

## Juicios teológicos sobre el Islam en autores católicos del siglo xx

José MORALES

La actitud de la teología católica hacia el Islam y las cuestiones religiosas de fondo que suscita a la reflexión cristiana ha sufrido una notable evolución a lo largo del siglo xx. El concilio Vaticano II (1962-1965), y en particular la Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (octubre de 1965), marca un punto de inflexión. La postura de la Iglesia, expresamente abierta al conocimiento de las religiones y al diálogo con ellas, ha inaugurado una nueva época para la teología católica, que dentro de una relativa continuidad con el pasado en puntos fundamentales, ha querido adoptar una visión y una praxis renovadoras en el acercamiento hacia el Islam y los musulmanes. Asistimos en este momento a un proceso dentro de la Iglesia marcado por el estudio sereno de las cuestiones en una disposición de diálogo. Que esas actitudes sean correspondidas por la parte musulmana es un asunto que sólo el tiempo podrá decidir.

El mayor estudioso y conocedor católico del Islam antes del Concilio ha sido el jesuita Henri Lammens, cuya obra escrita ha dejado una impronta más bien desfavorable y crítica hacia Mahoma y la religión musulmana<sup>1</sup>. Dada la solidez de los datos aportados por Lammens, puede decirse que sus ideas perviven de algún modo en diversos autores contemporáneos, que suelen mantener, sin embargo, una actitud más positiva y benévola hacia lo islámico.

Prácticamente en las antípodas científicas y anímicas de Lammens respecto al Islam se sitúa el eminente autor católico Louis Massignon (1883-1962). En un clima personal de fidelidad a su fe católica y libre de excesos irenistas, Massignon ha sido probablemente el autor que más ha contribuido a modificar la actitud católica de total reserva hacia la religión de Mahoma. Estaba convencido de que los cristianos debían efectuar una especie de giro copernicano interior para entender el Islam. Massignon vino a aceptar y difundir la idea musulmana de que las tres religiones monoteístas procedían de la misma fuente bíblica.

---

1. Cfr. *Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet*, en «Recherches de science religieuse», 1 (1910) 27-51; *Caractéristiques de Mahomet d'après le Qoran*, en «Recherches de science religieuse», 20 (1930) 416-438.

Pensaba que existía una verdadera conexión de los musulmanes con Abraham vía Ismael, y que ellos eran herederos de la bendición divina que recayó sobre el hijo de la esclava Agar<sup>2</sup>.

La vaguedad de los datos que esgrime Massignon permite conclusiones diversas. La idea de presentar el Islam como una religión abrahámica puede ser un hallazgo afortunado, porque tiene una base indudable en la Biblia. Pero no hay que olvidar que, considerada teológicamente, no sobrepasa el terreno mítico, y no permite responder a la pregunta de si los musulmanes son realmente hijos espirituales del Abraham creyente<sup>3</sup>. El Concilio Vaticano II no ha secundado las ideas de Massignon acerca del significado del Islam y de su profeta.

Massignon ha adoptado asimismo una postura positiva acerca de la originalidad de la mística musulmana<sup>4</sup>, si bien muchos datos establecidos con notable solidez apuntan en dirección contraria<sup>5</sup>, es decir a una dependencia directa de influencias neoplatónicas, teosóficas y cristianas.

Una obra preconiliar de importancia es la *Introducción a la teología musulmana*, publicada en el año 1948 por el dominico árabe M.M. Anawati, director entonces del Instituto dominicano de Estudios orientales de El Cairo, y el sacerdote francés Louis Gardet<sup>6</sup>. La obra no es un compendio de doctrina musulmana, sino una competente exposición de la historia del pensamiento filosófico-religioso musulmán, además de un análisis de algunas cuestiones metodológicas y epistemológicas. Los autores se detienen de modo especial en las relaciones entre fe y razón.

El libro fue prologado con calor por Louis Massignon, que lo vio como un verdadero hito en la historia de la atención cristiana constructiva hacia el Islam. Aparte de su indudable rigor y buen conocimiento de la historia intelectual que narra, hay en esta Introducción una silenciosa e implícita influencia cristiana, por la que los autores tienden a asimilar lo islámico a lo que conocen de lo cristiano y su modo teológico de proceder. Usan, por ejemplo, con notable soltura la expresión *teología musulmana*, adjudicándole un sentido idéntico al de *teología cristiana*, como si las dos actividades fueran del todo equiparables.

La reflexión católica en torno al Islam que se lleva a cabo antes del Concilio no es en absoluto despreciable. Se desarrolla principalmente en centros cristianos del norte de África y del Oriente Medio. Egipto, Marruecos, Túnez, Argelia y el Líbano son los lugares donde florecen estudios que van a marcar pautas importantes antes y después del Vaticano II. Francia es también otro de los países en los que interesa vivamente el Islam dentro del mundo católico.

Se dejan sentir en diversos autores el influjo y el estímulo de Massignon, aunque a veces con mayores reservas proislámicas. Un autor de gran interés es en este sentido Jean Muhammad Abd-el-Jalil (1904-1979). Converso al catolicismo en 1928, ingresó en la Or-

---

2. *Les trois prières d'Abraham*, en «Dieu Vivant», 13 (1949) 15-28.

3. Cfr. José MORALES, *El Islam*, Madrid 2002, pp. 133s.

4. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris 1954.

5. Cfr. Miguel ASÍN PALACIOS, *El Islam Cristianizado*, Plutarco, Madrid 1931; Arthur J. ARBERRY, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Unwin Paperbacks, London 1950.

6. *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée*, Vrin, Paris 1948, 21970.

den franciscana poco después y se ordenó sacerdote en 1935. Su origen marroquí le mantuvo siempre interesado en la religión musulmana, que después de su conversión siguió considerando con mirada amable pero crítica y mejor informada que antes. Desde 1936 a 1964 regentó una cátedra de estudios islámicos en el Instituto Católico de París, y en 1947 publicó su primer ensayo de importancia, titulado *L'islam et nous*<sup>7</sup>.

El tono general de la obra apunta a señalar las distancias entre Islam y Cristianismo, precisamente a partir de la idea de la unicidad de Dios, que es el centro del monoteísmo islámico. Dice Abd-el-Jalil: «el Islam oficial excluye toda posibilidad de verdadero conocimiento y de comunión con Dios. No hay analogía real alguna entre el creador y la criatura, y no puede existir amistad en el sentido estricto del término entre la persona humana y Dios... El Islam nos hace retroceder a la fase preparatoria del Antiguo Testamento, cuyo espíritu endurece, además de exagerar los acentos que éste pone en la trascendencia divina. Es verdad que la fe musulmana es un testimonio superior al monoteísmo filosófico y a las teodiceas sincretísticas, pero la paternidad divina que Israel llegó a afirmar vagamente es repudiada por el Islam, como algo teñido de antropomorfismo»<sup>8</sup>.

El sentido hondo de estas palabras recuerda unas observaciones de John H. Newman, escritas en 1852. Dicen así: «Cristianismo e Islam son distintos uno de otro, y sin embargo contienen en el papel muchos puntos en común, como la unidad de Dios, la providencia, el poder de la oración, y el juicio futuro. Podemos llamar si queremos a estas doctrinas comunes *religión natural o religión común* (general), y lo son en abstracto. Pero de hecho, a pesar de que son doctrinas comunes por lo que se refiere a las palabras, no son lo mismo como hechos vivos que respiran, porque las mismas palabras encierran un espíritu y una tendencia diferentes cuando proceden de unos labios cristianos o de unos labios mahometanos. Son palabras injertadas en ideas distintas»<sup>9</sup>.

Si Abd-el-Jalil no podía menos que mostrarse crítico respecto al monoteísmo puro del Islam y a su culto de un dios son rostro, habla con acentos más positivos del misticismo islámico, si bien no lo valora tanto como Louis Massignon. Destaca su contribución para hacer de la religión musulmana una tradición cultural más personal y devota de lo que permite el estricto legalismo coránico.

Nuestro autor percibió ya en el año 1938 la capacidad del Islam para desarrollar una visión fundamentalista y militante de la propia religión, pero confió en que los musulmanes dirigieran esa capacidad para ser promotores de la justicia en sus propias sociedades, y tal vez luego en todos los pueblos de la tierra. Abd-el-Jalil invitó a los cristianos a descubrir los gérmenes de auténtica religiosidad escondidos detrás y debajo de las rigideces coránicas, y que hacen del Islam una tradición religiosa digna de respeto<sup>10</sup>.

El sacerdote maronita Youakim Moubarac (1924-1995) fue durante años el más cercano colaborador de Louis Massignon, y puede ser considerado como su discípulo más re-

---

7. Cerf, París. En 1980 se publicó una versión revisada de la obra.

8. Cfr. *L'islam et nous*, Cerf, París 1947, p. 14.

9. *The Idea of a University*, ed. I. Ker, Clarendon Press, Oxford 1976, pp. 429-430.

10. Cfr. *L'islam et nous*, cit. en nota 8, pp. 55-56.

presentativo. Como Abd-el-Jalil, Moubarac presenta y defiende una visión del Islam «desde dentro», y trata de llevar a cabo una reflexión que sitúe la religión musulmana en el plano de la historia profética de la humanidad.

Desde su libro *Abraham dans le Coran*<sup>11</sup>, que procede de una controvertida tesis defendida en la Sorbona, ha desarrollado las tesis de Massignon sobre la filiación abrahámica de los musulmanes. Moubarac plantea la cuestión de la legitimidad de fondo de la religión musulmana en los designios de Dios. Su respuesta insiste en la idea de que el Islam no es una vía independiente de salvación, sino más bien un camino que presupone el único modo de salvación en Jesucristo. Pero nuestro autor propone una ampliación de la noción de historia de la salvación, que permita corregir lo que considera estrechez de una soteriología cristológica limitada a la historia de Israel y de la Iglesia. Esta modificación debería hacerse en la dirección de una «misteriología del Logos y del Espíritu extendida a la historia universal»<sup>12</sup>.

La reflexión de Moubarac ha sido pionera en sugerir líneas que luego se han desarrollado con escaso éxito. La idea misma de la filiación abrahámica de los musulmanes puede ser defendible pero se extraen frecuentemente de ellas consecuencias gratuitas y arbitrarias. Bien consideradas las cosas, ser hijo de Abraham puede significar mucho y poco a la vez. Jesús es llamado «hijo de Abraham», y esta expresión puede entenderse en sentido carnal, dado que era judío de la familia de David.

Pero ser hijo de Abraham quiere decir en el Evangelio entrar en una relación nueva y definitiva con Dios. Se deviene hijo de Abraham mediante la fe en Jesús. «Tened entendido –dice San Pablo– que los que viven de la fe, éstos son los hijos de Abraham... Si sois de Cristo ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (Gal 3, 7-9, 29). No hay que olvidar, además, que las promesas hechas por Dios a Abraham incluyen el brote del que saldrá el redentor. Sólo de un modo muy oblicuo y forzado pueden acomodarse el Islam y los musulmanes en el curso constitutivo y propiamente dicho de la historia salutis, formalmente considerada.

El franciscano italiano Giulio Basetti-Sani (1912) es un típico ejemplo de cómo un cristiano puede realizar en su visión del Islam y de su profeta un giro copernicano. A pesar de una estimulante conversación con Louis Massignon, mantenida siendo ya franciscano en el año 1936, Basetti-Sani podía todavía en 1941 hablar de Mahoma a cristianos en Egipto en los términos más negativos e incluso extravagantes. Veía entonces a Mahoma como un triste instrumento de Satanás en la historia humana, con el fin de realizar un reino opuesto del todo a la Iglesia de Cristo.

Diversos acontecimientos y experiencias le llevaron, sin embargo, a recordar más tarde las recomendaciones y sugerencias de Massignon, que le hizo ver, entre otras cosas, la particular vocación franciscana respecto al mundo musulmán, y la necesidad de amar a los musulmanes y sufrir por ellos. Hacia 1950, Basetti-Sani emprendió un estudio sistemático

---

11. Vrin, París 1958.

12. *La pensée chrétienne et l'Islam*, en «Concilium», 116 (1976) 52.

y paciente del Corán, que le llevó a aceptarlo hipotéticamente como palabra de Dios, y fundamento de una revelación paralela a la Biblia.

En este clima de sintonía personal se ha esforzado desde entonces en buscar una «comprensión cristiana» de la letra coránica, como un mensaje orientado hacia Cristo. Basetti habla con gran atrevimiento y soltura de un *velo* que habría impedido a los musulmanes ser conscientes de los contenidos coránicos como referidos a Jesús de Nazaret. Un texto de 1992 resume adecuadamente las convicciones logradas hasta entonces. «Depositario de una revelación parcial –leemos–, Mahoma ha sido un válido instrumento para realizar el reino de Dios. Durante 14 siglos ha iniciado a una importante porción de la humanidad en el misterio de Dios, como una preparación genérica a la plenitud del Evangelio que existe en el Cristianismo. Reconociendo la autenticidad de la misión profética de Mahoma, y de la relativa y objetiva –aunque no absoluta– bondad del Islam, el cristiano debe hacer lo posible para que la manifestación de Cristo y María proclamadas en el mensaje coránico sean reconocidas como una semilla que crezca hasta el conocimiento pleno del misterio de Dios»<sup>13</sup>.

Los buenos deseos del autor se mezclan con una benévola fantasía, que ignora sin embargo la imposibilidad de encontrar razonablemente en el Corán sentidos cristianos de ninguna clase. Basetti-Sani es un hombre de buena voluntad cuyo espíritu de amor y de acogida hacia el Islam ha influido de modo creativo en muchos cristianos. Pero si su demonización de Mahoma en sus escritos iniciales resultaba llamativa e inaceptable, también resultan inaceptables muchas tesis conclusivas de su reflexión acerca del Islam.

Las doctrinas musulmanas contienen algunos puntos de contacto con el Cristianismo. Pero hay también aspectos cruciales que son expresa y decididamente contrarios a misterios propiamente cristianos como la Trinidad de Dios y la Persona divina de Jesús. Usando la alegoría, el simbolismo, y la mutilación de textos coránicos, pueden introducirse en ellos significaciones y sugerencias que son completamente ajenas a los pasajes interpretados. A propósito de un ensayo publicado en 1958 por Denise Masson, titulado *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne*<sup>14</sup>, ha escrito Jacques Jomier: «Ver el misterio de la Encarnación en el versículo coránico de la luz (Sura 24,35) puede ser muy bello. Pero no sería legítimo hacer aplicaciones de detalle. La lámpara de la que habla el versículo sería el Verbo encarnado, y el cristal sería su humanidad. En cuanto al receptáculo, cabría ver en él a la Virgen María. Con semejante método puede afirmarse cualquier cosa»<sup>15</sup>.

En el monoteísmo judío del A. Testamento no hay nada que contradiga las doctrinas fundamentales cristianas. Pero las enseñanzas coránicas sobre la unidad de Dios, con todas sus consecuencias, son una negación contundente de la Trinidad. Ningún intento benévolo de comprender e interpretar el Corán de modo irénico y abierto puede orillar las insalvables diferencias con el Cristianismo en los aspectos esenciales. El Espíritu como ser encargado

---

13. *L'Islam nel piano della salvezza*, Edizioni Cultura della Pace, S Domenico di Fiesole 1992, p. 351.

14. Cerf, París 1958.

15. *Islam et théologie chrétienne*, en «Parole et Mission», 7(1959) 623-624.

del orden divino (Sura 32,5) nada tiene que ver con la Tercera persona trinitaria. Es simplemente una *longa manus* del Dios coránico, o todo lo más una emanación divina. Pero es en cualquier caso una criatura de un Dios que no admite seres *asociados* junto a él<sup>16</sup>.

El citado Jacques Jomier (1914) pertenece a la Orden dominicana y ha vivido gran parte de su vida en El Cairo. Ha dedicado todo su esfuerzo a formular una apreciación teológica del Islam hecha desde el punto de vista católico. Jomier ha dedicado una parte importante de su última obra<sup>17</sup> a establecer una comparación entre el Dios coránico y el Dios cristiano. Plantea las dos diferentes concepciones como dos opciones distintas, que se articulan en torno al Dios dueño y al Dios Padre del hombre. No se pronuncia, sin embargo, suficientemente acerca de las deficiencias de la idea musulmana respecto a la cristiana, si bien las tiene en cuenta y las formula implícitamente.

En un interesante ensayo publicado en 1988<sup>18</sup>, Jomier aborda directamente el delicado asunto de la profecía de Mahoma, y enumera las serias razones por las que no puede ser aceptada por el Cristianismo en su sentido fuerte, tal como se aplica a los profetas bíblicos. «Si los cristianos aceptasen la profecía de Mahoma en sentido estricto, habrían de ir contra todo lo que sus libros religiosos les enseñan»<sup>19</sup>, lo cual no ocurre cuando los musulmanes aceptan la profecía de Jesús.

Jomier aboga por evitar el término profeta en este debate religioso. «Usarlo supone atribuirle un sentido limitado que los musulmanes no aceptan. Es mejor que los cristianos se ciñan a reconocer las verdades que el mensaje islámico contiene, a respetar el camino espiritual de los musulmanes sinceros, y a aceptar a Mahoma como una auténtica personalidad espiritual»<sup>20</sup>.

Robert Caspar (1923) ha sido durante mucho tiempo el experto católico más destacado en materia islámica. Radicado en Túnez, pertenece a la congregación de los Padres Blancos. Ha sido perito en el Concilio Vaticano II, y trabajado largos años como consultor del Secretariado para el diálogo con los no-cristianos. En 1977 fundó con otros colaboradores el «Groupe de Recherches Islamo-Chrétien» (GRIG).

La visión histórica-salvífica de Caspar trata de hacer en ella un sitio al Islam, que sea compatible con los principios teológicos cristianos. Su pensamiento se articula en torno a cuatro proposiciones: 1. El Islam participa del plan universal divino de salvación; 2. La Palabra de Dios es Jesucristo; 3. Jesucristo ha resucitado para todos; 4. La Iglesia es el Sacramento de salvación.

Las afirmaciones de Caspar tratan de ser ponderadas, pero no siempre consiguen mantenerse en terreno seguro y libre de críticas bien fundamentadas. Afirma que las «contradicciones» entre la Biblia y el Corán, y entre las tradiciones cristiana y coránica no son

---

16. Cfr. José MORALES, *El Islam*, cit. en nota 3, p. 102.

17. *Dieu et l'homme dans le Coran*, Cerf, París 1996.

18. *Pour connaître l'islam*, Cerf, París 1988.

19. *Ibidem*, p. 141.

20. *Ibidem*, p. 147.

mayores que las que existen entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, lo cual constituye un juicio sorprendente en un escritor tan equilibrado. Añade Caspar que el Corán, como un todo indivisible, es vehículo de la Palabra divina, que Mahoma tuvo el don de un carisma profético, y que la religión musulmana permite al creyente alcanzar al Dios único y con ello la salvación. En estas observaciones se mezclan sin duda percepciones correctas y justificadas acerca de las posibilidades religiosas del Islam, y apreciaciones exageradas, que aplican a la religión musulmana lo que sólo es válido afirmar con seguridad del Cristianismo.

Caspar se ha pronunciado con juicios interesantes acerca del monoteísmo musulmán y sobre el teocentrismo radical que tiende a concebir a Dios como el único existente. Ha hecho ver en esta postura «el peligro de hacer de la divinidad un Dios “totalitario” que domina el estado “teocrático”, la sociedad, la vida pública y privada hasta sus más mínimos detalles»<sup>21</sup>.

Piensa, sin embargo que «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) adoran con nosotros al único Dios (*Lumen Gentium*, n. 16)»<sup>22</sup>. En realidad, el Concilio no dice claramente que musulmanes y cristianos adoren al mismo Dios, y cabe la interpretación de que no lo dice en absoluto. Quien adora a Dios le adora según la idea que tiene en su conciencia y en su mente religiosas. Y no es lo mismo adorar a la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, o adorar al Dios coránico, de cuyo carácter personal se puede dudar con bastante fundamento.

Adolfo González Montes (1946), que fue profesor de Teología Fundamental y de ecumenismo y es actualmente Obispo de Almería, es autor de un ensayo crítico de gran agudeza acerca de las diferencias doctrinales entre Islam y Evangelio<sup>23</sup>. Nuestro autor critica algunos intentos de formular la cristología en lenguaje cercano al pensamiento islámico, y advierte de que semejante modo de proceder no puede implicar en ningún momento crear ambigüedades en torno al dogma de la Trinidad.

Piensa que «detrás de la oposición islámica a la cristología de la Iglesia existe el deseo de defender un monoteísmo sin fallas, que es teológico y no cultural, pero que tiene asimismo implicaciones políticas, inspiradoras en ocasiones de formas actuales de fundamentalismo islámico. El Islam busca la eliminación del Cristianismo como una economía de Revelación, mediante la incorporación de Jesús de Nazaret a una historia general de la revelación profética...»<sup>24</sup>.

González Montes considera infundada la idea de que el Islam reaccionó a una interpretación equivocada de la Cristología ortodoxa. Piensa que aunque en sus comienzos, el rechazo islámico de la Trinidad pudiera estar basado en mala información, el Islam se trazó claramente el objetivo de relativizar y vaciar la cristología cristiana. «El monoteísmo islámico contempla la soberanía divina como protegida únicamente por lo definitivo de la mi-

---

21. *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1995, p. 33.

22. *Ibidem*, p. 115.

23. *The challenge of Islamic Monotheism: A Christian View*, «Concilium», 3 (1994) 71s.

24. *Ibidem*, pp. 72-73.

sión de Mahoma, sello de la profecía. Esto implica la incorporación de Cristo en lo profético, y la remoción de su divinidad»<sup>25</sup>.

El italiano Pietro Rossano ha sido uno de los autores católicos más destacados en el tratamiento del diálogo con las religiones no-cristianas. Hasta poco antes de su fallecimiento, a finales de los años noventa, ocupó cargos de responsabilidad en el Secretariado Pontificio para el diálogo con los no cristianos. Destacó ya en el Congreso internacional de Teología sobre el Concilio Vaticano, celebrado en Roma en el año 1966. Allí presentó una interesante ponencia, titulada *De religionibus non christianis in historia salutis*, donde abría con gran equilibrio el panorama conciliar en torno a las religiones y los nuevos desafíos que suponía para la teología de la Iglesia.

Muchas de las contribuciones de Rossano al asunto de las religiones, incluido desde luego el Islam, han sido recogidas en el volumen *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*<sup>26</sup>. Con gran temple teológico y plenamente abierto a un futuro esperanzador, Rossano describe sin ningún irenismo los rasgos que a su juicio han de caracterizar el diálogo cristiano con las religiones. De Rossano ha quedado en herencia para la teología cristiana un estilo de impecable información y atención a las doctrinas católicas, unido a un espíritu acogedor y respetuoso de las diferencias.

Uno de los mejores conocedores contemporáneos del Islam es el también italiano Carlo Saccone, que enseña Islamismo en el Instituto de Ciencias religiosas de Trento. Es autor de una extensa monografía que expone y valora con notable solvencia todos los aspectos de la religión musulmana<sup>27</sup>. Saccone no oculta en ningún momento su condición de cristiano, y el claro respeto hacia el Islam, su religión y su cultura, que manifiesta en todo momento, no le es obstáculo para formular oportunas y prudentes críticas.

El libro de Saccone está escrito con un equilibrio encomiable, lo cual permite al autor mantenerse igualmente alejado de dos extremos que son frecuentes en este tipo de obras: el exceso crítico y el irenismo rayano en lo irresponsable. El primer defecto es poco frecuente en nuestros días. Pero no ocurre así con las posturas excesivamente irénicas. Impulsados por el giro que la Iglesia ha efectuado respecto al Islam en la segunda parte del siglo XX, algunos autores defienden tesis atrevidas en los campos de la verdad religiosa, la revelación, y la salvación, como se ha señalado ya en estas páginas.

Este es el caso del dominico Claude Geffré, profesor de teología fundamental, que en 1983 ha querido asumir el riesgo –según sus propias palabras– de decidirse a «reconocer en el libro del Islam una verdadera Palabra de Dios»<sup>28</sup>. Se supone que esta presunta Palabra de Dios coránica es equiparada por Geffré a la que se contiene en las Sagradas Escrituras judeo-cristianas. Lo hacen pensar algunas observaciones recientes del autor, que piden un puesto para el Islam en el patrimonio de las religiones bíblicas<sup>29</sup>.

---

25. *Ibidem*, p. 73.

26. Paoline, Turín 1993.

27. *Allora Ismaele s'allontanó nel deserto... I percorsi dell'Islam da Maometto ai nostri giorni*, Messaggero, Padova 1999.

28. *Le Coran, una parole de Dieu diferente?*, «Lumiére et Vie», 32 (1983) 32.

29. Cfr. *La place des religions dans le plan de salut*, en «Spiritus», 138 (1995) 78-97.



La misma postura radical ha sido adoptada por el padre Gilles Couvreur, miembro del Secretariado del episcopado francés para las relaciones con el Islam. Couvreur parte de la idea de que la Palabra divina es básicamente una, lo cual le lleva a afirmar que puede revestir formas diversas. «El Islam –leemos– es una Revelación original, que continúa la Revelación primordial de Dios a la humanidad, bajo una forma perfectamente adoptada a las condiciones cíclicas del tiempo presente»<sup>30</sup>. A pesar de la ambigüedad con que el autor hace uso de la categoría de revelación, es evidente que sus palabras no concuerdan con la comprensión cristiana de *Palabra divina*.

No es éste, sin embargo, el acento dominante en los autores franceses que se pronuncian sobre el Islam. Los Obispos del norte de África han publicado en 1996 *Le Livre de la Foi. Révélation et Parole de Dieu dans la tradition Chrétienne*<sup>31</sup>, obra escrita con el fin de «orientar y sostener la fe de los hombres y mujeres cristianos que viven próximos a los musulmanes». El libro sitúa nítidamente la historia de la salvación en relación al Judaísmo y al Islam. Constituye una guía excelente, que puede considerarse la herencia espiritual de Pierre Claverie, Obispo de Orán, asesinado por musulmanes fanáticos el uno de agosto de 1996.

Diversos temas musulmanes han sido tratados por autores católicos durante la segunda parte del siglo veinte de modo sensato y bien informado, y relativamente al margen de las mareas y tirones socio-políticos, que suelen afectar negativamente al estudio de las cuestiones.

Un ejemplo es Robert Charles Zaehner, que enseñó historia de las religiones en la Universidad de Oxford durante varias décadas. Su trabajo principal fue dedicado al Hinduismo, pero habló también de los aspectos positivos del monoteísmo islámico<sup>32</sup>, y de la mística musulmana, sobre la que emitió juicios menos favorables. Zaehner criticó la artificialidad del estado de trance buscado por sí mismo, como ocurre con los derviches; y habló de la degeneración del sufismo y el desprestigio consiguiente de su mística<sup>33</sup>.

El liturgista francés, afincado en el Líbano, Jean Corbón se ha ocupado también, entre otros, del misticismo islámico, que considera una manifestación de procesos naturales del espíritu humano<sup>34</sup>. Roger Arnádez reitera en solitario las tesis de Louis Massignon sobre la presunta originalidad de la mística musulmana<sup>35</sup>.

Un libro editado en 1996 por Anni Laurent, doctora en Ciencias Políticas y autora de numerosos ensayos acerca del mundo musulmán, trata de examinar en términos realistas las posibilidades de diálogo verdadero con el Islam<sup>36</sup>.

---

30. *Mission et dialogue interreligieux*, Lyon 1991, p. 12.

31. Cerf, París.

32. *At Sundry Times*, Faber and Faber, London 1962; <sup>1</sup>1958.

33. *Mysticism*, Oxford 1956, pp. 200s; 2ª ed. en Oxford University Press, London 1961.

34. *Le sens der Dhikr à travers la Bible et le Coran*, «Mideo», 7 (1962-63) 81-108.

35. *Réflexions chrétiennes sur la mystique musulmane*, Office d'édition et d'impression Librairie, París 1989.

36. *Vivre avec l'Islam? Réflexions chrétiennes sur le religion de Mahomet*, Editions Saint Paul, Versailles 1996.

José Luis Sánchez Nogales es probablemente el mejor conocedor español del Islam tanto a nivel teórico como práctico. Su dedicación académica a las religiones, y en particular a la religión musulmana, se ha visto reforzada por un contacto personal directo con gentes que ocupan lugares de responsabilidad en la religión islámica dentro y fuera de España. Puede decirse con verdad que el profesor Sánchez Nogales ha sido y sigue siendo en nuestro país todo un factor positivo en el difícil diálogo con el Islam y con las comunidades musulmanas afinadas en España.

Su libro *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*<sup>37</sup> es un buen ensayo informativo y valorativo del mundo religioso musulmán en su intersección histórica y doctrinal con el hecho cristiano.

La profesora de derecho canónico Zoila Combalía, que enseña en la Universidad de Zaragoza, es autora de una importante monografía acerca de la teoría y la práctica de la libertad religiosa en los países musulmanes<sup>38</sup>. Se trata de un libro ponderado, donde los abundantes datos que la autora emplea se exponen dentro de un marco racional y lleno de equilibrio. La obra pone de manifiesto cómo la civilización islámica ha sido y es impermeable al contenido y a la significación del lenguaje de los derechos humanos, aunque pueda usarlo algunas veces por conveniencia o simple influjo occidental. Es como un barniz de palabras que permiten comunicarse superficialmente en un mundo que se globaliza.

El principio de igualdad ante la ley y de legalidad en los actos administrativos de los gobernantes y funcionarios es casi inexistente en los países árabes. No ocurre solamente en el caso de los derechos humanos o de la libertad religiosa. Los motivos han de buscarse en el clima de arbitrariedad de sociedades en que los gobernantes acaparan todos los derechos, sin apenas reconocer alguno a los gobernados.

Esta situación de arbitrariedad se intensifica cuando se halla por medio la religión. Junto a países en los que domina un radicalismo islámico militante, como pueden ser Sudán y Yemen, Arabia Saudí constituye un caso particularmente agudo.

El régimen de relativa libertad al que se hallan sometidos los no musulmanes es más favorable en países como Siria, Libia, o Jordania. Las leyes son más flexibles, y la situación social mucho más tolerante. Pero la discrecionalidad de las autoridades puede actuar siempre, de hecho, como un factor negativo.

Las declaraciones recogidas por la autora en los apéndices del libro se hacen por lo general dentro de un marco religioso islámico, lo cual debe preparar al lector para una interpretación minimalista de los derechos que se reconocen, y para una aplicación maximalista de las salvedades y excepciones que se establecen, como, por ejemplo, la recogida en el artículo 12, 4 de la Declaración islámica universal de derechos del hombre (1981), donde leemos: «no se pondrán obstáculos a la difusión de informaciones y verdades fundadas, a menos que su difusión suponga algún peligro para la seguridad de la comunidad natural o del estado».

---

37. Editorial CCS, Madrid 1998.

38. *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2001.

*Juicios teológicos sobre el Islam en autores católicos del siglo XX*

El derecho a la libertad religiosa se establece en el artículo 13, que dice escuetamente: «toda persona dispone de libertad de credo y, por tanto, de libertad de culto según su creencia: “vosotros tenéis vuestra religión, y yo la mía” (109,6)». La experiencia indica lo ficticio de estas aseveraciones, que en las circunstancias actuales rayan en la utopía. Presuponiendo la buena voluntad de los gobernantes islámicos, será necesaria una larga evolución de las sociedades musulmanas para que este tipo de declaraciones configuren una mentalidad y un clima social que permita cambios verdaderos.

José Morales  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
E-31080 Pamplona  
jmorales@unav.es