más, atribuir al Corán, como en otros tiempos, un origen diabólico, ni siquiera meramente humano.

Pero, con independencia de la respuesta que se dé a esta cuestión, lo fundamental para valorar la fe musulmana —lo hemos visto al hablar de la fe en el capítulo segundo— es la creencia en Dios por su Palabra (*credere Deum Deo*): recibir a Dios del mismo Dios, que se ha dado a conocer a los hombres por su Palabra, en lugar de inventar un Dios a la medida de nuestra razón. El musulmán no cree que Dios sea único porque pueda probarse filosófica o racionalmente que Dios, si existe, tiene que ser único; lo cree porque Dios se ha revelado como único mediante sus profetas. Como dijo Pascal: no se trata del Dios de los filósofos y de los sabios (o del gran relojero de Voltaire), sino del Dios vivo, del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Ahora bien, para el musulmán, esa Palabra de Dios revelada es el Corán. Y en este punto el cristiano corre el riesgo de volverse inflexible. Aunque pueda llegar a reconocer un origen divino al mensaje central del Corán, que es la unicidad divina, y pueda llegar a admitirlo para el conjunto de su mensaje religioso, tropieza con dos objeciones fundamentales: ¿cómo admitir, como parece que hacen todos los musulmanes, que la totalidad del contenido del Corán lo haya comunicado Dios mismo, incluidos los gritos de guerra, de violencia y de odio, o simplemente todas esas precisiones jurídicas sobre contratos, matrimonios y herencias, tan marcadas por el momento y el lugar? ¿Cómo admitir, en concreto, que Dios tenga dos palabras contradictorias: una en Jesucristo, tal como se nos ofrece en el Nuevo Testamento, y otra en el Corán, que parece negar aquella Palabra al rechazar la Encarnación (5,72.116; 9,30; 19,34-35), la Trinidad (4,171; 5,73...), la Cruz y la Redención (4, 156; cf. 3,55...)?

Ante la primera objeción, al cristiano le será útil reflexionar sobre su propia concepción de la Palabra de Dios. Cree, con razón, que la Biblia es expresión de esa Palabra. Sin embargo, cuando la lee en su integridad, cuando proclama pasajes de ella en la liturgia y termina proclamán-

dolos solemnemente (— «Palabra de Dios». — «Demos gracias a Dios»...), no cree por ello que todos los detalles de la Biblia, por ejemplo del Levítico, y todas esas historias de carne y sangre, de guerras y odios inexpiables («¡Acuérdate de Amalec!»), sean directamente expresión de la Palabra de Dios. El cristiano no tiene dificultad en admitir que esa Palabra se transmite a través de experiencias y fórmulas humanas, a menudo demasiado humanas. Y normalmente no le cuesta mucho rehacer el camino inverso y atravesar esas mediaciones tan humanas para reencontrar una Palabra divina que habla de fidelidad, misericordia y amor y que es válida para todos los tiempos.

Por esa misma vía, el cristiano puede encontrar una Palabra de Dios a través del texto del Corán, sin estar obligado ni a sacralizar sus menores detalles ni a rechazarlo en bloque. Pero —se dirá— ¿no es así, en bloque, como el musulmán considera que el Corán es Palabra de Dios, dictada directamente por el mismo Dios (o por el ángel Gabriel) al profeta Mahoma, que es sólo su transmisor? En el momento actual, ya no es tan evidente que sea así, pues se están produciendo evoluciones importantes en el seno del mundo musulmán. Por otro lado, la historia muestra que, sea cual sea la teoría, el Corán se ha prestado a las necesarias interpretaciones cuando los hombres lo han querido. Pero, de todos modos, el cristiano no tiene por qué asumir la visión musulmana del Corán. Le basta con poder reseñar el valor religioso innegable del impulso coránico partiendo de su propia noción de Escritura revelada.

Pero esta discrepancia entre las teologías de la Escritura que hemos mostrado nos introduce en una diferencia básica entre el cristianismo y el islam respecto al proceso de la Revelación y, en concreto, respecto al lugar que en ella ocupa la Palabra de Dios y respecto a la misma identidad de esta Palabra.

Para el islam, la Palabra de Dios es el Corán. Esta Palabra, eterna en Dios, de algún modo se ha «encarnado»

en la forma de este «Libro», el Corán; y el Profeta, como hemos dicho, no es más que su transmisor. Para el cristianismo, la Palabra de Dios es una persona, eterna en Dios como su Verbo, «encarnada» en el hombre Jesús, Palabra de Dios hecha hombre (y no libro). La Escritura, la del Nuevo Testamento, nos transmite esa Palabra viva según el testimonio de los apóstoles. El cristianismo no es una «religión de la Escritura» —aunque se trate de la Biblia y los Evangelios—, como los musulmanes nos hacen el honor de denominar a nuestra religión, sino la religión de una persona, Jesucristo, Palabra de Dios encarnada.

De ese modo se explican no sólo las reticencias de los musulmanes más modernos cuando se habla de aplicar al Corán los métodos histórico-críticos que tan provechosos han resultado con la Biblia, sino también su veneración y respeto por el sacro Corán, por su texto, su salmodia y sus grafiás ornamentales. Es la Palabra de Dios en estado puro... o casi. El cristiano, en su propio acercamiento a la Biblia, podría inspirarse en esa actitud si tiende a manipularla, a diseccionarla e interpretarla como si se tratara de un texto humano de tantos. Pero no debe olvidar nunca que su valor reside en que es el testimonio de la Palabra de Dios, Jesucristo, al que llegamos a través de la Escritura. Los Evangelios nos introducen en el Evangelio, la Buena Noticia de Jesucristo.

En cuanto a la segunda objeción —el Corán es una Palabra de Dios que contradice la que hemos recibido en Jesucristo—, hay que decir que, sin duda, nos obliga a ampliar la idea que nos hemos hecho de la revelación divina.

Ante todo, es necesario precisar que el problema —real— no es precisamente lo que se suele denominar las «negaciones de los misterios cristianos» (Trinidad, Encarnación, Cruz y Redención) que hace el Corán. Desde hace tiempo, al menos desde Louis Massignon (1883-1962), se viene señalando que las doctrinas que niega el Corán ape-

nas se parecen a las cristianas ortodoxas: una tríada de dioses (que serían Dios, María y Jesús, según Corán 5,116 [?]) y no el Dios Uno y Trino; la divinización de un hombre y no la humanización de Dios; una filiación carnal en Dios y no la filiación espiritual... Pero no bastaría con decir que el islam no niega más que falsos misterios y que nosotros podemos asociarnos a esas negaciones.

Porque es el mensaje central del Corán —el monotheísmo del Dios único y absolutamente trascendente, tal como lo concibe el propio Corán— el que es profundamente distinto del «Dios de Jesucristo» tal como nos lo han transmitido los apóstoles: el mismo Dios, único y trascendente, que ha escogido nacer, sufrir y morir como un verdadero hombre. ¿Se trata, pues, de dos nociones de Dios y de dos «Palabras de Dios» incompatibles, entre las cuales es preciso escoger porque una es verdadera y la otra falsa?

No podemos examinar aquí como convendría todos los problemas fundamentales que plantea este interrogante: la coextensión de la Palabra en Jesucristo con la Palabra eterna de Dios; la «clausura de la Revelación» con la muerte del último apóstol... Sólo diremos, sin prejuzgar las investigaciones que realiza la teología cristiana, que, del mismo modo que el Antiguo Testamento, debidamente interpretado, no se opone al Nuevo, y viceversa, así también el acento que el Corán pone en un aspecto —verdadero— del misterio de Dios (Unicidad y trascendencia), profundamente diferente del revelado por Jesucristo —tan diferente, en realidad, como lo es el Antiguo Testamento del Nuevo—, puede no ser opuesto al misterio del Dios Encarnado, sino darle su pleno sentido. Volveremos sobre ello en el último capítulo de este libro.

6 Los profetas

Los profetas, como las Escrituras, son los portadores de la Palabra de Dios, «que ha hablado a los hombres», como pone de relieve el Vaticano II a propósito del islam (*Nostra Aetate*, 3), subrayando así uno de los puntos comunes esenciales entre el islam y el cristianismo. Esto permite que se pueda calificar a las tres religiones que se remontan hasta Abraham como «revelaciones proféticas», distinguiéndolas así de las «religiones místicas» del lejano Oriente, según la clasificación, por otra parte inadecuada, realizada por R.C. Zaehner, profesor de Oxford¹.

De hecho, en el Corán y en las Tradiciones musulmanas aparecen muchas figuras proféticas que nos resultan conocidas, sobre todo Abraham, Moisés y Jesús. No obstante, las diferencias entre ambas líneas proféticas son abundantes, y especialmente diferente es el significado último del fenómeno del profetismo.

En este capítulo nos fijaremos en él de un modo general, y veremos también el caso de Mahoma, que es muy revelador al respecto, dejando para otro capítulo el caso de Jesús y de María, dado su interés evidente para las relaciones islamo-cristianas.

1. R.C. ZAEHNER, *Inde, Israël, Islam: religions mystiques et révélations prophétiques*, Paris 1965.

Los profetas en el Corán

Desde su mismo comienzo, el mensaje que proclama la predicación coránica —la estricta unicidad de Dios— no se presenta en modo alguno como una «novedad» (Corán 46,9). El Corán sólo pretende proporcionar a los árabes, hasta entonces sin Revelación, el mismo mensaje que Dios entregó a los judíos por medio de Moisés, y a los cristianos por medio de Jesucristo. Más tarde, en Medina, el mensaje coránico asume un enfoque diferente. Fue Abraham el que, ayudado por su hijo Ismael, edificó el templo de La Meca, la *Kaaba*, como lugar sagrado del monoteísmo. Pero los habitantes de La Meca abandonaron su tradición monoteísta primitiva y se entregaron al politeísmo, de modo que el Corán viene a «recordar» a esos infieles su auténtica tradición: el monoteísmo de Abraham.

Con la pretensión de inscribirse en la serie de los heraldos del monoteísmo universal, el Corán «recuerda» las grandes etapas de esa historia: la creación y el pecado de Adán y Eva; Noé y el diluvio; Abraham, sus dos hijos y su sobrino Lot; Jacob y José; Moisés y Aarón; David y Salomón; Elías y Eliseo...; Zacarías y Juan Bautista (*Yahya*); María y Jesús..., por citar sólo a los más importantes, pues se menciona también a Jonás y su ballena, a Job y sus pruebas...

Como se ve, esos «profetas» son más bien personajes del Antiguo Testamento, patriarcas y reyes, y no lo que nosotros llamamos «profetas», mayores o «menores», pues todos ellos están ausentes del Corán, excepto Jonás. Además, si se estudia más de cerca la historia de cada uno de esos «profetas», aparecen muchos datos que responden fielmente a su imagen bíblica, pero también otros detalles ignorados por la Biblia (por ejemplo, el de Abraham destruyendo los ídolos y arrojado al fuego) y que los orientalistas han encontrado en la abundante literatura rabínica que se desarrolló en torno al Libro sagrado. Por último,

el Corán añade a esos «bíblicos» otros personajes proféticos (nunca los llama «profetas», *nabi*, título que parece reservar para los que están relacionados con la Biblia, sino sólo «enviados», *rasul*), que provienen directamente de tradiciones árabes locales, sin relación alguna con la Biblia. Así sucede con Hud, el «enviado» a la tribu de los ‘Ad; con Salih (Salah), enviado a los Thamud; y con Chu’ayb, «enviado» a la tribu de los Madianitas. Habría que añadir aún otros relatos considerados como proféticos: el de los Siete Durmientes en su caverna, el de Alejandro Magno luchando con Gog y Magog (sura 18), etc.

Todo ello es sobradamente revelador del estilo característico del Corán. Pese a que quiere situarse en la corriente profética surgida de la Biblia, se mantiene en su periferia, acoge en su seno elementos heterogéneos provenientes de fuentes muy distintas y refunde todo el conjunto según su propia óptica. Ahora bien, eso fue precisamente lo que hizo la tradición bíblica con las tradiciones mesopotámicas o egipcias que retomó y refundió según sus propias perspectivas.

Por eso resulta bastante inútil comparar relatos bíblicos y coránicos sobre un mismo «profeta», si lo que se pretende con ello es establecer juicios sobre la conformidad o no conformidad, sobre la fidelidad o infidelidad de esos relatos con respecto a la Biblia o a la historia. Es preferible reconocer la originalidad de los relatos del Corán y esforzarse por comprender su significado.

Y ese significado es evidente. Todos los relatos coránicos relativos a los profetas están cortados por el mismo patrón, que representa la «profetología» coránica. Hay un pueblo impío, politeísta. Dios «elige» a un hombre del seno de ese pueblo, «hermano» de esa gente cuya lengua habla, le revela su monoteísmo y le envía a anunciarlo a su pueblo, advirtiéndole del castigo que le espera si rechaza el mensaje. Ese pueblo, con excepción de algunos «creyentes», rechaza la revelación monoteísta e intenta

matar al enviado de Dios. Entonces Dios interviene, salva a su enviado y castiga al pueblo infiel y rebelde. Y, dicho sea de paso, precisamente en la rigidez de este esquema profético reside la principal razón por la que el Corán no puede aceptar que Jesús, profeta grande donde los haya, haya sido ejecutado, «crucificado», por el pueblo judío rebelde a su mensaje (Corán 4,157-158).

Es fácil descubrir el origen de ese patrón de la vida profética. Sin duda, es la experiencia personal de Mahoma. Consciente de haber sido escogido por Dios para anunciar el monoteísmo «en árabe explícito» a su pueblo politeísta, advierte también a los suyos del castigo que les espera si no le escuchan, y confía en que Dios le salvará de toda asechanza.

Hay tres profetas que, por su grandeza, desbordan ampliamente los límites de este esquema estereotipado: Abraham, Moisés y Jesús. Centrándonos sólo en los dos primeros, digamos que Abraham es, ante todo, el heraldo del monoteísmo, que destruye los ídolos de su pueblo (21,48-70; 26,69-104...). Es también el primer *muslim* sometido a la voluntad de Dios, que le pide que sacrifique a su hijo (37,99-113). «Amigo de Dios» (*Khalil Alllah*) y tronco originario de todos los profetas, se le reconoce (en Medina) como fundador del culto auténtico a la *Kaaba* (2,126-127) y del islam primordial, pues era monoteísta «sin ser ni judío ni cristiano» (3,67). Abraham incluso habría anunciado la venida de Mahoma (2,128-129), y el islam es su heredero legítimo (3,68; 22,78).

En cuanto a Moisés, es el interlocutor de Dios (*Kalim Alllah*) por excelencia. Dios le habló en el Sinaí y le dio las tablas de la Ley. Enviado con su hermano Aarón al Faraón, vence a los magos en la justa de los bastones que se convierten en serpientes y libera a su pueblo haciéndolo salir de Egipto (20,7-79;26,10-68).

Mahoma se inscribe a sí mismo como término de la serie de los profetas, pero de un modo progresivo. Al

principio se presenta únicamente como «enviado» (*rasul*) a su tribu para conducirla al monoteísmo bíblico. En Medina, frente a la hostilidad de los judíos, y posteriormente de los cristianos, se pone directamente en línea con Abraham, «ni judío ni cristiano», y reivindica para sí el título de «profeta» (*nabi*) e incluso de «sello de los profetas» (*Kha-tam al-nabiyyin*), el que cierra y recapitula su línea, como la Torá y el Evangelio habían anunciado (7,157).

En la misma Medina, entusiasmado por la Revelación al comienzo de su misión, desplegando todos los recursos oratorios en los relatos proféticos, y amargo y constante ante la hostilidad de sus compatriotas, Mahoma se convierte en el fundador de una religión distinta, heredera de la historia religiosa de la humanidad y, finalmente, la única completa, última y «salvífica». Para establecerla en sus derechos y proporcionarle la prueba decisiva de su verdad, Mahoma se convierte en un jefe guerrero, un hábil estratega y un político consumado, mientras que las necesidades de organización interna de la Comunidad le consagran también como Jefe de un Estado teocéntrico y como legislador universal.

El profetismo según la teología musulmana

Entre los muchos problemas que la teología musulmana aborda a propósito del profetismo en general, hay algunos que resultan de mayor importancia y actualidad.

Lo primero es distinguir correctamente el fenómeno del profetismo del de la «santidad» (*wali*). El relieve y la actualidad que esa distinción adquiere proviene de la inflación del «culto a los santos» en el islam popular, y concretamente en el ambiente de sus cofradías religiosas, que llegan a exaltar a sus fundadores hasta equipararlos prácticamente a los profetas. Pero el islam ortodoxo, y de un modo especial el islam reformista de todas las épocas, y más en concreto el de Mohamed 'Abduh a partir del

siglo XIX, se subleva violentamente contra esa confusión, contra esa «*bid'a*» (innovación censurable).

El santo puede expresar sus «revelaciones» y hacer milagros similares a los de los profetas —por ejemplo, transformar los bastones en serpientes— e incluso mayores, pero no dejará de ser un simple creyente, sometido a la Ley revelada por el profeta a su comunidad. De ese modo se distinguen formalmente las dos líneas: la del profetismo y la de la santidad. Sólo el profeta recibe una «revelación» (*wahy*), y sólo él puede hacer «milagros proféticos» (*mu'jiza*). El santo no recibe más que una «inspiración» (*ilham*), y lo único que puede hacer son prodigios (*karamat*). En este punto, hay una fuerte discrepancia en el islam contemporáneo en cuanto al modo de contener la marea siempre creciente de la religiosidad frente a la fe purificada en un Dios único que se revela.

Ese esfuerzo de los musulmanes reformistas se aplica también, e incluso prioritariamente, a la lucha contra el culto excesivo a la persona del profeta Mahoma. En perfecta sintonía con el Corán —que no cesa de repetir que el Profeta es un mortal como los demás, un pecador entre los pecadores, y que lo importante es el Corán que transmite y no su persona—, y en coherencia también con lo que hemos dicho sobre la Palabra de Dios en el islam, que es sólo el Corán, del que el profeta no es más que un transmisor, los reformistas publican vidas del Profeta en las que ponen de relieve sus debilidades y faltas y combaten la inflación del culto al Profeta con ocasión del aniversario de su nacimiento (*mawlid* o *Mulud*), de su «ascensión» (*mi'raj*), etc. En el terreno doctrinal, rechazan la tesis de la «impecabilidad» (*'isma*) de los profetas, por lo demás bien difícil de sostener, incluso en el caso de Adán. Lo único que reconocen en cualquier profeta son cuatro cualidades necesarias y suficientes: la veracidad, la fidelidad, la sagacidad y, sobre todo, la eficacia en la transmisión de lo que Dios le ha revelado.

¿Qué efecto ha tenido esa insistente ofensiva contra el culto a los santos y al Profeta? Para dudar de su éxito, basta con ver las emisiones de la televisión, en que se suceden interminables series dedicadas a esos personajes, y constatar el retorno de las prácticas de las cofradías, fomentadas a veces por el poder como atracciones folclóricas para los turistas... Pero también es frecuente en los círculos musulmanes más conscientes la reprobación de todo cuanto parezca significar una desviación de la auténtica fe musulmana.

Por último, existe otra forma de «explotación» de las figuras proféticas, y en especial de Mahoma: la reelaboración de su figura y de su biografía de acuerdo con los ideales de la época. Tras el Mahoma reformista, en los últimos treinta años se nos han ofrecido representaciones de un Mahoma revolucionario, libertador del hombre... y de la mujer, reformador social... ¡e incluso marxista antes de Marx! Claro que también los cristianos conocemos ese fenómeno a propósito de Jesús... (Por lo demás, no todo carece de fundamento en ninguno de los dos casos). Pero un profeta que no tenga nada que decir sobre Dios, o para quien el mensaje sobre Dios no sea más que una «superestructura» para avalar un mensaje sobre el hombre, ¿puede seguir siendo profeta en el sentido bíblico y teológico del término?

Reflexiones cristianas sobre el profetismo musulmán

Lo hemos dicho desde el principio: la fe en un Dios «que habló a los hombres por los profetas» es, después de la fe en un único Dios, el punto común más precioso que une al islam, al judaísmo y al cristianismo. En oposición a los fatalismos y a los deísmos impersonales y filosóficos, todos nosotros creemos que el Dios creador guía personalmente a su criatura y la dirige mediante su voz, no sólo por medio de los signos de la naturaleza o los sueños de los adivinos, sino mediante una Palabra personal, transmitida de forma

inteligible a través de los hombres que él ha escogido y enviado, los profetas.

Basta con haber vivido, aunque sólo sea de paso, en ambientes y países de Extremo Oriente, penetrados por otra experiencia distinta de lo divino, para entender casi físicamente hasta qué punto el clima religioso del «profetismo» es común a cristianos, judíos y musulmanes.

También tenemos en común una concepción del mundo: creado por Dios, ha recibido y lleva su Palabra; su historia, que va avanzando hacia su término, es una «historia sagrada», realización efectiva de esa Palabra y, por ello mismo, forma de desvelar la fecundidad de ésta y las infinitas implicaciones de su sentido.

Finalmente, una serie de relatos y nombres más o menos míticos nos son comunes, en medio de diversificaciones lingüísticas: Adán y su creación y caída; Noé y el diluvio; Abraham (*Ibrahim* o *Brahim*) y el sacrificio de su hijo; Moisés y Aarón (*Harun*); y Jesús y María, su madre virginal.

Pero, aun encontrándonos en un mundo familiar, no podemos dejar de experimentar una sensación de extrañeza. Las «historias» de los profetas no sólo no coinciden exactamente con las nuestras (por ejemplo, el hijo de la promesa que Abraham lleva al sacrificio sería Ismael, según el islam, y no Isaac, como dice la Biblia), sino que el sentido mismo y el polo hacia el que se orienta la historia profética son distintos. Para el musulmán, el punto culminante de esa historia es el profetismo de Mahoma, el «sello de los profetas». Para el cristiano, evidentemente, es Cristo. ¿Qué sentido puede tener para un cristiano un Jesús cuyo papel esencial sea el de anunciar la venida de Mahoma? Y, a la inversa, ¿qué puede significar para un musulmán un Mahoma que no sea el sello de los profetas? Aquí, lo mismo que sucede con las Escrituras, tocamos una línea divisoria decisiva entre nuestros respectivos cre-

dos. Lo que nos divide no es el reconocimiento de una lista más o menos completa y concordante de profetas; ni tampoco, como veremos, saber si un cristiano puede reconocer que Mahoma es un profeta, como el musulmán reconoce (aunque no pasa de ahí) que lo es Jesús. Lo que fundamentalmente nos divide es que tenemos un centro y un polo diferentes para el fenómeno profético y para la historia religiosa de la humanidad. Y si para el cristiano ese centro y ese polo es Jesucristo, es justamente porque Jesucristo es algo más que un profeta: es la Palabra misma de Dios hecha hombre.

Ahora captamos todo el valor, pero también toda la ambigüedad, del esquema, ya clásico, de la «fraternidad en Abraham» de las tres religiones que se refieren a él. Su parte de verdad es, en primer lugar, esa comunidad entre «religiones proféticas» de que hemos hablado. También la común referencia a este patriarca en su actitud de «sumisión» a Dios, que le lleva incluso a abandonar su país y su familia para seguir su llamada. Pero fuera de esto, y centrándonos en su fundamento, el significado de Abraham y su papel en la historia profética son radicalmente diferentes para el judaísmo, para el cristianismo y para el islam. Para el primero, Abraham es el antepasado «carnal» del pueblo judío, al que Jesús fue infiel, y los musulmanes no tienen derecho alguno a su herencia. Para los cristianos, siguiendo a Jesús y a san Pablo, la descendencia carnal de Abraham no tiene valor salvífico alguno, y sólo por la fe en Jesucristo pueden todos los hombres participar de la bendición prometida a Abraham y a su descendencia. Para los musulmanes —sin meternos en su discutida filiación a partir de Ismael, que sería el antepasado del pueblo árabe—, sólo la comunidad de los «sumisos» es la verdadera heredera del patriarca del monoteísmo.

Según sea la calidad de las relaciones entre las tres comunidades, se pondrá el acento en lo que tienen en común o en lo que las divide. Siempre ha sido así. Cuando,

en el siglo XI, el papa Gregorio VII reenvía a unos sacerdotes del Magreb, a los que había ordenado obispos en Roma, al emir de la región de Setif (Argelia), saluda a éste como «hermano en Abraham» y le expresa sus deseos de que el santo patriarca le acoja en el cielo al final de sus días... Pero siempre será necesario no olvidar ni distorsionar lo que es esencial para la fe de cada uno.

Y no menos necesario es el respeto escrupuloso de la sensibilidad religiosa de cada cual. No podemos imaginarnos la cantidad de juicios —aparentemente «objetivos»— sobre el Profeta del islam que pueden herir a los musulmanes, aun a los más críticos con sus propias tradiciones. «Aprendí a venerar al Profeta en las rodillas de mi madre», decía un musulmán convertido al cristianismo y que se había hecho religioso. Toda broma o juicio exterior le llegaba al alma, más allá de cualquier razonamiento.

De este modo se comprende mejor —aunque no se pueda aprobar en absoluto— la indignada y violenta reacción de muchos musulmanes contra las libertades que se tomó el novelista Salman Rushdie con la vida y persona de Mahoma, tratándolas en un tono irónico y con un humor corrosivo que a ellos no podían dejar de resultarles blasfemios.

El respeto por nuestras respectivas creencias y por la sensibilidad de cada cual nos permitirá meditar juntos la lección de los grandes profetas, su entrega al servicio de su misión, su fidelidad heroica a su vocación, su valor ante las hostilidades... y sacar de todo ello lecciones para nuestra vida y nuestro testimonio como creyentes y para ser en nuestro tiempo representantes del espíritu profético entre sus hermanos.

7

María y Jesús en el islam

Ambos son personajes de la galería de los profetas en el Corán y en el islam. Tienen rasgos comunes con los demás profetas, pero también particulares privilegios. Evidentemente, tienen especial interés para los cristianos; por eso les dedicamos este capítulo. Sin embargo, no hay que olvidar que María y Jesús —lo mismo que algunos otros, como, por ejemplo, Zacarías y Juan Bautista— tienen su propio perfil musulmán y, en el Corán, un lugar relativamente secundario y, en cualquier caso, sin parangón con el que tienen en el cristianismo. Por eso, en primer lugar nos fijaremos en la visión coránica y musulmana de María y Jesús, antes de examinar lo que puede ser una perspectiva cristiana de esa visión musulmana.

María en el Corán

Maryam (Meriem en forma dialectal) fue «elegida, purificada y escogida» por Dios entre todas las mujeres desde antes de su nacimiento (3,42). Su padre, al que —de acuerdo con los evangelios apócrifos— llamamos Joaquín, lleva en el Corán el nombre de ‘Imran (3,33). A pesar de las muchas hipótesis de los musulmanes y de los orientalistas, apenas puede dudarse que el Corán confunde a dos Marías y a sus respectivos padres. Efectivamente, en 19,28 se llama a María, la madre de Jesús, «hermana de Aarón».

Según la Biblia, ‘Amran es el padre de Moisés, de Aarón y de su hermana María (Miryam), llamada la profetisa (Ex 15,20...; Nm 26,59). Tomando a las dos Marías —la hermana de Moisés y Aarón y la madre de Jesús— por la misma persona, el Corán atribuye a ambas el mismo padre. Se trata de una confusión menor y sin consecuencias graves, si no se pretende convertir el Corán y la Biblia en libros de historia y si se admiten las mediaciones humanas de la Palabra de Dios.

La esposa de ese ‘Imran, a la que ambas tradiciones dan el nombre de Ana, estéril y de edad avanzada, hizo el voto de consagrar al servicio del templo al hijo que pedía que Dios le concediera milagrosamente (3,35). De hecho, Ana dio a luz; pero lo que tuvo fue una niña. Un tanto decepcionada, pues no veía cómo podría cumplir su voto al estar reservado a los varones el servicio del templo, la madre de María puso a su hija y a su descendencia (Jesús) bajo la protección de Dios contra las asechanzas del demonio (3,36). Hay un *hadith* que afirma que «todo recién nacido es tocado por el demonio en su nacimiento, salvo María y su hijo»; y otro dice que «todos los hombres pecan desde su nacimiento hasta su muerte, salvo María y su hijo». Curiosa coincidencia con lo que para los católicos llegará a ser el dogma de la Inmaculada Concepción y que ya antes había sido creencia de los cristianos orientales bajo la forma del «voto de santa Ana».

Con todo, María, siendo niña, fue presentada en el templo, donde Dios la acogió de buen grado y donde fue creciendo bajo la tutela de Zacarías, al que había sido confiada por sorteo (3,37.44). Aislada en una celda cerrada, fue allí directamente alimentada por Dios, y tan cumplidamente que, cuando Zacarías llegaba cada día con la comida, encontraba junto a ella «frutos del verano en invierno, y frutos del invierno en verano» (*hadith*).

Fue allí, o en su casa, donde el ángel (Gabriel) se le apareció y le anunció que sería la madre de Jesús, la Palabra

de Dios, permaneciendo plenamente virgen (3,43-47; 19,16-34). María aceptó la voluntad de Dios, quedó encinta y se retiró al desierto. Allí, al pie de una palmera, dio a luz a su hijo. Una fuente milagrosa calmó su sed. Volvió a los suyos llevando a su hijo, e inmediatamente la acusaron de haber cometido fornicación. Ella guardó silencio, y fue Jesús, recién nacido, el que habló milagrosamente y eximió a su madre de toda culpa.

En este relato aparece un eco indirecto del Evangelio de la infancia según san Lucas, así como un eco directo de los evangelios apócrifos (proto-evangelio de Santiago, pseudo-Mateo y evangelio árabe de la infancia). La historia de María según el Corán finaliza después del nacimiento de Jesús. Un oscuro versículo (23,50) añade únicamente que Dios hizo que María y Jesús encontraran refugio en una húmeda colina. Los exegetas del Corán hablan también de la huida a Egipto.

Sin embargo, el Corán vuelve muchas veces sobre el tema de las virtudes y privilegios de María. No sólo fue escogida entre todas las mujeres, purificada y colmada de gracias por Dios (3,42; 5,110), sino que se caracteriza por dos rasgos específicos que vienen a ser su definición coránica: *virgen* y *creyente* (véase, por ejemplo, 66,12).

María es la virgen por excelencia: «la que preservó su seno como una fortaleza» (21,91; 66,12). Fue fecundada por «el aliento de Dios», que «puso en ella la Palabra de Dios (Jesús)». El Corán, y tras él todo el islam, proclama rotundamente la virginidad de María, defendiéndola contra «la monstruosa calumnia» de los judíos (4,156). Jesús, nacido sin padre humano, será siempre llamado «el hijo de María» y deberá piedad filial a su madre (19,32). Ambos son un único signo para el mundo (23,50).

María es también «la muy creyente» (*siddiqah*), la virgen de la fe y del *fiat*, la *virgo fidelis*, porque «creyó las palabras de su Señor» (5,75; 66,12) y se sometió sin vacilar

a su voluntad. Piadosa y devota, se convierte en signo y modelo para los y las creyentes (21,91; 23,50; 66,12). Pero, lo mismo que su hijo, sigue siendo una simple mortal que come y bebe como todos los demás (5,17,75), y no se debe imitar a los cristianos que parecen hacer de ella una diosa (5,116).

Ésta es la admirable imagen que el Corán nos ofrece de María. Ninguna otra mujer, ni de lejos, tiene derecho a tales elogios. A lo sumo, el Corán presenta también como ejemplo a la esposa del Faraón (Asya), que recogió a Moisés de las aguas del Nilo (28,9; 66,11). Las demás mujeres, jamás citadas por su nombre, a excepción de Zaynab (mujer del hijo adoptivo de Mahoma y luego desposada por éste), son siempre perversas —como la mujer de Noé, la del intendente mayor de Egipto, que quiso seducir a José, y, sobre todo, la de Lot—, o bien no tienen fe suficiente —como Sara, que se ríe y muestra su escepticismo ante el anuncio del nacimiento de Isaac (11,71; 51,29)—. En cuanto a las mujeres del Profeta, tan veneradas por los musulmanes, el Corán menciona sobre todo las preocupaciones que le causaron.

Teniendo en cuenta el carácter tan «machista» del Corán (lo mismo que de la Biblia) y del islam, y su visión tan «humana» de las relaciones entre el hombre y la mujer, es imposible no sentirse impresionado por la admiración sin fisuras del Corán hacia María. Se experimenta un estremecimiento al recitar versículos como el 42 de la sura 3: «Oh María, Dios te ha escogido, te ha purificado y elegido sobre todas las mujeres del mundo».

La figura coránica de María no sólo es sustancialmente fiel a la del Evangelio, si prescindimos de algunos detalles secundarios y hacemos abstracción de la *doctrina* cristiana de la maternidad divina, sino que creemos que nunca el Corán ha pasado tan cerca del misterio cristiano; infinitamente más cerca, desde luego, que en su consideración

sobre Jesús. ¿No será el rastro de una gracia propia de María ya desde el nacimiento del islam y en el curso de su historia?

María en la tradición musulmana

Por lo general, la tradición musulmana se contenta con orquestar los datos del Corán, ya suficientemente significativos, aunque no sean más que breves alusiones. Por eso recurre de buen grado a las tradiciones cristianas, a las de los Evangelios —ciertamente sobrias—, a las de los apócrifos y a narraciones populares.

Así, Tabari, un historiador y exégeta del siglo X, escenifica con acierto y delicadeza el diálogo entre María y su «cuasi-esposo» José, el carpintero, cuando éste, al darse cuenta de que María está encinta, le pregunta:

«¿Creece el trigo sin semilla?

— Sí —respondió ella.

— ¿Crecen los árboles sin lluvia?

— Sí.

— ¿Puede haber un hijo sin padre?

— Sí. ¿No sabes tú que Dios, cuando creó el trigo, le hizo crecer sin semilla?... ¿No sabes tú que Dios, con su poder, hizo crecer los árboles sin necesidad de lluvia?... ¿Vas a decir tú que Dios no pudo hacer crecer los árboles sin lluvia?

— No, respondió José. No voy a decir tal cosa. Bien sé yo que Dios puede cuanto quiere. Él dice a una cosa: «¡Sé!», y es (cf. Corán 3,47.59).

— ¿No sabes tú —prosiguió María— que Dios creó a Adán y a su mujer sin recurrir a un padre ni a una madre?

— Sí, respondió José.

Y comprendió que el estado de María procedía de la voluntad de Dios y que no tenía que hacerle preguntas sobre este asunto, porque llevaba en sí un secreto. Entonces se encargó él solo del servicio del Templo y cargó con el trabajo que antes hacía María».

También recogen los exegetas e historiadores la llegada de los Magos, la huida a Egipto, la matanza de los Inocentes, el milagro de Caná y la exclamación de la mujer: «¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron!»; y añaden la aparición de Jesús a su madre después de su «elevación al cielo» (Corán 4,157-158) y, por fin, la muerte de María, seis u ocho años después de la «elevación», a la edad de cincuenta y un años (*sic*).

Dos problemas en relación con María han atraído la atención de los teólogos. Ante todo, su puesto en la jerarquía de las mujeres. Es cierto que el Corán le dedica un elogio único. Pero la tradición musulmana se ha mantenido siempre muy vinculada a las esposas del Profeta, declaradas «madres de los creyentes» por el Corán 33,6, sobre todo la primera, Jadicha, y luego la más querida, Aixa. Para los chiítas, la que evidentemente ocupa el primer puesto es Fátima, hija del Profeta y esposa de su primo Alí. Para los sunnitas, el orden de dignidad varía entre Jadicha, Aixa, Fátima y María. Algunos hacen a María reina del paraíso.

El otro problema es más grave: ¿es María una profetisa? Ciertamente, Dios le habló, directamente o por medio de Gabriel. Pero, por una parte, no le dio un «mensaje» para transmitir a los hombres; y, por otra, el Corán afirma que Dios sólo ha enviado «varones» (*rijal*) antes de Mahoma (12,109). Muchos concluyen que María, ya que Dios le ha hablado, es profetisa (*nabiyya*), pero no es una «enviada» (*rasula*), pues no ha recibido una misión con respecto a un pueblo.

María, los musulmanes y los cristianos

La figura coránica de María sigue siendo atractiva para muchos musulmanes, y no sólo para las jóvenes y las mujeres. Sobre ella apenas se manifiestan las inevitables prevenciones que rodean a la persona de Jesús, demasiado «monopolizada» por los cristianos y ligada a doctrinas para

ellos inadmisibles. No es raro que se ponga su nombre a las niñas. Y la gran mística del siglo VIII, Rabi'a de Basra, la «cantora del puro amor», fue denominada «la segunda María».

Es bien sabido con qué asiduidad muchos musulmanes y musulmanas acuden a determinados santuarios marianos, como la basílica de Nuestra Señora de África en Argel y la iglesia de la Theotocos de Éfeso, cuyo obispo, monseñor Descuffi, atestiguó en el Concilio Vaticano II que eran varios cientos de miles los musulmanes que la visitaban cada año. Sin duda, ese fenómeno no deja de tener relación con el «culto a los santos», bastante mal visto por el islam ortodoxo. Pero los caminos de Dios son infinitos y ciertamente más amplios que las categorías de los teólogos. Quienes han podido ver de cerca las expresiones, escritas y orales, de esa devoción pueden testimoniar que no pocas veces manifiestan una fe profunda y abierta. Alegrémonos de que la que llamamos «Madre de todos los hombres» sea reconocida a su modo por los musulmanes y las musulmanas.

Es cierto que todo musulmán, de la tendencia que sea, niega taxativamente el título más precioso de María y que da sentido a los demás, el de «Madre de Dios». En este punto volvemos a encontrarnos —como ocurre con las Escrituras, con los profetas y, en especial, con Jesús— con la discrepancia entre la trascendencia separada y la trascendencia encarnada, diferencia esencial entre el islam y el cristianismo.

Pero, ante todo, los cristianos podemos aprovechar la ocasión para reflexionar sobre una formulación, legítima desde luego, ya que es del concilio de Éfeso (431), pero que no está exenta de ambigüedad. La formulación completa del concilio, repetida siempre a través de los siglos, es: «Madre de Dios según la carne» o «según su humanidad». Lo que quiere decir que María es madre del hombre Jesús, que es (en su persona) el Verbo de Dios, Dios mismo. No es —ni puede ser, evidentemente— madre de

la divinidad de Jesús, como la expresión «Madre de Dios», sin más precisiones, podría inducir a pensar a una persona poco advertida, musulmana... ¡o cristiana! Eso era lo que quería manifestar el concilio de Éfeso contra Nestorio, que afirmaba en Jesús dos personas, una divina y otra humana; y, según él, María sólo era madre de la persona humana de Jesús.

Pues bien, ese título, sobre todo en su expresión árabe, *walidat Allah* (engendradora de Dios), evoca ofensivamente esa generación carnal (*walad*) que el Corán rechaza respecto a Dios y que hiere inútilmente a los musulmanes. Otros títulos equivalentes, sobre todo el de Madre de Cristo, son plenamente aceptables para sus oídos, sin dejar de enunciar perfectamente todo lo que afirma la fe cristiana, pues definir a Jesús como el Cristo es situarse en la fe recibida de los apóstoles. Sin dedicarnos a cambiar por sistema las expresiones tradicionales de la fe para uso interno del pueblo cristiano, sería conveniente que adaptáramos esas fórmulas en las asambleas litúrgicas en las que la participación musulmana sea, en ocasiones, tan legítima como abundante; por ejemplo, en los funerales de algún cristiano o cristiana hondamente introducidos en ambientes musulmanes.

Jesús en el Corán

Jesús ('Isa o Aissa), junto con Abraham y Moisés, integra el grupo de los tres profetas mayores que han precedido (y anunciado) a Mahoma. Es, al mismo tiempo, un personaje común al islam y al cristianismo y el «signo de contradicción» radical entre ambos. Por ello conviene que nos extendamos más respecto a él.

La vida de Jesús según el Corán

Jesús nació, sin padre humano, de la Virgen María. Pero su nacimiento milagroso no es un caso único. Ya hemos

visto que también su madre María nació milagrosamente de unos padres ancianos y estériles. Lo mismo sucedió con Juan Bautista (*Yahya*), al que tanto el islam como el cristianismo llaman precursor de Jesús.

El padre de Juan, Zacarías, era sacerdote en el templo de Jerusalén. Muy anciano y casado con una esposa estéril (Isabel), pidió a Dios que le concediera un heredero. Dios (o un ángel) le anunció que su petición iba a ser atendida. El niño que iba a nacer, y que se llamaría «*Yahya*», sería un jefe casto y sano, un profeta que tendría como misión anunciar («declarar verídico») un «Verbo de Dios» (Jesús) (Corán 3,38-41; 19,1-15).

Más tarde nació Jesús en las condiciones que ya hemos evocado al hablar de María. Después de su primer milagro, cuando habló en «la cuna» para justificar a su madre, el Corán traza en breves rasgos su carrera de profeta. Se le envía a «los hijos de Israel», de los que forma parte, para «recordarles» el monoteísmo puro (3,49; 5,75.116). Confirma la Torá, aunque suaviza sus prescripciones legales (3,50). Dios «hace descender» sobre él el Evangelio (en singular), en el que, en concreto, se encuentra el anuncio de un profeta llamado *Ahmad* (Mahoma) (61,6; cf. 7,157). Obra milagros «deslumbrantes», «desde la cuna a la edad madura», pero siempre con el permiso de Dios; «moldea pajaritos de arcilla y les da vida» (cf. evangelio árabe de la infancia; pseudo-Mateo; evangelio de Tomás); sana a ciegos y leprosos, resucita muertos, adivina secretos... (3,49; 5,110). Al final de su vida terrena, los apóstoles le piden que ruegue a Dios que haga bajar ante ellos «una mesa servida» (*ma'ida*) que sea testimonio y fiesta, probable alusión a la última Cena (5,112-115).

Sin embargo, todos esos signos y milagros resultan ineficaces ante la incredulidad obstinada de los hijos de Israel, y únicamente el grupito de sus apóstoles cree en él y se «somete a Dios» (3,52-53; 4,65; 5,110-111...). Los hijos de Israel deciden matarlo crucificándolo, pero Dios

no lo permite. Les «crea la ilusión» de que lo hacen, pero en realidad eleva a Jesús al cielo (4,157-158; cf. 3,55-57), desde donde volverá antes del fin del mundo como «signo de la Hora» (43,61), y en el día del Juicio testificará contra los cristianos que han hecho de él un dios y, según parece, de su madre una diosa (4,159; 5,116-117).

La persona de Jesús según el Corán

En realidad, «la vida de Jesús» según el Corán no incluye más que algunos rasgos alusivos. El acercamiento coránico a Jesús es más bien doctrinal, ya sea en términos positivos o negativos. ¿No es una consecuencia de aquel cristianismo del siglo VII, enzarzado en disputas cristológicas, que fue con el que se encontró Mahoma?

No insistiremos aquí en las cualidades que el Corán reconoce a Jesús en común con los demás profetas: es ejemplo y signo, virtuoso, bendito, piadoso, «cercano a Dios»... Se trata de «clichés» que tienen su valor, pero que no revelan nada en particular. También él, junto con algunos otros profetas, recibió la Escritura (en su caso, el Evangelio) e inauguró una nueva «Ley» (5,46; 42,13...).

Evidentemente, es exclusivo de Jesús el haber nacido sin padre humano. Pero, cada vez que el Corán reconoce esa situación única, añade enseguida que eso no es motivo para convertirlo en «niño o hijo de Dios». Es, sencillamente, el fruto particular de la palabra creadora de Dios. Basta con que Dios diga a una cosa «¡sé!» para que sea (3,47; 19,35). Además, el nacimiento de Adán es todavía más milagroso, ya que nació sin padre ni madre (3,59).

Por el contrario, hay dos títulos propios de Jesús que tienen una importancia especial, sobre todo el primero: Verbo de Dios y Espíritu de Dios. El título «Verbo (o Palabra) de Dios» (*kalimat Allah*) se repite en el Corán tres o cuatro veces en diversas formas (3,39.45; 4,171; cf.

19,34) y se convierte en una especie de nombre propio de Jesús, del mismo modo que Abraham es «el amigo de Dios», y Moisés «el interlocutor de Dios». No cabe duda de que es un eco de la doctrina de san Juan sobre el Logos. Pero es preciso tener bien presente que en el Corán y en el texto coránico y, por consiguiente, en los exegetas y en la tradición musulmana, no sólo no se hace referencia alguna a la preexistencia divina de Jesús, sino que se niega formalmente. Así, los exegetas explican que, entre otras cosas, a Jesús se le llama «Palabra de Dios», porque de algún modo es el fruto en estado puro de la Palabra creadora de Dios en el seno de la Virgen María; en cierto modo, es la personificación de la Palabra creadora de Dios. Como se ve, sería inútil retomar la argumentación clásica de los apologetas árabes cristianos de la Edad Media (e incluso actuales) que pretenden probar a los musulmanes que el Corán reconoce la divinidad de Jesús porque le llama «Palabra de Dios», y la Palabra de Dios sólo puede ser eterna.

A Jesús se le denomina también Espíritu de Dios (4,171...). En el Corán, la palabra «espíritu» se refiere a realidades muy distintas: aliento de Dios insuflado en Adán y en el seno de María; Gabriel apareciéndose a María en forma de hombre; «espíritu de santidad» que conforta a Jesús, pero también a todo creyente... También en este punto nos encontramos con el eco de la tradición bíblica sobre el Espíritu de Dios y el Espíritu Santo. Identificado con Jesús, se convierte, según los exegetas, en el alma de Jesús o en el Evangelio que él anuncia.

Pero cuando el Corán se refiere a la persona de Jesús, casi nunca suele omitir la negación horrorizada de las doctrinas vinculadas a su persona: no es Dios ni hijo de Dios (5,72.116; 9,30; 19,34-35)..., pues «no es más que un servidor» (43,49) que come y bebe (5,75); no es el «tercero de una tríada (*de dioses*)» (4,171; 5,73) ni fue crucificado (4,156). Ya hemos indicado que esas negaciones, aunque

tienen por objeto unas formulaciones de los misterios cristianos que no son propiamente las nuestras, concuerdan con el conjunto del mensaje coránico sobre Dios, que es incompatible con la fe cristiana en la divinidad de Jesús y en la Encarnación del Verbo.

Jesús en la tradición musulmana

Del mismo modo que hace con María, la tradición retoma y amplifica los datos del Corán, recurriendo a las tradiciones bíblicas y, sobre todo, paráblicas (apócrifos), o a veces inventando hipótesis.

Así, para explicar la misteriosa expresión del Corán acerca de la no crucifixión de Jesús («Les pareció que lo hacían» [shubbiha la-hum]: 4,156), habla de un «doble» suyo que le sustituyó y que fue crucificado en su lugar, mientras Dios elevaba a Jesús al cielo. El papel de «doble» o de apariencia de Jesús le habría «correspondido», o bien a Judas, o bien al jefe de la patrulla romana que fue a arrestarlo, o bien a san Pedro, que se habría presentado voluntario para morir en lugar de Jesús...

Puesto que Jesús no murió en la cruz, sino que fue llevado al cielo junto a Dios, actualmente sigue vivo (con su vida de hombre y no, evidentemente, con su vida gloriosa de resucitado), y retornará a la tierra al final de los tiempos, como signo precursor del fin del mundo. Y ese retorno se describe con abundancia de detalles: Jesús vendrá a Medina; entrará en la Gran Mezquita a la hora de la oración; no aceptará dirigir la oración, sino que se pondrá en la última fila como un simple musulmán; proclamará la unicidad de Dios; reprochará a los cristianos haber dicho que él era Dios; romperá las cruces; matará los cerdos...; finalmente, morirá como un buen musulmán y será enterrado en la Gran Mezquita de Medina, entre Mahoma y Abu Bakr. Como se ve, ese «retorno de Jesús» no tiene nada que ver con la fe cristiana en la Parusía.

La tradición espiritual y mística del islam se ha vinculado a veces a la persona de Jesús como modelo de ascensis y de unión con Dios. Jesús es el «imán de los errantes», en constante movimiento, «sin lugar donde reclinar la cabeza», desprendido de todo, incluso de su propia persona, enteramente invadida por «el Espíritu de Dios». Por eso es el prototipo de la unión mística (*'ayn al-jam'*), y en el siglo XIII Ibn 'Arabi hará de él el «sello de la santidad», reservando siempre para Mahoma el título de «sello de la profecía».

Pero no habría que exagerar la importancia del lugar que ocupa Jesús en la tradición musulmana, que, al igual que en el Corán, sigue siendo un lugar secundario y marginal, más marcado por las negaciones coránicas que por los aspectos positivos. Es significativo que, en su mayoría, los más importantes místicos musulmanes apenas hagan referencia alguna al ejemplo de Jesús. Y cuando lo hacen, se trata, por supuesto, del Jesús coránico y musulmán.

Donde se habla más de Jesús es en la abundante literatura que, siglo tras siglo, fluye en el marco de la polémica islamo-cristiana. No hay que extrañarse de encontrar en ella una reducción sistemática de la persona de Jesús al caso-tipo de todo profeta e incluso de todo hombre, como reacción contra los «excesos» de la fe y el culto cristianos.

En nuestros días, y desde hace unos treinta años, han florecido en algunos países musulmanes, sobre todo en Egipto, obras más o menos literarias o doctrinales sobre Jesús. Algunas de ellas se contentan con reproducir los datos del Corán y de la Tradición; otras se esfuerzan por inspirarse en los relatos evangélicos en la medida en que no éstos se oponen al Corán; por último, no faltan las que ven en Jesús un caso ejemplar y actual de liberador del hombre, de justo perseguido y revelador de las conciencias, de heraldo del amor universal...

Jesús, los musulmanes y los cristianos

Tanto en el Corán como en la Tradición musulmana se percibe nítidamente un doble movimiento, por una parte, de atracción hacia la persona y el mensaje de Jesús y, por otra, de rechazo escandalizado por lo que los cristianos afirman de él. Y este doble fenómeno se puede transponer a la actitud cristiana hacia el Jesús del Corán y del islam: por una parte, un emocionado interés por lo que en ellos encontramos de nuestra fe; por otra, un pesar más o menos amargo por lo que niegan. Intentemos plantear correctamente el problema, a fin de descubrir cuál podría ser la actitud más adecuada por ambas partes.

1. Jesús —al igual que María y todo cuanto concierne al cristianismo— sólo ocupa un lugar de segundo orden en el Corán, y más secundario aún en la Tradición musulmana. El conjunto de los versículos sobre estos temas no llega a una trigésima parte del texto coránico (alrededor de unos 200 versículos, de los 6.236 de que consta).

Pero sería un error de perspectiva abordar el Corán y los textos musulmanes desde este único punto de vista. Para conocer y comprender el islam, hay que situarse en el centro mismo de la predicación coránica y de la fe musulmana. Y no hay duda de cuál es ese centro: la fe en el Dios único y trascendente. Es en torno a ese centro donde hay que situar todo lo que se dice y se cree sobre Jesús y sobre el cristianismo, al objeto de entenderlo como es debido y no sólo por referencia a su conformidad con nuestra fe. Esto es fundamental.

Podemos poner un ejemplo: todas las negaciones del Corán referentes a Jesús y a los dogmas cristianos no son más que consecuencia de la concepción coránica del monoteísmo y de la trascendencia de Dios. El Corán llega incluso a hacer decir al mismo Jesús que él no ha dicho a los cristianos nada que no diga el Corán (5,116-118). La admiración del Corán por Jesús es ilimitada (en la pers-

pectiva coránica, por supuesto), y esas palabras que pone en labios de Jesús tienen la finalidad de justificar su memoria, ya que, evidentemente, Jesús no pudo decir nada que fuera una blasfemia para la fe musulmana; sólo de modo secundario, es una crítica de los dogmas cristianos o considerados como tales.

2. Ya hemos indicado que el acercamiento del Corán a Jesús es, sobre todo, de tipo doctrinal. La «vida de Jesús» queda reducida a unos cuantos rasgos, vaciados del significado que tienen en los relatos evangélicos (como el relato de la Anunciación en san Lucas, que tiene una intención teológica: Jesús, nacido sin padre humano, es el Hijo de Dios) e intencionadamente equiparados a los casos normales de los milagros proféticos, como sucede con la resurrección de muertos y con el título de «Verbo de Dios». Apenas dice nada del mensaje propio de Jesús en los evangelios, que es *su* Evangelio. Tampoco dice nada del sermón de la montaña ni del perdón a los enemigos ni de su mensaje de amor universal.

Paradójicamente, ahí residen a la vez el drama y la ocasión de encuentro entre el islam y el cristianismo. Por razones históricas —nada claras, por lo demás—, se puede decir que el islam naciente pasó como de hurtadillas al lado del verdadero cristianismo: lo bastante cerca como para poder hablar de él y lo bastante lejos como para poder penetrar en su mensaje esencial. De ese modo, por una parte, el cristiano no se puede reconocer en lo que el Corán (y en general el islam) afirma de su fe y, por otra, el encuentro fallido al principio es posible ahora, a condición de que ambas partes concedamos el espacio adecuado a las condiciones históricas de la Revelación, sepamos descubrir en ese marco lo esencial de nuestras revelaciones respectivas y, por último, reconozcamos los callejones sin salida a que nos conducen las polémicas, pasadas y presentes.

3. La historia y la persona de Jesús no han salido indemnes de esos enfrentamientos. Desde el punto de vista musulmán, están lastradas por todo lo que el mundo cristiano ha cubierto con su estandarte. Por ejemplo, la Cruz no es sólo «escándalo para los judíos y locura para los griegos», sino que también está vinculada a las Cruzadas, una herida reavivada por el colonialismo «cristiano». Y desde el punto de vista cristiano, seguimos celebrando anualmente el aniversario de un determinado número de mártires que murieron en países musulmanes. Por no hablar de los que todavía siguen oponiendo la Cruz a la Media Luna, y cuyas intenciones no son siempre ni las más puras ni las más lúcidas.

Aquellos que —ya sean cristianos o musulmanes— se esfuerzan por llegar a un verdadero encuentro conocen perfectamente el lastre de ese pasado, que no pocas veces sigue estando trágicamente presente y que el Concilio nos invita a todos a superar (*Nostra Aetate*, 3 *in fine*).

4. Por último, y como consecuencia de todo ello, Jesús ocupa un lugar demasiado central en el cristianismo, en su fe y en su historia, como para que el musulmán, diga lo que diga de él el Corán, no experimente *a priori* desconfianza hacia él. Como hemos dicho, está demasiado «monopolizado» por el cristianismo para que le puedan sentir verdaderamente musulmán. Un detalle significativo entre muchos: apenas podrá encontrarse a un musulmán que se llame ‘Isa (Aissa) en referencia directa a Jesús, mientras que sí hay musulmanas que se llaman María (Meriem). Todos los casos de musulmanes llamados ‘Isa (Aissa) que conozco hacen referencia al fundador de la (demasiado) célebre cofradía de los Aissauas, fundada en el siglo XVI por Md b. ‘Isa al-Fihri, un sufí andaluz residente en Meknés (Marruecos).

Por eso la persona de Jesús, a pesar de los elogios que le tributa el Corán, difícilmente será lugar de diálogo entre cristianos y musulmanes. Demasiadas incomprensio-

nes, demasiados agravios históricos y, por último, demasiada distancia entre lo que nuestros respectivos credos —incluso depurados— nos dicen de él, impiden casi siempre un diálogo sereno sobre Jesús.

5. No obstante, la cuestión se plantea algunas veces; y, cuando se hace con sinceridad, sin pretensiones polémicas, es preciso dar una respuesta, no tanto para probar lo bien fundado de la fe cristiana, cuanto para informar a nuestro interlocutor musulmán, en la medida de lo posible, de lo que nosotros creemos sobre Jesús¹.

Siempre será posible eliminar una serie de nociones falsas que no son más que una caricatura de la fe cristiana. Por ejemplo, el cristianismo no supone la divinización de un hombre, sino la humanización de Dios, y por iniciativa de éste. Y cuando los cristianos decimos «Hijo de Dios», nunca damos a esa expresión la más mínima connotación carnal o sexual. Grandes sabios musulmanes, como el pensador e historiador del siglo XI Biruni, por ejemplo, explicaron a sus correligionarios que los cristianos dan a los nombres de Padre e Hijo un sentido distinto del que tienen en las relaciones entre los hombres.

Una de las mejores formas de aproximarse a la verdad cristiana a partir de categorías musulmanas consiste en utilizar el título coránico de Jesús, «Verbo de Dios», no en el sentido polémico de los árabes cristianos de la Edad Media, sino en un sentido profundamente teológico. La Palabra de Dios es eterna en Dios; es Dios mismo. Pero para manifestarse a los hombres asume una forma creada. Para el islam, esta Palabra «encarnada» es el Corán, Palabra de Dios hecha Escritura («Libro»). Para el cristianismo, la Palabra Divina «se encarna» en el hombre Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, del mismo modo que

1. Sobre este tema y algunos otros, hemos elaborado unas *Pistes de réponses aux questions qu'on nous pose*, PISAI, Roma 1987.

el Corán es al mismo tiempo divino y humano. Algunos musulmanes modernos consignan esta analogía².

Es evidente que la fe en Jesucristo como Verbo encarnado es el don específico que el Espíritu Santo hace al cristiano. «Nadie puede decir ‘¡Jesús es Señor!’ si no es por influjo del Espíritu Santo» (1 Co 12,3). Las precisiones de los concilios y las explicaciones de los teólogos más geniales no hacen sino resaltar aún más el misterio. Tenemos que comprender que un musulmán consciente, penetrado de la sencillez y grandeza de su fe monoteísta, nunca se dejará impresionar por las explicaciones del misterio cristiano por excelencia, por muy sutiles y adecuadas que sean. Ya será mucho si, ante una pregunta suya, podemos hacerle presentir algo de nuestra fe que no sea falso.

En definitiva, y habida cuenta de la aproximación «dogmática» a Jesús que hace el islam, la verdadera revelación de Jesús no consiste en hablar de él, sino en vivir su Evangelio... Y eso es mucho más difícil.

2. En las últimas páginas del capítulo 5 ya hemos aludido a ello a propósito del Corán como Palabra de Dios eterna en Dios y «encarnada» en lenguaje humano. Véase también nuestro *Traité de théologie musulmane*, PISAI, Roma 1987, p. 358.

8

El acto humano: omnipotencia de Dios y libertad del hombre

La teología musulmana incluye invariablemente un capítulo titulado: *Qadar*. Con esta expresión, que se puede traducir por «el decreto (divino) de la predestinación», se abordan tres problemas básicos para toda conciencia religiosa.

En primer lugar, el del origen del acto humano: si Dios es su autor, ¿puede seguir siendo acto del hombre? Y si su autor es el hombre, ¿puede Dios seguir siendo el Todopoderoso? En segundo lugar, el problema de la justicia de Dios: ¿puede Dios seguir siendo justo si recompenza o castiga a un hombre que no sea autor libre y responsable de sus actos? Y, por último, el problema de la Predestinación propiamente dicha: si Dios ha previsto ya quién va a ser justo o injusto, quién va a ir al paraíso o al infierno, ¿qué sentido tienen la fe y las obras del hombre? En el fondo de estos tres aspectos subyace una misma cuestión: el sentido del hombre frente a Dios. Está en juego lo que actualmente se denomina «humanismo musulmán». Cuestión de tanta mayor actualidad cuanto que uno de los prejuicios más arraigados entre los cristianos —y, en general, entre todos los occidentales— respecto del islam y de los musulmanes es lo que se suele llamar

el fatalismo del islam, el *mektub* (todo está escrito de antemano).

Como de costumbre, en primer lugar veremos qué afirma el Corán sobre este tema; a continuación haremos un resumen de las posiciones de las distintas escuelas teológicas antiguas y recientes; y terminaremos esbozando algunas perspectivas de encuentro entre cristianos y musulmanes.

El acto humano según el Corán

En el Corán aparecen dos series de afirmaciones absolutas y aparentemente contradictorias, aunque en realidad sean complementarias: por una parte, Dios es omnipoente y quien lo hace todo; por otra, el hombre es libre y responsable.

Una de las afirmaciones centrales del Corán, repetida cientos de veces, es que Dios es el Creador todopoderoso. Él es quien ha creado, y no deja de hacerlo, el cielo y la tierra «y lo que hay entre ambos». Creador del hombre de un modo especial, también lo es de «lo que el hombre hace» (37,96). Es Dios quien hace vivir y morir, ser creyente o impío. Guía o extravía a quien quiere. Inscribe la fe en los corazones o cierra los corazones impíos; pone una venda en los ojos de los infieles para que no vean los signos de Dios; hace una «fisura» en sus oídos para que no oigan la predicación de la verdad... Predestina al bien o al mal, al cielo o al infierno, a todo hombre desde que es un embrión en el seno de su madre (3,6; 22,6). Fija la duración de su vida y el día de su muerte (3,154-158). Todo está «escrito» antes de ser creado (57,22; 58,21-22). Tanto el bien como el mal provienen por igual de Dios, y nada nos alcanza que no haya sido escrito por Él (4,78; 9,51).

Pero también se afirma con la misma rotundidad, si no mayor, la línea de la libertad y la responsabilidad del

hombre. Ante todo, el Corán condena con absoluta claridad el fatalismo de los politeístas mequés, que creían que un *fatum* impersonal (*dahr*) lo dirigía todo, hacía vivir o morir, ser rico o pobre (45,24), y de ahí concluían que los ricos no tenían por qué preocuparse de los pobres (36,47). Por el contrario, según el Corán, el hombre es responsable de sus actos y tendrá que dar cuenta de ellos en el Juicio (10,44.45.108; 11,121...): «Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá; quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá» (99,7-8; cf. 101,6-9...). El hombre, debidamente advertido de su responsabilidad, no puede buscar excusas invocando la omnipotencia de Dios (6,148; 16,25), pues Dios no hace el mal (3,182; 8,51...). «El bien que te alcanza procede de Dios. El mal que te aflige procede de ti» (4,79).

El hombre es libre para creer o para ser impío (10,40-45; 17,84.107...). La alternativa le es ofrecida, y él tiene que arriesgarse y apostar (6,48-49; 41,52...). Si es infiel, es que ha elegido serlo (7,132; 17,89) y se ha negado a creer (6,25; 7,100-101...); si su corazón está petrificado, es porque es orgulloso (40,35; 42,24); si sus ojos están ciegos, es porque él mismo los cubre con el borde de su manto (11,5); si está sordo, es porque se tapa los oídos con sus dedos para no escuchar (2,19; 71,7...). Por último, hay un versículo que repiten continuamente los musulmanes de hoy, y de modo especial los que tienen responsabilidad en el Estado: «Dios no cambia nada en un pueblo antes de que ese pueblo se haya cambiado a sí mismo» (8,53; 13,11).

¿Y bien...? ¿Hay contradicción entre estas dos líneas de afirmaciones del Corán? Si la hay, no es mayor que la que podemos detectar en la Biblia, donde frecuentemente, sobre todo en los grandes profetas, como Isaías y Ezequiel, figuran expresiones muy parecidas a las que acabamos de citar. El papel de las «Revelaciones», Biblia o Corán, no consiste en presentar síntesis armoniosas, sino en proclama-

mar con energía lo que se considera verdadero y necesario para una noción exacta de Dios y del hombre: Dios es omnipotente, y el hombre es libre y responsable. Mejor que hablar simplemente de «contradicciones», es preferible denominarlas, como hace Louis Gardet, «afirmaciones contrastadas y complementarias, orientadas a perfeccionar en el corazón del hombre la actitud exigida para con Dios»¹.

No hay, pues, en el Corán más «fatalismo» que en la Biblia. El equilibrio entre dos afirmaciones igualmente verdaderas está asegurado. Si hiciéramos la cuenta exacta, descubriríamos incluso que son más los versículos que proclaman la libertad humana. La tarea de elaborar una síntesis entre ambas afirmaciones que respete su equilibrio corresponde a los teólogos, los cuales, sean cristianos o musulmanes, tienden siempre a privilegiar una en detrimento de la otra.

Los intentos de los teólogos

A lo largo de la historia del islam, desde el primer siglo hasta nuestros días, dos tendencias se enfrentan y se van alternando: la que acentúa la omnipotencia de Dios hasta reducir casi a la nada la libertad del hombre, y la que insiste tanto en la libertad del hombre que llega a poner límites a la omnipotencia divina.

La primera gran escuela teológica, el mo'tazilismo, fuertemente influida por la filosofía helenística, se ha hecho célebre por su provocativa afirmación de que el hombre es «creador» de sus actos, que es libre y responsable del bien y del mal que realice y que será juzgado por sus actos;

1. L. GARDET utilizaba muchas veces esta fórmula, por ejemplo en su artículo «Allah», en la *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden/París 1960², tomo I, p. 420.

y lo único que hará Dios será sacar las debidas conclusiones: el pecador, aunque se confiese musulmán, irá al infierno eterno.

Por reacción, la escuela ash'arita, que a partir del siglo X sucedió al mo'tazilismo, insiste de manera unilateral en la omnipotencia de Dios. Dios es el único verdaderamente existente. La criatura «está pereciendo continuamente» (Corán 28,88; 55,26-27), y Dios la está recreando a cada instante. Dios, el único existente, es también el único Agente: no hay causalidad real en la creación. Y Ghazali explicará que lo que creemos una relación causa-efecto (por ejemplo, cortarle a alguien la cabeza y provocar su muerte) no es más que una «costumbre de Dios», que tiene el hábito de mover el alfanje y, al mismo tiempo («paralelamente»), quitarle la vida a la víctima. Por tanto, no es el verdugo el que maneja su alfanje, corta el cuello de la víctima y la mata; es Dios quien hace que se mueva el alfanje y quien, al mismo tiempo, arrebata la vida. Pero Dios podría «cambiar su costumbre» y hacer que la víctima muriera sin la intervención del alfanje, o también hacer que se moviera el alfanje sin arrebatarle la vida a la víctima... En esta postura irracional se percibe el temor a que, al atribuir una auténtica eficacia a la criatura, en concreto al hombre, se atente contra la universal (y, por tanto, exclusiva) eficacia divina.

En consecuencia, la solución del problema del acto moral es simple, demasiado simple: sólo Dios interviene en todas las fases del acto humano, creando en el hombre una «capacidad» para actuar. Al término de esa capacidad, que es puramente pasiva y que no dura más que el tiempo de un acto, Dios crea el acto. A continuación, al término del acto, Dios crea una «adquisición» (*kasb*), que también es puramente pasiva, pero que permite a Dios atribuir el acto al hombre. Después, por medio de otra operación, Dios pone ese acto en conformidad con su voluntad, en cuyo caso el acto es bueno, o, por el contrario, en con-

tradición con ella, y entonces el acto es malo. Llegados a este punto, podríamos pensar que los actos buenos «atribuidos» al hombre le valdrán el paraíso, y que, a la inversa, los actos malos le acarrearán el infierno. Pero eso también sería «forzar» a Dios, que es totalmente libre a la hora de retribuir al hombre. Si quiere, puede enviar al pecador al paraíso... y al justo al infierno. Lo que ocurre, sencillamente, es que en su Revelación ha prometido hacer lo contrario. Y hay un *hadith* muy consolador que afirma que: «Quien tenga en el corazón el peso de un átomo (o de un grano de mostaza) de fe (musulmana) no irá al infierno».

Por tanto, en el plano del acto humano se detecta el temor a atribuir al hombre una actividad rival de la de Dios. El hombre no es más que el «lugar» pasivo en que se ejerce la acción de Dios. «Pero —se argüirá— quien haga el mal es malo. Si Dios hace el mal (y lo mismo el bien) en el hombre, Dios es malo». «No —se responde con astucia—, porque Dios hace el mal, pero se lo ‘atribuye’ al hombre, ¡y es el hombre quien es malo!». Pero ¿cómo puede Dios hacer el mal a la vez que lo prohíbe? Es preciso distinguir entre la voluntad de Dios y su orden. Dios puede, quiere y hace el mal (en el hombre), pero lo prohíbe y lo atribuye al hombre, que se convierte en pecador y puede ser castigado sin injusticia por parte de Dios...

No es difícil escandalizarse ante semejante «teología», que parece privar al hombre de toda libertad. «El hombre es un ser sometido, pero con apariencia de ser libre», dirá uno de estos teólogos ash‘aritas. O, como afirma otro: «Dios ha arrojado al hombre, atado de pies y manos, al mar y le ha dicho: ‘¡Ten cuidado, no vayas a mojarte!’» (Sanusi, siglo xv). Pero es preciso hacer varias observaciones. En primer lugar, todos los teólogos de esta escuela, incluso los que van más lejos en la desposesión de toda actividad humana, tienen sumo cuidado en afirmar

que el hombre jamás puede encontrar en la acción de Dios una excusa para el mal que realiza. Esto no es muy lógico; pero no es posible prescindir de las repetidas afirmaciones del Corán sobre la libertad y la responsabilidad de los seres humanos: sería suprimir también el fundamento de la moral y del orden social.

En segundo lugar, esta teología no es «la» teología musulmana del acto humano. No sólo ha habido y sigue habiendo en el islam teologías distintas del ash‘arismo, sino que, dentro de esta misma corriente, el propio Ghazali esbozó otra solución distinta, cercana a la que en el cristianismo elaboró el genio de santo Tomás de Aquino: el acto humano es el fruto de dos potencias coordinadas y subordinadas, la omnipotencia de Dios como Creador universal y el poder que Dios ha otorgado al hombre sobre su acto y que recibe su eficacia de la primera.

Por último, esta pobre teología ash‘arita ha sido completamente superada e incluso negada (o explicada de modo distinto) por todo el islam desde hace casi un siglo. En efecto, fue Mohamed ‘Abduh —el pensador egipcio muerto en 1905, iniciador y maestro del reformismo y de todo el islam moderno— quien volvió a insistir en las posturas del mo‘tazilismo, aunque disfrazándolas con el nombre de ash‘arismo. Si bien rechaza con indignación la fórmula del hombre «creador» de sus actos, da a la «adquisición» (*kasb*) ash‘arita un sentido plenamente activo. Es el mismo hombre el que adquiere su acto. Llega a reducir la actividad de Dios a un simple complemento, al perfeccionamiento de la actividad humana, en un sentido muy parecido al de la fórmula, en el fondo muy poco cristiana, «ayúdate, y Dios te ayudará». Y, como hemos mencionado al tratar de la unicidad de Dios, incluso afirma, invirtiendo la problemática ash‘arita, que atribuir a Dios lo que proviene de la actividad humana es politeísmo, pues significa inventar un Dios distinto del que el Corán ha revelado.

Esta doctrina de Mohamed 'Abduh, como todas las de este gran reformador, tenía una finalidad eminentemente práctica: «despertar» al hombre musulmán adormecido durante los largos siglos de «conservadurismo esclerotizado» (siglos XIV-XIX) y hacerle asumir un papel activo en su destino. Después, su doctrina se ha convertido en la nueva ortodoxia del islam, tanto en la enseñanza teológica de las Grandes Mezquitas como en boca de los responsables de los Estados y de los pensadores modernos. Si hay una tendencia general (y un peligro indudable) en el islam actual, no es ya la de acentuar la omnipotencia de Dios, sino, por el contrario, la de exaltar el poder del hombre y el desarrollo del «humanismo musulmán». En nuestras categorías recientes, diríamos que predomina la tendencia hacia el horizontalismo, en detrimento del verticalismo.

Para ofrecer un solo ejemplo de ello, podemos citar estos versos del poeta tunecino Abul-Qasim al-Chabbi (1909-1934), que forman parte del himno nacional de Túnez y que, como hizo Mohamed 'Abduh, invierten la problemática tradicional:

«Si, al fin, el pueblo decide un día vivir,
el Destino (*al-qadar*) le responderá necesariamente».

Pero tal vez prefiramos este bello poema de Iqbal (1875-1938), el pensador indo-pakistaní, que considera al hombre un colaborador de Dios, aunque siga repartiendo las actividades entre dos participantes exclusivos:

DIOS:

«Yo he hecho este mundo de agua y arcilla;
tú (tú, hombre), has hecho Irán, Tartaria, Zanzíbar.
De la tierra yo he hecho el acero puro;
tú has hecho la espada, la flecha y el fusil.
Tú has hecho el hacha para el árbol de la pradera,
has hecho la jaula para el pájaro que canta.

EL HOMBRE:

Tú has hecho la noche, y yo he hecho la lámpara.
Tú has hecho la arcilla, y yo he hecho la copa.
Tú has creado los desiertos, los valles, las montañas;
yo he hecho los parterres, los jardines, las rosaledas.
Soy yo quien ha sacado el vidrio de la piedra
y el antídoto del veneno»².

Humanismo musulmán y humanismo cristiano

Lo que hemos dicho sobre la doctrina del Corán y sobre las elaboraciones teológicas en su conjunto debería ser suficiente, especialmente hoy, para liberar definitivamente al islam de toda acusación de fatalismo.

Pero se dirá que, en la práctica... Precisamente, en la práctica habría que pensárselo dos veces antes de hablar de fatalismo, que no consiste en invocar a Dios y apoyarse en él en las dificultades, sino en dimitir de nuestras responsabilidades de seres humanos. El denominado «fatalismo musulmán», al menos el que yo conozco, consiste, en principio, en resignarse ante lo inevitable y «poner la esperanza en el Señor», por ejemplo, cuando sobrevienen catástrofes, accidentes y, sobre todo, la muerte de las personas ancianas. En este caso, es cuestión de una sabiduría elemental; pero puede ser también señal de un profundo sentido de Dios. De cualquier modo, es mucho mejor que una rebeldía sin objeto. Es el supuesto de la madre que ve a su hijo enfermo y no cesa de repetir: «Que Dios lo cure»..., pero que no por eso dejará de llevarle al dispensario o de llamar al médico. Lo mismo que el verdadero cristianismo, tampoco el verdadero islam es «opio del pueblo». La fe en el Dios Todopoderoso es, por el contrario,

2. M. IQBAL, *Message de l'Orient*, Les Belles-Lettres, Paris 1956, pp. 110-111. Citado por M.A. LAHBABI, *Personnalisme musulman*, PUF, Paris 1967², p. 73.

la única fuerza que les queda a los más pobres contra la miseria y las injusticias. Hay que taparse los ojos para no verlo.

Pero la falta de conciencia profesional, con todas sus graves consecuencias —por ejemplo, cuando un enfermero no desinfecta su jeringuilla entre una inyección y otra o no controla con cuidado el grupo sanguíneo antes de una transfusión; o cuando el mecánico se olvida de revisar el tapón del depósito de aceite del coche...—, ¿no tiene mucho que ver con la teología musulmana, según la cual Dios habrá de actuar a su gusto, sea cual sea la acción del hombre?

Ante todo, habría que tener en cuenta la negligencia humana, que también está bastante extendida fuera del ámbito del islam.

Por otra parte, muchos de los comportamientos no ajustados a los imperativos de nuestra civilización tecnológica se explican por el desfase entre ésta y el ritmo natural del hombre. Por último, es cierto que una determinada noción de Dios y de las relaciones del hombre con él no incita al rigor en la actividad humana y al sentido de las responsabilidades propias del ser humano; pero ya hemos mostrado que una noción de ese tipo es una deformación de la doctrina coránica, en el sentido de que no retiene más que una de las dos líneas de afirmaciones, o bien es fruto de una teología ya superada. No se puede juzgar una religión —ni el islam ni el cristianismo— por sus deformaciones.

Lo cual no obsta para que la teología musulmana, tanto ayer como hoy, apenas haya conseguido explicar cómo Dios es tanto más poderoso cuanta mayor capacidad de obrar otorga al hombre, en vez de actuar en su lugar. Su error consiste siempre en considerar al hombre rival de Dios, y viceversa, de modo que lo que se le da al uno se le quita al otro.

La teología cristiana se ha planteado el mismo problema, pero de un modo doblemente distinto. En el cristianismo, el problema es el de la relación entre la gracia y la libertad. Aparece en san Pablo, posteriormente en las controversias entre san Agustín y Pelagio, y más tarde, ya en el siglo XVII, entre los jansenistas y los jesuitas (gracia suficiente y gracia eficaz)... En el islam, se trata del problema de la parte que corresponde a Dios y la parte que corresponde al hombre en la producción del acto humano y en su calificación. Es lo que los escolásticos cristianos llamaron el «concurso natural».

En este plano, como en el de la gracia, los teólogos no tardaron en comprender que no se podía oponer a Dios y al hombre. Si san Agustín, en reacción contra Pelagio, que daba preferencia al mérito del hombre, llega a formulaciones que no desdeñaría un buen teólogo ash'arita —en concreto, a propósito de la predestinación—, el equilibrio parece que se alcanza en santo Tomás de Aquino. La gracia divina y la libertad humana, lejos de oponerse, se exigen mutuamente. Es la gracia, recibida libremente, la que libera la voluntad del hombre. En el plano del «concurso natural», Dios, respetando la naturaleza del hombre, al que ha creado libre, le concede actuar a su manera. Un mismo acto humano es totalmente hecho por Dios —Causa Primera— y totalmente hecho por el hombre —«causa segunda libre»—. «Dios causa en nosotros nuestros actos según nuestro modo, que es el de actuar libremente» (*Summa contra Gentiles*, III, cap. 143). Ya hemos visto que Ghazali se acercaba a esta solución, si es que puede haber solución a este problema. Digamos que es la mejor aproximación al misterio, y que nada impide a un musulmán entrar en esta problemática. El mero hecho de plantear el problema ya es mucho...

Hablando en términos generales, tanto cristianos como musulmanes, hoy como ayer, buscan siempre el equilibrio entre el auténtico sentido de Dios y el auténtico

sentido del ser humano, vinculados ambos necesariamente. Unos y otros saldríamos ganando, sin lugar a dudas, si lo buscáramos juntos. El musulmán podría recordar al cristiano, si éste lo necesita, el sentido de la primacía de Dios; y, aunque no crea en la Encarnación, que es la fuente del humanismo cristiano, el mismo musulmán podría reconocerse en la célebre fórmula de san Ireneo: «La gloria de Dios es el hombre vivo»...

9

La escatología musulmana

La fe en el Último Día, que engloba toda la escatología, es el último de los dogmas musulmanes, aunque el capítulo a él dedicado no sea el que concluye los manuales de teología musulmana, que, por lo general, añaden un tratado sobre el imanato (o califato), en el que se analizan problemas más políticos que religiosos, en la medida en que se pueden distinguir ambos terrenos. Nosotros no lo trataremos.

El Corán describe con relativa abundancia las fases sucesivas de los Últimos Tiempos: fin del mundo, resurrección de los muertos, juicio, retribución en el paraíso o en el infierno. No olvidemos que éstos fueron parte de los primeros temas de la predicación coránica. Y ya señalamos con qué intención inmediata: advertir a los ricos injustos del castigo que les espera si no modifican su actitud para con los pobres.

Esta intención, que persiste a través de todo el Corán y de la entera historia del islam, se extiende al conjunto de la vida moral. Pero la escatología proporciona también todo su sentido al futuro del mundo, al tiempo y a la historia y, finalmente, al significado del propio ser humano. En este aspecto, el islam y el cristianismo tienen mucho en común, aunque se diferencien en cuestiones importantes.

Los *hadiths* y la Tradición teológica y popular añadirán muchos detalles a los del Corán, aunque sin aportar nada fundamentalmente nuevo. Agrupando el conjunto de esos datos, haremos primero un recorrido por las etapas de esta escatología, para presentar después algunas consideraciones en torno a nuestro patrimonio común. De ese modo, tendremos ocasión de puntualizar algunas cuestiones, como la del (demasiado) célebre «paraíso coránico».

La muerte individual

«Toda alma (es decir, todo ser humano) gustará la muerte», repite el Corán (3,175; 21,35...). Pero grullada al canto..., pensará más de uno. Pero el Corán añade: «Somos de Dios, y a él volveremos» (2,156; cf. 2,96; 21,93...). Todos los musulmanes repiten estas fórmulas en los duelos, y de este modo expresan su fe en la supervivencia del hombre después de la muerte y en «su encuentro con su Señor» (*liqa' al-Rabb*).

Pero ¿cuándo y cómo tiene lugar este encuentro? ¿Al final de los tiempos o ya desde la muerte individual? Una cuestión que plantea otras dos: ¿qué es la muerte? y, en último término, ¿qué es el hombre?

Los antiguos teólogos musulmanes, antes del influjo de la filosofía helenística a partir del siglo IX, tenían una concepción del hombre y de la muerte muy próxima a la de la Biblia: el hombre es un cuerpo animado por un alma también corporal («un cuerpo sutil») que, identificada con la sangre, circula por el cuerpo «como la savia en las plantas». En la muerte, todo «vuelve al polvo». En la resurrección final, Dios lo recreará todo. Algunos de estos teólogos admiten, sin embargo, que quedará al menos un pequeño elemento del cuerpo humano a partir del cual Dios recreará al hombre entero. Y hasta han llegado a identificar ese elemento: será el «hueso de la cola», es decir, el coxis.

A partir del siglo X, los filósofos musulmanes, discípulos fieles de Platón, definen al hombre como un «alma escindida» que emana del mismo Dios y que ha caído, por sucesivas degradaciones, en la materia —el cuerpo humano—, que es su prisión y su castigo. La muerte la libera de la materia y vuelve a fundirla en el Uno para su dicha espiritual. En esta perspectiva, no hay lugar para imaginar una resurrección de los cuerpos: equivaldría a encerrar de nuevo al alma en su prisión. Evidentemente, tampoco hay alegrías materiales o corporales en el paraíso. Las descripciones del Corán, muy realistas, no son más que metáforas destinadas a la gente sencilla para estimular su vida moral con esas perspectivas de recompensas bien definidas y concretas, las únicas que ellos pueden comprender y desear. El filósofo, por su parte, sabe que no va a haber nada de eso, y sólo aspira a los goces intelectuales y espirituales. Este punto, más que ningún otro, costará a los filósofos musulmanes la condena formal de los teólogos, y en especial de Ghazali.

Pero Ghazali y los demás «grandes ash'aritas» acogen en parte la doctrina de los filósofos griegos y musulmanes. Como nuestros teólogos escolásticos, definen al hombre por la unión sustancial del alma espiritual con el cuerpo material, y su muerte por la separación de ambos, volviendo el cuerpo a la tierra y yendo el alma al encuentro de Dios. La resurrección será la reunión del alma con el cuerpo.

Curiosamente, los ash'aritas recalcitrantes de la decadencia (siglos XIV-XIX) vuelven al antiguo concepto del alma como «cuerpo sutil» y su aniquilación con la muerte. Actualmente coexisten ambas concepciones. La gran mayoría de los musulmanes adopta la antropología de Ghazali, que es sustancialmente la nuestra. Pero en los medios populares todavía se puede encontrar la antigua antropología, al menos bajo la forma de duda acerca de una supervivencia del alma entre la muerte y la resurrección.

Indudablemente, una evolución parecida a la de la antropología musulmana se ha dado también en la historia del cristianismo. Hubo que esperar al siglo XIII, con santo Tomás y los concilios de Lyon (1274) y Vienne (1311), para que se definiera el alma como espiritual e inmortal y se afirmara que después de la muerte tendría que presentarse «al juicio particular», que decidiría su suerte eterna. Con anterioridad —es el caso de san Bernardo, ya en el siglo XII—, la antropología cristiana —prolongación de la antropología bíblica— denominaba también al alma «cuerpo sutil», que muere con éste o «entra en el sueño», recibiendo una retribución provisional, en espera de la gran resurrección del fin de los tiempos. También en este punto fue el influjo del platonismo greco-latino el que, de un modo especial a través de san Agustín, condujo al reconocimiento de la espiritualidad e inmortalidad del alma. Pero ¿no estamos asistiendo hoy a un retorno a la antropología semita de la Biblia?

El interrogatorio en el sepulcro

En el marco de la antigua concepción, según la cual todo —tanto el alma como el cuerpo— desaparece con la muerte, se inscribe un extraño episodio: el interrogatorio en el sepulcro. El Corán no habla de ello, aunque algunos creen encontrar una alusión al respecto en 40,11 (Dios hace morir dos veces), en 40,45-46 (los egipcios son condenados dos veces)... En realidad, son los *hadiths* los que se refieren al asunto.

Poco tiempo después de su muerte, el difunto enterrado es «despertado» en el sepulcro, y dos ángeles, Nakir y Munkar, le someten a un interrogatorio sobre su fe y sus obras. Según sus respuestas, recibe una recompensa (un «túnel» que va del sepulcro al paraíso le proporciona algunos deleites) o un castigo: los dos ángeles le flagelan. Después, todo él, cuerpo y alma, retorna a la nada.

Esta creencia, que está bien documentada, parece haber sido abandonada e incluso ignorada. No obstante, es posible encontrarla en los cuentos populares. Se ha querido ver en ella una reminiscencia del *sheol* judío o del «sueño de las almas» de los nestorianos. En cualquier caso, nada tiene que ver con el «juicio particular» de la tradición cristiana posterior. Tal vez se trate, sencillamente, de explicar la deformación de los cuerpos enterrados, que se puede constatar cuando se realizan exhumaciones.

El fin del mundo

El Corán lo describe con rasgos fulgurantes: el sol se oscurece, la luna se parte en dos, las estrellas se precipitan, se producen terremotos, se mueven las montañas, hierven las aguas de los mares... Imágenes que son comunes a toda la apocalíptica del antiguo Oriente y que aparecen también en la Biblia. Los *hadiths* proporcionan algunas precisiones.

En primer lugar, sobre las señales precursoras del fin del mundo. Generalmente se enumeran diez: la aparición de Mahdi, una especie de Salvador, sobre todo en la tradición chiita; la llegada del Impostor (*Dajjal*), análogo a nuestro Anticristo; el retorno de Jesús, del que ya tratamos en el capítulo 7; la irrupción de los bárbaros Gog y Magog, que devastan el mundo civilizado (cf. Corán, 18,83-98; 21,96; cf. Ez 38 y 39); la aparición de la Bestia (27,82; cf. Ap 13), que escribe la palabra «infiel» en el entrecejo de los infieles, y la palabra «creyente» en el de los creyentes (cf. Ap 7,3-4); el sol se alza por occidente y se pone por oriente; un humo espeso llena la tierra y penetra a los infieles, volviendo a salir por todos sus orificios; los etíopes destruyen el templo de La Meca, la Kaaba; el Corán desaparece de los libros y de los corazones; la infidelidad se generaliza...

Entonces se produce el fin del mundo por la aniquilación de toda la creación: «Toda cosa, menos su faz, es

perecedera» (Corán 28,88; 55,26-27). Pero se admiten excepciones, «si Dios lo quiere». Es el caso del coxis, del que ya hemos hablado, así como de los profetas, de los mártires en la guerra santa (3,169-170), de los ángeles y de las almas humanas, para quienes las creen inmortales...

La resurrección general y el Juicio

Al son de la trompeta de los ángeles, los muertos salen de sus tumbas, asombrados y persuadidos de haber entrado en ellas esa misma mañana. Se concentran en una inmensa explanada, que algunos sitúan en Jerusalén. Esa ingente multitud está bien organizada. Cada comunidad está agrupada detrás de su profeta: Moisés con los judíos, Jesús con los cristianos, y Mahoma con los musulmanes.

Las mismas comunidades están ordenadas según su dignidad: musulmanes, cristianos y judíos. Algunos concretan los medios de locomoción: los profetas llegan montados a caballo; los creyentes, a pie; y los infieles, arrastrándose sobre el vientre. Otros añaden a los hombres, los ángeles, los *djinns* y los animales.

Entonces tiene lugar el Juicio o «rendición de cuentas». Las acciones se pesan, «amontonadas como las monedas en los platillos de la balanza». Los actos buenos en un platillo, y los malos en otro. Según hacia dónde se incline el fiel de la balanza, se obtiene premio o castigo. Durante ese tiempo, los ángeles-escribanos, que han hecho una lista de los actos de cada hombre, se la presentan a éste: si la recibe con la mano derecha, está salvado; si lo hace con la mano izquierda o de espaldas, condenado. Es inútil que intente hablar para justificarse: sus propios miembros se encargarán de expresar todo lo bueno o malo que les haya obligado a realizar.

Después, todos los hombres atravesarán el *Puente* (Corán 36,66; 37,23-24), que es estrecho como el filo de una navaja y que conduce desde el lugar de la reunión

general hasta el paraíso, y está suspendido sobre un inmenso precipicio, que es el infierno. Los condenados caen en él, mientras que los justificados llegan al paraíso..., aunque unos con mayor facilidad que otros: los profetas y los santos, «como corceles», en el tiempo que dura un relámpago; los simples creyentes fieles, caminando normalmente; y los creyentes pecadores, arrastrándose sobre el filo de la navaja. Al entrar en el paraíso, los justos resucitados beben en la *Fuente*, llena de una deliciosa bebida que tiene el sabor de todos los frutos de la tierra (*hadiths*).

El paraíso y el infierno

Es bien sabido que el Corán describe las «moradas eternas» con los más vivos colores. El paraíso es como un oasis supremo, con ríos de agua viva, vegetación luxuriante, festines de suculentos manjares servidos por hermosos efebos a unos comensales que están vestidos de seda y brocados y se reclinan en cómodos sofás; hay también «muchachas de grandes ojos negros» (*hur*: de ahí las «huríes»), a las que el Corán se refiere sumariamente (52,17-28; 56,10-40; 55,46-78), mientras que las Tradiciones y los relatos populares las describen con todo lujo de detalles.

Uno de los goces del paraíso será la *visión de Dios*. El Corán no la menciona más que una vez (75,22-23, con alguna alusión probable en otros versículos). Los teólogos describirán esta visión de Dios como un goce «sobreañadido» (*ziyada*: Corán 10,26). Explican que Dios, que habita en su «Morada», distinta del paraíso de los elegidos, vendrá a visitarlos una vez a la semana, concretamente los viernes; y esta visión de Dios les proporcionará una gran alegría. Es lo que Louis Gardet llama una visión «espectacular» (como un espectáculo) de Dios.

Para describir el infierno se emplean las imágenes tradicionales del fuego y la tortura de la sed, que sólo

puede «saciarse» con bronce fundido o con la sanies de los cuerpos en putrefacción... Lo mismo que el cielo, también el infierno está estructurado en siete pisos superpuestos, cada uno de los cuales tiene su propio nombre (el Corán utiliza siete términos para hablar del infierno, y otros tantos para el paraíso) y su propia clase de moradores. Así, por ejemplo, el piso menos profundo es la gehena, destinada a los musulmanes pecadores y que, según los ash'aritas, está destinada a quedar vacía y a desaparecer. Más abajo se encuentran, sucesivamente, el piso de los cristianos, el de los judíos, el de los sabeos, el de los mazdeístas, el de los idólatras y, por último, el de los hipócritas. Paralelamente, también los siete pisos del paraíso tienen su nombre y sus habitantes: el *firdaus* para los creyentes pecadores, el Edén para los justos, el Jardín de las delicias para los santos, la Morada de la paz para los profetas, el Jardín del refugio para los ángeles, la Morada de la Majestad para Dios, etc.

Algunos problemas

La escatología ha excitado desde siempre la curiosidad de los teólogos, a veces un tanto indiscretos... Los teólogos musulmanes, sobre todo los de la decadencia, muy próximos a las tradiciones populares, son bastante prolíficos en este punto. En realidad, ya los hemos utilizado en parte.

Muchas de las cuestiones que se plantean proceden de esa curiosidad indiscreta. Por ejemplo, ¿que le sucederá al hombre devorado por un león o por un antropófago? ¿Cuál de los dos resucitará? Los que creen en una total aniquilación durante el período que va de la muerte individual a la Resurrección, se preguntan si el paraíso y el infierno existen ya ahora, aunque estén vacíos. A partir de un texto misterioso del Corán sobre un lugar intermedio —los *a'raf* (las «crestas» [7,46- 49])—, se preguntan para qué sirve y qué contiene. A propósito de la visión de Dios, se preguntan cómo será posible ver a Dios, inmaterial, con

nuestros ojos de carne... Según unos, se tratará de un conocimiento espiritual; otros (los ash'aritas antiguos) piensan que Dios dotará a nuestros ojos de una visión especial para poder contemplarlo... Examinaremos únicamente algunos problemas dignos de interés.

Hemos abordado ya el problema de la muerte y de la naturaleza del hombre. Otro problema, fundamental por muchos motivos, es el de saber quién irá al paraíso y quién al infierno. El problema se plantea en el Juicio. ¿Sobre qué se juzgará: sobre la fe, sobre las obras o sobre ambas cosas?

El Corán no separa jamás la fe de las obras. Una y otras se condicionan mutuamente: la fe sin las obras es vana (*batil*), y vanas son también las obras sin la fe. En el curso de los veinte años que duró la revelación coránica, se produjo en ella una evolución sobre la naturaleza de las obras. Al principio fue la atención al pobre; después, la observancia de las prácticas de culto y de las virtudes morales; en Medina predominó la solidaridad con la Comunidad, la observancia de sus reglas y el alistamiento en la guerra santa. Pero, muy poco después del Corán, algunos *hadiths* insisten en el criterio de la mera fe, como el que ya hemos citado: «Quien tenga en su corazón el peso de un átomo de fe (musulmana) no irá al infierno».

Las escuelas teológicas tratan este grave problema en el capítulo de la fe titulado «los nombres y los status» y, más concretamente, en torno al «status del creyente gravemente pecador» (*fasiq*). Bajo estas denominaciones jurídicas, de lo que se trata es de saber si el musulmán que se dice creyente, pero que vive en pecado grave y no se arrepiente, puede seguir recibiendo el «nombre» de creyente, o si lo que merece es ser llamado «infiel», o si se encuentra en una «situación intermedia». Y, por consiguiente, cuál debe ser su suerte (su «status») aquí abajo y en el más allá.

Las escuelas más rigoristas (jariyitas, mo'tazilitas, chiítas..., así como los reformistas a partir de Mohamed 'Abduh) opinan que el mal musulmán no es un creyente y que irá al fuego eterno. Mientras tanto, se le puede considerar como musulmán, si bien para los jariyitas antiguos es un infiel al que es preciso dar muerte.

Los ash'aritas, como de costumbre, eran un tanto laxistas al respecto. Para ellos, lo que cuenta y lo que salva es la fe del corazón. El musulmán pecador sigue siendo un creyente, miembro, aquí abajo, de la Comunidad. En el Juicio, Dios puede, si quiere, introducirlo directamente en el paraíso. Todo lo más, también si Dios lo quiere, le hará pasar un momento en un infierno temporal, pero muy pronto llegará al paraíso.

En línea con esta teología, los teólogos ash'aritas llegan a la paradójica conclusión de que el arrepentimiento y el perdón de Dios misericordioso se excluyen recíprocamente. Si el pecador se arrepiente, irá directamente al paraíso; si no, Dios le perdonará. Digamos únicamente que esto se halla en total contradicción con el Corán, para el que el arrepentimiento y el perdón de Dios son polos correlativos, lo cual le hace llegar a esta profunda intuición religiosa: «Dios perdona al pecador para que se arrepienta» (9,118). Los moralistas y los autores espirituales concretarán las condiciones del verdadero arrepentimiento: ha de ser universal y debe repetirse con ocasión de cada falta grave, de la cual hay que dolerse, no por despecho, sino por «la faz de Dios»; no sólo hay que dejar de cometer la falta, sino que hay que tomar la firme resolución de no pecar nunca más, aunque se prevea que la debilidad le llevará a uno a recaer; por último, se debe reparar el daño que se haya causado al otro. Por lo demás, hay determinadas prácticas de culto —en particular, la peregrinación a La Meca— que borran los pecados.

En cualquier caso, todo lo anterior se refiere al musulmán pecador. Pero ¿qué ocurre con el *no-musulmán*

virtuoso? Se trata, en suma, del problema —bien conocido para la teología cristiana— del «infiel de buena fe». El Corán afirma que las buenas obras sin la fe (musulmana) son «vanas», un «espejismo» (6,88; 18,103-105; 24,29...). Del mismo modo, la mayoría de los teólogos de las más distintas escuelas no titubeaban en destinar al infierno a todo no musulmán, sea cual fuere el valor de sus obras. Incluso los mo'tazilistas, que admitían que la razón puede conocer por sí sola el bien y el mal, no se atrevían, al menos por lo que yo sé, a sacar las conclusiones correspondientes sobre la salvación de los no musulmanes virtuosos.

Sin embargo, existen excepciones clamorosas y muy poco conocidas. Es el caso, ante todo, de Ghazali, que admite que la ignorancia invencible de la misión de Mahoma excusa a muchos hombres y les permitirá beneficiarse de la misericordia divina. Ghazali va aún más lejos y cree, por ejemplo, que los cristianos que viven en países musulmanes ciertamente han oído hablar de este Profeta; pero, como sus padres les han dicho desde su niñez que era un falso profeta, están en situación más difícil que los que nunca han oido hablar de él. Por eso también ellos podrán salvarse¹.

Ahora bien, esta valiosa opinión de Ghazali, paralela en todo a nuestra teología del «infiel de buena fe», la recogen íntegramente Mohamed 'Abduh e incluso su discípulo más conservador Rashid Rida (muerto en 1935), y se puede decir que es la opinión actual de todos los musulmanes instruidos.

1. Abu Hamid GHAZALI, *Faysal al-tafriqa...* La referencia completa del texto árabe y su traducción al francés, junto con la de otros muchos textos de este tipo, antiguos y modernos, puede verse en el artículo colectivo «L'Islam et les religions non musulmanes; quelques textes positifs», *Islamochristiana* 3 (1977), pp. 39-63.

Aunque el musulmán «de a pie» lo tiene bastante claro (todos los musulmanes irán al paraíso, y todos los no-musulmanes al infierno —al margen de que se pueda encontrar un rinconcito en el paraíso para los no-musulmanes a los que uno estima y ama—), la opinión más generalizada entre los musulmanes «modernos» es que cada hombre será juzgado según sus obras, sea cual sea su fe oficial.

Otro tema es el relativo a la *intercesión*. El Corán niega unas veces toda intercesión en favor de los pecadores e infieles (23,27; 26,100...), y otras veces la admite, con tal de que el intercesor sea un ángel, un profeta o un creyente... y «si Dios lo permite» (19,87; 20,109...). Los *hadiths* y las fórmulas de los diversos credos la convierten en un artículo de fe. Los teólogos, en general, la admiten, en favor de los musulmanes, si el intercesor es el propio Mahoma. Pero, frente a la inflación de la intercesión de los «santos», cultivada por las cofradías, la corriente reformista rechaza toda intercesión que no sea la del Profeta, y algunos incluso la rechazan en el caso de que sea por un pecador no arrepentido.

El problema fundamental y general, en definitiva, es el de la *interpretación* de los datos coránicos y tradicionales sobre el paraíso y el infierno. Ya hemos visto que los filósofos musulmanes no veían en ellos más que expresiones metafóricas de alegrías y penas espirituales. Los místicos sienten horror por las recompensas sensibles por su adoración y amor a Dios: «No es por eso por lo que he de pasar toda mi vida amándote», dirá Rabi'a. Los teólogos antiguos y modernos admiten la realidad material de esos gores y esas penas, precisando siempre que no son iguales que las alegrías y penas terrenas: «no tienen comparación», son de un orden distinto, que sólo Dios conoce. Alguno de ellos afirma que cada cual encontrará una felicidad que se corresponda con su ideal: para el sensual, gores sensuales; para el espiritual, gores espirituales.

Actualmente se va imponiendo la interpretación espiritual. Basándose en una línea del Corán —«El atractivo de Dios es mayor» (9,72)— y en la herencia difusa de los místicos y de los teólogos espiritualistas, como Ghazali, muchos musulmanes proclaman de palabra y por escrito que la suprema recompensa será la visión espiritual y beatífica de Dios. En el siglo XIII, el gran exegeta y teólogo Fakhr al-din al-Razi no expresaba en su lecho de muerte más que un único deseo: ver el rostro de Dios.

Algunas reflexiones

A lo largo de nuestra descripción de la escatología musulmana, se habrán detectado muchas semejanzas con la escatología cristiana. Las encontramos en gran parte de las imágenes que describen el fin del mundo, en la fe en la resurrección de los cuerpos, en el juicio según las obras, en la noción del paraíso y del infierno y en muchas imágenes de las alegrías y penas eternas. Algunos orientalistas incluso han creído reconocer a las «churíes» en un poema sobre el paraíso del sirio san Efrén. Actualmente está probado que se trata de un error en la traducción del siriaco al latín: «las que acogerán en su seno» al monje asceta no son unas bellas jóvenes, sino las viñas del Señor, una imagen bíblica.

Pero, por lo demás, las dos tradiciones —la bíblica y la coránica— se entremezclan continuamente, dado que ambas tienen un origen común en la mitología del antiguo Oriente. Y seguirán entremezclándose, como en el caso de la *Divina Comedia* de Dante, por ejemplo, en la que aparecen diversos temas musulmanes.

Más importante es, sin duda, el sentido mismo de la escatología, que sustancialmente es idéntico. El mundo, creado por Dios, va al encuentro de éste, ya sea después de un período de aniquilación y la consiguiente re-creación, o mediante la transformación del mundo viejo en un mundo

nuevo. Esto es lo que proporciona su sentido a la historia y al tiempo del mundo: ser portadores de una «historia sagrada». Y esto es también lo que da su sentido al hombre: proceder de Dios y volver a él. Ese «encuentro con el Señor» es la plenitud de la vida humana, y sólo el pecador endurecido tiene motivos para mirarlo con temor y temblor. También debe mantenerse firmemente la *resurrección de los cuerpos*, contra todas las desviaciones platónicas que se afirman «espiritualistas», pues en ello se juega el sentido del hombre y, en particular, el sentido del cuerpo.

Habitualmente, se contrapone la concepción musulmana del «paraíso coránico» —material y sensible, por no decir sensual— a la concepción espiritualista cristiana. Es cierto que para el cristiano la felicidad celeste no consiste en goces distintos de la visión de Dios. Es la misma unión con él, el «cara a cara» de san Pablo, que por otra parte es bastante misterioso. Dios mismo será la dicha del hombre, y el infierno, esencialmente, no es otra cosa que la privación de esa visión, la pena de «daño».

Pero tal dicotomía, llevada al extremo, resultaría falsa. En la línea de la antropología cristiana no platonizante, es preciso creer en una felicidad para el cuerpo. Noción bien misteriosa, como lo es ese «cuerpo espiritual» del que habla san Pablo, pero no por ello menos real. Y, del lado musulmán, ya hemos mostrado la evolución de las concepciones y de las interpretaciones, que avanzan cada vez más en el sentido de la primacía de la visión de Dios. ¿Será que la interpenetración de ambas escatologías prosigue en nuestros días? Sólo Dios lo sabe; los cristianos y los musulmanes lo sabremos cuando lleguemos al «cara a cara».

10

La mística musulmana

Hasta ahora hemos visto lo esencial del culto y de la fe musulmanas. Una visión más completa del islam actual supondría un conocimiento más amplio del legado de su civilización: su historia, su brillante filosofía, su derecho... Pero ello supera el alcance de este libro. Sin embargo, dado que hemos optado por el aspecto religioso de esta civilización, no podemos dispensarnos de una ojeada, aunque sea un tanto somera, sobre la mística musulmana.

Veremos que, dígase lo que se diga, no se trata de un fenómeno marginal. Pudo ser contestado y, en ocasiones, condenado por la ortodoxia oficial, pero esas condenas siempre fueron parciales y provisionales, y actualmente están sujetas a revisión. De todos modos, la mística forma parte de la herencia musulmana con tanto derecho como la teología ash'arita, doctrina «oficial» durante mucho tiempo y totalmente abandonada en nuestros días.

Y, sobre todo, esa mística es una excelente muestra de la tensión religiosa que anima al Corán y la existencia del musulmán, porque pone de manifiesto los puntos álgidos y los límites de dicha tensión. Por eso parece indispensable conocerla para alcanzar el objetivo de esta obra, que es lograr una visión cristiana del islam realista y, a la vez, lo más abarcante posible.

Comenzaremos interrogando al Corán, punto de partida constante e ineludible de todo itinerario musulmán hacia Dios. ¿En qué medida el Corán, que para nosotros representa la experiencia religiosa de Mahoma, favorece una vocación mística? A continuación, iremos viendo las diversas etapas y evoluciones de esa corriente ininterrumpida desde el comienzo del islam hasta nuestros días.

El Corán y la mística

La predicación coránica, de manera similar a lo que ocurre con el Antiguo Testamento, abarca gran variedad de temas, que van desde los más religiosos y espirituales hasta los más humanos y terrenos. Pero, en medio de esa multiplicidad, hay uno que prevalece y los inspira a todos: el tema central, como ya hemos visto, de la unicidad del Dios trascendente.

Esa unicidad de Dios no consiste sólo en afirmar que no hay más que un Dios: «Ninguna divinidad fuera de Dios», según la fórmula del Corán y de la profesión de fe musulmana. También consiste, y tal vez de un modo especial, en afirmar que Dios es el único que realmente tiene existencia y que, ante él, cualquier otra realidad —el mundo, el hombre y todas las demás criaturas— es como si no existiera; es, según la terminología coránica, «perecedera», es decir, está retornando sin cesar a la nada, de la cual la saca Dios recreándola de continuo: «Todo es perecedero, y sólo subsiste el rostro de tu Señor, majestuoso y noble» (Corán 55,26-27). El hombre y todas las criaturas sólo tienen sentido y valor porque han sido «creadas para adorar al Señor».

En el capítulo 8 mencionábamos ya esta percepción central del mensaje coránico como una de las dimensiones fundamentales del problema del acto humano y del humanismo musulmán. Y no es menos fundamental como punto de partida de la experiencia mística.

Esta percepción de la unicidad de Dios en la existencia, y de la quasi-inexistencia de todo lo demás ante él, aunque presente lagunas para entender el sentido del hombre y el humanismo del creyente, no deja de ser la experiencia básica de cualquier mística. Es el «*todo y nada*» de san Juan de la Cruz. Dios es todo, y el hombre es nada... cuando está en presencia de Dios. Esta toma de conciencia de que Dios es el único verdaderamente existente, de que de él procedemos y a él retornamos, está en el origen de toda vocación mística. En este sentido, el Corán ofrece a la meditación del creyente musulmán la llamada a centrarse en Dios, a buscarlo en una perpetua ascensión y a no vivir más que para él.

Sin embargo, las mismas circunstancias históricas que rodearon el nacimiento del islam y la predicación coránica condujeron al Corán a fijar un límite preciso en esa ascensión hacia Dios, aparentemente ilimitada. Por oposición al politeísmo de Arabia, y también a las doctrinas cristianas, aunque las entendiera mal, el Corán rechaza formalmente todo tipo de *unión* entre el hombre y Dios. La trascendencia divina supone una barrera infranqueable entre el hombre, incluso místico, y ese Dios inaccesible, invisible e incognoscible. Ése será el drama de la mística musulmana: atraída hacia Dios por la llamada del Corán, tenderá a elevarse para alcanzarlo, pero tendrá que frenar su movimiento antes de llegar a la unión con Dios. Los que pretendan ir más lejos serán excomulgados, y en ocasiones, como Hallaj, pagarán con la vida su audacia —o su fidelidad a la inspiración del Espíritu.

Otras afirmaciones coránicas, haciendo eco de este tema principal en su doble aspecto, positivo y negativo, vienen a favorecer —o, por el contrario, a limitar y frenar— la ascensión del alma hacia Dios. En favor de la vida mística, el Corán recuerda al creyente que Dios está cerca de él («más cercano a él que su vena yugular», [50,16]) y que debe acercarse a Dios continuamente

(96,19) y aspirar a él (94,8). Viviendo constantemente bajo su mirada (52,48-49), tiene que recordar sus «bellísimos nombres» y pronunciarlos sin cesar (87,15...). Para recibir las gracias divinas, ante todo debe obedecer a Dios, pues la espiritualidad musulmana es fundamentalmente una espiritualidad de obediencia a la ley de Dios. Además, deberá desprenderse de los bienes de este mundo, que son un «ornato» superficial destinado a pasar como la hierba de los campos (18,8; 20,131...). Responderá al amor del Dios «muy amante» (11,90; 85,14) ofreciéndole su propio amor (3,31; 5,54). Este tema del amor recíproco entre Dios y el hombre es relativamente raro y marginal en el Corán. Pero ahí están las palabras, y los místicos musulmanes, guiados por el Espíritu, acertarán a descubrirlas y convertirlas en la vía gloriosa de ascenso hacia Dios. Por último, podrán inspirarse en las figuras proféticas que les presenta el Corán: Abraham, el amigo de Dios; Moisés, el interlocutor de Dios; Jesús, nacido de la virgen María y totalmente invadido por el Espíritu Santo; María, su madre, alimentada sólo por Dios durante su retiro en el Templo; los Siete Durmientes de la Caverna, acunados por Dios en su sueño de siglos; los monjes cristianos, consagrados a la alabanza divina; y, finalmente, el mismo profeta Mahoma, que pasaba las noches en oración, sobre todo cuando tuvo lugar su ascensión nocturna hasta el séptimo cielo, donde, sin entrar en el recinto divino, se acercó «a dos arcos o menos» de Dios y recibió revelaciones inefables (53,1-18).

Por el contrario, otras citas coránicas pueden justificar un rechazo de la vida mística o, cuando menos, frenar su impulso. Así sucede, sobre todo, con lo que podemos denominar «el tema de las dos vidas», que se desarrolla después de la emigración (hégira) del Profeta desde La Meca hasta Medina y de sus éxitos militares iniciales, que proporcionaron a los primeros musulmanes cuantiosas riquezas. No se trata ya de desprenderse de esos bienes,

«ornato de la tierra», sino de aprovechar plenamente, sin excesos culpables, esos signos de bendición divina, sin comprometer por ello la seguridad del paraíso: disfrutar de esta vida en espera de los goces muy concretos de la otra vida.

Este tema de la prosperidad terrena como don de Dios y señal de la benevolencia divina es frecuente en el Antiguo Testamento, por ejemplo en los Salmos, como también lo es un tema coránico similar, el del «éxito» terreno, ya sea mediante la victoria militar o mediante la adquisición de la fortuna material. Por el contrario, el fracaso y la derrota son una «tentación» para la fe que es preciso contrarrestar y compensar por todos los medios. En este aspecto, el islam está en el polo opuesto de la religión de la redención por la Cruz y por el sufrimiento «salvífico», que además el Corán niega formalmente (4,156-159).

Por último, según el Corán, el islam debe ser la religión del «justo medio» (2,143), pues es enemigo tanto del exceso de goces como del exceso de ascesis. Quiere ser una «religión de la facilidad» y no de la dificultad (2,185...).

Ante un mensaje religioso y espiritual tan complejo y aparentemente contradictorio, es comprensible que los musulmanes, en el curso de los trece siglos de su historia, hayan podido encontrar en el Corán el modo de justificar tanto las más altas vocaciones místicas como el más formal rechazo de todo tipo de mística. Nada de ello tiene por qué extrañarnos. También se pueden hacer diversas lecturas del Evangelio y deducir de él todas las herejías. La lectura de la Iglesia católica es sólo una de las posibles. La única garantía de que es la verdadera lectura conforme a la intención de Cristo es, hoy como ayer, la inspiración del Espíritu Santo que vivifica a la Iglesia. Lo mismo sucede con el Corán y con los místicos musulmanes: guiados por el Espíritu, algunos musulmanes han privilegiado los versículos de orientación mística, dejando de lado los

opuestos a ella. Y los musulmanes opuestos a la mística han hecho lo contrario. Vamos a verlo partiendo del primer siglo del islam.

*El primer siglo del islam:
los «hadiths» y Hasan al-Basri*

De hecho, este primer siglo es el de las grandes conquistas musulmanas, que en cincuenta años extienden el imperio musulmán desde el mar Caspio hasta el Atlántico y, finalmente, hasta España. Esas conquistas convierten a los musulmanes en dueños de regiones altamente civilizadas y con frecuencia muy ricas, como la región del «Creciente fértil» (Palestina, Siria, Irak). Las nuevas riquezas de los musulmanes, hasta entonces unos pobres árabes más o menos nómadas, traen consigo los habituales excesos, lujo y lujuria, hasta en los palacios del califa y de los gobernadores.

Ante esos excesos, percibidos como contrarios al espíritu del Corán, los musulmanes piadosos reaccionan y promueven la ascesis y el desprendimiento de esos bienes. Desde la primera generación de creyentes, la de los «compañeros» del Profeta, aparecen esas vocaciones ascéticas, no místicas aún. El más célebre es Abu Dharr al-Ghfari, que recomendaba el ayuno, el retiro espiritual, la tristeza y hasta el celibato. A otros se les llamaba «ascetas», «devotos», «adoradores» o «llorones». Todos preconizaban la «huida del mundo».

Pero esta reacción ascética contra el aflujo de riquezas produjo también una reacción antiascética en musulmanes que no querían privarse de sus bienes y que encontraban en el Corán y en las palabras del Profeta una justificación de su actitud.

En lo que se refiere a la actitud ante la mística, que en esta época es simple ascesis, encontramos naturalmente una doble serie de *hadiths* a favor o en contra de la misma.

A favor de la ascesis y de la mística, se suelen citar determinados *hadiths* sobre la vida del Profeta («La pobreza es mi orgullo»; «Dios prefiere a los pobres y a los indigentes»; «¡Dios mío, haz que viva humildemente, que muera humildemente y que humildemente resucite de entre los muertos!»...), donde se describe su ascensión nocturna hacia Dios e incluso se le atribuyen los dones místicos más elevados.

Pero la mayoría de los *hadiths* toman partido en contra de las tendencias ascéticas de la época. Por ejemplo, el «*hadith* de las dos vidas»:

«El mejor de los musulmanes no es el que vende la otra vida para gozar de ésta. Tampoco lo es el que vende esta vida para adquirir la vida futura. El mejor musulmán es el que aprovecha lo bueno de la una y de la otra».

En la misma línea van los *hadiths* contrarios al ayuno («El que ayuna continuamente, no ayuna»), a la pobreza («Cuando Dios favorece materialmente a un hombre, quiere que los signos de sus beneficios aparezcan a los ojos de todos»), a la piedad excesiva, a la mansedumbre y, en particular, al celibato («la tradición del Profeta es el matrimonio»; «El matrimonio es la mitad de la fe»; «Si yo estuviera soltero, me casaría, aunque fuera un día antes de mi muerte»; «El musulmán que se queda célibe pertenece a los hermanos de Satán. Si quiere hacer de monje cristiano, que se haga cristiano. Si quiere seguir siendo musulmán, que se case»). En esta misma línea nació el famoso *hadith* sobre el monacato: «Nada de monacato en el islam», y este otro: «Nuestro monacato es la guerra santa».

Finalmente, y dado que los primeros ascetas musulmanes solían vestirse con una túnica de lana, que era el hábito de los monjes cristianos (de ahí el nombre de sufíes [*suf* = lana]), estos ascetas hacían decir a Mahoma: «Mi tejido preferido es la lana»; mientras que sus adversarios le hacían decir: «Mi tejido preferido es el algodón».

Por tanto, en este primer siglo vemos enfrentadas las dos tendencias, en favor y en contra de la mística, que aparecerán a lo largo de toda la historia del islam y que siguen vivas en nuestros días. En dicho siglo vivió el que sería llamado «Patriarca de la mística musulmana», Hasan al-Basri (642-728).

Hasan al-Basri sobresale por dos motivos: su vida y su doctrina. Su vida fue ejemplar por su doble entrega: fidelidad a su comunidad en plena crisis y fidelidad a su conciencia frente a los excesos de los responsables del poder. Fiel a su comunidad, se niega a intervenir en las frecuentes revueltas contra el poder, con frecuencia tiránico, pues piensa que el alzamiento no hace más que agravar los males de los musulmanes. Pero, fiel a su conciencia, tiene la valentía de echar en cara públicamente a los gobernantes y al propio califa sus abusos de poder y sus injusticias. Por su audaz sinceridad, varias veces estuvo a punto de ser ejecutado.

En cuanto a su doctrina, Hasan al-Basri está en el origen de la mayor parte de las ciencias musulmanas: exégesis del Corán, ciencia de las Tradiciones, derecho canónico y teología. En cada una de ellas, demuestra una independencia de juicio y un sentido crítico que posteriormente se abandonarán con frecuencia. Por lo que respecta a la mística —o, mejor, a la vida espiritual profunda, que aún no es mística—, promueve la reflexión acerca de la calidad de la vida moral, la ascensión, la pobreza voluntaria y la conciencia escrupulosa, que lleva a evitar incluso las faltas leves. Y es ciertamente célebre por sus exhortaciones al examen de conciencia:

«El creyente siempre es dueño de su alma. La examina ante Dios. El Juicio, el Último Día, será leve para los que hayan examinado su alma aquí abajo. Y será estricto para los que hayan vivido sin examinarse. Hay que hacer examen antes de actuar. Ante una tentación, el creyente se dice: 'Tengo muchas ganas de realizar este acto, pero no

lo haré si la Ley de Dios me lo prohíbe'. Una vez que ha realizado una mala acción, el creyente vuelve atrás y se pregunta: '¿Cuál ha sido mi intención al hacer esto? ¡Por Dios! No busco excusas y no volveré a hacerlo más, si Dios quiere'».

También se le atribuyen unas célebres palabras divinas que, por lo demás, se atribuyen también a otros muchos, y en primer lugar al profeta Mahoma:

«Dios ha dicho: 'Cuando la preocupación única de mi servidor es la de volverse hacia mí, hago que encuentre su felicidad en acordarse de mí. Entonces, yo le amo, y él me ama. Y cuando yo le amo y él me ama, alzo los velos que nos separan y me convierto en el oído por el que escucha, en la vista por la que ve, en la lengua por la que habla. Y es a ellos a quienes tengo presentes cuando quiero castigar a los hombres en la tierra y aparto de ellos mi castigo'».

Mi opinión personal es que este texto revela un estadio de la mística musulmana muy posterior a Hasan al-Basri. Sea como fuere, este espíritu profundamente religioso y escrupuloso, partidario de una fe inteligente e interiorizada y del espíritu por encima de la letra, está en el origen de la corriente que conducirá hasta la mística musulmana.

El siglo II/VIII¹ y Rabi'a

En el siglo segundo de la era musulmana, que corresponde al octavo de nuestra era, el movimiento ascético-místico, hasta entonces formado por individuos independientes, co-

1. La primera cifra romana indica el siglo según la era musulmana (hegiriana). Permite caer en la cuenta de la precocidad de determinados movimientos, como el sufismo. La segunda cifra romana indica el siglo correspondiente de la era cristiana. El mismo procedimiento usaremos para las fechas. Cuando sólo hay una cifra romana o una fecha, hace referencia siempre a la era cristiana.

mienza a organizarse. Las primeras escuelas, con sus maestros, sus discípulos y su doctrina, nacen en Irak, Siria y Egipto. Y es concretamente en los conventos fortificados que protegen el imperio musulmán en las costas o al borde del desierto donde se agrupan los sufíes. Estos conventos-fortalezas se denominan *ribat*, y a los monjes guerreros musulmanes que forman la guarnición se les llama *murabitun*, de donde proviene tanto el nombre de los almorrávides, que proceden de Mauritania y son los que conquistarán España, como el de «marabuts», con el que se designa a los religiosos musulmanes. Por ejemplo, de los *ribat* de Susse y de Monastir, en el actual Túnez, salieron los musulmanes para la conquista de Sicilia en el siglo siguiente.

La figura dominante —y, desde luego, la más célebre y atractiva— de la mística musulmana en este siglo II/VIII es una mujer: Rabi'a al-'Adawiyya, llamada «la cantora del puro amor de Dios» (713-801). Nacida en el seno de una familia pobre de la región de Basra, en la desembocadura del Tigris y el Éufrates en el golfo Pérsico, fue la cuarta hija que tuvieron sus padres (de ahí su nombre, Rabi'a). Siendo aún una adolescente, y debido al hambre que asolaba al país, fue vendida como esclava a un amo sumamente severo, el cual, impresionado por la santidad de la muchacha, se convirtió y le dio la libertad. Suele afirmarse que entonces se hizo cantante y bailarina, antes de convertirse a la vida mística, como una nueva María Magdalena. Personalmente, creo haber probado que esta leyenda no tiene base histórica alguna². En cualquier caso,

2. R. CASPAR, «Rabi'a et le pur amour de Dieu», *IBLA* 121 (Túnez 1968/ I), pp.71-95, en concreto la nota 8 en la p.174; véase también, R. CASPAR, *Cours de mystique musulmane*, IPEA (PISAI), Roma 1968, pp. 30-42. En esta obra se encontrarán la traducción y las referencias a las fuentes árabes de los textos de Rabi'a aquí citados y de otros textos de místicos musulmanes. También pueden encontrarse estos textos en árabe y en francés en el dossier *Textes de mystique musulmane*, PISAI, Roma 1970.

Rabi'a, liberada por su amo, se retira a una cabaña de juncos, donde pasa toda su larga vida (casi noventa años) en pobreza y oración, con la única compañía de su criada 'Abda, que fue la que relató sus palabras y dio a conocer su vida mística.

Esta vida —o esta vía— mística es sumamente simple y hermosa: amar sólo a Dios, con exclusión de toda criatura, desear morir para encontrarlo y, sobre todo, amarlo sólo por él mismo y no para obtener recompensa.

1. En primer lugar, hay que desprenderse de todas las criaturas: de las riquezas, por supuesto, pero también de los afectos demasiado sensibles e incluso del matrimonio. Rabi'a rechazó varias propuestas de matrimonio bastante halagüeñas para ella, pese a que la Tradición musulmana, como hemos visto, condenaba el celibato. El motivo que ella daba parece aludir a una consagración a Dios:

«El matrimonio es obligatorio para todo el que es libre para escoger. Pero yo no tengo libre disposición de mí misma. Pertenezco a Dios. Es a Él a quien hay que pedir mi mano».

Exige también desprenderse hasta de los saberes religiosos, de la peregrinación a La Meca, del amor al Profeta y del odio a Satán:

«Le preguntaron:

— ¿Amas al Profeta?

— Sí —respondió—, le amo mucho. Pero mi amor a Dios no me deja tiempo para amar al Profeta.

— ¿Y odias a Satán?

— Sí, pero mi amor a Dios me impide ocuparme en odiar a Satán».

Por último, pide saber olvidar los sufrimientos, incluso los que proceden de Dios, para no pensar más que en él:

«Vinieron tres sufíes a ver a Rabi'a y se pusieron a hablar de la verdadera fe. El primero dijo que consistía en aceptar las pruebas que Dios nos manda. Rabi'a estimó que no era suficiente. El segundo declaró que la verdadera fe consiste en dar gracias a Dios por esas pruebas; y el tercero que en alegrarse por ellas. Y en cada ocasión Rabi'a dijo que no era suficiente. Entonces los tres sufíes le pidieron que diera su opinión, y ella respondió: 'La verdadera fe consiste en olvidar las pruebas que proceden de Dios, para pensar sólo en él'».

2. Pero desprenderse de las criaturas para consagrarse totalmente al amor de Dios no puede realizarse plenamente en esta tierra. Por eso Rabi'a está siempre triste por seguir aún viviendo, pasa sus noches en oración y baña en lágrimas su lecho. Le preguntan si está enferma, y responde:

«Mi enfermedad no es de las que el médico puede curar. Su único remedio es la visión de Dios. Lo que me ayuda a soportar esta enfermedad es mi esperanza de ver a Dios en la otra vida».

3. Rabi'a, en suma, se ha hecho célebre —tanto en el islam como en el cristianismo— por su doctrina del puro amor. No basta con amar únicamente a Dios; es preciso amarlo sólo por él mismo y no por esperanza alguna de recompensa. Ironiza sobre las alegrías sensuales del paraíso coránico, pues no hay que servir a Dios por ese motivo. Como ella dice, citando un hermoso proverbio árabe: «El vecino antes que su casa», es decir: «Al que hay que buscar es a Dios, no el paraíso». Y añade: «Servir y amar a Dios por las recompensas del paraíso es servirle como un asalariado, como un mercenario». He aquí su hermosa oración:

«Dios mío, si te he adorado por miedo al infierno, quérame en su fuego. Si te he adorado por deseo del paraíso, prohibemelo. Pero si sólo te he adorado por ti mismo, no me impidas ver tu rostro».

A propósito de esta plegaria, se cuenta una famosa escena, probablemente legendaria, aunque llena de simbolismo:

«Unos jóvenes vieron un día a Rabi'a corriendo a toda velocidad con una antorcha en una mano y un cubo de agua en la otra. Le preguntaron adónde iba, y ella respondió: 'Corro al paraíso para quemarlo, y al infierno para apagar su fuego. Así Dios no será ya adorado ni por la esperanza del paraíso ni por el miedo al infierno, sino por sí mismo'».

Fue esta leyenda la que hizo que el Occidente cristiano conociera a Rabi'a. Cuenta Joinville, el compañero y biógrafo de san Luis, que durante la séptima cruzada (cuatro siglos y medio después de su muerte!) un tal fray Yves encontró a Rabi'a en Damasco y presenció la referida escena. A través de él, la figura de Rabi'a, cristianizada con el nombre de «Dame Caritée», fue posteriormente retomada por Jean-Pierre Camus, el amigo de san Francisco de Sales, en una novela espiritual titulada *La Caritée ou le pourtraict de la vraye charité; histoire dévote tirée de la vie de Saint Louis* (Paris 1641), y finalmente desempeñará en el siglo XVII un importante papel en la controversia del puro amor entre Fénelon y Bossuet.

Toda su vida y su doctrina están resumidas en su célebre *Poema de los dos amores*:

«Te amo con dos amores:
un amor apasionado
y un amor digno de Ti.
El amor apasionado
es no pensar más que en Ti,
excluyendo lo demás;
pero el amor del que sólo Tú eres digno
es que Tú te desveles a mí
y yo pueda verte.
No hay mérito alguno de mi parte

ni en el uno ni en el otro,
sino que toda alabanza se te debe a Ti
por el uno y por el otro».

El siglo III/IX — Bistami y Hallaj

El siglo tercero de la era hegiriana (noveno de la era cristiana) es el de la eclosión de la mística musulmana. Florecen escuelas en Egipto, en Khorasan (al sur del mar Caspio) y, sobre todo, en Bagdad, la capital del imperio, en torno a famosos maestros que enseñan a sus numerosos discípulos una doctrina mística muy elaborada, con frecuencia influida por la filosofía griega. El más célebre es Junayd, el maestro de Hallaj. Pero este período se cierra trágicamente con la ejecución de Hallaj en el patíbulo y la ruptura entre el movimiento místico y la ortodoxia oficial.

Entre los muchos místicos de esta época, que son los mayores del islam, nos fijaremos en dos particularmente significativos: Bistami y Hallaj.

Bistami (801-874), de nombre Abu Yazid, se transformará, en turco, en Bayazid, nombre de muchos sultanes otomanos, e incluso en el Bayaceto de la conocida obra de Racine. Es un rudo montañés de Khorasan, sumamente personal y radical en su ascesis y en su mística.

Después de estudiar por su cuenta, sin ayuda de nadie, se consagra por entero a la mística. Multiplica las oraciones, los actos de culto, la ascesis más radical y todos los ejercicios de piedad, hasta el punto —se dice— de orinar sangre. Llega incluso a buscar humillaciones públicas para librarse del orgullo. Al cabo de muchos años de estas prácticas furibundas, se da cuenta de que no ha hecho más que reforzar un «yo» que le separa cada vez más de Dios. Los más elevados ejercicios espirituales, cuando el esfuerzo se centra en ellos, se convierten en obstáculos para la ascensión del hombre hacia Dios.

Entonces decide renunciar a ellos e incluso anular su propio yo, para que sólo Dios exista en su lugar. Ése es el sentido de su extraña experiencia, en la que, retomando la ascensión nocturna de Mahoma (*el mi'raj*), atraviesa en tres etapas la distancia que le separa de Dios. En la primera, renuncia a todos los elementos del mundo; en la segunda, cree haber llegado hasta Dios por su propio esfuerzo y cae en la cuenta de que era un «engaño». En la tercera etapa, finalmente, toma el camino negativo y, negándose a sí mismo, llega a la meta: él ya no existe; sólo existe Dios en su lugar: «Tú estás ahí, y yo ya no estoy ahí».

No se trata, por tanto, de unión con Dios, y menos aún de identificación con él, sino de sustitución del yo humano por el yo divino. La conciencia que tiene Bistami de que sólo Dios existe en su lugar ocasiona escenas divertidas, como cuando uno de sus amigos sufíes llama a su puerta y pide verlo. Él responde: «Sigue tu camino, Abu Yazid se ha ido. En la casa sólo está Dios». Pero da lugar también a expresiones que siguen siendo una blasfemia para los musulmanes de hoy, que las consideran propias de un estado de embriaguez. Así, por ejemplo, «¡Loor a mí! ¡Soy más grande que Mahoma! ¡Soy el Altísimo!»; y, sobre todo: «¡No hay más divinidad que yo! ¡Adoradme!».

Esta vía mística de Bistami se revela, pues, como un callejón sin salida, sobre todo porque es todavía demasiado humana y cerebral. El verdadero camino es el del amor de Dios y la docilidad heroica a su inspiración, que es el camino de Hallaj, sin duda el mayor místico del islam.

Al-Husein Ibn Mansur al-Hallaj (858-922), de origen persa, siente muy pronto, a los dieciséis años, la llamada a la vida mística y abandona a su familia para entrar en la escuela de los grandes místicos de su tiempo como «servidor». Lo mismo que en el caso de los Padres del desierto, era la mejor manera de hacer su «noviciado», que durará

veinticuatro años, con tres maestros distintos, el último de los cuales es Junayd, con el que vivirá veinte años en Bagdad. Aprende la disciplina interior, la observancia estricta de la Ley y las bases doctrinales de la vida mística, en particular el papel que desempeñan el sufrimiento y la prueba, necesarios, como las «noches» de san Juan de la Cruz, para pasar de la vía activa a la vía pasiva.

Después de ese largo noviciado, garantía de la seguridad de su camino, emprende su marcha independiente y sumamente original: la de la unión con Dios mediante el amor recíproco. Meditando durante dos años en el atrio del templo de La Meca, tiene la revelación de la presencia de Dios en él, lo que le permite expresar la Palabra de Dios con el mismo derecho que el Corán. O, mejor dicho, la inspiración divina que actúa en el místico le permite seleccionar en el Corán y entre los *hadiths* los textos que responden a su experiencia espiritual. El Espíritu permite penetrar la Escritura y hace que ésta sea fecunda para la vida del creyente.

Deslumbrado por este descubrimiento, Hallaj no quiere reservarlo para sí. A pesar de los innegables peligros, y aun a riesgo de su propia vida, decide anunciarlo al mundo para que éste comparta su alegría. Primero recorre los países musulmanes durante cuatro años, sobre todo Irak y Persia. En cualquier lugar donde se detiene, proclama, entre éxtasis de júbilo, su alegría por haber encontrado a Dios. De ese modo, consigue atraer a muchos discípulos, pero también es expulsado a pedradas de algunas ciudades por los musulmanes conservadores. Entonces decide irse a predicar a los paganos y se embarca para la India, hacia el delta del Indo, cuyo curso remonta hasta Cachemira; penetra en Afganistán y en el Cáucaso y llega incluso a China, al Xin-jiang (Sin-Kiang) actual, que era el Turquestán chino. En todos estos países, que por entonces eran paganos, todavía hoy se recuerda a Hallaj como su primer misionero musulmán.

Al término de esos doce años de viajes apostólicos, comprende que ha llegado el momento de anunciar su mensaje místico en la capital misma del Imperio, Bagdad. Acude, pues, allí y se dedica a predicar en todos los ambientes y a todos los estratos sociales: en los mercados, en los cementerios, en las asambleas de sabios y hasta en el palacio del califa.

Es verdad que obtiene un notable éxito, pero también encuentra una violenta oposición desde muchos frentes. El poder teme la agitación que provoca. La ortodoxia no admite que se hable de unión con Dios ni de habitación de Dios en el hombre. Y hasta sus hermanos sufíes le reprochan «haber divulgado el secreto del rey»: lo que dice es cierto, pero debería habérselo guardado para sí y no comprometer a la «congregación» de los sufíes con sus declaraciones públicas.

Como consecuencia de una serie de intrigas políticas y religiosas, Hallaj, traicionado por uno de sus discípulos, es arrestado y encerrado en la cárcel, donde permanecerá doce años y donde seguirá anunciando su mensaje a sus visitantes, a los demás presos e incluso a la madre del califa. Finalmente, tras un simulacro de proceso completamente ilegal, será condenado a muerte por haber afirmado que el templo de La Meca y la Peregrinación son inútiles, dado que a Dios se le puede encontrar en el corazón, que es el verdadero Templo de Dios. De acuerdo con la ley coránica, es condenado, como hereje, a la amputación de pies y manos y a ser crucificado (Corán, 5,33). Hallaj acoge con alegría la sentencia y pasa su última noche en oración y en éxtasis, viendo en su muerte inmediata el camino más corto para unirse a Dios y también para dar testimonio de él ante los hombres:

«Matadme, mis fieles amigos, pues mi muerte es mi vida. Mi muerte es sobrevivir, y mi vida es morir.
Siento que reducirme a la nada es el más hermoso regalo que podéis hacerme,

y dejarme vivir así, la peor de las torturas. Entre estas ruinas que se desploman, mi vida ha dejado de agradarme. Matadme, pues, en estos huesos perecederos. Después, cuando paséis junto a mi tumba, encontraréis el secreto de mi Amigo (Dios) en los repliegues de las almas supervivientes».

Al día siguiente, es conducido al lugar del suplicio antes del amanecer, pues la policía teme a la muchedumbre, que está de su parte. Una vez despojado de sus vestidos, recibe noventa y nueve azotes y, tras ser mutilado, es atado a un cadalso en forma de cruz, donde permanecerá durante un día y una noche, encontrando aún fuerzas para decir algunas palabras a sus amigos presentes. Louis Massignon, que ha dado a conocer a Hallaj al mundo cristiano e incluso al musulmán, ha referido sus «siete palabras en la Cruz», tres de las cuales son célebres: aquella por la que perdona a los que le han condenado, porque han creído cumplir con su deber de buenos musulmanes y le han permitido unirse definitivamente a Dios. Y las dos definiciones de la mística. En respuesta a un sufí acobardado: «El primer grado es el que estás viendo ahora (ser crucificado); el último lo verás mañana (estar muerto)». Y: «La cumbre de la mística es unificarse con el Dios único». Hallaj murió a la mañana siguiente, su cuerpo fue quemado, y sus cenizas fueron dispersadas al viento para evitar que se convirtieran en objeto de culto.

Nos falta decir unas palabras, aunque sean breves, sobre la doctrina mística de Hallaj, que es una de las más ricas y completas.

El punto de partida, que es también el objetivo de su mística, es el de todo musulmán: la afirmación de la unicidad de Dios. Pero Hallaj es consciente de que el hombre es demasiado impuro para poder decir con plena verdad que Dios es único; por eso tiene que encontrar otro camino, que es el de la presencia de Dios en su corazón. De este

modo, será Dios quien hable por su boca y proclame él mismo su unicidad:

«Hazme decir en verdad que Tú eres único,
oh mi Único,
pues ningún camino (humano) conduce a ello.
Yo soy verdad, y esta verdad es para la Verdad,
Verdad revestida de su esencia.
Ya no hay separación entre nosotros:
radiantes claridades se iluminan,
centelleando en los resplandores del relámpago».

Para trazar el itinerario hacia esta unión de amor con Dios, Hallaj parte de un *hadith* clásico que retoma el texto del Génesis: «Dios hizo al hombre a su imagen». Ahora bien, Dios es amor: «El amor —dice Hallaj— es la esencia de la esencia de Dios». Por consiguiente, el ser humano, creado a imagen de Dios, está hecho para amarle.

Pero ese amor a Dios, connatural al hombre, está oscurecido por las pasiones. Se impone, por tanto, limpiar el espejo del alma; y ésa es la función de la ascesis, de las purificaciones activas y pasivas. Hallaj retoma aquí la doctrina de los sufíes precedentes sobre el desprendimiento de las criaturas, la estricta observancia de la Ley y los ejercicios espirituales. Pero enseguida cae en la cuenta del peligro de apegarse a esos ejercicios y a esos estados espirituales. Para él, es preciso pasar a través de esos «medios» para llegar a las «realidades espirituales» y, a través de ellas, al único Real: Dios.

Es entonces cuando desempeñan su papel las purificaciones pasivas, enviadas por Dios y acogidas dócilmente por el místico; en particular, las pruebas y los sufrimientos son gracias de purificación. El místico entra entonces en la vía pasiva. En lugar de «querer» a Dios, es «querido» por él. Ése es el sentido de su famoso poema en el que anhela morir para ser todo en Dios:

«Vete a anunciar a mis amigos
que me he embarcado hacia alta mar
y que la barca se ha destrozado.
Es en la religión del cadalso
en la que yo moriré.
Ya no quiero nada ni de La Meca ni de Medina».

Pero, mientras tanto, esta vía pasiva permite a Dios habitar en el corazón del místico. Sin embargo, en Hallaj, esta presencia de Dios en el hombre, el famoso *hulul*, respeta siempre la trascendencia y la alteridad de Dios. Entre los muchos textos suyos que describen esa unión, he aquí el más formal:

«Me he convertido en Aquel a quien amo,
y Aquel a quien amo se ha convertido en mí.
Somos dos espíritus que habitan un único cuerpo.
Por eso, si tú me ves a mí, se ves a Él,
y si le ves a Él, nos ves».

Éstas son la vida, la doctrina y la experiencia mística de Hallaj, selladas por el martirio. No se volverá a dar una cima tan alta. Por el contrario, un camino tan elevado, y en apariencia tan poco ortodoxo, va a suscitar una reacción terrible en contra de la mística y a excavar entre ella y la ortodoxia un foso que será muy difícil de llenar. Esta reacción forzará también a los místicos de los siglos siguientes a emprender vías distintas de las de Hallaj; vías que, a su vez, no estarán exentas de peligros.

La reconciliación entre la mística y la ortodoxia musulmana

Hallaj no fue el único en ser ejecutado. Muchos otros sufíes sufrieron una suerte similar, como, por ejemplo, su más fiel discípulo, Ibn 'Atá'. Otros simularon locura, como su poco animoso discípulo Shibli. Ello le permitía decir todo lo que pensaba, sin arriesgarse a más castigo que el desprecio. La mayoría se ocultaron y desaparecieron.

Transcurrieron así cincuenta años, hasta que apareció una nueva generación de sufíes, cuya preocupación y esfuerzos primordiales se centraron en probar que la auténtica mística estaba plenamente de acuerdo con el verdadero islam. Con ese fin actuaron en dos direcciones: por un lado, comentaron el Corán, dándole una interpretación mística; por otro, recopilaron los dichos transmitidos por los sufíes de los tres primeros siglos y los agruparon en conjuntos teóricos o manuales didácticos. La finalidad de esas obras era doble: poner las enseñanzas de los grandes místicos al alcance de todas las vocaciones y, sobre todo, mostrar que esas enseñanzas eran conformes con la ortodoxia musulmana. Su finalidad era, pues, didáctica y apologetica.

De ese modo, sobre todo durante los siglos X y XI de nuestra era, floreció una abundante literatura mística, distribuida entre comentarios místicos al Corán, biografías de los sufíes anteriores, agrupados por generaciones (*tabaqat*), y manuales didácticos.

No nos parece de especial utilidad enumerar aquí esas obras y a sus autores. Citaré únicamente dos, por su importancia y su influjo actual. El primero es Qushayri, del siglo XI, cuya «Epístola» (*Risala*) —muy ortodoxa— sigue reeditándose y difundiéndose por todo el mundo musulmán. Es el manual clásico del sufismo. Destaquemos que, para él, la cumbre del itinerario espiritual, repartido en cincuenta etapas sucesivas, es el amor de Dios.

El otro es aún más importante. Se trata de Ghazali, también del siglo XI, al que ya hemos citado muchas veces como teólogo. Sobresaliente en todas las ciencias de su época, brillante profesor de teología y rector de la universidad de la capital, Bagdad, abandona de repente su puesto y la enseñanza para retirarse a la soledad y consagrarse a la mística. En su autobiografía explica que se había dado cuenta de que las ciencias, incluso las religiosas, son incapaces de hacernos encontrar a Dios. El único

camino para ahondar en la certeza de la fe es el de la mística. Pero la mística —dice Ghazali— no se aprende en los libros, ni siquiera en los libros de los místicos. Es una experiencia que cada uno tiene que hacer por sí mismo. Por eso toma la decisión de abandonarlo todo y consagrarse el resto de su vida, unos diecisésis años, a la mística.

Sin embargo, durante este largo retiro, interrumpido por un breve retorno a la enseñanza, compuso muchas obras sobre mística. Y, sobre todo, redactó su gran obra, una especie de «suma teológica» a la que puso el significativo título de «La revivificación de las ciencias religiosas» (*Ihya' 'ulum al-din*). El objetivo de Ghazali en esta voluminosa obra en cuatro tomos es retomar los dogmas y los ritos más clásicos del islam, agostados con frecuencia por el juridicismo, y darles una nueva vida, insuflando en ellos la aportación de los autores espirituales y de los místicos musulmanes. De ese modo, gran parte del sufismo quedó integrado en la ortodoxia.

¿Cuál es el balance de esta decisiva fase de la «ortodoxización» del sufismo? Digamos que es doble. Para la ortodoxia musulmana, se tradujo en un nuevo impulso que todavía hoy inspira a muchos musulmanes en su oración, en su ayuno del Ramadán y en sus limosnas. A través y más allá de la letra de la Ley, llegan al sentido profundo de los dogmas y de los ritos.

Para el sufismo, el balance resulta ambivalente. Por una parte, el trabajo de compilación y de explicación de los autores de esta época es nuestra fuente principal de información sobre los grandes sufíes de los primeros siglos. Su trabajo de síntesis y vulgarización pone al alcance del simple creyente unas doctrinas difíciles y saca a la mística del círculo restringido de una élite, difundiéndola entre el pueblo. Y, sobre todo, esos autores acertaron plenamente en su proyecto de reconciliar la mística con la ortodoxia. A pesar de las críticas —e incluso el rechazo— que vertieron contra la mística muchos partidarios del fundamen-

talismo literalista (en nuestros días, las tendencias integristas y reformistas), se impone la constatación de que la ortodoxia ha aceptado plenamente la mayor parte de la mística musulmana. Testimonios recientes de teólogos de Al-Azhar, la gran universidad religiosa de El Cairo, pueden dar fe de ello. Esto es importante para los cristianos, demasiado habituados a pensar que la mística musulmana es bellísima, pero que no es el islam.

Por otra parte, sin embargo, la mística tuvo que pagar el precio de su «ortodoxización». Sólo pudo conseguir ser aceptada privándose de su aspecto más extremo: la tensión sin límites hacia Dios. Ghazali dirá que el hombre, creado a imagen de Dios, tiene una «connaturalidad» de amor con él y está llamado a un intercambio de amor recíproco, que llega incluso a «revestirse del estilo de Dios», a participar de los atributos divinos, a ser bueno como lo es Dios y a perdonar como Dios perdona. Pero no debe sobrepasar una *proximidad* entre Dios y el hombre, y nunca debe hablar ni de fusión ni de unión con Dios.

Mística, ciencia y técnica

Además, la mística, condensada en manuales didácticos para uso de novicios, se convierte en una de tantas disciplinas religiosas musulmanas, junto con el derecho canónico, la teología y la exégesis. Indudablemente, es útil y hasta necesario disponer de una sólida doctrina espiritual que permita adentrarse con paso seguro en el itinerario hacia Dios; todos los místicos, sea cual sea su religión, insisten en la necesidad de ser introducidos en este camino, de tener un guía espiritual. Pero la mística es esencialmente una experiencia que hay que vivir, y el peligro de los manuales es que la ciencia sustituya a la experiencia. Es más fácil aprenderse a los buenos autores y los buenos manuales que lanzarse a la aventura y vivirla con todas sus exigencias. Ghazali lo sabía muy bien. Si el sufismo

se convierte en una ciencia, ¿puede seguir siendo una experiencia?

Por último, la mística, al ser sometida a los análisis de los teóricos de estos dos siglos, se convierte también en una técnica. Las obras didácticas especifican hasta los menores detalles de los procedimientos que se emplean para entrar en estado de éxtasis: aislarse en una habitación con los muros desnudos, adoptar una postura de reconocimiento, centrar la atención en Dios, vaciar el espíritu de todo otro pensamiento, repetir sin parar un «nombre divino» elegido por su sonoridad, como «Hayy» (el viviente) o «Huwa» (Él). Cuando el ejercicio se prolonga, hay autores, como Ghazali, que nos dicen que esa mención sonora del nombre divino, difícil al principio, se hace fácil y «fluye naturalmente de los labios». Pero ésa no es más que la primera etapa. Si el ejercicio se prolonga aún más, el nombre de Dios pasa de la lengua al corazón, que empieza a latir al ritmo de ese nombre. Es la segunda etapa, que viene acompañada de fenómenos psicosomáticos: luces y colores intermitentes, sonido de trompetas o de trote de caballos... Si continúa prolongándose el ejercicio, se llega a la tercera etapa, que estos autores llaman «íntima» (*surr*). Entonces el nombre de Dios pasa del corazón a los miembros, a la carne y a la sangre del místico, que se hace todo él una especie de lengua que vibra con el nombre divino. Esta etapa, muy rara y al principio muy fatigosa, que va acompañada de fenómenos más intensos, como la visión de ángeles, de fuego..., llega a hacerse fácil y vuelve al sujeto totalmente pasivo y maduro para Dios.

En todo esto habremos reconocido, sin duda, la descripción de los ejercicios espirituales que se puede encontrar en todas las grandes místicas: en la de la India, con el *japa-yoga*; en la del budismo amidista, con el *nembutsu*; en la *merkabah* judía, con el descenso del carro de Ezequiel; y en la mística cristiana, sobre todo oriental, con la «Oración de Jesús» en el hesicismo de Gregorio Palamás

y del Monte Athos o la del «Peregrino Russo». Y, más cercano a nuestros tiempos, en el «tercer modo de orar», «por compás» o «por anhélitos», de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola.

Todo ello no es casual. Las técnicas de acercamiento a la experiencia mística son universales y experimentan muy pocas variantes de una religión a otra. La razón estriba en que son únicamente *medios* para que el alma se disponga a recibir de Dios la auténtica experiencia mística. En esto reside su utilidad... y también su peligro. La técnica es útil cuando se mantiene como un medio para disponerse a recibir las gracias místicas, que son un don gratuito de Dios; pero tiene que desaparecer ante la iniciativa divina, que el alma recibe en estado de pasividad. Si la técnica, como fase activa y humana, pretende asegurar por sí misma y eficazmente, por no decir automáticamente, el estado de comunicación íntima con Dios, se convierte en un obstáculo para la iniciativa divina y la auténtica mística sobrenatural, que es un don de Dios... Como muy bien lo resume Louis Gardet: «Cuando la gracia divina domina, la técnica desaparece; cuando la técnica domina, la que desaparece es la gracia».

Entonces, cuando la técnica prevalece y se pretende eficaz por sí misma, es cuando se llega a lo que Jacques Maritain denomina la «mística natural». En lugar de desembocar en Dios, el impulso místico concluye en el mismo hombre, concretamente en el «puro acto de existir» como hombre. Realmente, es una experiencia mística, más allá de los conceptos, por la ascesis del vacío, en oposición al modo de conocimiento natural, que se realiza por una vuelta a lo más hondo del ser, «enstasis» y no «éxtasis», o, según la expresión imaginativa de Louis Massignon, «un peligroso salto a partir del trampolín mental». Esta mística natural puede ir acompañada de una experiencia de Dios, pero en la línea del amor ontológico de Dios como fuente del ser. Se la encuentra en estado puro en el yoga

hindú, según los análisis de Olivier Lacombe, y también en algunos grandes y conocidos filósofos, como Platón, Plotino y Avicena.

En el islam encontraremos con frecuencia casos mixtos, en los que la mística natural y la sobrenatural se interfieren continuamente. La importancia que posteriormente dio el sufismo a la técnica orientó el movimiento hacia la mística natural. Lo hemos visto al describir la técnica del *dhikr*, la mención del nombre divino. Pero la conciencia aguda de la trascendencia y la unidad de Dios saca a la mística de sí misma y la lleva hacia el éxtasis. Y la fe en la omnipotencia de Dios, la única eficaz en el mundo y en el hombre, llevará normalmente a la vía pasiva.

Sin embargo, es preciso constatar que el segundo período del sufismo, el que va del siglo XIII a nuestros días, está dominado por estas dos tendencias de la mística natural: en el plano intelectual, la línea del amor ontológico de Dios, que va a dar nacimiento al monismo de Ibn 'Arabi y de sus sucesores; en el plano práctico, la importancia concedida a las técnicas espirituales, que va a constituir una de las características esenciales de las cofradías religiosas.

Ibn 'Arabi y la unidad de existencia

En el siglo VII/XIII, el sufismo cambia de orientación. La línea de Hallaj respetaba la trascendencia de Dios, hablaba de la unión de amor con él en el orden psicológico y rechazaba, al parecer, la unión ontológica con Dios. Esta línea se vio brutalmente interrumpida por su martirio y por las reticencias de los teóricos del sufismo; después de un siglo de silencio, esta tendencia volverá, pero sus representantes serán escasos y poco conocidos. Ahora, la orientación dominante va a ser la de la unidad ontológica o «unidad de existencia».

Además, los tiempos habían cambiado. Una triple corriente de influencia va a orientar en este sentido a la mística. En primer lugar, la corriente de la filosofía griega o, mejor, helenística, que penetró en el mundo musulmán a partir del siglo II/VIII gracias a las traducciones, del griego o del siríaco al árabe, de la mayor parte de la herencia griega; esto produce una fascinación generalizada por la lógica y la metafísica, que invaden todos los campos de las ciencias religiosas y que van a producir los grandes filósofos universales que fueron Farabi, Avicena, Averroes y otros muchos.

Ahora bien, esta filosofía helenística, atribuida generalmente a Aristóteles, era, de hecho, fundamentalmente platónica. En efecto, desde antes de su llegada al mundo árabe, la filosofía «naturalista» de Aristóteles había sido completada por una pseudo «Teología de Aristóteles», que no es otra cosa que una parte de las *Enéadas* de Plotino. Como se sabe, la idea esencial del platonismo, sobre todo en su versión plotiniana, es que los seres emanen, en progresión degradada, a partir del Uno hasta la materia. El hombre es un espíritu puro, emanado de Dios y caído en la materia, su cuerpo, que es su prisión y su castigo. Aspira a librarse de él por la muerte, para volver al Uno e identificarse con Él. Este esquema emanatista, al ser trasladado a la mística, conducirá fácilmente a aspirar a Dios, fuente y fin de todo lo que es. Pero la mística correrá el riesgo de convertirse en un saber, en una gnosis, en lugar de ser un itinerario hacia el Dios trascendente. Místico será, entonces, quien «sepa» su origen y su destino; más aún, quien «sepa» que ya es Dios.

El segundo influjo proviene de la tradición religiosa del Irán antiguo, la del mazdeísmo reformado por Zoroastro (Zarathustra) en el siglo VI antes de Cristo. Es la religión de la luz enfrentada a las tinieblas. Las verdaderas realidades son las espirituales, que se encuentran veladas por el envoltorio superficial de la materia. El mundo material

es el mundo de las apariencias; no es más que el «símbolo», la «epifanía» de las realidades espirituales. «La tierra es un ángel», decía Zoroastro. Como todo ser, el hombre tiene una doble faz: una interna (*batin*), que es su realidad esencial, y una externa (*zahir*), que es visible pero transitoria. El místico se verá invitado a pasar de lo visible a lo invisible, de la materia a la realidad espiritual, y no mediante el razonamiento, sino a través de lo que Henri Corbin llama la «imaginación creadora»³. Pese a todo, seguimos aún en la línea del conocimiento, de la gnosis, con el peligro de caer en el dualismo y el irrealismo.

Por último, en conjunción con el emanatismo platoniano y el espiritualismo iraní, el influjo del chiísmo imanita orienta el misticismo hacia el esoterismo. Como es sabido, el chiísmo es la segunda de las tres grandes corrientes que se reparten el mundo musulmán (las otras dos son el sunnismo y el jariyismo). Antes de imponerse como religión de Estado en Irán, a partir del siglo XVII, el chiísmo vivió bajo la dominación sunnita. Sojuzgados, pero muy influyentes, los chiítas se refugiaban en el esoterismo. Para ellos, la verdadera fe musulmana consistía en la adhesión al Imán oculto, descendiente del Profeta y portador de su luz. El chiísmo pretende ser la espiritualidad del islam y su mística casi natural y secreta, mientras que el sunnismo no pasa de ser su corteza material. La enseñanza del Imán oculto está reservada a los iniciados, a los que abre directamente la vía del conocimiento espiritual.

Este triple influjo va a converger en la mística musulmana y encontrará su expresión más perfecta en el genio de Ibn 'Arabi (1165-1240).

Nacido en Murcia, en la España aún musulmana, entra en contacto con el filósofo Averroes, que le considera su

3. H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Flammarion, Paris 1958.

heredero. Sospechoso ya por sus doctrinas, tiene que huir de la España integrista de los Almohades y se dirige al Oriente, atravesando África del Norte y Egipto. Después de una larga estancia en La Meca, donde recibe sus «revelaciones mequías» (*al-futuhat al-makkiyya*), termina sus días en Damasco, donde se venera su tumba. De toda su vasta producción (más de novecientas obras), lo central es su doctrina mística. Extremadamente compleja y exuberante, no es difícil encontrar sus líneas esenciales.

Ibn 'Arabi, haciendo suya la concepción básica del Corán —Dios es el único que existe verdaderamente—, saca consecuencias extremas, lógicas hasta el absurdo. Dado que sólo Dios existe, todo lo que existe es Dios. O, más exactamente, Dios y las criaturas tienen una esencia diferente, ya que Dios es necesario, y las criaturas contingentes; pero, como no hay más que un solo Ser existente, Dios y las criaturas están unificadas en una misma y única existencia. Es la «*wahdat al-wujud*», la unidad de existencia o el monismo existencial. La mística, por tanto, consiste en hacerse consciente de la auténtica realidad del hombre: aparentemente una criatura distinta de Dios; en realidad, el mismo Dios, del cual la criatura no es más que la sombra:

«Tú no conoces el mundo más que en la medida en que se conocen las sombras. Tú ignoras a Dios en la medida en que ignoras quién es la fuente de esta sombra de Dios que es el mundo. Reconoce, por tanto, lo que tú eres en realidad, eso por lo que tú eres Dios. Por este conocimiento de sí mismos es por lo que los místicos son superiores a los demás hombres».

Uno de sus discípulos lo expresará con otras imágenes: «Dios es la materia del universo. El universo es como el hielo, y Dios es el agua de la que se forma el hielo» (Jili, siglo XIV).

Las consecuencias de este enfoque para la mística son muy graves. En lugar de la tensión sin límites entre Dios

que llama y el alma que responde, purificando su vida y su espíritu para confiarse a Dios, basta con hacerse consciente de que el hombre ya es Dios. Saber: ésa es la salvación. Es evidente que nos encontramos en plena gnosis. El amor a Dios está en el centro de esta mística, pero ya no es el amor de Rabi'a, que aspiraba a morir para contemplar a Dios cara a cara, ni el de Hallaj, que se unía a Dios por amor respetando su trascendencia. Es amar a Dios en uno mismo y en toda cosa, ya que todo es Dios. Para algunos, la cumbre del amor a Dios será la unión sexual, a condición de ser conscientes de unirse a Dios en ella. El mismo Ibn 'Arabi es autor de un poema de amor muy ambiguo: *Tarjuman al-ashwaq* («Intérprete de los deseos amorosos»), que puede leerse en un doble registro: como declaración de amor a una bella mequí o como expresión del amor a Dios.

Finalmente, hay que señalar otra consecuencia que interesa al diálogo interreligioso. Aparentemente, esta corriente monista es la más abierta y acogedora. Ibn 'Arabi decía: «Mi corazón es el claustro del monje cristiano»... «El idólatra que se prosterna ante el sol tiene razón al ver en él a Dios. Se equivoca al creer que Dios es sólo el sol, porque Dios es toda cosa». «Yo soy musulmán, cristiano y mazdeísta». Actualmente existen también algunos de estos místicos sincretistas que se declaran cristianos de buen grado, puesto que creen que Jesús es Dios..., como todo ser humano lo es. En realidad, es evidente que en este caso no hay posibilidad de diálogo..., porque ya no hay interlocutor. Todo está en todo, ya que todo es Dios.

El influjo de Ibn 'Arabi ha sido y sigue siendo considerable. Dos grandes poetas místicos, persa uno y árabe el otro, difundieron su doctrina gracias al prestigio de sus obras poéticas. El persa es Mawlana Jalal-al-din Rumi (siglo XIII), sin duda el más importante poeta de lengua persa, que en los 26.000 versos de su *Mathnevi* celebrará la unión de Dios y del hombre... La mística es una flauta;

en su embocadura se encuentra la boca de Dios, cuyo soplo pasa por la caña y sale por el otro orificio, que es la boca del místico; de ese modo, lo que parece surgir de la boca del hombre procede en realidad de la boca de Dios. Rumi cuenta también la parábola del león, el lobo y el zorro que van juntos a cazar. A la vuelta, el viejo y sabio lobo reparte el botín según la categoría de los cazadores: la porción mayor para el león, la mediana para él, y la más pequeña para el zorro. Pero el león, que es siempre el símbolo de Dios, mata al lobo diciéndole: «Tú tendrías que saber que todo el botín me corresponde, porque yo soy león, lobo y zorro».

El poeta árabe que popularizó el monismo existencial de Ibn 'Arabi fue 'Omar Ibn al-Farid (siglo XIII), el «Sultán de los Enamorados», cuyos poemas cantan la embriaguez mística, como su famoso «elogio del vino». Sus versos tienen el don de poner en trance a quienes los salmodian y a quienes los escuchan. Se utilizan especialmente en las sesiones de las cofradías religiosas, de las que vamos a tratar a continuación.

Las cofradías religiosas musulmanas

Desde el siglo XIII hasta nuestros días, la mística musulmana está representada fundamentalmente por el notable fenómeno de las cofradías. ¿Cómo aparecieron y por qué? ¿Qué función desempeñan y cómo están organizadas? ¿Cuál es su valor religioso y místico?

Su nacimiento se sitúa en la línea de los teóricos de los siglos X y XI. En lugar de lanzarse en solitario a la aventura espiritual, buscan un guía, que será el «maestro de novicios» de las cofradías. En lugar de someterse a la iniciativa de Dios, buscan un medio que creen infalible para entrar en éxtasis; los ejercicios comunitarios proporcionarán la preparación e incluso la recepción automática de la gracia, la *baraka*, que el jefe de la cofradía transmite

mediante la imposición de las manos, después de haberla recibido él mismo de sus predecesores. Algo así como un sacramento que actuase *ex opere operato*. A lo cual hay que añadir la necesidad humana de una liturgia comunitaria y cálida en un islam más bien legalista, el sentimiento de pertenencia a un grupo de iniciados y de participación en sus secretos y, finalmente, la aureola de una personalidad religiosa y mística, cuyo nombre adopta la cofradía y cuya herencia espiritual se dedica a transmitir. Algo parecido a lo que sucede entre nosotros: agustinos, dominicos, franciscanos... La semejanza es todavía más notable en el caso, bastante frecuente en el islam, de que la cofradía se funde después de la muerte del santo al que se vincula. Así, por ejemplo, en el islam, los Mawlawiyya, los Qadiriyya, los Rifa'iyya; y, en el cristianismo, los agustinos, los basilios orientales y las familias religiosas de Charles de Foucauld.

Así fueron naciendo a lo largo de los siglos las muchas cofradías religiosas musulmanas que se irán extendiendo por el conjunto del mundo musulmán. En el siglo XIX, se puede decir que todos los musulmanes del inmenso imperio estaban relacionados, de un modo u otro, con alguna cofradía. Enumerarlas todas e indicar cómo estaban repartidas por las distintas regiones sería demasiado prolífico. Baste con saber que las cuatro más grandes son los Qadiriyya, que se reclaman de Sidi 'Abd al-Qadir al-Jilani (siglo XII); los Mawlawiyya, herederos de Mawlana Jalal al-di al-Rumi (siglo XIII) y que son llamados los «derviches giradores»; los Shadhiliyya, fundados por Abul-Hasan al-Shadhili (siglo XIII) en Túnez; y los Tijaniyya, cuyo fundador, a finales del siglo XVIII, en el Sáhara argelino y en Marruecos, fue Sidi Ahmed al-Tijani.

La organización de una cofradía se parece extrañamente a la de las órdenes y congregaciones del cristianismo. A la cabeza, un superior general, el *Cheikh al-tariqa*, que normalmente vive cerca del sepulcro del fundador. Asistido por su consejo y sus visitadores, posee la facultad

de nombrar a los superiores locales, o aprobar su nombramiento cuando son elegidos por los miembros de la célula local, y otorgarles el diploma de investidura. Este diploma, portador de la *baraka*, incluye de un modo especial la mención de la «cadena» (*silsila* o *isnad*), que, en principio, permite al actual superior local enlazar con el fundador a través de los sucesivos superiores generales; después, desde el fundador hasta el profeta Mahoma, a través de los grandes místicos de los primeros siglos; y, por último, desde Mahoma al mismo Dios, pasando por el Corán, el ángel Gabriel y otros seres míticos.

En el ámbito local, una célula de cofradía (*zawiya*) está dirigida por un «prior» (*muqaddam*), asistido también por un consejo y, en particular, por un maestro de novicios (*murshid* o *shaykh al-tarbiya*), un ecónomo (*wakil*) y diversos funcionarios. A los miembros de la célula se les denomina «hermanos» o «cofrades» (*Ikhwan*) o los «pobres» (*faqir*, en plural: *fugara'*); en Oriente son los «derviches». Existe incluso una «tercera orden seglar», formada por los simpatizantes de la cofradía, pero que no pertenecen a ella. También hay «hermanas», con su superiora y su maestra de novicias.

Quizá lo más notable sea el sistema financiero de las cofradías. Sus ingresos son enormes y de múltiple procedencia: el diezmo de las cosechas de los cofrades, de acuerdo con su riqueza; los derechos de investidura que perciben los superiores jerárquicos; las multas impuestas a los cofrades que no hayan observado las reglas; y, especialmente, la *ziyara*. Esta palabra designa la «visita» que el prior o sus enviados hacen a los hermanos y la «visita» de los hermanos al prior. Pero como en ambas direcciones el hermano debe hacer siempre un donativo, la palabra ha tomado el significado del dinero o los regalos en especies recibidos por el prior. El resultado de este sistema financiero es que la *zawiya* (célula) ha llegado a ser una pequeña ciudad, con su mezquita y su cementerio adyacente (para

descansar cerca del «santo»), su hospital para los enfermos (porque la «*baraka*» del prior es más eficaz que el médico), su posada (*fonduk*) para los forasteros visitantes, sus graneros para almacenar los dones cuando llega la cosecha... Y el prior/*muqaddam* es un señor feudal, con su albornoz bordado en oro, su rosario de piedras preciosas y su silla con incrustaciones de oro... Todo esto se puede ver todavía en Senegal, por ejemplo. En otros lugares, la hostilidad de los gobiernos hacia las cofradías, después de la independencia, las ha despojado de sus riquezas y, en ocasiones, ha reducido a sus jefes a la indigencia.

En el pasado, el candidato a entrar en una cofradía tenía que hacer un largo postulantado, seguido de un verdadero noviciado de al menos un año, bajo la dirección de un «maestro de novicios», en el que aprendía las reglas y los ritos de la cofradía, se ejercitaba en el ayuno, en el retiro y en la oración, y sufrió diversas pruebas, a veces en forma de trabajos serviles y degradantes, en beneficio de la cofradía y de sus jefes. Cuando llegaba el día indicado, tenía lugar la sesión de iniciación. El novicio, arrodillado y con las manos apoyadas en las rodillas del prior, que estaba sentado, hacía juramento de obedecerle «como el cadáver en manos del lavador de muertos» (cf. *perinde ac cadaver*) y de solidaridad con los demás cofrades. Se le revelaban los secretos de la cofradía, en particular el nombre divino empleado en las sesiones de *dhikr*, y recibía el albornoz, el turbante de color especial y el rosario. La sesión concluía con la recitación de la *Fatiha*, la primera sura del Corán, y el beso de la paz.

El principal ejercicio de las cofradías sigue siendo, todavía hoy, la sesión de *dhikr*, o «*hadra*», los jueves o los viernes por la tarde. Ya hemos hablado del *dhikr* en su forma individual. Para el *dhikr* colectivo, los cofrades se colocan en círculo o en filas paralelas y salmodian versículos del Corán o algunos poemas místicos, sobre todo los de Ibn al-Farid, balanceándose a derecha e izquierda.

Después repiten un nombre divino sonoro, cada vez con más fuerza. Entonces algunos entran en trance, y a veces en estado cataléptico. Pero el prior vigila para que se mantenga el orden y calma a los excitados. En ciertas cofradías extremistas, como la de los '*Isawiyya* (Aissaus), se excitan hasta el «éxtasis» fumando hachís y llegan a tragarse espadas al rojo vivo y a caminar sobre carbones encendidos. En esas ocasiones, se trata de un puro espectáculo. Pero son la excepción. Por lo general, el *dhikr* es sobrio, religioso y sereno. Al final, todos beben té y se separan felices.

Los movimientos recientes han atacado encarnizadamente a las cofradías. Tanto los reformistas como los integristas las consideran una deformación del islam, una «*bid'a*» (innovación censurable), sobre todo por su culto a los «santos», considerados como mediadores ante Dios, cuando el auténtico islam no admite intermediario alguno entre Dios y el hombre. Los musulmanes modernos, y de un modo especial los jefes de Estado y los dirigentes, les reprochan su actitud de colaboración con el colonialismo imperialista —lo cual tiene firme fundamento en la realidad— y sus prácticas degradantes, como la superstición, el tráfico de talismanes y amuletos, sus sesiones, que más de una vez se convierten en magia...; en resumen, todo lo que avergüenza al islam a los ojos de los occidentales. Con mayor profundidad, los modernistas reprochan a las cofradías, y al sufismo en general, su invitación a la «fuga del mundo» (*al-firar min al-dunya*), cuando los pueblos y Estados musulmanes, como decía el antiguo presidente Bourguiba, «no tienen necesidad de mística, sino de compromiso para construir y desarrollar unas naciones modernas».

Pero, de hecho, las cofradías, aunque reducidas y a veces perseguidas, continúan sobreviviendo en todas partes en el islam actual. Ciertamente, han perdido el influjo social y político que había hecho de ellas el marco real del

islam en los siglos XVIII y XIX. Pero todavía constituyen un ambiente fraternal, donde el musulmán que busque una orientación espiritual puede encontrarla. Así, tanto en Egipto como en otras partes, se puede ver a profesores de universidades modernas que no desdeñan acudir a un viejo cheikh de cofradía, lleno de sabiduría y buen sentido espiritual, y encuentran en él alimento para su alma y consejos llenos de sensatez.

Y las cofradías, hoy como ayer, herederas, aunque desnaturalizadas, de los grandes místicos de los primeros siglos, han difundido y siguen difundiendo en el mundo musulmán la noción del amor a Dios.

Reflexiones

Para terminar esta presentación de la mística musulmana, vamos a contestar a la cuestión que se plantea siempre: ¿es esta mística verdaderamente musulmana? ¿Ha brotado del Corán o proviene de influjos ajenos? ¿Es representativa de una espiritualidad propiamente musulmana?

Muchos lo han dudado y siguen dudándolo. Los orientalistas la han visto unas veces como fruto del influjo cristiano (por el peso del amor a Dios y de la unión con él, por ejemplo), y otras como producto de la filosofía griega, de la religión iraní, de la mística hindú...

Sin negar esos influjos, sobre todo el del monaquismo cristiano en los comienzos del sufismo y la triple influencia de la filosofía griega, del legado iraní y de la espiritualidad chiíta sobre el sufismo posterior, se puede afirmar que lo esencial del sufismo proviene realmente del dinamismo espiritual que alberga el Corán en su interior. Pero ha sido el Espíritu Santo el que ha guiado a esos «sedientos de Dios» en su relectura del Corán. Basta con estudiar los textos de los místicos musulmanes para ver con claridad que su punto de partida y su punto de llegada son siempre el mismo: ¿cómo decir en verdad que Dios es único, y

cómo vivirlo? Los influjos ajenos no han tenido otra función que la de apoyar, estimular o proporcionar modos de expresión a una experiencia genuinamente musulmana.

Es evidente que el sufismo no es todo el islam, ni siquiera toda la espiritualidad musulmana, que es esencialmente obediencia a Dios en la fe y en la Ley; pero sí es parte integrante del islam, no sólo como herencia histórica de su civilización, sino como uno de sus más bellos blasones espirituales, que revela a la vez sus virtualidades y sus limitaciones.

Y para la fe cristiana, como dijo Jacques Maritain, es «la historia de la gracia en tierra no cristiana»⁴ y una invitación a dar gracias a Dios por sus maravillas en toda la tierra.

4. Jacques MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Desclée, Paris 1966, p. 400.

11

Para una visión cristiana del islam

Hasta ahora, hemos pasado revista a los principales capítulos de la fe y el culto musulmanes. En cada etapa hemos esbozado la posible actitud cristiana ante esos dogmas y esas prácticas. Ha llegado el momento de afrontar, como conclusión, el problema en su conjunto. ¿Qué puede pensar el cristiano ante ese fenómeno histórico llamado «islam»? Hoy ya no basta con reconocer valores, luces y sombras, esperanzas y obstáculos... en relación con la fe cristiana y con la Iglesia. Se trata de la religión musulmana en cuanto tal, considerada en su conjunto. En definitiva, todo depende de la idea que nos hagamos del origen de este movimiento religioso. ¿Nació de una iniciativa diabólica, como se ha dicho durante siglos y como aún siguen diciendo algunos, o simplemente de la intuición genial humana de un hombre excepcional, favorecida por múltiples factores e influjos, o bien, por último, procede del mismo Dios?

Entendámonos: este problema se planteó históricamente, y sigue planteándose, con la clásica pregunta: ¿es Mahoma un profeta? Pregunta que incluye otra similar: ¿ha sido el Corán inspirado o revelado por Dios? Sabido es que los musulmanes no dejan de plantearnos, un día u otro, estas cuestiones, y que la respuesta que reciban es con-

dición para proseguir o romper el diálogo, pues ven en nuestras respuestas tradicionales una injusticia y un desequilibrio: «El Corán reconoce que Jesús es un profeta, y vosotros no queréis reconocer que Mahoma también lo es».

Ahora bien, no se trata de dar una respuesta positiva a este planteamiento por la única razón de que permitiría la continuación del diálogo —con el riesgo, por otra parte, de falsearlo— o para «complacer» a nuestro interlocutor. Además, muchos musulmanes rechazan actualmente actitudes de este tipo y ven en esas condescendencias un signo de menosprecio.

En realidad, la cuestión se le plantea a la misma fe cristiana y para su propia lucidez, independientemente de la respuesta que se dé a los musulmanes, aunque sea cierto que el tipo de respuesta facilita u obstaculiza nuestras relaciones con ellos¹. El conocimiento del islam y, sobre todo, de los musulmanes es lo que plantea la cuestión en el centro mismo de la fe cristiana; y la respuesta hay que buscarla en la revelación cristiana, tal y como el Espíritu nos lleva hoy a interpretarla. Su impacto sobre las relaciones entre cristianos y musulmanes sólo será una consecuencia.

Un cristiano contemporáneo consciente no puede tener una visión de la historia de la salvación sin tener en cuenta, respetando el misterio del designio divino, este poderoso movimiento religioso que ha transformado a una buena parte de la humanidad, que ha inspirado tan elevadas experiencias religiosas y que sigue proporcionando un sentido a la existencia de tantos creyentes. Es evidente que no hay por qué negar los aspectos negativos que veamos

1. Véase *Pistes pour répondre aux questions qu'on nous pose*, PISAI, Roma 1987, en concreto el cap. I: «Le prophétisme de Muhammad», pp. 3-8.

en las consecuencias de su mensaje. Pero el cristiano no puede contentarse con reacciones epidémicas, cuyos motivos son más de orden político, económico, cultural o incluso racial. A la luz de la fe, tiene que esforzarse por situar este fenómeno en su conjunto.

Pero, antes de proponer lo que podría ser una visión cristiana actual del islam, conviene que hagamos un repaso del pasado. Aunque no sea muy satisfactorio, no podemos ignorar una historia de trece siglos que aún hoy sigue pesando.

Breve historia del pensamiento cristiano sobre el islam

En la Edad Media

Después de la muerte del profeta, el Islam se expande como un reguero de pólvora por todo Oriente y el Magreb. En el espacio de cincuenta años, se extiende desde el Cáucaso y el actual Pakistán hasta el Atlántico, en espera de atravesar el estrecho de Gibraltar para instalarse durante ocho siglos en el sur de España. Sicilia será posesión suya durante más de dos siglos (IX-XI). Después, las dos potencias, la cristiana y la musulmana, se stabilizan durante toda la Edad Media a una y otra parte del Mediterráneo, a pesar de la aventura de las Cruzadas (desde finales del siglo XI al XIII) y de la «competencia» en ese mar.

En ese clima de rivalidad, y con frecuencia de guerra abierta, no hay que extrañarse de que las posturas ideológicas se endurecieran por ambas partes. Pero sería erróneo pensar que eran dos mundos cerrados. Los intercambios fueron frecuentes e intensos, y no sólo en el plano diplomático y comercial (el dinar árabe era lo que hoy es el dólar y aparece hasta en Finlandia), sino también en el plano intelectual. Es bien conocido el decisivo papel que desempeñó en esa época la ciencia árabe, no sólo en la

transmisión del legado de Grecia, sino también en su desarrollo, por ejemplo, en medicina, en matemáticas («álgebra» es una palabra árabe...) y en filosofía. Bastará con citar la distinción entre la esencia y la existencia, que fue forjada por Avicena y que tan perfectamente supo aprovechar santo Tomás de Aquino. Centros de intercambio como la España musulmana y el reino de las dos Sicilias, en los que se estableció una auténtica simbiosis entre ambas civilizaciones, fueron el crisol de los tiempos modernos.

Lamentablemente, esa apertura a la riqueza del otro se detuvo en la frontera de la religión. En este plano, la incomprendición es casi total. No obstante, no siempre es la misma en una y otra parte, y varía según las situaciones.

Del lado musulmán, las posturas quedan fijadas a partir de los textos del Corán sobre el cristianismo y los cristianos. El trabajo de sus teólogos será esencialmente apologético y polémico: demuestran la «falsificación» del Evangelio, y en general de la Biblia, a base de utilizar las contradicciones de los cuatro evangelios y las insuficiencias del Antiguo Testamento (por ejemplo, su ausencia de una doctrina sobre la Resurrección final). Hay mentes especialmente esclarecidas, como Ghazali (siglo XII), que explican, por ejemplo, los pasajes en que Jesús habla de su unión con Dios como éxtasis místicos que los cristianos toman equivocadamente en sentido literal y no metafórico. Pero no por ello dejan de refutar radicalmente las doctrinas cristianas fundamentales.

Por parte cristiana, es conveniente distinguir las situaciones. Los cristianos de Oriente, enclavados en el imperio musulmán, tratan de asegurar su supervivencia. Escriben muchas obras, más apologéticas que polémicas, para probar que las doctrinas cristianas están bien fundadas, y recurren al empleo de la razón y a la filosofía, insistiendo en que pueden ser un punto de partida común para ambas partes. Algunos van más lejos, y por lo menos hay que descubrirse ante la gran personalidad del patriarca de Bag-

dad, Timoteo I (siglo IX), el cual, en un diálogo de gran altura teológica con el califa Al-Mahdi, llega incluso a reconocer que «Mahoma siguió el camino de los profetas» al predicar el monoteísmo y luchar contra los politeístas. Pero se deformará su pensamiento, muy claro por otra parte, atribuyéndole sin más el reconocimiento del origen divino del Corán y de la misión de Mahoma.

Fuera de las fronteras del imperio musulmán, la situación es distinta. No es un invento actual el cubrir con tintes oscuros la ideología del adversario para animar a combatirla mejor. Ya comentamos, al hablar de la *yihad* en el capítulo 3, la terrible fórmula de san Bernardo. Por su parte, los bizantinos, en primera línea durante siglos, se distinguieron especialmente en el empleo sistemático de la denigración y la injuria hacia el Corán y el Profeta.

En el Occidente latino podemos distinguir *tres corrientes entremezcladas*. Una popular, del estilo de la *Canción de Roldán* y de la *Leyenda áurea* de Jacques de Voragine. En ella predominan las fábulas más absurdas: convierten a Mahoma en «Mahon», un ídolo al que adoran los «sarracenos» junto a «Tervagante» (el diablo), Júpiter y Apolo. Llegan incluso a identificarlo con un cardenal romano que, decepcionado por no haber sido elegido papa, se va a Oriente para fundar esta religión tan hostil al cristianismo...

Ya hemos aludido a la segunda corriente, la cultural, la de los intercambios científicos no religiosos. La tercera corriente se interesa por la religión musulmana. Comienza por un serio esfuerzo de información y produce la primera traducción latina del Corán, la realizada por Robert de Ketton y Pedro el Dálmatas en 1141, por iniciativa de Pedro el Venerable, abad de Cluny. Pero esa traducción, lo mismo que la de otras obras musulmanas, va a servir de base para una serie de refutaciones en toda regla del Corán y de las doctrinas musulmanas. Y a Mahoma se le otorgan, como títulos más suaves, los de «impostor», «nuevo

Arrio», «Bestia del Apocalipsis», «Anticristo», «demonio encarnado»...

Ya hemos señalado que estos juicios negativos reflejaban la situación del mundo occidental, ajeno al islam y enfrentado a él. Muy distintos son los de los religiosos franciscanos y dominicos lanzados a recorrer el mundo musulmán en misiones diplomáticas o apostólicas.

La mayoría, sin ponerse a revisar las condenas teológicas de sus hermanos, expresan su admiración ante la seriedad de la vida religiosa en tierras del islam y querían incluso que los cristianos se inspiraran en ella. Hay que conceder un puesto privilegiado a las consignas de san Francisco de Asís a sus «hermanos que van a los sarracenos y a otros infieles» (*Primera Regla*, cap. XVI), impregnadas por entero de auténtica caridad evangélica: no participar en controversias ni en litigios, sino someterse a todo hombre por amor de Dios...

Pero, en resumidas cuentas, el balance de esos «siglos cristianos» es muy sombrío. Y ello justifica la llamativa iniciativa de Lanfry, en el coloquio islamo-cristiano de Trípoli (febrero de 1976), que, en nombre de los cristianos, pidió perdón a los musulmanes por los insultos dirigidos a su profeta. Pero también hay que añadir que, del lado musulmán, la ignorancia, las caricaturas, las injurias... hacia el cristianismo constituyen un triste paralelismo con la actitud de los cristianos para con el islam. Los musulmanes actuales lo reconocen. Pero el objetivo de esta obra no es desarrollar este aspecto.

Del Renacimiento al Siglo de las Luces (siglos XV-XVIII)

Durante esta época continúa el enfrentamiento entre ambos mundos. El gran peligro para la Europa naciente es el empuje de los otomanos, que, después de haber conquistado Bizancio en 1453, avanzaron hasta el corazón del

mundo cristiano occidental (asesios de Viena en 1663 y 1683) y se establecieron de forma permanente en los Balcanes. Pero el enfrentamiento es más de tipo político que religioso, y el rey «cristianísimo» de Francia será un fiel y constante aliado del califa otomano, que le promete proteger a todos los cristianos que viven en el mundo musulmán. También Venecia, en sus tiempos de poderío, sigue esta misma política.

En el *plano ideológico y religioso*, continúa la serie de refutaciones del Corán, que culmina con la obra del italiano Ludovico Marracci (Padua, 1698). Pero, paralelamente a esa corriente apologético-polémica, el clima del Renacimiento —favorable a las «concordancias», cuando no al sincretismo— produce obras muy distintas con Nicolás de Cusa (siglo xv), Guillaume Postel y Jean Bodin (siglo xvi), que imaginan una especie de religión universal que retomaría lo mejor de cada una. Notemos, de paso, que los Reformadores no serán más suaves con los musulmanes y su Profeta que los católicos. Lutero es uno de los más violentos; pero también lo son Melanchton, Bribliander...

El *siglo XVIII*, el «siglo de las Luces», en reacción contra el «fanatismo» cristiano, va a descubrir en el islam el modelo de religión sin misterios, que pensaban se correspondería con el teísmo racionalista de los filósofos. Pone esto muy de relieve la *Vie de Mahomet* del conde de Bougainvilliers (1730). Se criticará la obra de Voltaire *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*, pero resulta que el Mahoma de esa obra no es otro que... el papa, a quien —suprema ironía— Voltaire dedica la obra, y que le felicita por ella... Napoleón Bonaparte, al llegar a Egipto a finales de siglo, queda seducido por el islam y se hace pasar por un buen musulmán, mostrándose así, a la vez, como hijo de la Ilustración y como hábil político. Pero todo esto es exponente de la línea de los «filósofos» y no puede encuadrarse en el epígrafe del «pensamiento cris-

tiano». Éste continúa su trabajo de denigración sistemática, aunque no produzca obras significativas.

Y lo mismo ocurre en el siglo XIX. La corriente «profana», influida por el gusto del romanticismo por lo exótico, verá en Mahoma a uno de los representantes del genio de la humanidad. Así sucede con Goethe y el inglés Carlyle, cuya obra *On heroes. Hero-Workship and the Heroic in History* (Londres 1840) alcanzó un éxito extraordinario en los países musulmanes. Renan es más ambiguo. Reprocha al islam su fatalismo y su fanatismo en su tesis doctoral sobre Averroes (1852). Pero lo elogia en sus *Études d'histoire religieuse* (1857). Es preciso señalar que este siglo, y en parte el anterior, vio el nacimiento y esplendor del orientalismo, que, a partir de un conocimiento erudito y científico del islam y de sus lenguas, intenta lograr una visión objetiva del mundo musulmán. Pero el aspecto religioso sólo ocupa un puesto secundario, comparado con el que ocupan la historia, la literatura, las ciencias... Y los prejuicios del «siglo de la colonización», que se encuentra con un islam en plena decadencia, dan a esos trabajos, por otra parte bien documentados y muy útiles, un tono frecuentemente despectivo.

Un siglo antes del Vaticano II

Desde el punto de vista cristiano, el siglo XIX es, al mismo tiempo, de una gran vitalidad religiosa y de una teología particularmente esclerotizada. Es el siglo de un celo misionero excepcional, que vio nacer la mayor parte de las actuales congregaciones misioneras, masculinas y femeninas, y su envío a África y Asia para crear allí las jóvenes Iglesias actuales.

Paradójicamente, aunque sólo en apariencia, este celo se ve reforzado por una visión pesimista de la suerte de los «paganos», destinados al infierno si no se acude a anunciarles a Jesucristo. Habrá que esperar hasta comien-

zos del siglo XX para que se empiece a hablar de modo sistemático del «infiel de buena fe». Pero su salvación no deberá nada a su religión, a la que se condena sin remisión. Lo que se reprocha a las religiones no-cristianas —y en concreto al islam— es su inmoralidad, según las categorías dominantes en la época.

Por tanto, se critica la vida sexual y conyugal del Profeta de incontables esposas. Se ponen de relieve las debilidades de la moral musulmana, con la poligamia, el repudio unilateral de la mujer..., olvidando a los Patriarcas de la Biblia y enjuiciándolo todo según el canon de la moral cristiana del siglo XIX.

Sobre ese fondo de pesimismo y de una visión casi totalmente negativa del islam, se produce un «giro copernicano», por emplear una de las gráficas expresiones de Louis Massignon (1883-1962). Y fue precisamente él su principal artífice, aunque acompañado y seguido después por Miguel Asín Palacios, J.M. Abdeljalil, Louis Gardet...

Recobrada la fe de su infancia a través de sus experiencias de joven orientalista que descubría el mundo musulmán (mayo de 1908 en Bagdad), Massignon no podía dejar de ver en el islam un camino para el encuentro con el Dios verdadero. Su monumental tesis sobre Hallaj, el «mártir místico» del islam, brilló como un relámpago en el firmamento de la teología espiritual cristiana.

¿Cómo una doctrina tan alta y pura y una vida tan totalmente entregada que llega a ofrecerse en sacrificio por sus hermanos habrían podido nacer y alimentarse en el seno de una religión completamente perversa? «Al árbol se le juzga por sus frutos».

Con sus escritos y con su actividad plural e infatigable, Louis Massignon no habría de cejar hasta conducir a los cristianos a una visión más espiritual y positiva del islam y de su valor religioso. Más místico que teólogo,

consideraba al islam heredero de Abraham, a través de Agar e Ismael arrojados al desierto, y pensaba que recuperaba, «en la hora providencial y simbólica», las promesas y bendiciones hechas a Ismael. El islam congrega a todos los excluidos y reivindica, en contra de los religiosamente «opulentos», la herencia universal. «Espada flamígera, sagrada lanza levantada contra los privilegiados de Dios, advertencia y amenaza contra la cristiandad, a la que conduce al heroísmo»... Mahoma, en este sentido, parece un «profeta negativo»: niega lo que no es Dios, más que afirmar lo que es. Heraldo del monoteísmo intransigente, el islam, «cofre de la trascendencia de Dios», se detiene en el umbral del misterio divino, no se atreve a franquear los límites del recinto del amor de Dios y prohíbe, bajo pena de muerte, entrar en él...

Esta reivindicación apasionada del islam ha ido abriendose paso lentamente en los mejores espíritus cristianos. Siguiendo a Massignon, será posible realizar otros muchos progresos y decir muchas más cosas. Pero ya no se podrá ignorar la grandeza religiosa del islam. El Concilio Vaticano II sabrá reconocerlo.

La obra más querida de este gran cristiano fue, sin duda, la «solidaridad de oraciones», que fundó en 1934 en Egipto y a la que puso el nombre de «Badaliyya», en referencia a un término árabe y místico (*badal*: «permutativo» en gramática, «santo intercesor» en mística). Invitaba a los cristianos a «ponerse en el lugar» de sus hermanos musulmanes para representarlos ante Cristo. Massignon puso mucho empeño en conseguir de sucesivos papas la aprobación de esta fundación. Su «mediador» ante Pío XII fue un menudo sustituto de la Secretaría de Estado, monseñor Giovanni Battista Montini. Cuando el Concilio Vaticano II pensó hablar del islam, el recuerdo de Massignon, muerto en 1962 en vísperas de la apertura del Concilio, pesó en el espíritu de Pablo VI; yo mismo puedo testificarlo.

El Concilio Vaticano II (1962-1965)

Cuando se reunió el Concilio Vaticano II, su programa no preveía nada a propósito del islam, como tampoco sobre las otras religiones no cristianas, con excepción del judaísmo. Fue la presentación de un proyecto de declaración sobre el judaísmo lo que indujo a los patriarcas orientales a demandar que, paralelamente, se redactaran unos textos que reconocieran los valores del islam. Dado que el Concilio preveía hablar dos veces del judaísmo, se prepararon también dos textos sobre el islam, los cuales, después de muchos debates y modificaciones, fueron adoptados por una mayoría abrumadora.

El primer texto, el n. 16 de la Constitución sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), tiene el interés de presentar al islam como la primera de las religiones monoteístas no bíblicas, al asumir, invertido, el esquema de Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam* (1964):

«Pero el designio de salvación abarca también a aquellos que reconocen al Creador, entre los cuales están, en primer lugar, los musulmanes, que, profesando la fe de Abraham, adoran con nosotros al Dios único y misericordioso que juzgará a los hombres el Último Día».

El segundo texto, más amplio, es el n. 3 de la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*). Después de decir unas palabras sobre las religiones asiáticas y africanas (n. 1) y haber establecido el principio general de que todo lo que hay de verdadero y bueno en las religiones no cristianas proviene de Dios (n. 2), el Concilio aborda el islam:

«La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al Dios único, vivo y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que ha hablado a los hombres, y a cuyos ocultos decretos procuran someterse con toda el alma, como se sometió a

Dios Abraham, de quien la fe musulmana gusta hacer referencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no le reconocen como Dios; honran a su madre virginal, María, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el Día del Juicio, cuando Dios recompensará a todos los hombres resucitados. Aprecian, por tanto, la vida moral y honran a Dios, sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno.

Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el Sagrado Concilio exhorta a todos a que olviden lo pasado y procuren sinceramente una mutua comprensión, así como a proteger y promover, para todos los hombres, la justicia social, los valores morales, la paz y la libertad».

Es de destacar que las primeras palabras de este texto —«La Iglesia mira con aprecio a los musulmanes»— parecen un estereotipo bastante banal; pero, en realidad, suponen esa conversión radical de la postura cristiana para con el islam que pedía Massignon. A continuación, la primera parte del texto retoma los ejes principales de la fe y el culto musulmanes, tal como los hemos expuesto en los capítulos precedentes. Se puede afirmar que, además de su valor en sí misma, esta primera parte se orienta, sobre todo, a inspirar la actitud práctica a que exhorta la segunda parte.

Lo notable de esta segunda parte es que no sólo invita a olvidar el pasado y a «dialogar», sino a la *colaboración* de cristianos y musulmanes para bien de toda la humanidad. En el «diálogo» aún se está frente a frente, entre dos interlocutores, como si el mundo exterior no existiera; en la colaboración se está codo a codo, mirando juntos en la misma dirección y trabajando juntos, en nombre de la fe común en Dios, por la realización de las dimensiones del hombre y de la humanidad. Pero ¿dónde está la realización práctica de tan hermoso programa?

El tiempo del diálogo

El Concilio pedía tanto a los cristianos como a los musulmanes que «olvidaran ese pasado» de disensiones y enemistades. Por desgracia, ese pasado aún está presente en parte. Es cierto que las tensiones e incluso las guerras civiles, que actualmente enfrentan todavía a «cristianos» y «musulmanes», son ahora, igual que en otros tiempos, producto de otros factores (sociales, raciales y políticos) con dimensión nacional y, sobre todo, internacional. La religión no suele ser más que una tapadera cómoda y un factor de movilización que cada campo sabe explotar. Pero, con razón o sin ella, la religión está implicada. Y cada cual destaca sus agravios contra el otro: el genocidio de los armenios y la opresión de los musulmanes en Filipinas, etc. Aunque la intervención de los responsables religiosos en favor de la paz y de la reconciliación —por ejemplo, la del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Sudán en 1972— puede resultar a veces eficaz, al menos durante algún tiempo, en la mayoría de los casos esos conflictos sólo se solucionan si se solventan a la vez los problemas que los han originado, y no a base de exhortaciones de carácter religioso.

Sin esperar la solución de todos los conflictos y sin hacer de ello condición imprescindible para abrir el diálogo, cristianos y musulmanes han multiplicado, desde hace treinta años, encuentros y coloquios de enfoques muy diversos.

Los coloquios islamo-cristianos

Estos encuentros nacieron y se multiplicaron alrededor de 1970. El Concilio Vaticano II, y en especial el nuevo espíritu que fomentó en las relaciones entre cristianos y musulmanes, no fueron ajenos a ello. Pero el Consejo Ecuménico de las Iglesias, por su parte, no fue menos activo. Y, sobre todo, sería un error y una injusticia creer, como

con demasiada frecuencia se hace por parte cristiana, que «nosotros somos siempre los primeros y los únicos que tienden la mano, sin encontrar casi nunca una respuesta válida». La realidad es que muchos coloquios islamo-cristianos, y en concreto los más importantes, se han producido por iniciativa musulmana, como los de Túnez y Ammán, o el de Trípoli..., o por iniciativa común, como los de Córdoba.

Estos coloquios a distintos niveles, desde los más oficiales y entre especialistas considerados representativos, hasta los más modestos y a ras de tierra, son relativamente abundantes desde 1970. Su enumeración y valoración puede encontrarse en otro lugar². Mencionemos aquí los más conocidos o, al menos, los más importantes: los de Córdoba (1974, 1977 y 1986, 1987), Túnez (1974, 1979, 1982, 1986), Trípoli (1976); los promovidos por el Consejo Ecuménico de las Iglesias en Chambésy (Suiza) en 1969, 1976, 1979 y 1988; los de Brummana (Líbano, 1972), Hong-Kong (1975), Beirut (1976), y también los coloquios de Chantilly (Francia), Ammán, Tantur (Palestina), Palermo (anual), Mouveaux (Francia), Los Ángeles e incluso Moscú y Tachkent... Los asuntos tratados han sido de lo más variado, desde los más especializados (la Revelación, los Derechos Humanos...) hasta los más concretos (el desarrollo, la tecnología), los referentes a nuestras dos tradiciones y a la imagen que cada una se hace de la otra en sus programas de enseñanza religiosa y la noción de misión (cristiana) y la *da'wa* (misión en sentido musulmán). A título de ejemplo, he aquí los temas de los encuentros islamo-cristianos organizados por el Centro de Estudios e

2. Véase especialmente Maurice BORMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Cerf, París 1981, en concreto pp. 173-179; y, desde 1975, *Islamochristiana*, la revista anual del PISAI de Roma, que hace cuidadosas reseñas de los coloquios y reuniones islamo-cristianos en sus efemérides y analiza lo más importante en sus artículos de fondo.

Investigaciones Económicas y Sociales (CERES) de la Universidad de Túnez. En 1974: «La conciencia musulmana y la conciencia cristiana frente a los problemas del desarrollo»; en 1979: «El sentido y los niveles de la Revelación»; en 1982: «Los Derechos Humanos en el islam y en el cristianismo»; en 1986: «La espiritualidad, una exigencia de nuestro tiempo»³.

Al comienzo, estos coloquios eran un fenómeno casi enteramente nuevo en la historia de las relaciones islamo-cristianas: en lugar del ataque mutuo, se hablaba, se daban explicaciones. Gracias al impulso de los medios de comunicación social, han contribuido a suscitar un interés y un clima nuevos, sin mencionar las relaciones personales que se han establecido entre investigadores de una y otra parte y que a veces han engendrado lazos de auténtica amistad.

Con el tiempo, han ido apareciendo las limitaciones de estos coloquios, además de una cierta costumbre que llevaba a retomar una y otra vez los mismos problemas y a formular idénticas propuestas —sin apenas efecto alguno posterior—, hechas por gente de bien y de buena voluntad, pero en conjunto siempre las mismas. Temas tratados por especialistas a modo de «discursos paralelos», en que cada conferenciante leía un texto preparado de antemano en su despacho, sin tener en cuenta las intervenciones precedentes o subsiguientes, a los que seguían unas discusiones apresuradas y superficiales, que no podían desarrollarse con el rigor y la apertura requeridas. Además, con mucha frecuencia, los representantes de las dos religiones, designados oficial u oficiosamente por sus jerarquías, no tenían la suficiente libertad y capacidad crítica, y a menudo caían en el discurso apologético e incluso polémico.

3. Las Actas de estos coloquios están publicadas en CERES (Túnez), en la serie «Études islamiques».

Por esa razón, ha habido especialistas o grupos de amistad islamo-cristiana que han promovido otro tipo de encuentros entre cristianos y musulmanes. Se trata de grupos de búsqueda que trabajan en común a lo largo de todo el año y se reúnen anualmente en asamblea general; están compuestos por investigadores independientes, libres del mandato de autoridad política o religiosa alguna, pero plenamente solidarios con su comunidad de fe y, en consecuencia, no menos representativos que los delegados nombrados por las jerarquías oficiales. El caso más significativo, aunque no único, es el del «Grupo de Investigaciones Islamo-Cristiano» (GRIC), surgido de la amistad islamo-cristiana de Túnez, pero con carácter internacional; tiene grupos en Rabat, París, Bruselas, Túnez y, episódicamente, en Argel, Beirut, Dakar... Fundado en 1977, estudió durante cinco años «Las Escrituras reveladas, la Biblia y el Corán»⁴. Posteriormente, de 1982 a 1985, la secularización; de 1985 a 1990, la fe y la justicia; y a continuación su nuevo tema de estudio ha sido el pecado. Quizá lo más destacable sea que se ha superado la fase de «diálogo» islamo-cristiano. Se trata de estudios comunes que interesan a ambas comunidades y, en último término, a todos los hombres. De paso, debemos advertir que la mera existencia de este grupo desmiente la muy difundida afirmación de que con los musulmanes se puede tratar de todo, salvo de religión, y menos aún de doctrina o de teología.

La sensibilización de los cristianos

Para llevar a la práctica el espíritu del Vaticano II, se creó en 1964 dentro de la Curia Romana un Secretariado para

4. Sobre el GRIC, véase su presentación en las pp. 5-22 del libro que publica sus trabajos sobre las Escrituras: *Ces Écritures qui nous questionnent: la Bible et le Coran*, Centurion, París 1987. Para seguir los trabajos del GRIC, véase la revista *Islamochristiana*, ya citada, que publica anualmente la crónica del GRIC, a través de su reunión anual, en su sección «Notes et Documents». Se espera poder publicar también los futuros trabajos del GRIC.

los no-cristianos, que en 1989 recibió el nombre más positivo de «Consejo Pontificio para el Diálogo entre las Religiones». Desde sus comienzos tuvo una sección consagrada al islam, que, entre otras cosas, ha publicado un librito de *Orientaciones para el diálogo entre cristianos y musulmanes* (Roma 1969), del que se ha publicado una edición actualizada⁵. Este Consejo Central está respaldado por organismos similares en las Conferencias episcopales nacionales o regionales, tanto en los países de tradición cristiana como en el seno de las «jóvenes Iglesias». Por su parte, el Consejo Ecuménico de las Iglesias (Ginebra) creó, hace mucho tiempo, una comisión dedicada al diálogo con las religiones no cristianas, (*Dialogue with People of Living Faiths*), cuya sección dedicada al islam es particularmente dinámica.

Estos organismos son los que, en conexión con institutos especializados como el Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos de Roma (PISAI), organizan cada año múltiples reuniones y sesiones destinadas a sensibilizar al pueblo cristiano de cara a su encuentro con los musulmanes.

La actitud de la jerarquía

Dentro del espíritu del Vaticano II, los papas no han dejado de manifestar su respeto y estima por el islam, en particular con ocasión de sus visitas a países musulmanes o al recibir en Roma a diplomáticos y personalidades musulmanas. Se puede decir que se trata de discursos de circunstancias y de fórmulas diplomáticas. Ciertamente lo son, pero serían falsos si no expresaran una convicción profunda de la actitud que debe tener la Iglesia —y, por tanto, todos los cristianos— en sus relaciones con los musulmanes.

5. M. BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Cerf, Paris 1981.

En el caso de Pablo VI, esta convicción era antigua, y ya hemos señalado sus vinculaciones con Louis Massignon mucho tiempo antes de ser elegido para la Sede de Pedro el 21 de junio de 1963. El mismo año de su elección, se adelantó a la declaración conciliar al invitar a los cristianos a respetar y estimar a los musulmanes, de los cuales resaltaba su fe monoteísta, su referencia a la fe de Abraham y su rechazo de todo ídolo («Discursos al Concilio»). También en Belén (enero, 1964), en su escala en Beirut camino de la India (diciembre, 1970), en Éfeso (julio, 1967), en Filipinas (diciembre, 1970) y, tal vez de un modo especial, en Uganda (agosto, 1969), donde recordó que los mártires de la fe musulmana mezclaron su sangre con la de los cristianos en una misma persecución «en 1848» (de hecho, fue en 1874/1875). En aquella ocasión invitó a cristianos y musulmanes a vivir los aspectos comunes de su fe para «unirse, de un modo cada vez más estrecho, en una auténtica fraternidad [...] al gran sol de la paz y del amor fraternal».

Estos mismos temas los ha abordado también Juan Pablo II en muchas ocasiones, como en su encuentro con los representantes de la comunidad musulmana de Francia, el 31 de mayo de 1980:

«Nuestro común ideal es una sociedad en la que los hombres se reconozcan como hermanos que avanzan a la luz de Dios en la emulación por el bien».

Ya en su primera Carta encíclica *Redemptor Hominis* (15 de marzo de 1979), exhorta a los cristianos a avergonzarse de la debilidad de su fe al constatar la firmeza de la de algunos no cristianos (n. 6). También es destacable su discurso a la comunidad cristiana de Ankara, el 29 de noviembre de 1979: «Me pregunto si lo más urgente, precisamente hoy, cuando cristianos y musulmanes hemos entrado en un nuevo período de la historia, no será que reconozcamos y fortalezcamos los lazos espirituales que

nos unen». Y nos invita a «considerar cada día las raíces profundas de la fe en Dios, en quien también creen vuestros conciudadanos musulmanes, para deducir el principio de una colaboración con miras al progreso del hombre, a la emulación en el bien y a la extensión de la paz y la fraternidad en la libre profesión de la fe de cada uno».

Aunque Juan Pablo II no deje de aprovechar ninguna ocasión para repetir este llamamiento a una comprensión mayor y a una auténtica fraternidad entre cristianos y musulmanes, su visita a Marruecos representa un acontecimiento considerable y una especie de comienzo absoluto (los biblistas lo llamarían un *hapax*), tanto por su carácter oficial como por el contenido de su discurso a la juventud marroquí en el estadio de Casablanca, el 19 de agosto de 1985. En efecto, aquella fue la primera vez que un Jefe de Estado musulmán, considerado «príncipe de los creyentes» —lo que es aún más significativo—, invitaba a un papa a visitar oficialmente un país en el que el islam es la religión del Estado, y la primera vez también que un papa realizaba de hecho esa visita oficial. Pero, con independencia de los saludos protocolarios, el discurso que el papa tuvo ocasión de dirigir a la juventud marroquí —y, a través de ella, a todos los jóvenes musulmanes— es un modelo de valoración del patrimonio común al islam y al cristianismo, la fe en el Dios único y el servicio del hombre, sin silenciar las divergencias esenciales, pero expresándolas con la mayor delicadeza. Decía, por ejemplo, a propósito de la Encarnación y la Trinidad:

«La lealtad exige también que reconozcamos y respetemos nuestras diferencias. La más fundamental es, evidentemente, la mirada que nosotros dirigimos a la persona y la obra de Jesús de Nazaret. Vosotros sabéis que a los cristianos ese Jesús les introduce en un conocimiento íntimo del misterio de Dios y en la comunión filial de sus dones,

de modo que lo reconocen y proclaman Señor y Salvador»⁶.

Esta fraternidad entre creyentes, desde el respeto por las diferencias, se hizo manifiesta y palpable al año siguiente, en la reunión de oración por la paz de Asís, el 27 de octubre de 1986. Representantes de las diversas religiones (cristianos de todas las confesiones, musulmanes, judíos, budistas de las distintas «vías», hinduistas, seguidores de las religiones tradicionales de África y de América, etc.) oraron «unos al lado de otros» (no «juntos») por la paz en el mundo⁷.

Cuando se recorre la serie de intervenciones de los sucesivos papas a partir del Vaticano II⁸, es imposible no sentirse impresionado por esa continuidad, por esa constancia en la actitud de apertura y fraternidad entre cristianos y musulmanes.

En cuanto a las jerarquías locales, es preciso admitir que no siempre se percibe la misma continuidad en la apertura. Por un lado, podemos citar las abundantes intervenciones del cardenal Duval, arzobispo de Argel durante muchos años y bien conocido por sus valientes posturas, tanto durante la guerra de Argelia como después de ella. Del mismo modo, la excelente conferencia del cardenal Tarancón, entonces arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal Española, en la apertura del II Congreso islamo-cristiano de Córdoba, el 21 de marzo de 1977. En ella invitaba a los cristianos, no sólo a respetar a Mahoma, el profeta del islam, sino también a buscar las razones que «deben incitar a los cristianos a estimar a

6. Textos y reseñas, en *Documentation Catholique* 1.903 (6 de octubre de 1985), pp. 940-946.

7. *Documentation Catholique* 1.929 (7 de diciembre de 1986), pp. 1065-1085; e *Islamochristiana* 13 (1987), pp. 200-204 y 219-220.

8. Véase, en particular, Michel LELONG, *L'Église nous parle de l'islam; du Concile à Jean-Paul II*, Ed. du Chalet, Paris 1984.

Mahoma fundándose en la fe cristiana y en los métodos de nuestra tradición teológica». Destacaba dos cualidades eminentes de Mahoma: su fe en el Dios único y su sed de justicia.

Por otra parte, se pueden lamentar otros pronunciamientos de la Iglesia, al menos en determinados países, que parecen más preocupados por poner en guardia contra los peligros —reales o supuestos— que representa el islam —ciertas tendencias islámicas que abusivamente se identifican con él— para el cristianismo y la civilización cristiana, que por invitar, como lo hace el papa, a una mayor comprensión y a una verdadera fraternidad.

Reflexión teológica sobre el islam

El cardenal Tarancón invitaba a los teólogos cristianos a mirar con una mirada nueva los valores religiosos del islam, su lugar en el designio divino de la salvación y, en especial, la cualidad de profeta que el Corán y la tradición musulmana reivindican para Mahoma, lo cual entraña el reconocimiento de que el Corán contiene una Palabra de Dios. Temas sumamente delicados, tanto para la fe musulmana como para la cristiana. De hecho, desde hace unos treinta años, y de un modo especial en el curso de la última década, estas cuestiones han sido tratadas ampliamente por algunos teólogos. Aunque todavía no sea posible hacer un balance con conclusiones claras y definitivas, sí se puede indicar la orientación general de esos estudios y presentar algunos textos⁹.

Su marco general es lo que se puede llamar la «nueva teología de las religiones no cristianas», propuesta en 1959

por el teólogo y jesuita alemán Karl Rahner, y desarrollada por sus discípulos y por otros muchos. En lugar de centrarlo todo en la revelación bíblica y situar, mal que bien, a las demás religiones en relación con ella, se invierte la perspectiva y se parte del fenómeno general de la comunicación entre Dios y la humanidad, pues Dios no ha cesado de hablar a los hombres («autocomunicación» de Dios) desde que éstos aparecieron sobre la tierra... Se recuerda la «Alianza» (un término bíblico de gran vigor) establecida entre Dios y todos los hombres después del Diluvio, y cuyo signo es la creación (el arco iris; Gn 9,8-17). Es lo que se denomina la «revelación general», de la cual las religiones no cristianas son manifestaciones visibles. Por consiguiente, éstas son *legítimas* y están incluidas en el plan divino de salvación universal. Sus fundadores —cuando son conocidos— y sus Escrituras sagradas son inspirados. Y no faltan autores que, evocando a algunos Padres de la Iglesia, hablan de sus «profetas».

Pero Dios ha querido comunicarse de un modo especial (*revelación especial*) primeramente en el pueblo surgido de Abraham y en sus Escrituras y, «al final de los tiempos», a través de su propio Hijo, Jesucristo. Él es la suprema «autocomunicación» de Dios al mundo, la Palabra de Dios más profunda sobre Dios mismo. Ésta es la que, a los ojos de la fe cristiana, confiere sentido a las otras revelaciones. Pero no es ni absoluta (salvo en el mismo Jesucristo) ni exclusiva.

Siguiendo una línea paralela a esta reflexión, la teología de la Revelación reinterpreta el concepto clásico de la «clausura de la Revelación» con la muerte del último apóstol. Definida por Pío X en forma de anatema contra los modernistas en la bula *Lamentabili* (1907, n. 21), esta fórmula se ha empleado muchas veces para negar toda revelación posterior a la constitución del Nuevo Testamento y, en particular, se ha aplicado al caso de Mahoma y el Corán. Tras los trabajos de Moltmann, Metz y Geffré,

9. La literatura sobre este tema es abundante y aumenta todos los años. Véase, entre otros, R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane - I: Histoire de la pensée religieuse musulmane*, PISAI, Roma 1987, pp. 88-91.

es conveniente matizar tal afirmación. Lo que ha quedado cerrado es, evidentemente, el testimonio de los apóstoles, cuya expresión es el Nuevo Testamento. Ese testimonio, fundamento de nuestra fe, se denomina a veces «revelación constitutiva»... del depósito revelado. Pero la Revelación en sí misma no está cerrada. Porque el *sentido* del acontecimiento-Jesucristo no está aún «desvelado» plenamente. Ese desvelamiento, esa revelación del sentido de la Revelación (que es Jesucristo en sí mismo), prosigue hasta el fin de los tiempos. Será entonces cuando el misterio de Jesucristo se manifieste plenamente. Y la evolución del tiempo y de la historia, principalmente la experiencia espiritual en la Iglesia y fuera de ella, es el «lugar» de esta revelación: recuérdese el tema de los «signos de los tiempos» de que hablan la *Pacem in terris* y el Vaticano II (*Gaudium et Spes*, nn. 4 y 11). Podemos distinguir, con Congar, esta revelación «explicativa» de la «constitutiva», y vincularlas entre sí mediante una relación analógica. Pero es una misma corriente de la revelación, como comunicación entre Dios y los hombres, la que continúa¹⁰. En esta perspectiva de contribución a la «revelación del sentido de la Revelación» se podrá situar adecuadamente el problema histórico de Mahoma y el Corán.

La aplicación de estas nuevas vías de apertura al caso del islam, y especialmente a la cuestión del profetismo de Mahoma y del origen del Corán, la realizó, en el II Encuentro islamo-cristiano de Túnez (mayo 1979), el dominico Claude Geffré, profesor del Instituto Católico de París:

«Cuando se dice que los cristianos no creen en el profeta Mahoma, es preciso entender correctamente el sentido de

10. Una exposición más detallada y motivada de estas nuevas perspectivas se encuentra en R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, op. cit., vol. I, pp. 102-105, y sobre todo en la obra ya citada del GRIC sobre Las Escrituras, pp. 99-122.

esta afirmación. Es innegable que, como cristianos, no podemos ver en Mahoma la clausura y el sello de la profecía, pues para nosotros la Revelación encuentra su cumplimiento en la persona de Jesucristo. Y en este sentido, Jesús es más que un profeta. Es el Hijo de Dios y el acontecimiento insuperable de la presencia de Dios entre los hombres.

Pero ello no nos impide dar al profeta Mahoma, y al Corán como libro sagrado, un estatuto absolutamente privilegiado respecto a las demás revelaciones y tradiciones religiosas de la humanidad. Personalmente, como teólogo cristiano y sin querer comprometer en ello a mis hermanos cristianos, no dudo en afirmar que la Revelación de la que Mahoma es mensajero es *una Palabra de Dios* que me interpela en mi fe. No digo que el Corán sea *la Palabra de Dios*, pero sí acepto decir que en el Corán hay una profesión de fe en el Dios único que, como cristiano, me concierne y me invita a considerar a Mahoma como un auténtico testigo del Dios en quien creo. Dentro de nuestras tres tradiciones religiosas, todos somos hijos de Abraham. Por eso creo poder decir que Mahoma, el Corán y la historia religiosa del islam como experiencia de Dios, como tesoro de valores de oración, de amor y de justicia, forman parte, y a título muy especial, de la historia de la salvación que comienza con Abraham y concluirá con el fin de la humanidad.

Si se me pregunta ahora por qué, como cristiano, estoy interesado por el islam, contestaré gustosamente que el islam es para mí un recuerdo profético de la confesión de fe inicial de Israel: ‘A un solo Dios adorarás’. La revelación coránica me invita a releer la revelación bíblica, que encuentra su cumplimiento en Jesucristo, resaltando lo Absoluto del Dios único y preservándome de todo pecado de idolatría».

Ya se habrá advertido que este texto, que en estos momentos representa el último avance de la teología católica, es todavía «cristianocéntrico», en el sentido de que la Palabra de Dios que se puede encontrar en el Corán y

en la vida del islam nos remite a la Palabra de Dios recibida en Jesucristo. ¿Es posible ir aún más lejos?

Aquí sólo podemos aludir a los estudios en curso, especialmente a los del GRIC, del que ya hemos hablado. Se trataría de encontrar en el Corán una Palabra de Dios *auténtica y diferente* de la Palabra de Dios en Jesucristo. Lo cual significaría que ya no se enjuiciaría la autenticidad de esa Palabra según su conformidad o no con la nuestra, sino según los signos constatables de la sinceridad de su origen, de la calidad del contenido de su mensaje y, por último y sobre todo, de su fecundidad en el mundo. «El árbol se conoce por sus frutos». Por supuesto que los frutos son ambiguos, como lo son también los de la línea religiosa que brota de Jesucristo. Pero hemos dicho lo suficiente sobre el islam como para no poder negar la fecundidad religiosa y espiritual de su mensaje, tanto hoy como ayer.

Dos precisiones más. Cuando se habla de «Palabra diferente», no se quiere decir que el Corán aporte algo *nuevo* con relación a la Biblia (a no ser negaciones), sino que el Corán pone en el misterio infinito de Dios un *acento* distinto del que pone el Evangelio: la unicidad y la trascendencia radicales, por una parte; la trascendencia que se convierte en inmanencia mediante el amor, por otra.

Y, sobre todo, no se trata de caer en el relativismo y en la indiferencia en materia de religión y revelación. No es cuestión de reconocer que «todas las religiones son equivalentes»; ni de contentarse con afirmar que la revelación cristiana es la verdadera revelación «para mí», mientras que para el musulmán lo es el Corán; ni de decir que ambas revelaciones se complementan recíprocamente... Lo que hacen es interpelarse, que es muy distinto. Yo dejaría de ser cristiano si dejara de creer que la Palabra de Dios en Jesucristo es, no sólo desde mi fe, sino en realidad, la Palabra de Dios sobre Dios más profunda e insuperable. Supondría renunciar a lo que los Padres y toda la Tradición de la Iglesia llaman la «novedad cristiana». Pero la Palabra

de Dios en lenguaje humano, aunque sea inspirado, no puede ser coextensiva con el Misterio eterno de Dios, como lo es el Verbo de Dios en el seno de la Trinidad. Por tanto, no es ni absoluta (sólo lo es Dios) ni exclusiva.

Por parte de las otras Iglesias cristianas, la evolución ha sido aún más radical. Partiendo de su concepción de la salvación por la sola fe (explícita) en Jesucristo, y rechazando todo valor religioso que no sea cristiano —lo que es el eje mismo de la Reforma, bien representada en nuestra época por la teología «dialéctica» de Karl Barth (1886-1968)¹¹ y ampliamente extendida aún entre las filas de los que podríamos llamar «pastores de base»—, dicha evolución ha desembocado en nuestros días en las posturas sumamente abiertas del Consejo Ecuménico de las Iglesias, del que ya hemos hablado, y en los ensayos de sus teólogos. Uno de los más destacados en lo referente a la reflexión cristiana sobre el islam es el obispo anglicano Kenneth Cragg, cuya extensa obra está consagrada a una reflexión espiritual sobre los valores religiosos del islam. Su última obra¹² es precisamente un ensayo de respuesta a la pregunta «¿Qué puede pensar el cristiano sobre el papel profético de Mahoma?» Y es una petición de que el cristiano reconozca francamente que Mahoma es un profeta, aun manteniendo con firmeza que, para él, Jesús es más que un profeta.

Concluimos, en la línea de los últimos papas, apelando a la fraternidad con este párrafo del documento fundamental del GRIC:

11. Karl Barth fue a Roma al final del Concilio Vaticano II, en 1965, poco antes de su muerte, y reprochó vivamente a los miembros de la Comisión para las religiones no cristianas que hubieran producido para el Concilio la «Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» (*Nostra Aetate*), que precisamente reconoce el valor de estas religiones.

12. Kenneth CRAGG, *Muhammad and the Christian*, Darton, Longman and Todd / Orbis Books, London / Maryknoll 1984. Sobre los otros autores cristianos no-católicos, véase R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane*, op. cit., pp. 90- 91.

«En una época en que los desafíos para la fe en el Dios único son muchos y diversos, pensamos que las religiones, en particular la musulmana y la cristiana, deben afrontar juntas esos desafíos internos y externos. No se trata en absoluto de constituir un ‘frente común’ de creyentes para combatir, dialéctica o políticamente, a los autores de esos desafíos. Pero sí tenemos que vencer de modo constante las oposiciones político-religiosas que han llevado a nuestras religiones a enfrentarse y que responden a una situación de bloqueo entre fe, sociedad e imperios temporales que debe superarse. Hemos de encontrarnos juntos, entre creyentes, para abordar juntos, como creyentes, esos retos del mundo contemporáneo, para hacer que nuestras comunidades religiosas respectivas se beneficien de las cuestiones que esos retos les plantean y sean capaces de dar respuestas adecuadas, a fin de que la luz y la esperanza de que son portadoras puedan ser reconocidas y recibidas por los que buscan la verdad y la justicia.

Del mismo modo que los musulmanes, sean sunnitas, chiítas o jariyitas, se reconocen entre sí, ante todo, como musulmanes, y lo mismo que los cristianos, sean católicos, protestantes u ortodoxos, actualmente se reconocen entre sí, ante todo, como cristianos, como ‘hermanos en Cristo’, así también los musulmanes y los cristianos deben reconocerse entre sí, ante todo, como creyentes, como ‘hermanos en la fe en Dios’. En este sentido, y sólo en este sentido, nos reconocemos adecuadamente en la expresión ‘ecumenismo de las religiones’»¹³.

13. GRIC, *Ces Écritures qui nous questionnent: la Bible et le Coran*, Centurion, Paris 1987, pp. 21-22.

Bibliografía

1) INICIACIÓN Y PRIMEROS LIBROS (De los más sencillos a los más complejos)

Michel SERAIN, «Regards sur l'islam»: *Fêtes et Saisons* 421 (enero 1988), Cerf, Paris. Modelo de concisión y de pedagogía. Debe seguirle otro número sobre el cristianismo y el islam.

«L'islam»: *MISSI* 516 (número especial; diciembre 1989). Excelente. Más completo que el anterior.

Connais-tu ton frère? Pour mieux comprendre les musulmans en Afrique, Comission épiscopale des relations entre chritiens et musulmans, La Savane, Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) 1981. Para África occidental, pero válido también en otros lugares. Muy pedagógico.

Dominique SOURDEL, *L'islam* («Que sais-je?», 355), PUF, Paris 1959. Clásico siempre válido. Punto de partida de ulteriores estudios.

Alí MERAD, *L'islam contemporain* («Que sais-je?», 2.195), PUF, Paris 1984. Sobre todo para la línea reformista salafi.

Mohammed ARKOUN, *Ouvertures sur l'islam*, Éd. Jacques Granger, Paris 1989. La última de las ya numerosas obras —con frecuencia de difícil acceso— de uno de los principales representantes del islam moderno; en forma de veintiuna preguntas y respuestas sobre los problemas del encuentro islamo-occidental.

Jean-François LEGRAIN, *Dieu seul est grand*, Mame, Paris 1985.

Roger ARNALDEZ, *L'islam*, Desclée/Novalis, Paris 1988. A medio camino entre la iniciación y el estudio erudito.

2) PARA PROFUNDIZAR

Louis GARDET, *L'islam, religion et communauté*, DDB, Paris 1967. Centrado en el pensamiento filosófico y religioso del islam; el último capítulo está dedicado al diálogo islamo-cristiano. Un clásico.

Jacques JOMIER, *Pour connaître l'islam*, Cerf, Paris 1988. Recapitulación de sus obras anteriores por un islamólogo cristiano, especialista en el Corán y en el islam moderno desde una perspectiva cristiana.

Robert CASPAR, *Traité de théologie musulmane - I: Histoire de la pensée religieuse de l'islam*, PISAI, Roma 1987. Sobre todo los primeros capítulos, sobre el nacimiento del islam, el Corán y Mahoma, y el extenso último capítulo sobre el islam contemporáneo. El tomo II, publicado en 1991, trata sobre los dogmas del islam.

3) SOBRE MAHOMA Y EL CORÁN

Maxime RODINSON, *Mahomet*, Club Français du Livre, Paris 1961. La mejor exposición crítica. Se lee como una novela. Sus análisis son marxistas.

Émile DERMENGHEM, *Mahomet et la tradition islamique*, Seuil, Paris 1957. La vida de Mahoma vista por la tradición musulmana y, por tanto, sin el enfoque de la crítica histórica; pero interesante y representativa del punto de vista tradicional.

Traducciones del Corán:

La de Régis Blachère, Maisonneuve-Besson, Paris 1957. La más precisa, pero muy técnica, hasta el punto de ser poco comprensible. Las notas son muy destacables.

La de Denise Masson, Gallimard, Paris 1967. Más «literaria». En mejor francés que la anterior.

Y muchas otras, más o menos fieles y bien redactadas. Pero evítense la de Savary, demasiado antigua (1783), la «hermosa infiel», y la de Kazimirsky (1840, y reeditada continuamente por Garnier-Flammarion en edición de bolsillo), porque se atiene a la antigua numeración de los versículos, denominada «de Flügel», que ya no está vigente; por tanto, las referencias al Corán son inexactas.

El prólogo de Mohammed Arkoun, «¿Cómo leer el Corán?» es un pequeño tratado y una importante pieza dentro de la renovación de la «lectura» del Corán en el islam moderno.

En castellano existen varias traducciones, entre ellas la de Juan Vernet, Plaza y Janés, Barcelona 1993.

4) PARA UNA VISIÓN CRISTIANA DEL ISLAM Y DE LAS RELACIONES ISLAMO-CRISTIANAS

Maurice BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Cerf, Paris 1981. Bajo los auspicios del Secretariado romano para los no-cristianos. Fundamental.

Michel LELONG, *L'Église nous parle de l'islam, du Concile à Jean-Paul II*, Ed. du Chalet, Paris 1964. Los textos oficiales de la Iglesia.

Michel HAYEK, *Le Christ de l'islam*, Seuil, Paris 1959. Textos del Corán y de la tradición musulmana sobre Jesús.

Roger ARNALDEZ, *Jésus fils de Marie, prophète de l'islam*, Desclée, Paris 1988.

— *Jésus dans la pensée musulmane*, Desclée, Paris 1988. Estudio de Jesús dentro de la tradición mística del islam.

Jean M. ABDELJALIL, *Marie et l'islam*, Beauchesne, Paris 1950. Excelente.

Jacques JOMIER, *Un chrétien lit le Coran*, Cerf, Paris 1984.

— *Le Coran: textes choisis en rapport avec la Bible*, Cerf, Paris 1984.

Louis GARDET, *Regards chrétiens sur l'islam*, DDB, Paris 1986. Testimonio personal de un gran islamólogo cristiano fallecido en 1986. Es su testamento espiritual.

5) PARA EL DIÁLOGO ISLAMO-CRISTIANO

(véase también el apartado 4, inmediatamente anterior)

Madeleine DEMORLAINE / Anne-Marie MEDOUS, (CNER [Centro nacional de enseñanza religiosa] y SRI [Secretariado para las relaciones con el islam]), *Un seul Dieu, tous frères*, Ed. du Chalet, Paris 1975.

CNER / SRI, *Tous fils d'Abraham*, Ed. du Chalet, Paris 1980.

Dos libros con el mismo propósito: presentar los temas comunes a la doctrina cristiana y a la musulmana. Pero con diferentes presentaciones: el primero en forma de página doble que ofrece, a la izquierda, la doctrina cristiana (un poco débil), y a la derecha la musulmana, sobre Abraham, Moisés, María, Jesús... Práctico. El otro libro tiene la forma de una serie de artículos de autores musulmanes y cristianos.

Frères dans la foi au Dieu unique, Comission épiscopale des relations entre chrétiens et musulmans (de África occidental), Dakar 1988. Presenta a los musulmanes lo esencial de la doctrina cristiana, con comentarios breves sobre los puntos candentes (monoteísmo y Trinidad y falsificación de las Escrituras).

Chrétiens et musulmans, que croyons-nous?, redactado por la Comisión encargada de las relaciones con los musulmanes en Níger, difundido por el Conseil international de la langue française, Paris 1982. Breve y especialmente claro y preciso. Presenta ambos puntos de vista: el musulmán y el cristiano.

Robert CASPAR et al., *Pistes de réponses aux questions qu'on nous pose*, PISAI, Roma 1987. Para ayudar a responder las preguntas de los musulmanes sobre el dogma (Encarnación, Trinidad, Cruz...) y la vida cristiana (la Iglesia, el celibato consagrado, la oración, la Eucaristía...).

Henri TEISSIER, *Église en islam; méditations sur l'existence chrétienne en Algérie*, Centurion, Paris 1984. Sobre un caso ejemplar de iglesia en diálogo en el seno del mundo musulmán.

GRIC (Grupo de investigación islamo-cristiana), *Ces Écritures qui nous questionnent: la Bible et le Coran*, Centurion, Paris 1987. También un caso ejemplar de trabajo conjunto de intelectuales cristianos y musulmanes.

6) REVISTAS Y PUBLICACIONES PERIÓDICAS (relevantes para el diálogo islamo-cristiano)

Comprendre, fundada en 1956, y desde 1980 denominada *Se comprendre*. Revista mensual. Informes sobre los más diversos temas: doctrina, culto, moral (matrimonio, con-

trol de la natalidad...), islam y mundo moderno, diálogo islamo-cristiano... Imprescindible. Solicitar índice analítico.

Publicaciones del SRI (Secrétariat pour les Relations avec l'Islam [71, rue de Grenelle, 75007 Paris]): La *Lettre* del SRI, trimestral (acontecimientos y bibliografía, especialmente respecto al islam en Francia); *Cahiers y Documentos* del SRI (con el mismo objetivo, pero de contenido más denso).

Bulletin del Secretariado para los no-cristianos, que desde 1989 se denomina «Consejo pontificio para el diálogo entre las religiones». Muy valioso para el diálogo entre la Iglesia y las religiones no cristianas en todo el mundo. Textos y recensiones. Trimestral.

Islamochristiana, revista del PISAI, anual desde 1975. Además de los artículos de fondo sobre las doctrinas, historia de las relaciones islamo-cristianas y el diálogo actual, su parte dedicada a «Notas y documentos» recoge extensamente los acontecimientos de cada año. También es muy interesante la amplia parte dedicada a las recensiones de obras en torno al diálogo. Finalmente, aunque esta bibliografía esté limitada a los textos en francés, salvo excepciones, no debemos ignorar que la revista más antigua sobre el islam es *The Muslim World*, fundada en 1910 por los misioneros protestantes americanos. Trimestral. Hartford Seminary Foundation, Hartford 5, Conn. USA. Se ha convertido en una revista básicamente islámica. En 1990 ha aparecido una nueva revista: *Islam and Christian-Muslim Relations*, semestral, Centre for the Study of Islam and Cristian-Muslim Relations (CSIC), Selly Oak Colleges, Birmingham B29 6LQ, Gran Bretaña. Es del mismo género que *Islamochristiana*.