

**Resumen:**

Según la enseñanza del Vaticano II (LG, n. 16) y de acuerdo con el mismo Corán (Sura 29,46) cristianos y musulmanes adoran al mismo Dios. Ambas religiones deben plantearse entonces las mismas cuestiones de teología fundamental: ¿Cómo se conoce a Dios? y ¿qué criterios hay para reconocer una revelación divina? Existen también respuestas comunes: Dios se reconoce desde la creación como "sin quien nada es". Una revelación divina debe cumplir dos criterios: Que, como tal, revelación divina debe ser como una luz sobre toda la realidad y que debe ser verdad absoluta que no se puede sobrepasar. En el cuadro del diálogo entre ambas religiones debe tratarse principalmente la pregunta de hasta qué punto la doctrina cristiana de la trinidad divina bien entendida puede hacer al mono-teísmo un servicio necesario.

En esto la comunidad de los fieles cristianos podría manifestarse incluso como el "sacramento" de la unidad del género humano, sacramento, pues, que indica más allá de sí mismo (LG, n 1).

Idad

Peter Knauer SJ

## ¿Teología fundamental en el Corán?

El Concilio Vaticano II enseña sobre el Islam: La voluntad salvadora de Dios "abarca [...] incluso a aquellos que reconocen al creador, entre ellos especialmente los musulmanes que están comprometidos con la fe de Abraham y que con nosotros [*nobiscum*] adoran al único Dios, al misericordioso, que juzga a las personas en el día del juicio." (Constitución dogmática sobre la iglesia "Lumen gentium", n 16)

Se puede interpretar esta expresión "adorar al único Dios con nosotros" en un sentido débil: ellos adoran al único Dios *como nosotros*. Pero la expresión admite también una interpretación fuerte: En lo más profundo se trata ya de una oración *común*, una comunión en la oración misma. Si esta segunda interpretación fuese posible, podría sorprender que ocurren prohibiciones de parte de la Iglesia de rezar en común con musulmanes. Pero, cualquiera de las dos interpretaciones uno prefiera, de todos modos, según el Concilio, adoramos *al mismo Dios*.

Entonces parece que se podrían poner en el islam cuestiones semejantes a las que investigamos en nuestra teología fundamental católica. ¿Cómo se conoce a Dios? ¿Hay criterios de revelación divina? ¿Cómo se compaginan fe y razón? Podría incluso ser que se encuentran respuestas comunes a estas cuestiones. Pero entonces ¿qué pensar nosotros de tales semejanzas?

Yo soy teólogo fundamental católico, y ningún experto en el Islam. Pero he seguido el consejo del redactor y editor musulmán de la traducción alemana del Corán por Max Henning que él imparte en su prefacio: puede ser "una decisión acertada" leer el Corán "por primera vez desde

atrás hacia adelante, aproximadamente en el orden de su revelación”<sup>1</sup>. Este orden en la lectura del Corán lo hace de hecho más fácil de entender. En la lectura hice yo atención sobre todo a alusiones a textos bíblicos o a paralelos de ellos. He encontrado muchos. Me causó alegría leer el Corán con mucha atención.

Que la relación entre fe y razón sea también un tema del Corán, se ve por ejemplo por el importante testimonio de la Sura 10,100. Por un lado se dice: “Nadie puede creer sin el permiso de Allah.”<sup>2</sup> Por otra parte, se dice inmediatamente después: “Pero Él se enoja de quienes no usan de su razón.” No se puede suficientemente subrayar la importancia de esta última frase. El Corán ve la razón como un don que hemos recibido de Dios (Sura 23,78) y la tiene por necesaria incluso ya para el conocimiento de Dios (Sura 2,164).

La primera de las dos frases en la Sura 10,100 tiene semejanza al menos formal con la formulación de Paul: “Nadie puede decir: Jesús es el Señor, excepto en el Espíritu Santo.” (1Cor 12,3) La fe no es prestación humana sino el don de Dios. La fe cristiana no existe sino como nuestro ser llenos del Espíritu Santo, es la presencia de Dios en nuestros corazones. También en el Corán se dice de los creyentes: “En sus corazones se ha grabado la fe, y Él los fortalece con su espíritu.” (Sura 59,22b)

La segunda frase evoca la asociación de Mc12,28-34 (el diálogo sobre el mandamiento principal), donde Jesús estima mucho la respuesta “sabia” del escriba. En otro lugar (Jn 1,45-47), es Natanael, quien no ha escatimado en poner una pregunta crítica que a primera vista podría parecer como expresión de incredulidad: “¿Qué bien podría venir de Nazaret?” Y Jesús habla de él como “verdadero israelita ... en el que no hay dolo alguno”. ¿Qué mayor elogio podría encontrarse del uso sincero y honesto de la razón?

No cabe duda que desde el punto de vista del Corán la fe es don de Dios. Por eso según el Corán no puede haber “coacción a la fe” (Sura 2,256): “Y si tu señor lo hubiera querido, todos en la tierra se convertirían en creyentes”. (Sura 10,99) Pero precisamente a causa de la libertad de la fe, tan estimada en el Corán, vale también que hace falta servirse de su razón al leer el Corán. De lo contrario hay el peligro de mal entender al mismo Corán, y en este caso el mismo puede tener efectos desastrosos según su propia declaración: “Y le enviamos del Corán hacia abajo, lo que es salvación y misericordia para los creyentes, pero a los malhechores les trae tanto más estrago.” (Sura 17,82)

Leer el Corán de manera fundamentalista, es decir sin usar de la razón y sin misericordia, contradice al Corán mismo. De manera semejante hace falta decir también del mensaje cristiano (cf. 1 Cor. 1, 18f), que puede hacerse para los tontos que insisten en su propia sabiduría “olor a muerte” (cf. 2 Cor 2.16).

---

<sup>1</sup> Der Koran - Das heilige Buch des Islam - Aus dem Arabischen von Max Henning - Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, München: Heinrich Hugendubel Verlag 1999, 11. Para la traducción española de este artículo usamos del texto en castellano publicado en <http://www.quranexplorer.com/Coran/Default.aspx> (01.03.2015).

<sup>2</sup> Los nombres de Dios en el Corán, “Allah”, “Ila” y “Alahumma” tienen equivalentes veterotestamentarios en “Elohim”, “El” y “Eloah”. En las lenguas árabes, también la iglesia católica llama a Dios “Alá”; por ejemplo en los textos del Misal Romano en Malta. La palabra Alá tiene la ventaja de no admitir ningún plural. Ya Max Henning como también su redactor dejan la palabra “Allah” que significa “Dios”, sin traducir; “porque cuando los europeos hablan de ‘Dios’ casi no pueden liberarse totalmente de la imagen trinitaria de Dios” (ibid. 11). Pero este argumento quizá no hace caso de que según el mismo Corán (Sura 29,46) los musulmanes adoran al mismo Dios como los judíos y los cristianos.

## ¿Cómo conocer a Dios?

Si alguien afirma que tiene una revelación divina, en teología fundamental se pone una serie de preguntas. ¿Quién podría ser este Dios, y cómo se conoce? Decir que sólo a través de la revelación misma de Dios podemos saber quién es Dios, sería una “*petitio principii*”. Porque, después de todo, ¿cuáles son los criterios de que de hecho se trata de revelación de Dios? También esta pregunta debe encontrar una respuesta.

De las dos primeras preguntas, de quien sería Dios y cómo se le conoce, la primera debe ser contestada primero. Porque antes de responder a la pregunta, cómo se conoce a Dios se debe tener claridad sobre la cuestión de quién podría ser este Dios del cual se reclama el mensaje. Sólo después de que se haya aclarado lo que significa la palabra “Dios” en el mensaje cristiano o en el Islam es útil preguntar si este Dios existe o si tal vez es simplemente nada más que un pensamiento nuestro.

A mi pregunta de ¿pero quién es Dios? muchas veces, incluso de teólogos no he obtenido otra respuesta que: “Es difícil decirlo”. De hecho, hay una dificultad: En la tradición siempre se ha dicho que Dios no entra en nuestros conceptos. Pero entonces ¿cómo podemos seguir hablando de él? Esta pregunta queda sin embargo muy frecuentemente como dejada afuera. Tal vez la crisis actual del cristianismo se relaciona estrechamente con el hecho de dejar esta pregunta sin respuesta. Al hablar de Dios, incorrectamente presuponemos que todo el mundo ya sabe lo que significa esta palabra. Normalmente no explicamos desde el punto de vista del mensaje cristiano el significado de la palabra “Dios”. Según mi experiencia el mensaje cristiano no se abre en absoluto si no pasamos por tal pregunta. Quizás esto vale también para el Corán.

Tanto el mensaje cristiano como el Corán dan una respuesta precisa a la pregunta de quién sería Dios, y en último análisis es la misma respuesta: Esta respuesta dice en su substancia que no podemos comprender de Dios sino lo distinto de Él que remite a Él. Dios no puede conocerse de otra manera sino reconociendo nuestra propio ser creados. No sabemos primero quién es Dios para luego decir que Él ha creado el mundo, sino la única forma de saber de veras de Dios consiste en reconocer que somos sus creaturas. Dios es, “sin quien nada es”. Se trata de una respuesta que mantiene que Dios es “incomprensible” y sin embargo responde a la pregunta de cómo entonces se puede hablar todavía de Él.

Al igual que el mensaje cristiano también el Corán entiende a Dios como el creador del cielo y de la tierra: “Todo es de Allah”. (Sura 4,78) Ha “creado los cielos y la tierra y las oscuridades y la luz” (Sura 6.2). Incluso el mal no puede existir sino como creado: “Busco refugio al Señor de la aurora de la maldad de lo que Él ha creado” (Sura 113.1 2); de una manera semejante dice también el profeta Isaías de Dios: “El que forma la luz y crea la oscuridad, el que obra la paz y crea lo malo, yo, el Señor, obrando todo eso.” (Is 45,7) Es cierto: “Ninguna hoja cae abajo sin que él lo sepa.” (Sura 6,59) Jesús dijo: “Y hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados.” (Mt 10,30)

Según el Corán, Dios se presenta a sí mismo:

“Él es Allah, no hay Dios sino Él, el Concedor de lo No-Visto y de lo Aparente. Él es el Misericordioso, el Compasivo. Él es Allah, no hay Dios sino Él, el Rey, el Purísimo, la Paz, el que da Seguridad, el Vigilante, el Irresistible, el Terrible, el Soberbio. ¡Gloria a Allah por encima

de lo que asocian! Él es Allah, el Creador, el Originador, el Modelador. Suyos son los nombres más hermosos. A Él Lo glorifica cuanto hay en los cielos y en la tierra. Y Él es el Irresistible, el Sabio.” (Sura 59,22-24)

Dios crea a través de la palabra: “Aquel que dio principio a los cielos y a la tierra. Cuando decreta algo, le basta con decir: ¡Sé! Y es.” (Sura 2,117). Él es “vivo y eterno”, “omnisciente y omnipotente”, “dependiente de nada de todo el mundo” (Sura 3,2.29.97). “Él es Quien ha creado para vosotros el oído, la vista, y el corazón.” (Sura 23,78) Él sigue siendo poderoso hasta en la renuencia de la gente contra él: El pecado viene “por vosotros mismos”; pero “Mira, Allah tiene el poder sobre todas las cosas” (Sura 3,165). “No sabes que de Allah es el dominio de los cielos y de la tierra y que no tenéis protector ni ayudante fuera de Allah?” (Sura 2,.107)

En nuestro ser creados no se trata solo del comienzo del mundo sino de cada momento de nuestra existencia. Todo en el mundo se refiere a Dios:

“Ciertamente en la creación de los cielos y de la tierra, en la sucesión de la noche y el día, en la nave que navega en el mar y de la que los hombres se benefician, en el agua que Allah hace descender del cielo con la que vivifica la tierra después de haber estado muerta, en cómo se han diseminado por ella toda clase de criaturas y en el cambio de dirección de los vientos y de las nubes sometidas entre el cielo y la tierra, hay signos para una gente que entienda.” (Sura 2,164)

“Y Él es Quien hace que caiga agua del cielo; con ella hacemos surgir el germen de todo y de ahí hacemos brotar verdor del que sacamos la mies. Y de la palmera, cuando echa sus brotes, hacemos que salgan racimos de dátiles apretados. Y jardines de vides, olivos y granados, semejantes y distintos. Observad sus frutos cuando fructifican y maduran. Es cierto que en eso hay signos para los que creen.” (Sura 6,99)

Solo tenemos que mirar todo lo que existe en el mundo: Todo eso remite a Él.

Dios está a todo hombre “más cercano que su vena yugular” (Sura 50,16); Dios es “*intimior intimo meo*”, había dicho ya San Agustín (*Confesiones* 3, 6, 11). Y este Dios quiere la salvación no de unos pocos, sino de todos los hombres: “Si es verdad que la morada de la Última Vida junto a Allah os pertenece en exclusiva sin incluir al resto de los hombres, desead entonces la muerte si sois sinceros.” (Sura 2, 94) En la visión del Corán, tal idea exclusiva de otros en la otra vida sería totalmente absurda.

También según el mensaje cristiano vale: “Dios quiere que todos los hombres sean salvados.” (1 Tim 2,4). “Dios ha encerrado a todos en desobediencia para mostrar misericordia a todos.” (Rom. 11,32) Aunque ningún hombre pueda por sí mismo entrar en comunión con Dios, Dios va a separar todas las personas de sus pecados.

Dios “es Quien devolverá la vida a los muertos y es Él quien tiene poder sobre todas las cosas.” (Sura 30,50). En Rom 4,19 San Pablo dice de Dios, “quien da vida a los muertos y lo que no es, lo llama a la existencia”. Por lo tanto, la misericordia y la gracia de Dios es “mejor que todo” (Sura 3,157; 10,58), semejante a lo que se dice en el Salmo 63,4: “Tu bondad es mejor que la vida”. El “apoyo más fuerte” es Allah (Sura 2,296). Creer en Él es la alternativa liberadora a todas las formas de la idolatría del mundo, y así también a toda desesperación del mundo. “Sólo Dios me basta.” (Sura 9,129) ¿Quién no piensa aquí en el “Nada te turbe... solo Dios basta” de Teresa de

Ávila, o en el “tu gracia me basta” en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola (n. 234,5)?

Todas estas afirmaciones del Corán - y sería posible continuar con muchas páginas - podrían ser firmadas por todo cristiano. Y no es afirmación unilateral del Concilio que los musulmanes adoran al mismo Dios que nosotros. Más bien, el Corán mismo se expresa en referencia a “la gente del libro”, es decir, los judíos y los cristianos: “igual es nuestro Dios y vuestro Dios”. (Sura 29,46; véase también Sura 2,62.139)

Pero ¿cómo se llega a conocer a este Dios? Ya hemos citado algunos textos que dicen que el universo remite a Dios. Todo lo que existe, es “señal para gente que piensa” (Sura 13,3). Dios en sí supera sin embargo toda comprensión, él es el “inimaginablemente poderoso” (Sura 14,48). Uno no puede comprender de él sino su creación que remite a Él. Dios es, sin quien nada puede ser ni ser pensado.

Una explicación particularmente impresionante de este conocimiento de Dios se encuentra en la Sura 6,75-79:

“Así fue como mostramos a Ibrahim (Abraham) el dominio de los cielos y de la tierra para que él fuera de los que saben con certeza. Y cuando cayó sobre él la noche, vio un astro y dijo: Este es mi Señor, pero cuando desapareció, dijo: No amo lo que se desvanece. Y cuando vio que salía la luna, dijo: Este es mi Señor. Pero al ver que desaparecía, dijo: Si mi Señor no me guía seré de los extraviados. Y cuando vio el sol naciente, dijo: Este es mi Señor pues es mayor; pero cuando se ocultó, dijo: ¡Gente mía, soy inocente de lo que asociáis! Dirijo mi rostro, como hanif, a Quien ha creado los cielos y la tierra y no soy de los que asocian.”

Todo lo que está sujeto a cualquier forma de cambio no puede ser sino lo que remite a Dios, y nunca debe ser confundido con Él.

Esta sección del Corán puede compararse con la manera cómo ya San Agustín considera todos los escalones de ser del mundo (*Confesiones* 9,10), y cada vez solo puede decir: no son Dios, sino solo remiten a Él:

“He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, pues en eso consiste el mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos. Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, pues ellos son hermosos; tú que eres bueno, pues ellos son buenos; tú que eres Ser, pues son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo son como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es ignorancia.” (S. Agustín, *Confesiones* 11,6,4)

Agustín explica en este párrafo lo que más tarde se llamará “analogía”. De Dios no podemos hablar sino de manera “indicativa”, “análoga”, es decir en estas tres “vías”: en la “*via afirmativa*” (el camino del conocimiento afirmativo), en la “*via negativa*” (el camino del conocimiento negativo) y en la “*via eminentiae*” (el camino de eminencia). Desde toda perfección positiva del universo atribuimos a Dios de modo indicativo más que perfección. Todo límite que existe en el mundo se

niega para con Dios. Pero incluso que cuando atribuimos a Dios de esta manera una plenitud infinita del ser, esto es todavía como nada en comparación con Él. Por lo tanto dijo el IV° Concilio de Letrán (1215): “Entre el creador y la criatura no puede enunciarse semejanza tan grande que sea sin que se deba enunciar entre ellos desemejanza aún mayor.” (DS 806) De esta manera se distingue nuestra idea cristiana de Dios de una proyección en la cual la semejanza sería mutua. La semejanza del mundo para con Dios queda unilateral. Dios de su parte no es semejante a nada en el mundo sino que sobrepasa toda comprensión. Supongo que los musulmanes que sean familiares con su Corán no podrán sino consentir a este reconocimiento del carácter absoluto y no comparable de Dios: “Y no hay nadie que se le parezca.” (Sura 112,4)

¿Por qué debe todo lo que cambia ser entendido como creado, es decir como un “referirse totalmente a... / en total distinción de...”? Cambiar significa, en contraste a la distinción de dos realidades diferentes desde un principio, que una misma realidad sigue siendo la misma, pero no del todo; pero no es posible separar una parte que quede totalmente la misma y una parte ya no idéntica. Más bien hay una penetración mutua de identidad y no-identidad indisoluble que no se puede describir sin contradicción lógica sino indicando dos aspectos que no se excluyan de nuevo mutuamente. Tales aspectos no se encuentran sino como un “referirse totalmente a ... / en total distinción de ...”

El conocimiento de Dios consiste en el cristianismo como en el Islam en reconocer nuestro propio ser creados, que nunca se puede dejar atrás. Pero este conocimiento de Dios no se hace como conclusión lógica que parte del mundo para llegar a Dios (que entonces debería entrar en nuestros conceptos) sino como conclusión lógica del carácter variable y finito del mundo al ser creado de este mundo. Para nuestro pensamiento racional se trata como de una estación terminal de nuestro pensamiento. No permite ulteriores conclusiones, sino que no deja de ser un hablar de Dios de manera “indicativa”. Por lo tanto solo comprendemos de Dios lo diferente de Él que remite a Él. En sí mismo, Dios no entra en nuestros conceptos. No existen principios lógicos por encima de Dios y del mundo, abarcando al uno y al otro.

Según la enseñanza de la Iglesia Católica Dios puede ser conocido a partir de lo creado, es decir a partir de nuestro ser creados (que consiste en que el universo, en todo lo que se distingue de la nada, no es sino un “referirse totalmente a ... / en total distinción de ...”), y eso lo conocemos por nuestra *razón* (cf. I Vaticano, DS 3004). Nuestro ser creados no es una cualidad añadida a nuestro ser, sino que queda totalmente idéntico con nuestro ser. Somos creados exactamente en la medida en que somos. Nuestro ser es objeto de la razón, y por eso lo es también nuestro ser creados, si éste es de veras idéntico con nuestro ser. La *fe* comienza sólo con nuestra *comunió*n con Dios.

El tema fundamental del Corán en todos sus enunciados es reconocer y guardar el carácter absoluto de Dios y que por ningún precio se deifique algo en el mundo. De otro lado el Corán quiere alabar a Dios como el misericordioso. No hay ninguna Sura en el Corán, donde no se mencione la misericordia de Dios. El tema revelado en sentido propio es la misericordia de Dios. Esto surge claramente de la Sura 93:

“¡Por la luz de la mañana! ¡Por la noche cuando está en calma! Que tu Señor no ha prescindido de ti ni te desdeña. La Última Vida será mejor para ti que la primera. Tu Señor te dará y quedarás satisfecho. ¿Acaso no te halló huérfano y te amparó? ¿Y no te halló perdido y te guió?

¿Y no te halló pobre y te enriqueció? Por eso, no abuses del huérfano. Ni ahuyentes al mendigo. Y habla del favor que tu Señor te ha dado.”

Esta Sura podría llamarse el centro del Corán. Vale en la luz y en la oscuridad, en cualquier situación: Porque Dios es misericordioso con nosotros, podemos ser misericordiosos los unos con los otros. Y ¿qué cristiano no podría aceptar tal declaración? Puede decirse incluso que tal declaración no podría ser superada por el mismo mensaje cristiano. ¿Podría existir algo mayor que la misericordia de Dios que nos hace misericordiosos? Mientras se pueda pensar algo más grande que ella, ya no se trataría de veras de la misericordia de Dios.

### **Criterios para una revelación divina**

Hablar de Muhammad como de un profeta, y aún “el profeta” (p. ej. Sura 7,158), e incluso el “sello de los profetas” (Sura 33,40), es decir el último profeta que confirma a los otros, significa decir de él que es portador de divina revelación.

Pero la mera afirmación de ser portador de revelación, o una certeza subjetiva muy fuerte de tener una revelación no es todavía ninguna garantía de la realidad de esta revelación, es decir de la verdad de la afirmación que uno ha recibido una revelación divina.

La teología distingue - como lo hace cualquier persona sana - entre la mera constatación de que alguna afirmación existe y el reconocimiento de su verdad. Con solo lo primero todavía no se da también lo segundo. No basta que el portador de la supuesta revelación esté completamente convencido de la verdad de su mensaje, para que otros puedan recibir con derecho este mensaje como verdadero. La mera certeza subjetiva o cualquier experiencia de trance no es todavía ninguna garantía de verdad. Por eso, quien quiere cerciorarse de su fe, no puede obtener esta certeza de la fe sino si “de una forma consecuente reflexiona sobre la posibilidad de su imposibilidad o su no-necesidad”<sup>3</sup>, es decir si toma en serio las objeciones contra su fe.

También Muhammad se pregunta varias veces sobre los criterios de una revelación. Se ve obligado a tales preguntas ya por el solo hecho de que su mensaje es rechazado por muchos. Esto ocurre, ciertamente, no sólo a Muhammad, sino también a los otros profetas antes de él: “No les llegó ningún profeta del que no se burlaran.” (Sura 43,7) En el Nuevo Testamento Jesús dice a sus discípulos: “Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan, y digan todo género de mal contra vosotros falsamente, por mi causa, porque así persiguieron a los profetas que fueron antes que vosotros.” (Mt 5,11f)

El Corán nombra las razones de quienes rechazan su mensaje: “Y dicen los que no saben: ¿Por qué no nos habla Allah o nos trae una señal? Algo parecido dijeron sus predecesores; sus corazones se asemejan.” (Sura 2,118abcd)

Se trata de una objeción que ya como comienza a aburrir a Muhammad. Dios le dice: “Hemos aclarado los signos para los que tienen certeza. Es cierto que te hemos enviado con la verdad y como portador de buenas noticias y de advertencias; y tú no eres responsable por las personas del infierno.” (Sura 2,118e.119; cf. 7,188: “No soy más que un advertidor y alguien que anuncia buenas noticias a la gente que cree.” Aquellos que rechazan el mensaje parecen postular que Dios

---

<sup>3</sup> Así con derecho: BULTMANN, Rudolf, *Neues Testament und Mythologie*. In: Id., *Kerygma und Mythos I*, Hamburg Volksdorf: Reich 1951, 32.

les hable directamente a ellos o que se atestigüe a un eventual mensajero por signos irrefutables. En cambio, Muhammad afirma que su mensaje es verdadero y tiene como de signo de verdad tan solo el contenido del propio mensaje, que él, como tal vez diríamos los cristianos, entiende al mismo tiempo como ley (advertencia) y como evangelio (buena noticia). Y no es él el responsable por el rechazo de su mensaje.

Frente a la idea de una revelación que somete la libertad humana, el Corán responde casi ridiculizándola: “¿Es que están esperando que Allah y los ángeles vengan bajo las sombras de las nubes y el asunto quede zanjado?” (Sura 2,210ab). El Corán rechaza también como incompatible con la libertad humana la idea de una revelación a través de algunos seres celestiales: “Y dicen: ¿por qué no se hace descender un ángel sobre él? Si bajara un ángel, el asunto quedaría zanjado y no se les daría ningún plazo de espera.” (Sura 6,8abc) Tampoco lo siguiente es una objeción que tiene sentido: “Y me dijeron: ‘por qué no fue revelado este Corán a un protagonista de las dos ciudades<sup>4</sup>?’” La respuesta es: “Acaso son ellos los que distribuyen la misericordia de tu Señor?” (Sura 43,31-32a)

Ya con referencia a Noé se dice: “Y dijeron los magnates, aquellos de su gente que no creían: No vemos en ti sino a un ser humano como nosotros y vemos que sólo te siguen los más bajos de nosotros, sin ninguna reflexión; y tampoco vemos que tengáis ningún mérito sobre nosotros, sino que por el contrario os tenemos por mentirosos.” (Sura 11,27) También San Pablo ha señalado, que entre los seguidores de la fe cristiana “no hay muchos expertos en el sentido terrenal, ni muchos poderosos, ni muchos nobles” (1 Cor 1,26); con derecho no vió en ello alguna objeción contra la verdad de su mensaje.

Muhammad reconoce que es Dios quien le enseña a no confiar, en una especie de “*theologia gloriae*”, en tesoros divinos o intuiciones sobrehumanas u otra especie de pompa exterior. “Di: No os digo que tengo en mi poder los tesoros de Allah ni que conozco lo Desconocido, ni os digo que soy un ángel; yo sólo sigo lo que me ha sido inspirado.” (Sura 6,50). Muhammad se calificó a sí mismo como indocto (Sura 7,158). El Corán atribuye tal “*theologia gloriae*”, al Faraón cuando se opone a Moisés:

“Y el Faraón llamó a su gente diciendo: ‘¡Gente mía! ¿Acaso no me pertenece la soberanía de Egipto y estos ríos que corren a mis pies? ¿Es que no lo veis? ¿Acaso no soy yo mejor que éste, que es insignificante y apenas puede explicarse? ¿Cómo es que no ha recibido ningún brazalete de oro o han venido con él los ángeles en grupo?’” (Sura 43,51-53)

El Corán rechaza la demanda de tales señales lo mismo que fue rechazada una y otra vez por Jesús (cf. Mt 12,38f, 16,1 4 y Mc 8,12):

“Y dicen: ‘No creeremos en ti hasta que no hagas por nosotros que surja un manantial de la tierra. O poseas un jardín de palmeras y vides y hagas nacer entre ellas ríos que fluyan. O que hagas caer el cielo en pedazos sobre nosotros, como afirmas, o traigas a Allah y a los ángeles por delante. O poseas una casa de oro o subas al cielo, y aun así no creeríamos en tu ascensión hasta que no hicieras descender sobre nosotros un libro que pudiéramos leer.’ Di: ‘Gloria a mi Señor. ¿Acaso soy algo más que un ser humano enviado como mensajero? Y lo que impide a los

---

<sup>4</sup> Las dos ciudades son La Meca y Ta'if.



hombres creer cuando les llega el guía es que dicen: ‘¿Es que Allah ha mandado como mensajero a un ser humano?’” (Sura 17,90-94)

Dios no ha hecho de los profetas algunos seres que no tengan necesidad de nutrirse y sean inmortales (Sura 21,8). Son seres humanos como todos los otros. También el mismo Corán manifiestamente, según la Sura 97,3, no es un libro caído del cielo, aunque su contenido exista ya en el cielo desde toda la eternidad (cf. Sura 43.4) y sea inagotable: “Di: ‘Si el mar fuera la tinta para las palabras de mi Señor, se agotaría antes de que las palabras de mi Señor se acabaran, incluso si trajéramos otro tanto.’” (Sura 18.109)

Así Muhammad no puede, según el Corán mismo, sino solo fundarse en el contenido de su revelación. El criterio de ésta es que lo que se dice no pueda ser sobrepasado<sup>5</sup>:

“Este Corán no ha sido inventado fuera de Allah en nada, sino que es una confirmación de lo que ya había antes de él y una aclaración precisa del Libro, en el que no hay duda, procedente del Señor de los mundos. Dicen: ‘Lo ha inventado’. Di: ‘Traed una sura como él y llamad a quien podáis fuera de Allah si sois veraces.’” (Sura 10,37s).

En este criterio de no poder ser sobrepasado probablemente se trata de mucho más que, por ejemplo, la pretendida perfección literaria del Corán que consiste en su exquisito árabe. El Corán está escrito en árabe, solo "para que podáis entender" (Sura 43, 3b). Más bien el no poder ser sobrepasado debe consistir en que solo una palabra puede entenderse como la palabra de Dios, que cubra todo lo demás y lo abarque y frente a la cual no se puede enunciar algo más grande. Esto es en realidad el criterio fundamental para la revelación divina. ¿Cómo podría algo ser palabra de Dios si todavía pudiera ser superado por otra palabra? Así también San Pablo dice: “Sino como está escrito: cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han entrado al corazón del hombre, son las cosas que Dios ha preparado para los que le aman.” (1 Cor 2,9) Incluso según el Corán se recibe en la comunión con Dios prometida “mucho más” de lo que uno puede desear (véase Sura 50,35).

También existe un criterio interno en el corazón de los creyentes: “Él es Quien hizo descender el sosiego a los corazones de los creyentes para afianzar su creencia. Y a Allah pertenecen los ejércitos de los cielos y de la tierra. Allah es Conocedor, Sabio.” (Sura 48,4) Estas palabras recuerdan las de San Agustín: “nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”. (*Confesiones* 1,1,1). La palabra de Dios - si realmente se entiende como tal - tiene un poder de convicción que nada equivale; conduce a una certeza, que no puede ser más grande y en

---

<sup>5</sup> En la teología católica se ha desarrollado el criterio de “lo no sobrepasable” principalmente por Anselmo de Canterbury (1033-1109), que estaba en diálogo con judíos y musulmanes. Incluso antes de toda revelación ya debe decirse de Dios, que no es solamente tal que nada mayor se pueda pensar [*quo maius cogitari nequit*], sino que él es más grande que cualquier cosa que pueda ser pensada [*maius quam cogitari possit*] (*Proslogion* 15). Lo primero dice que Dios plus el mundo no son más que Dios. Se trata de un enunciado directamente sobre el mundo: en todo en que se distingue de la nada, no es sino relación a Dios, es decir que no existiría sin él. Lo segundo subraya que Dios en sí no entra en ningún concepto y así tampoco no puede ser punto de partida ni objeto ni resultado de conclusiones lógicas. Así se invalidan todas estas falsas interpretaciones de los textos de Anselmo que le atribuyen que quiere derivar la existencia de Dios del mero concepto de Dios. Él mismo niega que haya concepto de Dios. Las dos formulaciones corresponden al “Allah akbar = Dios es más grande (que todo)” de los musulmanes. - Como regla general: Enunciados sobre Dios, para poder ser verdaderas, deben ser tales, que no sea posible decir todavía algo más grande.

comparación con la cual ya no cabe nada distinto. “Señor, a dónde iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna.” (Jn 6,68b) A eso corresponde lo que se dice en el Corán: “Esos son los signos de Allah que te recitamos con la verdad. ¿En qué relato más allá de Allah y de Sus signos creerán?” (Sura 45,6) Así “Allah os ha hecho amar la creencia, haciéndola hermosa en vuestros corazones.” (Sura 49,7b)

Para lo no sobrepasable del contenido de la revelación y su poder de inspirar certeza, un criterio es también el efecto en la vida. Bert Brecht ha formulado en su poema “El que duda”<sup>6</sup> el principal criterio para toda palabra que uno debería creer: “Pero ante todo y siempre de nuevo: ante todo: ¿Cómo actúa uno si cree lo que vosotros decís? Ante todo: ¿cómo actúa uno si cree?”

¿Es que el mensaje ayudaría realmente a una vida amorosa, a una vida de misericordia? Este criterio para una revelación presupone que la diferencia entre lo humano y lo inhumano pueda entenderse, independientemente de la fe cristiana, por la razón. De todos modos en la comprensión cristiana, la revelación no trae normas morales adicionales, sino que libera al hombre del poder del miedo por sí mismo, que de otra manera le impide ser humano y lo hace inhumano.

Expresamente, no se dice “¿cómo actuáis vosotros quienes anunciáis eso?”. La credibilidad de un mensaje no se deduce de cómo vive el mensajero mismo, pero sí se relaciona con el efecto que tiene en quienes aceptan el mensaje. Es muy posible que el mensajero mismo no observe su propio mensaje. Pero entonces no es que el mensaje mismo pierda su credibilidad, sino que el mensajero queda desairado. Así también Muhammad puede oponerse a veces a los que solo creen en apariencia: “Oh, creyentes! ¿Por qué decís lo que no hacéis?” (Sura 61,2) Y tanto más advierte el Corán cualquier forma de hipocresía (solo querer “ser visto” en la oración) (Sura 107,6).

Según el mensaje cristiano el fruto de la fe que consiste en amar a Dios, es decir en el reconocer su amor hacia nosotros, son las buenas obras de amor a otros (cf. Mc 12,28-34). En la comunión con Dios ya no se vive bajo el poder del miedo por uno mismo, sino que uno tiene las espaldas cubiertas para invertir toda su fuerza por el bien del mundo y del prójimo. Tampoco el Corán dice menos en sus enunciados básicos: “Busca en lo que Allah te ha dado la morada de la Última Vida sin olvidar tu parte en ésta, y haz el bien igual que Allah lo hace contigo y no busques corromper la tierra; es cierto que Allah no ama a los corruptores.” (Sura 28,77). En el deseo de la comunión eterna con Dios uno debe dirigirse al mundo para hacer el bien en él. Incluso cuando uno mismo se encuentra necesitado, debe tratar de atender a los pobres, los huérfanos y los presos (Sura 76,8). Tampoco se debe dar limosna “a fin de recibir más por ella” (Sura 74,6).

Una y otra vez se dice que uno debe repeler el mal con el bien (sura 13,22; 28,54 23,96). “Di a los que creen que perdonen a aquéllos que no esperan los días de Allah” (Sura 45,14a). “Pero ser paciente y perdonar es algo que hay que asumir como la forma correcta de ser decidido.” (Sura 42,43) “¿Cómo no habríamos de confiarnos en Allah cuando ha sido Él Quien nos ha guiado al camino? Tendremos paciencia con el perjuicio que nos hacéis. ¡Que en Allah se confíen los que confían!” (cf. Sura 14,12). Incluso el amor al enemigo se menciona: “Puede ser que Allah ponga afecto entre vosotros y los que de ellos hayáis tenido como enemigos. Allah es Poderoso y Allah es Perdonador y Compasivo.” (Sura 60,7).

---

<sup>6</sup> BRECHT, Bert, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, VIII, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, 510f.

“Siervos del Misericordioso” (Sura 25,63) son los que “no matan a nadie que Allah haya hecho inviolable a menos que sea con derecho” (ibid., 68). Porque en la vista del Corán el mal consiste en suprimir a las personas y “en perpetrar actos de violencia sin justificación alguna” (Sura 42,42).

Muhammad describe en el Corán la siguiente referencia a la Tora como palabra de Dios: “Por esto les decretamos a los hijos de Israel que quien matara a alguien, sin ser a cambio de otro o por haber corrompido en la tierra, sería como haber matado a la humanidad entera. Y quien lo salvara, sería como haber salvado a la humanidad entera.” (Sura 5,32ab). En tales enunciados el referirse al “conjunto de la humanidad” indica que esta ética afirma valer “sin acepción de personas” (cf. Rom 2,11; Stg 2,9), es decir universalmente.

También sobre los cristianos que realmente viven según su fe, el Corán dice: “Y pusimos en los corazones de los que le siguieron [a Jesús] piedad, misericordia” (Sura 57,27). La misión de Muhammad puede resumirse en estas palabras: “Y de hecho te enviamos como una misericordia a todo el mundo.” (Sura 21,107)

¿Pero no existen también en el Corán algunos textos que parecen francamente incitar a la violencia? ¿Sería tendencioso citar aquí solamente aquellos textos que invitan a la paz y a la reconciliación?

De hecho, el Corán reconoce el derecho al uso de la violencia, pero sólo para evitar más violencia. Sólo es lícito luchar contra los que atacan (cf. Sura 4,90). “A quienes luchan por haber sido víctimas de alguna injusticia, les está permitido luchar y verdaderamente Allah tiene poder para ayudarles. Los que fueron expulsados de sus casas sin derecho, sólo porque habían dicho: Nuestro Señor es Allah.” (Sura 22,39). “Y combatid en el camino de Allah a quienes os combatan a vosotros pero no os propaséis; es cierto que Allah no ama a los que se exceden.” (Sura 2,190a). “No excederse” significa que uno, en vez de evitar más violencia, contribuya en realidad a la escalada de violencia. Se trata de la misma doctrina sobre la autodefensa con la prohibición de toda exageración que se encuentra también en Tomás de Aquino: “Y si por lo tanto alguien para defender su propia vida aplica mayor violencia de lo necesario, será ilícito. Pero si rechaza la violencia moderadamente, va a ser defensa legítima”” (*Summa theologica*, II-II q64 a7 ad c)<sup>7</sup> Pero a pesar de la legitimidad de la defensa vale también en el Corán renunciar a la misma, cuando la injusticia sólo se dirige a uno mismo sin que haga falta defender a otros: “Pero si tenéis paciencia, esto es mejor para los que la tienen” (Sura 16.126), cf. Mt 5,39: “Pero yo os digo: no resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te abofetee en la mejilla derecha, vuélvele también la otra.” Pero el buen samaritano de Lc 10,30-35, si hubiese llegado algo antes al lugar y si eventualmente hubiese tenido suficientes acompañantes, ciertamente no se habría quedado con los brazos cruzados hasta que los ladrones acabasen de golpear a su víctima. Aquí se trataba de defender al prójimo.

Tal vez a partir de los textos del Corán sobre el padecer injusticia se podría también en el Islam llegar a una comprensión de la muerte de Jesús en la cruz que en realidad no contradice a la afirmación de que la muerte no pudo dominar sobre él. (Sura 4,157)

La violencia que estalló en países islámicos como resultado de las caricaturas de Muhammad en el diario danés *Jyllands posten* del 30 de septiembre de 2005 ciertamente no puede reclamarse

---

<sup>7</sup> Cf. para el principio de proporcionalidad que subyace a esta doctrina: KNAUER, Peter, *Handlungsnetze - Über das Grundprinzip der Ethik*. Frankfurt: (Book on Demand) 2002, ISBN 3-8311-0513-8.

del Corán. En el Corán se dice: Aquellos se tornan hacia Allah “que no prestan atención a la mentira y cuando pasan junto a la frivolidad lo hacen con nobleza.” (Sura 25,72) También en el cristianismo cruzadas, inquisiciones y cazas de brujas no podían con derecho reclamarse de la Biblia. Brotes de violencia siempre son todo lo contrario de la religión y la piedad, en todos los casos y en todos lados.

Una afirmación de revelación que satisface a los criterios dichos del contenido que no puede ser sobrepasable, del poder convincente que cumple con el anhelo del corazón humano y que hace posible y fomenta un actuar lleno de amor, se distingue de esta manera de una afirmación arbitraria. Sin embargo, sigue siendo el caso que la verdad de la revelación solo es accesible a la fe misma y al consentimiento libre. ¿Puede uno negar que el Corán satisface estos criterios?

¿Qué debemos pensar luego del rechazo de tal mensaje de fe? El Corán mismo da esta respuesta:

“Y si te tachan de mentiroso, di: Para mí serán mis obras y para vosotros las vuestras. Vosotros no seréis responsables de lo que yo haga ni yo seré responsable de lo que vosotros hagáis. Y hay algunos de ellos que te prestan atención. ¿Pero acaso puedes hacer que los sordos oigan aunque no razonen?” (Sura 10,41-42)

Esta Sura dice, si lo expreso con otras palabras: El mensaje es tal que, para rechazarlo, uno no puede reclamarse de argumentos de razón irrefutables. Más bien el entumecimiento de las personas es debido al hecho de que “no quieren usar de su razón” y también su ceguera viene de que “no quieren” ver. No son sus ojos que sean ciegos, sino sus corazones (cf. Sura 22,46). El contraste de la fe es querer seguir sólo las propias codicias (Sura 25,43) y hacer de éstas su dios (Sura 22,16). A su vez, tal incredulidad es pseudo-fe: aludiendo al cuento bíblico del becerro de oro (cf. Ex 32) se dice en el Corán: “Sus corazones se habían impregnado del becerro, por pura incredulidad. Di: ¡Qué malo es lo que os manda vuestra creencia, si fuerais creyentes!” (Sura 2.93)

También en el Nuevo Testamento la incredulidad se identifica con arbitrariedad. Se dice de los opositores del mensaje de Jesús: “Me odiaron sin causa.” (Jn 15.25) Hay un ver sin ver y un oír sin oír (cf. Mc 4,12 en conexión a Is 6,9). De su lado el Corán dice: Los signos de Allah se rechazan “sin pruebas algunas” (Sura 40,35a). “Y por lo tanto, Allah ha sellado el corazón de cada orgulloso.” (Sura 40, 35b). También en el Nuevo Testamento se dice: “El que actúa lo malo no viene a la luz” (cf. Jn 3,20). “Y siempre que recitas el Corán ponemos entre ti y los que no creen en la Última Vida un velo protector. Y cubrimos sus corazones para que no comprendan y ponemos sordera en sus oídos. Y cuando en el Corán mencionas la unicidad de tu Señor, vuelven la espalda con desprecio.” (Sura 17,45-46) Esta mención de un velo tiene mucha semejanza con 2 Cor 3,14-17; y como en el Corán ya en la Biblia se dice que es Dios quien endurece el corazón de Faraón (Ex 4,21; cf. Rom 9,17-18).

Muhammad queda con razón convencido de que no puede haber ninguna objeción contra la verdadera revelación, a la cual no se podría en todo caso dar una respuesta: “Y no hay ejemplo con el que te puedan venir que no te traigamos la verdad y una explicación mejor.” (Sura 25,33) Esta frase nos recuerda de Mt 10, 19f: “Pero cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué hablaréis; porque a esa hora se os dará lo que habréis de hablar. Porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre que habla en vosotros.”

De hecho también en la perspectiva católica la relación de la fe a la razón no consiste en que la fe pueda ser reducida a argumentos más o menos plausibles de la razón (de manera que en realidad ya no sería necesario creer) sino en el hecho de que todas las objeciones contra la fe pueden ser deshechas en el campo de la razón y con argumentos de la razón. Esto es algo totalmente diferente de querer apoyar la fe en un mero razonamiento, lo que ya en pura lógica no es posible, porque la firmeza de la fe es mucho más grande que cualquier certeza de la razón.

Por un lado, nada puede ser creído, que pueda ser reducido a la mera razón; así se escapa a toda especie de “racionalismo”. Por del otro lado tampoco puede algo ser creído, que contradiga una razón verdadera, es decir fiel a su autonomía; así se escapa de cualquier “fideísmo” según el cual la decisión a creer no tendría ningún criterio.

Si realmente una supuesta revelación viene de Dios, no tenemos que temer ninguna objeción contra ella; todas ellas podrán ser refutadas en su propio campo, el campo de la razón. No hace falta protegerse de las objeciones y preguntas, sino que uno puede tratarlas en toda paz y serenidad.

La incredulidad real no puede nunca justificarse con argumentos sólidos de razón sino que tiene más bien la estructura de pura arbitrariedad. Según la teología católica como en la manera de ver del Corán, en la incredulidad uno ofende a su propia razón y en realidad no hace mal sino a sí mismo (Sura 10,42).

Sin embargo, hace falta distinguir entre una incredulidad real y otra sólo aparente, sólo “temporal”, como muestra el ya mencionado texto sobre Natanael (Jn 1,45-47): Las objeciones contra la fe deben de hecho ser refutadas antes de poder creer con derecho. De lo contrario, uno tendría que creer con mala conciencia; y una tal fe no sincera sería más bien lo contrario de la fe, en realidad una forma de falta de fe.

También la Sura 10,41-42 dice en toda claridad que no puede ser la tarea del Profeta castigar a otros por su incredulidad. Así también en la Sura 3.20 se dice: “Pero si se apartan ... La verdad es que a ti sólo te incumbe la transmisión. Allah ve a los siervos.” O incluso: “Y si se apartan ... No te hemos enviado como guardián de ellos, a ti sólo te incumbe transmitir.” (Sura 42, 48a)

Es mi esperanza que mi resumen y mi explicación de las afirmaciones básicas del Corán pueda ser reconocido por musulmanes como haciendo justicia al Corán, y que también cristianos de todas las confesiones puedan consentir a mi reproducción de los paralelos cristianos y que especialmente puedan consentir a los criterios de teología fundamental explicados.

### **Para un diálogo con el Islam**

La XXXIV<sup>a</sup> Congregación General de la Compañía de Jesús (1995) escribió sobre el diálogo interreligioso:

“Frente a las divisiones, abusos y conflictos a que han llevado las religiones, también el cristianismo, en el curso de la historia, el diálogo busca traer a luz la fuerza unificadora y liberadora que es inherente a cada religión y así hacer resaltar la importancia de las religiones para el bien de la humanidad, para la justicia y la paz en el mundo.”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Constituciones de la Compañía de Jesús y normas complementarias, editadas por la Conferencia de los provinciales de la Asistencia de Europa Central. Munich: 1997, 388 (normas complementarias, ad 265). Ya en la “Declaración sobre la relación de la iglesia con las religiones no cristianas (*Ad gentes*)” del Vaticano II. la Iglesia Católica había

En esta frase es notable que las otras religiones ya no se devalúan, como eso era acostumbrado en la Iglesia Católica durante mucho tiempo. Ciertamente no debe uno cerrar los ojos al hecho de que haya abusos de religión; pero estos han existido también de nuestro lado.

Cabe destacar también que se reconozca que en “cada religión” existe una fuerza unificadora y liberadora. La “fuerza unificadora” se dirige contra toda separación y enemistad. Esta fuerza es “liberadora” contra situaciones represivas y especialmente contra el poder del miedo del hombre por su propia vida.

La expresión “toda religión” no es carta blanca para recibir cualesquiera ideologías o cultos como religiones. En contraste con pseudo-religión en cada religión genuina se trata de venerar lo que no puede ser sobrepasado. Cualquier realidad no puede ser “no sobrepasable” sino solo el único Dios, sin el cual nada otro existiría. Religión genuina siempre se opone a toda forma de idolatría del mundo.

Se trata ahora de ayudar a que esta fuerza unificadora y liberadora “se pueda definitivamente manifestar”. Debería tratarse incluso de hacerles un servicio a las religiones, subrayando, es decir manifestando, explicando y fomentando su importancia para el bien de toda la humanidad, para la justicia y la paz en el mundo

El medio para hacerlo debe ser el diálogo. El diálogo consiste en que los interlocutores se comunican mutuamente su propia manera de ver las cosas y se esfuerzan en entender la opinión del otro de tal manera *que éste mismo pueda confirmar que se siente correctamente entendido*. Esto último es fundamental para cualquier diálogo verdadero. El diálogo no puede consistir en ocultar la propia opinión ni en que los interlocutores se dirijan mutuamente algunos monólogos ni en que traten de remolcarse mutuamente. Un dialogo verdadero no es posible sin que de los dos lados haya la disposición de darse el uno al otro todo el tiempo necesario.

Es inherente a la fe cristiana que solo pueda ser comunicada en el modo del diálogo, es decir en abrirse con amabilidad y buena voluntad a todas las demandas de aclaración. Nunca se puede prohibir preguntar ni se puede dejar de escuchar las preguntas que se nos hagan. “Dónde está el espíritu de Cristo, hay libertad.” (2 Cor 3.17). No se trata, de veras, del anuncio de la fe cristiana salvo si se da la libertad de proponer todas las preguntas y objeciones. El interlocutor debe poder proponer también sus propias opiniones diferentes. Cuando no se da esta libertad, tampoco se trata de un anuncio competente del mensaje cristiano. Querer sustraer alguna doctrina al cuestionamiento significaría, por lo demás, hacer de ella una mera opinión privada.

Probablemente vale eso también para cualquier otra religión genuina en su propio interés - y por cierto para el Islam - que solo puede ser correctamente atestiguada en la forma de un diálogo libre de toda dominación. Visto desde el Corán el Islam está en favor de la pluralidad: “Os hemos ... hecho pueblos y tribus distintos para que os reconocierais unos a otros.” (Sura 49,13)

---

amonestado a sus miembros a que “con sabiduría y amor, a través del diálogo y la cooperación con los adeptos de otras religiones, así como a través de su testimonio de fe y vida cristiana y la vida reconozcan, protejan y promuevan aquellos bienes espirituales y morales y también los valores sociales y culturales que se encuentran en ellos” (n. 2,3). En la encíclica “*Redemptoris Missio*” del 7 de noviembre de 1990, n. 55, Juan Pablo II había incluso escrito que Dios mismo “se hace presente por muchas maneras no solo en los individuos, sino también los pueblos, en la riqueza de su espiritualidad, que encuentra su expresión principal y esencial en las religiones.”

Si los musulmanes, como dice el Concilio Vaticano II, y como incluso ellos mismos aclaran, adoran con nosotros al mismo Dios, ya no podemos tener el Islam por falso. Venerar al mismo Dios tampoco puede ser algo “insuficiente”. Se tratará más bien de subrayar desde el mensaje cristiano la verdad profunda del Islam. De hecho, la reivindicación del carácter absoluto del mensaje cristiano se entendería muy mal como reivindicación de supremacía. Cristo “no ha venido para dominar sino para servir.” (Mt 20,28)

Con esta explicación no me pongo del lado de la, así llamada, filosofía pluralista de religión, según la cual podría haber muchas revelaciones, las unas al lado de otras, y que ninguna de ellas podría legítimamente reclamar un derecho absoluto. Más bien, como cristiano presupongo que el mundo todo entero ha sido creado en Cristo, y que por eso, según el mensaje cristiano, la presencia escondida de Cristo se puede encontrar doquiera. Se trata de una teología de la religión que tal vez puede ser mejor descrita con el nombre de “interiorismo”.<sup>9</sup> Hay una presencia oculta de Cristo “en” las religiones. El interiorismo es una alternativa al “exclusivismo”, al “inclusivismo” y al “pluralismo”. En vez de querer ser superior a las otras religiones se trataría más bien de hacerles un servicio en relación al carácter “no sobrepasable” de que ya gozan.

Bien entendido, el mensaje cristiano no puede querer sustituir las otras religiones. Si los musulmanes realmente adoran al mismo Dios “con nosotros”, como dice el Concilio Vaticano II, no se les puede pedir “abandonar” su religión. Por el contrario, “solo” se puede tratar de que se den más profundamente cuenta de la verdad de su religión. Ciertamente, este “solo” puede abarcar más de lo que parece a primera vista. En vez de añadir algo a la verdad de las religiones, se tratará de hacer traslucir de un nuevo brillo algo que ya se encuentra en ellas, pero necesita el encuentro con el mensaje cristiano para manifestarse plenamente (cf. Jn 3,21: “Quién hace la verdad viene a la luz, para que se manifieste que sus obras han sido hechas en Dios.”). Debe manifestarse algo que escondidamente ya está presente desde siempre.

En el cristianismo primitivo, los judíos que habían llegado a la fe en Jesucristo no por eso debían cesar de ser judíos. Pedro y Juan seguían subiendo al templo “hacia la hora novena para orar” (cf. Hch 3,1). Según su propia idea de sí, el cristianismo no puede, primero y solo al comienzo, querer promover las otras religiones (ayudar a que su fuerza unificadora y liberadora se pueda definitivamente manifestar) y al final pretender más bien sustituirlos, poniéndose él mismo en su lugar.

La verdadera relación del cristianismo con las otras religiones debería más bien describirse como un servicio: Destacar, en cada genuina religión, el “carácter no sobrepasable de aquello que veneran” (eso, es verdad, contrariamente a su historia, de una falta, a veces casi increíble, de atención, a su propio contenido). La conversión a la fe en Jesucristo vista desde esta fe misma no debería significar el abandono de la religión anterior. De otra manera, cómo pudo el Papa Juan Pablo II decir: “Toda auténtica plegaria está movida por el Espíritu Santo, que está presente misteriosamente en el corazón de cada persona.”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. KNAUER, Peter, *Christus „in“ den Religionen: Interiorismus*. In: FZPhTh 51 (2004) 237-252 (también <http://peter-knauer.de/34.html>).

<sup>10</sup> Alocución de Navidad a los cardenales y a la Curia Romana del 22 de diciembre de 1986, como se encuentra en: AAS 79 (1987) 1082-1090, n. 11. Cf. también los siguientes textos de la encíclica “*Redemptoris Missio*”: “La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles

Solo hará falta dejar atrás los malentendidos para con nuestra propia religión que contradicen su propia “fuerza unificadora y libertadora”. Como ya se ha dicho, tales malentendidos han existido también dentro mismo del cristianismo.

De particular importancia para el diálogo es la cuestión de cómo la doctrina trinitaria cristiana se compagina con el monoteísmo, y quizás no solo se compagina con él sino es necesaria para él si al mismo tiempo se debe anunciar la misericordia de Dios.

Da la impresión de que Muhammad no conoció sino un cristianismo degenerado en la forma de una doctrina de tres dioses o de un arrianismo larvado y como monofisismo cristológico que hace como una mezcla entre Dios y el mundo. Debió de tener la impresión de que estos cristianos entendían bajo su doctrina trinitaria que hay no solo un Dios sino tres dioses, y de que la filiación divina de Jesús consistiría en que una criatura o alguna especie de ser intermedio se “asocie” a Dios.

Frente a tales malentendidos dice la Sura 112 sobre la sinceridad de la fe, “que a pesar de su brevedad según Muhammad corresponde a la tercera parte de todo el Corán”<sup>11</sup>:

“Di: ‘Él es Allah, Uno. Allah, el Señor Absoluto. No ha engendrado ni ha sido engendrado. Y no hay nadie que se Le parezca.’”

Esto suena como si se dirigiese directamente contra el credo de Nicea y Constantinopla que afirma que el hijo ha sido “engendrado, no creado”.

Por desgracia, aún hoy, los musulmanes tienen la experiencia de que los cristianos, cuando se les pregunta sobre su manera de entender la doctrina de la Trinidad, responden casi siempre solamente tartamudeando. Los propios cristianos no tienen claro lo que significa que Dios es Uno y Trino; ¿No se trata finalmente -- de un “misterio de la fe” que de todas formas nadie puede entender- como muchos cristianos se evaden? Y para muchos cristianos, ¿la doctrina de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo es de veras importante?

Pero cuando el mensaje cristiano afirma que proviene de la palabra de Dios y ésta quiere convencer el corazón, entonces no puede ser una palabra ininteligible. Un misterio de la fe no tiene nada que ver con algo incomprensible, pero trata de lo que no puede ser “leído” en el mundo y que no puede llegar a nuestro entendimiento sino sólo por la palabra y cuya verdad no es reconocida sino en la fe misma. Pero esto es otra cosa que “un enigma ininteligible”. Y si uno se hace cristiano solamente por medio del bautismo “en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”, esto debe ser lo decisivo y como la llave para entender la fe toda entera.

Si el Corán rechaza cualquier doctrina de tres dioses y cualquiera manera de asociar a Dios algo creado, en esto no podemos sino coincidir con él.

---

ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino” (RM, n. 28). “En efecto, es siempre el Espíritu quien actúa, ya sea cuando vivifica la Iglesia y la impulsa a anunciar a Cristo, ya sea cuando siembra y desarrolla sus dones en todos los hombres y pueblos, guiando a la Iglesia a descubrirlos, promoverlos y recibirlos mediante el diálogo. Toda clase de presencia del Espíritu ha de ser acogida con estima y gratitud...” (RM, n. 29) “Dios llama a sí a todas las gentes en Cristo, queriendo comunicarles la plenitud de su revelación y de su amor; y no deja de hacerse presente de muchas maneras, no sólo en cada individuo sino también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones.” (RM, n. 55).

<sup>11</sup> Introducción de Murad Wilfried Hofmann a su edición del Corán (cf. nota 1), 12.



Otra pregunta es si la doctrina cristiana real cae bajo su veredicto. Ya me han confirmado varios musulmanes cultos, que no hay objeción de parte del Corán contra la explicación de la Trinidad que sigue abajo.

En la doctrina de la Trinidad, se trata de la cuestión de cómo el reconocimiento de lo absoluto de Dios se compagina con la declaración de su misericordia y la afirmación de que Dios se dirige a los seres humanos hablándoles, incluso dirigiéndose a ellos amorosamente. Pues “Allah es Independiente de todas las creaturas” (Sura 3,97). Posiblemente, el cristianismo es la única religión que responde a esta pregunta y puede así proporcionar un servicio a la verdad de todas las religiones auténticas.

En realidad se trata de un problema que existe también dentro del Islam. Ya alrededor de año 745, el teólogo islámico Dja'd Ibn Dirham puso la pregunta de cómo se puede decir con el Corán: que el Dios eterno, absoluto y trascendente haya estado en diálogo con Moisés (cf. Sura 2,51) o que Él haya tomado a “Abraham como amigo” (Sura 4,25). ¿Cómo el reconocimiento de lo absoluto de Dios se compagina con afirmar que Él se relacione con un hombre?<sup>12</sup> Esta cuestión es de importancia fundamental. No puede servirnos la idea de introducir seres mediadores como p. e. los ángeles que también no serían sino seres creados<sup>13</sup>. Porque también aquí se debe preguntar cómo es posible decir que Dios se relaciona con ellos. En aquel tiempo nadie sabía dar una respuesta a esta pregunta; él que puso la cuestión fue condenado a ser quemado. Pero la pregunta queda en pie. Y hay una respuesta:

“Ser creado de la nada” significa que el mundo, “en todo en que se distingue de la nada”, es decir, “en toda su realidad”, consiste precisamente en su dependencia unilateral de Dios.

Sería negar nuestro “ser creados de la nada” afirmar una “relación de Dios con el mundo” que tuviera su medida en el mundo, es decir, cuyo “término constitutivo” fuese el mundo. La dependencia del mundo respecto de Dios no puede ser pensada sino como unilateral, es decir, completamente idéntica con su propio ser.

Del amor de Dios al mundo, por tanto y según la fe cristiana, no se puede hablar de otra manera que diciendo que este amor preexiste al mundo, desde toda la eternidad, como un amor de Dios para con Dios, e incluso, este amor en sí, es también Dios. De otra manera el amor de Dios sería determinado por algo creado.

Si decimos de nosotros los hombres, que somos “personas”, queremos hablar de nuestra capacidad de “autopresencia” (que consiste en que nos podemos conocer a nosotros mismos y que podemos decidir sobre nosotros). Cuando de manera “indicativa”, “análoga” decimos también de Dios, que es persona, queremos decir, con más razón todavía que Dios “es presente a sí mismo”. Desde el mensaje de Jesús nosotros los cristianos hablamos de “*Tres Personas* en un único Dios” en el sentido de que la única realidad de Dios es presente a sí misma, es decir “autopresente”, de tres maneras diferentes.

---

<sup>12</sup> Cf. NAGEL, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie*, München: Beck 1994, 102; VAJDA, Georges, *Ibn Dirham*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. III, Leiden-London: Brill 1986, 474.

<sup>13</sup> Si según Gal 3,17 la “ley” se impone por los ángeles, esto significa que es reconocida a partir de lo creado que, como tal, todavía no dice “comunidad con Dios”.

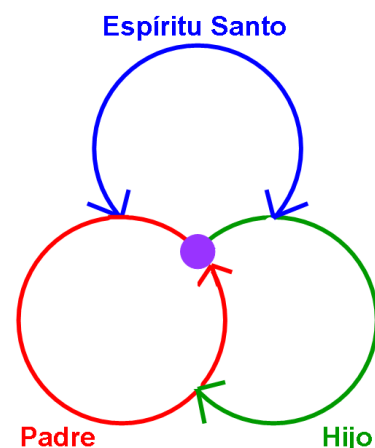
El Padre es una primera autopresencia de la realidad una de Dios, que no es precedida por ninguna otra persona. Él es como el Yo de Dios.

El Hijo es una segunda autopresencia de la misma realidad de Dios, que presupone (no en sentido temporal, sino desde toda la eternidad) a la primera Persona, es decir, al Padre. Él es el Tú de Dios.

El Espíritu Santo es una tercera autopresencia de la misma realidad única de Dios, que presupone a la primera y la segunda Personas, el Padre y el Hijo. Él es el Nosotros de Dios. Él es el amor entre el Padre y el Hijo y Él, el Espíritu Santo, es también Dios.

Las tres autopresencias descritas de la una misma y única realidad Divina son eternas de igual manera: El Padre es Dios, el Hijo es el mismo Dios, y también el Espíritu Santo es el mismo Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son cada uno una autopresencia diferente de una misma realidad divina que les es común. Aunque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean *autopresencias distintas entre sí, de la misma realidad de Dios*, no son tres dioses.

El Concilio de Florencia (1439-1445) lo ha formulado así: “El Padre tiene todo lo que es o tiene, no por otra persona, sino por sí mismo; y es origen sin origen. El Hijo tiene todo lo que es o tiene del Padre, y es origen con un origen. El Espíritu Santo tiene todo lo que es o tiene simultáneamente por el Padre y el Hijo.” (DS 1301a). En la ilustración aquí al lado, cada uno de los tres círculos significa una autopresencia de la una y misma realidad divina; y queda claro que el segundo círculo presupone el primero, y que el tercero presupone los dos otras para poder volver a su punto de partida. ¿Hay algo demasiado “complicado” en ello? Con esta explicación tan solo, ya se puede enunciar de manera inteligible que Dios se torna al mundo y que nos es misericordioso.



Cuando el Credo cristiano dice del Hijo que es “engendrado, no creado”, no se trata de un acto de engendrar, en el sentido rechazado por el Corán, en el que el Hijo aparece dentro del tiempo como una forma posterior, y tampoco de un acto de generación en un sentido antropomórfico (humano). sino que cuando el Credo cristiano dice del Hijo que es “engendrado, no creado”, específicamente excluye que se trate de “asociar a Dios” alguna creatura. Sólo se dice que la segunda autopresencia del mismo Dios requiere la primera y que así ella procede desde la eternidad de aquella como su origen, mientras que la primera autopresencia de la misma realidad divina no tiene origen.

El mundo ha sido creado dentro del amor entre el Padre y el Hijo, que es el Espíritu que “Él mismo” es Dios. Pero como el amor de Dios para el mundo no tiene su medida en el mundo, no puede ser “leído” en el mundo y solo puede conocerse por una revelación en forma de palabra. Y aquí entendemos “palabra” en el sentido de una palabra humana, hablada de un ser humano a otro.

Pero ¿cómo puede atribuirse una palabra humana al mismo Dios? Para responder a esta pregunta, el mensaje cristiano remite a la encarnación del Hijo; Él ha asumido la naturaleza humana de Jesús: Un hombre, en su autopresencia humana, queda así integrado en la autopresencia divina que es el Hijo. Él, el Hijo, como su última autopresencia, constituye ahora su persona. Creer en Jesús como el Hijo de Dios no es otra cosa que confiar, en base a su palabra,

en un amor de Dios que no tiene su medida en algo creado, sino que es el amor eterno del Padre al Hijo. De este amor se nos dice que nos abarca también a nosotros. Dios no tiene ningún otro amor que el que existe entre el Padre y el Hijo y que éste amor es eterno e incondicional.

Según el dogma cristológico del Concilio de Calcedonia (451) (DS 301-303) el ser divino y el ser humano quedan en Jesús lo que son, “sin mezcla ni separación”. No se separan, sino quedan distintos (el uno no es el otro ni parte de él); tampoco se mezclan (como si hubiese intersección común), sino son conectados por la relación de la autopresencia divina que es el Hijo.

La respuesta a la pregunta de porqué Dios se hizo hombre, es: para que haya una palabra de Dios en el sentido estricto, así que desde Jesús nos pueda ser dicho en palabra humana exactamente lo que Dios quiere que conozcamos: Quedamos asumidos en un amor de Dios que no tiene su medida en algo creado, sino solo en Dios mismo y por eso podemos fiarnos en él para toda la eternidad.

Esta fe significa que ya no se debe vivir bajo el temor por sí mismo, temor que es el resultado de la propia vulnerabilidad y nuestro carácter pasajero y así es la raíz de todas nuestras inhumanidades. Los que creen así ya viven en este mundo sobre el fundamento de la comunión eterna con Dios (cf. Ef 2,.6), contra la cual incluso la muerte ya no tiene ningún poder.

¿Cómo podría ser posible dar otra respuesta a la cuestión que puso el ya mencionado Dja’d Ibn Dirham? ¿Cómo es posible hablar de un tornarse de Dios hacia nosotros de una manera que no contradiga su carácter absoluto?

Con mucho derecho Muhammad ha rechazado una idea absurda de filiación divina como si consistiese en asociar a Dios alguna creatura. Pero en el caso de que fuese posible entender la filiación divina de otra manera, entonces según el mismo Corán vale para Muhammad, y lo que vale así le queda como tarea de proclamarlo: “Di: ‘Si el Misericordioso tuviera un hijo, yo sería entonces el primero de los adoradores.’” (Sura 43,81) Tal frase no tendría sentido si hablar de filiación no puede ser sino contradictorio en sí y por eso sin sentido.