

EVANGELIZACIÓN E ISLAM

JOSÉ MIGUEL ODERO

En los comienzos del III Milenio cristiano se hace pertinente un examen de cuáles han sido los progresos en la labor evangelizadora de la Iglesia y de qué tareas, por el contrario, merecen una nueva y especial atención pastoral.

Es sabido cómo el actual Pontífice ha destacado reiteradamente que los cristianos no podemos conformarnos con la escasa difusión del Evangelio alcanzada hasta ahora en Asia, pues el mandato apostólico de Cristo tiene un carácter universal y transcultural.

En este sentido el teólogo debe preguntarse con audacia cuáles son los obstáculos que han «impermeabilizado» la mentalidad de los pueblos semíticos —especialmente todos aquellos que hoy soy confesionalmente musulmanes— ante el Evangelio de Jesús, cuando dicho Evangelio fue predicado originariamente en una lengua asiática y semítica, cuando la predicación de Jesús y de sus Apóstoles se inculturó de forma inicial en formas propias de los pueblos que —como es el caso del Islam—, reconocen a Abraham como su padre en la fe, cuando la primera expansión del Islam tuvo por escenario lugares como Egipto, Siria o el Magreb donde estaba presente la Iglesia desde los inicios de ésta¹.

Una de las cuestiones abordadas en la Segunda Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos (1999), fue precisamente este

1. Los mismos historiadores musulmanes explican que en tiempos de la conquista islámica, muchos cristianos de estas Iglesias se hallaban desorientados ante las controversias eclesiales doctrinales y disciplinares, de modo que «pudieron sentirse atraídos por la simplicidad de la respuesta de los musulmanes a tales preguntas en el seno de lo que venía a ser, en líneas generales, el mismo universo de ideas (monoteísmo, primacía de la confianza en Dios, de la oración, etc.). La ausencia de una iglesia musulmana o de un elaborado ritual de conversión, la necesidad de utilizar unas pocas y sencillas palabras, convirtió la aceptación en un cómodo proceso», aún más cómodo en cuanto eximía de pesados impuestos establecidos sólo para los cristianos y proporcionaba una mínima seguridad jurídica, negada a quienes no eran musulmanes (A. HOURANI, *Historia de los pueblos árabes*, Barcelona 1992, p. 22).

mismo reto evangelizador. La actual presencia masiva de musulmanes que vienen a trabajar y a vivir en la Europa contemporánea es sólo incoación —según los pronósticos económicos y demográficos— de lo que en este siglo XXI será con toda probabilidad una ingente ola inmigratoria de colectividades procedentes de países norafricanos (tanto mediterráneos como subsaharianos), colectividades todas ellas igualmente musulmanas.

De la urgencia que reviste este esfuerzo de evangelización da idea una reciente Pastoral de los Obispos italianos, en la cual se desaconsejan los matrimonios mixtos con musulmanes: un hecho que sociológicamente será más frecuente, pero del cual la Iglesia tiene una experiencia claramente negativa; las familias surgidas de dichas uniones lejos de ser vehículo de evangelización, resultan ser en la mayoría de los casos una ocasión próxima para que el cónyuge cristiano abandone la práctica de su fe².

El presente estado de cosas dibujado así de modo somero, suscita consecuentemente —como antes se apuntaba— la reflexión del teólogo. ¿Por qué la evangelización en culturas musulmanas resulta especialmente ardua? ¿Qué actitudes específicas del creyente musulmán (*muslim*) se oponen a la acción santificadora del Espíritu de Cristo? Y, sobre todo, ¿cuáles han de ser las líneas maestras que deben guiar la acción apostólica de los cristianos entre los musulmanes?

PECULIARIDAD DEL ISLAM COMO RELIGIÓN

Antes de abordar qué características del Islam se oponen más específicamente al Evangelio y a la evangelización, conviene hacer notar la asimetría formal que existe entre Islam e Iglesia Católica. Suele decirse que ha sido muy característico de los católicos saber qué es lo que creen en común y saber porqué lo creen. Esta claridad a la hora de determinar en qué consiste *ser católico* (la unidad en la fe) permite hablar en un sentido muy concreto de *la* Iglesia católica. Ahora bien, en el caso del Islam —como en el de otras muchas religiones— la esencia del *ser musulmán* no se muestra de forma tan inmediata ni indubitable ante los ojos del observador. Porque existen muchos modos de ser musulmán, cada uno

2. Los obispos italianos, al considerar la «delicata questione dei matrimoni fra cattolici e musulmani», recomiendan que al respecto se aplique la ley canónica en todo su rigor: «prevale l'orientamento che si debba comunque seguire una prassi rigorosa, valutando caso per caso se sussistono le condizioni per concedere la dispensa per la celebrazione del matrimonio» (CONSIGLIO PERMANENTE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Puntualizzazioni sul rapporto con l'Islam*, 3-II-2000, en «M.Press» 12, nr. 6 [2000]).

de los cuales pretendiendo ser «el único modo legítimo». En parte, ello es fruto de exclusiones mutuas de unos grupos respecto de los demás, pero sobre todo, se explica porque en la comunidad islámica no existe una autoridad jerárquica de tipo magisterial similar a la del Colegio Episcopal y a la de su cabeza, el Obispo de Roma. El Islam no cuenta, en definitiva, con un común punto de referencia similar y ni siquiera análogo al que poseen los más de mil millones de católicos en el mundo.

El Islam no contempla la existencia sobre la Tierra de una autoridad permanente a la cual Dios haya encomendado de forma eficaz «atar y desatar» al unísono del atar y desatar divino, constituyéndola en sacramento y ministerio de unidad³. En este sentido, ni los musulmanes, ni tampoco los estudiosos de la religiosidad islámica, están en condiciones de determinar a priori si es más ortodoxo —más fiel al deseo divino del cual se habría hecho eco Mahoma— un fundamentalista como el paquistaní Mawdúdí (1903-1979) que preconiza la constitución de una Estado y sociedad que se atengan *literalmente* a El Corán y a la *Sunna*, o bien si resultan ser más fieles al carisma original divino quienes se esfuerzan por vivir *el espíritu del Islam*, desechando sin dudar, elementos culturales caducos —costumbres marcadamente medievales o arábigas— aunque dichos elementos hayan pervivido durante siglos como *sagrados e intocables*.

¿Qué es lo esencial y definitorio del Islam? Ante esta pregunta muchos traen a colación los llamados «cinco pilares del Islam»: confesión de fe, oración ritual diaria (*al-salat*), la prestación pecuniaria obligatoria (*al-zakat*), la peregrinación ritual a La Meca y el ayuno durante el mes del Ramadán⁴. En realidad, todas estas prácticas simbólicas constituyen la catequesis apropiada para realizar el acto de *islam*: el acto y la actitud de someterse absolutamente al Señorío del único Dios, viviendo como siempre y en todo como siervo de Dios (*'abd 'Alá*)⁵.

Este acto de fe fundamental es notablemente similar a la fe bíblica y neotestamentaria: el hombre ha de vivir para Dios, no para sí mismo.

3. Ciertamente la expresión *atar y desatar* se atribuye literalmente en el Islam a los *ulemas* o doctores de la Ley islámica (*shari'a*). Pero éstos nunca han estado estructurados jerárquicamente y su autoridad tan sólo alcanza un ámbito más o menos localista.

4. Obra de consulta obligada para precisar la naturaleza de estos y otros temas relacionados con el Islam es: *Encyclopaedia of Islam*, T.W. ARNOLD y otros (ed.), Leiden-New York 1986s. (Incluye dos volúmenes de Índices; la 1ª edición fue publicada entre 1913 y 1936). Cfr. *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols., M. ELIADE (ed.), New York 1987.

5. *Someterse a Dios, confiar en Dios o ponerse en su manos* «son matices que tratan de delimitar el sentimiento fundamental que impregna al creyente musulmán: no existir gracias a uno mismo y, desde luego, no existir para sí mismo»; simultáneamente, la etimología de *islam* está emparentada con la de *salam*, porque la fe reconstruye el orden debido de las cosas, coloca al hombre en su justa relación con Dios, otorgándole una paz sin igual (E. PLATTI, *Islam... étrange?*, Paris 2000, pp. 19-21).

Juan Pablo II se muestra buen conocedor del Islam al reiterar que judíos, cristianos y musulmanes son las tres grandes religiones monoteístas; más aún, se revela como buen conocedor del mismo Corán al describir a estas tres colectividades religiosas como «los hijos de Abraham».

En efecto, Abraham (*Ibrahim*) aparece descrito en El Corán como el prototipo del hombre creyente en Dios, del que confía en Él, de quien se somete totalmente a su Voluntad. Abraham es el perfecto creyente. Así, el carácter sagrado de la Kaaba proviene de que —según Mahoma— fue el templo erigido por Abraham tras sacrificar a su hijo. La peregrinación a La Meca y sus rituales específicos (en especial, los sacrificiales) se entienden como reiteración de la suprema sumisión a Dios que hiciera allí mismo Abraham.

La fe sumisa a Dios conduce inmediatamente a una actitud ética de sometimiento a la Voluntad divina. Este es el sentido prístino de la *sunna*, que designa el modo de vivir propio de un creyente, ejemplarizado en la vida de Mahoma⁶. La *sunna* se crea alrededor de un núcleo fundamental, que en líneas generales coincide con los preceptos del Decálogo —es decir, con normas que la cultura cristiana considera contenidos de ley divina natural— (cfr. Corán 17, 22-39).

Mahoma, por su parte, se presenta como último eslabón de una cadena de testigos que Dios ha enviado a los hombres durante su historia para hacerles ver la gloria de Dios y la adoración singular que Él merece por parte de cada persona humana. Mahoma sería el último de los profetas, inmediatamente posterior a Jesús «el hijo de María», y habría estado precedido también en su tarea profética por el patriarca José —el hijo de Jacob—, por Moisés y otros.

Ahora bien, los estudiosos de El Corán disciernen en este texto determinadas suras que se limitan a presentar el Islam en esa continuidad con la religiosidad humana auténtica, una actitud compartida especialmente por judíos y cristianos. Se trata de aquellas predicadas en La Meca antes de la Hégira.

Por el contrario, las suras predicadas posteriormente en Medina se tiñen de un novedoso carácter polémico, que refleja la historia misma de la comunidad islámica. En Medina se produjo, en efecto, un enfrentamiento abierto con la tribu árabe judía de los Beni Kainuká, obligada por Mahoma a abandonar la ciudad. Desde entonces el profeta del Islam dejó de orar postrándose en dirección a Jerusalén, y eligió a La Meca —con sus connotaciones abrahámicas— como nuevo norte de su plegaria. En estos años concede el permiso de llevar adelante la

6. De ahí que las tradiciones sobre palabras o actos del profeta (*hadith*) sean consideradas como parte de la revelación salvadora.

difusión del Islam mediante la guerra. En fin, entonces escribe: «Abraham no era ni judío ni cristiano. Era monoteísta puro (*kali*) y musulmán» (Corán, 3, 67). Sólo los musulmanes han recibido a través de Mahoma «el Libro de Alá»; los hebreos y cristianos sólo recibieron «una parte del Libro»; su vocación consiste, pues, en llegar a ser musulmanes plenamente (Corán, 3, 23)⁷.

Mahoma se convierte así en «el Profeta», es decir, en el único profeta que ha transmitido a los hombres la plena revelación de Dios, una religión (*dín*) perfecta ya concluida, la religión verdadera, la única querida por Dios (cfr. Corán 5, 3; 3, 19). Moisés y Jesús habrían fracasado en esta tarea, lo cual se muestra —afirma Mahoma— en las divisiones doctrinales internas que sufren judíos y cristianos⁸. El Corán es terminante al respecto: «Quienquiera que desee una religión diversa del Islam no será aceptado [por Dios], y en el más allá se encontrará entre los perdidos» (3, 85). Sólo el Islam es vía de salvación.

Esta institucionalización exclusivista de la fe islámica lleva a separar de hecho el acto de creer en Dios (*imán*) y la praxis propia del creyente (*islam*); a su vez, la univocidad originaria del término *islam* «queda perdida de modo total. Junto al doble sentido de actitud existencial y de modo global de vida que supone convicciones y praxis —fe y obras—, el término *islam* queda limitado a [designar] un solo aspecto de la religión: el ritual, la práctica del culto»⁹. La pertenencia a la comunidad islámica (*umma*) tiende a identificarse en la práctica con la adhesión al culto específicamente islámico. Este fenómeno de translación semántica es comprensible, si se considera que los musulmanes han experimentado vivamente en su historia pasada y contemporánea las dificultades insoslayables que impiden a la *umma* poseer «un mismo espíritu» (Hechos 2,46) y compartir «una misma fe» (Ef 4, 5)¹⁰.

Mahoma, profeta y líder político, cedió a la tentación de considerar que Dios permitía a la *umma* islámica el uso de la violencia para fines religiosos. Primero alude a ella como derecho a la autodefensa: «Combatid en el sendero de Dios a quienes os combaten» (Corán 2, 190). Más tarde, en los días postreros de su vida abre las puertas a una escalada

7. Cfr. W.M. WATT, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; *Muhammad at Medina*, Oxford 1956.

8. Por esta y otras muchas razones es una simpleza concebir que la presencia respetada de Jesús «hijo de María» en El Corán hace de este texto un cuasi-evangelio. En efecto, además de omitir todo lo relativo a la pasión y resurrección de Cristo, su predicación es reducida a generalidades; como efecto de todo ello, el cristiano no reconoce al Jesús que retrata El Corán, sino que le resulta un personaje extraño. Todos los elementos cristianos están íntimamente mistificados por un espíritu que no es el evangélico (cfr. PLATTI, *Islam*, 164-176).

9. PLATTI, *Islam*, 224.

10. «La *Umma* no ha poseído jamás un Magisterio, en el sentido de una instancia superior que tenga una autoridad decisiva en relación a la ortodoxia o a la ortopraxis» (PLATTI, *Islam*, 259s.).

coactiva: «Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último Día, a quienes no prohíben lo que han prohibido Dios y su mensajero y —entre los que han recibido el Libro [judíos y cristianos]— a quienes no profesan la religión de la verdad, hasta que no paguen la prestación pecuniaria (*al-djizya*) con sus propias manos tras haber sido humillados» (Corán 9, 29). Este espíritu de lucha (*djihad*), esta declaración formal contra la libertad religiosa civil se constituirá, de hecho, en un punto de apoyo para arbitrariedades casi ilimitadas por parte de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, que hacen sumamente precaria y penosa la existencia de cristianos en sociedades de mayoría musulmana¹¹.

Pero la sangre derramada durante la historia de la *Umma* no procede ni mucho menos de la persecución de los no musulmanes. Contra los deseos más íntimos de su fundador, que predicó vivamente la necesidad de que reinara la paz dentro de la *umma*¹², el Islam iba a sufrir desde sus mismos inicios trágicas divisiones (sobre todo a raíz de la batalla de Shiffín en el año 657, apenas veinticinco años tras la muerte de Mahoma)¹³. Estas divisiones enfrentarían a unos musulmanes contra otros de una manera mucho más drástica, sangrienta y persistente que las «guerras de religión» europeas; para un *muslim* devoto este hecho constituye «la gran prueba» o castigo de Dios¹⁴.

11. Según el derecho musulmán (*al-Fiqh*) estas normas tardías deben ser interpretadas de acuerdo con el llamado «principio de abrogación» (*násikh*), de modo que el espíritu de celo intransigente que inspiran estas suras tardías abroga otras suras anteriores más irénicas. Y de hecho en el discurso que pronunció durante su última peregrinación a La Meca, Mahoma, explícitamente ordenó que «los musulmanes tendrían que luchar contra todos los hombres hasta que aquellos dijeran: *No hay más dios que Dios*» (HOURANI, *Historia de los pueblos árabes*, 14). La vigencia de esta sentencia puede constatarse fácilmente. «Un joven cristiano paquistaní que se convirtió al Islam para casarse con una joven musulmana de la que se había enamorado (según el código de familia islámico una mujer musulmana sólo se puede casar con un hombre musulmán), fue encarcelado la semana pasada en Pakistán, acusado de cometer una blasfemia porque intentó regresar a su fe cristiana. Según el Código Penal Paquistaní, inspirado en la *shari'a*, se castiga con pena de muerte la profanación del nombre del profeta Mahoma, que está implícita en la conversión al cristianismo» (Agencia Zenit, 9-V-2000, Serv. ZS000509-05).

12. «Y si dos grupos de creyentes se combaten, haced que se reconcilien entre ellos» (Corán 49, 9), pues «los creyentes no son sino hermanos. Estableced la concordia entre vuestros hermanos, y temed a Dios, a fin de que tenga misericordia con vosotros» (49, 10).

13. Cfr. H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965; J. WANSBROUGH, *The Sectararian Milieu*, Oxford 1978.

14. En la raíz de estas divisiones violentas se encuentra una práctica de intolerancia reiterada en las sociedades musulmanas: la tendencia siempre viva y activa de excluir al pecador de la *Umma*. Así, las diferencias de opinión se ventilan una y otra vez con mutuas acusaciones de «impiedad», de traición al Islam. La consecuencia de ello es una ininterrumpida fragmentación de la *Umma* en facciones. Por eso es un error atribuir a los chiítas la exclusiva del extremismo militante islámico; más bien debería hablarse de una permanente tentación *kháridjita* o aislacionista —por referencia a quienes se *apartaron* de chiítas y sunnitas en la crisis del año 657— (cfr. G.Ch. ANAWATI, *Une résurgence du kharijisme au XX^e siècle: L'obligation absente*, en «Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO)» 16 [1989] 191-228).

EL ISLAM: RELIGIOSIDAD, CULTURA Y POLÍTICA

Las primeras predicaciones de Mahoma se centraron en un núcleo de carácter netamente religioso: en la fe y en las obras, mediante las cuales el hombre puede disponerse a realizar ese acto de fe/sumisión. Dichas obras eran principalmente de tipo cúltilo y ético.

Ahora bien, una vez instalado en Medina, Mahoma decidió determinar muchas cuestiones de orden social y político, estableciendo así una vinculación religiosa entre determinadas formas culturales y la fe en Dios.

A este respecto su postura difiere fundamentalmente de la adoptada por Jesús, quien se negó repetidamente a regular «las cosas del César», es decir, aspectos sociopolíticos de la conducta de los cristianos¹⁵. Mediante este acto Cristo dejaba a la discreción libre de cada cristiano muchas de las grandes cuestiones humanas, cuya solución no nos es revelada por Dios. Jesús indicaba así que la pluralidad cultural, social y política es una consecuencia natural del orden establecido por Dios en la Historia. Y, en consecuencia, reconocía una legítima autonomía de las realidades humanas. Jesús enseñó que Dios Creador ha querido libremente establecer ese ámbito de autonomía, merced a la cual no deben buscarse *soluciones sagradas vinculantes para todos los creyentes* en la mayor parte de los aspectos que configuran la sociedad y la civilización. No deben buscarse soluciones de ese tipo, porque no existen como tales¹⁶.

Ante los ojos de la fe cristiana, la autonomía de las cuestiones sociopolíticas y culturales no conlleva, en modo alguno, una disminución de la gloria divina. Sólo un Dios Omnipotente y libre podía crear seres libres y otorgarles un amplio ámbito en el cual ejercer ellos mismos su propia providencia. La secularidad de la Ciudad terrenal no es ontoló-

15. Cfr. Mc 12, 17: el episodio aparece recogido en todos los Sinópticos. La negativa a regular cuestiones como el impuesto exigido por Roma a los judíos se plantea en un contexto en el cual Jesús discierne un ámbito estrictamente sagrado («lo que es de Dios») de una multitud de cuestiones que se sitúan en otro nivel, el de lo legítimamente profano. En este sentido, Jesús rechaza decidir sobre otras muchas cuestiones jurídicas que ciertamente presentan un aspecto ético, pero que no son éticamente universalizables y que requieren en cada caso un aspecto prudencial; así, lo relativo a las herencias (Lc 12, 4); al derecho penal (Juan 8, 1-11), etc.

En contraposición, Mawdúdí escribe como lema supremo de la vida social: «La religión para Dios, y la nación para todos» (Abú l-A' lá MAWDÚDÍ, *Al Islam wa l-Madina al-haditha*, Djidda 1987, cit. por PLATTI, *Islam*, 288).

16. Paradójicamente quien arrolla esta legítima autonomía, llevado por cierto afán sacralizador de la vida social, no debería ser tenido por persona auténticamente religiosa, pues atenta contra el orden querido por Dios. El *fundamentalismo* es a fin de cuentas una artera manifestación de impiedad, una injusticia hipócrita respecto a Dios.

gicamente el resultado de un proceso de secularización ejercitado *en contra de la fe cristiana*, sino que sobreviene, por el contrario, como una dimensión implícita de esa misma fe.

Por el contrario lo usual en la mentalidad musulmana reside en la convicción de que, para establecer el Reino de Dios no basta la actitud personal de sumisión (*islam*), sino que esta sumisión conlleva necesariamente la implantación de las normas sociales, culturales y políticas que Mahoma preconizó de palabra o mediante su propia conducta. Mahoma —como es obvio a cualquier historiador— no fue sólo un profeta religioso, sino también un líder político, un estratega bélico y un legislador social. Él formuló el núcleo de una nueva estructuración sociopolítica, la cual cristalizará más tarde en la *sharí'a* o ley islámica¹⁷. El conjunto de normas contenidos en la *sharí'a* ha sido sacralizado por el profetismo de Mahoma como parte de la revelación divina. La fe musulmana contempla en la *sharí'a* aquella forma predeterminada mediante la cual Dios desearía ver al hombre sometido a su Señorío. De forma que no es posible el Islam —el sometimiento del hombre y de lo humano requerido por la gloria divina— sin la instauración de la *sharí'a*.

El juridicismo característico de los líderes musulmanes va unido a un autoritarismo cultural, porque en la mentalidad social islámica el pluralismo cultural aparece como fruto del extravío de los hombres y no como una manifestación gozosa de la libertad de los hijos de Dios¹⁸.

En este sentido deben interpretarse los continuos rebrotes de *islamismo* que se han sucedido desde la muerte de Mahoma, y que —como sobradamente conoce la opinión pública mundial— siguen originándose en el siglo XX. La historia de aquellos estados donde existe una mayoría de población musulmana —muchos de ellos surgidos en la última centuria— se forja al hilo de dos fuerzas que operan dialécticamente entre sí: a) el proyecto cultural de autoridades islámicas tradicionales; b) los siempre reiterados movimientos *islamistas*, que denuncian la complicidad de las autoridades tradicionales con el poder (ya sea militar ya económico) o con una determinada situación social que a algunos les parece desviada, proponiendo un retorno a las fuentes del Islam —una nueva lectura de su origen—, con el fin de revolucionar las estructuras vigentes y crear una sociedad *auténticamente islámica*. De este modo la religión islámica queda caracterizada por su *revisiónismo* intrínseco.

17. Ya en los años veinte de este siglo lo puso de relieve Alí 'Abd ar-Ráziq.

18. En las sociedades musulmanas que se extienden desde Indonesia a Marruecos, de Alemania a Nigeria, «por profundas que sean las diferencias [entre ellas], el Islam tiende a unificar su cultura», pues la *sharí'a* se extiende a los reductos culturales más íntimos (cfr. PLATTI, *Islam*, 261s.).

La efervescencia del *islamismo* no debería hacer olvidar al observador algo obvio: tanto los nuevos visionarios *radicales* como los musulmanes integrados o *integristas*, buscan, de hecho, un mismo fin objetivo: islamizar la sociedad, someterla a la *sharí'a*. Sus caminos pueden ser muy diversos y sus altercados mutuos violentísimos, pero el musulmán, ni siquiera concibe que la secularidad pueda ser una condición intrínseca de la sociedad humana diseñada por Dios.

En el Islam sólo se reconoce un ámbito de posible secularidad lícita: el de la técnica (incluyendo la lógica, la matemática y las ciencias positivas concebidas en forma meramente pragmática, no como saber acerca de la naturaleza de la Creación).

ISLAM Y EVANGELIZACIÓN

El hecho al que venimos aludiendo —la integración fundamental de la *sharí'a* en aquello que los musulmanes tienen como revelación divina— es a nuestro juicio el obstáculo más imponente para la evangelización.

En efecto, la predicación del Evangelio de Cristo escandaliza al musulmán creyente (*muslim*) en un nivel muy hondo, subyacente incluso al de los contenidos de dicho Evangelio. Es bien sabido que las suras de El Corán predicadas tras la Hégira enuncian de modo explícito que la fe cristiana es inaceptable como tal a causa de una hipotética manipulación del mensaje de Jesús, mediante la cual, entre los contenidos del Evangelio se habría incluido, de modo arbitrario (en contra de la auténtica predicación de Jesús), la creencia en la divinidad de Cristo y en la Trinidad de Dios.

Evidentemente es deseable emprender un diálogo que pueda conducir a una clarificación de conceptos en el credo musulmán (*al 'aquída*), mostrando que la fe cristiana ni imputa a Dios el acto biológico de engendrar ni introduce forma alguna de politeísmo. Dicho diálogo puede fundarse en la común concepción de la absoluta trascendencia divina, en la familiaridad musulmana con la recitación de los múltiples nombres («atributos») de Dios¹⁹. Sin embargo, al emprender este diálogo, el cristiano habrá de tener en cuenta que la ausencia de una tradición musulmana propiamente teológica —hecho que resulta muy significativo, cuando se advierte de modo paralelo el

19. A este respecto cabe señalar que la ausencia entre dichos nombres del de *Padre* debe contrapesarse, sin embargo, con la realidad de que el *muslim* establece con Dios una relación de intimidad mediante la fe (cfr. PLATTI, *Islam*, 238s.).

enorme desarrollo de las ciencias jurídicas religiosas— no facilitará encontrar interlocutores receptivos²⁰.

En el ámbito de la Teología Fundamental es preciso observar, además, la existencia de una barrera —también fundamental y quizás más radical— entre musulmanes y cristianos. Este distanciamiento compete, no ya a la formulación de los contenidos de la revelación, sino a la naturaleza del acto mismo de creer en Dios. *Creer* consiste esencialmente, para ambas comunidades religiosas, en someterse a Dios el hombre entero. Ahora bien, ¿cómo ha de entenderse este sometimiento respecto al ejercicio de la propia libertad?

Mahoma subraya la existencia y consistencia del libre albedrío siempre que alude a la responsabilidad de cada hombre ante Dios Juez escatológico (lo cual es tema reiterado de su predicación). Pero lo que importa ahora, no es tanto la cuestión de si el acto de fe es libre (fruto de una decisión personal y auténtica), sino cuál es el papel de la libertad en quien es ya creyente: cuáles son los designios divinos respecto a la vida social humana.

La teología cristiana sostiene que la fe debe ser una luz perpetuamente inspiradora de la praxis humana. Pero simultáneamente afirma que Dios ha deseado para el hombre algo más que el libre albedrío: la libertad. *Libertad* significa para el cristiano que gran parte de su quehacer ha de ser necesariamente espontáneo y autónomo, porque Dios no ha querido ser el único ingeniero de la Creación y de la Historia, dejando así al hombre como mero ejecutor de unos planes preexistentes. Ser creyente en Dios consiste en dejar iluminar la propia vida por la fe, pero también radica en actuar según el propio leal entender humano, respetando y amando que otros obren de modo diverso. El cristiano sabe que así se asemeja más a quien «hace llover sobre justos y pecadores» (Mat 5, 45), a quien eligió crear un mundo determinado —escogiendo libremente los detalles de su configuración— entre otros muchos posibles.

Sin embargo, el musulmán *ortodoxo* no concibe que en las cuestiones propiamente humanas la libertad —que no se reduce al libre albedrío—, tenga un papel decisivo. Según la doctrina que le enseñan sus maestros religiosos, el espacio para ejercitar dicha libertad creadora se

20. Entre el legado teórico del Islam «resulta sorprendente constatar el mínimo número de obras de dogmática y de filosofía por contraste con la producción y edición de antologías de *Hadith*, de *Sunna*, de jurisprudencia y de géneros análogos» (PLATTI, *Islam*, 200). Cfr. Ch. Si H. BOITELAAR, *Traité moderne de théologie islamique*, Paris 1985. Pero en general, los estudios acerca de la filosofía y teología del Islam suelen consistir meramente en una historia de la filosofía, que se centra en la Edad Media: cfr. J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin-New York 1991-1995.

halla estrechamente limitado, pues la Revelación determina cuestiones tan precisas como el modo de vestir, los impuestos, las herencias o los castigos penales; y desde luego decide con bastante minuciosidad sobre cómo ha de conformarse la sociedad que Dios desea²¹. Sociedad y estado han de ser, pues, confesionales, y dicha confesionalidad se manifiesta en la aplicación de grandes principios y en la observancia, civilmente obligatoria, de unas normas preexistentes que han de regir los múltiples aspectos del quehacer humano. Cabe afirmar que, para la mentalidad musulmana más generalizada, *no existe nada importante que sea de suyo profano o secular*.

Dentro de esta lógica el hombre —ante los ojos del *muslim*— no da gloria a Dios con su libertad. Por el contrario: la libertad real es concebida como un desafío a la Soberanía divina, como impiedad.

Por esta razón, tanto el islamismo como el tradicionalismo islámico, rechazan la esencia de la democracia: la existencia de unos derechos humanos y, sobre todo, la del derecho a la libertad religiosa. Unos derechos humanos naturales a la persona como tal, ¿no serían una forma de rebeldía y de insumisión frente a Dios?²². Y un régimen jurídico de libertad religiosa, ¿no constituye acaso la renuncia a construir el Reino de Dios que Dios mismo ha diseñado pormenorizadamente en la *sharí'a*? No es de extrañar que, dentro de esta peculiar lógica, la libertad religiosa aparezca ante los ojos de islamistas y de tradicionalistas como una impiedad fundamental, una forma insufrible de *occidentalismo*, como el más taimado y perverso *colonialismo* cultural. Unos y otros la tolerarán en ocasiones (ciertamente muy pocas, y con muchas restricciones), pero su cultura religiosa dificulta enormemente contemplar la libertad religiosa jurídica como un bien real, como un estado social querido decididamente por Dios.

En este punto procede quizá examinar críticamente la noción de *musulmán ortodoxo* en la perspectiva de las ciencias de las religiones y, sobre todo, a la luz de Historia de la Salvación.

En primer lugar, ¿qué significa *ortodoxia* en una comunidad religiosa profundamente dividida entre diversas formas de integristos e islamismos? ¿Qué valor cabe atribuir a dicho concepto, cuando las au-

21. Tras la Hégira «se aprecia una honda preocupación [en Mahoma] por definir las partes rituales de la religión, la moral social, las reglas de la paz social, la propiedad, el matrimonio y la herencia. En algunos aspectos se ofrecen preceptos específicos» (HOURANI, *Historia de los pueblos árabes*, 13).

22. Los derechos humanos no pueden ser considerados en las sociedades islámicas como fundamento del orden social, porque el Islam no ha desarrollado una teología donde éstos se fundamenten debidamente en la Ley divina, en el querer de Dios. El pensador musulmán contemporáneo más claro e influyente al respecto, ha sido el paquistaní Mawdúdí (1903-1979).

toridades religiosas, que han de definir la esencia de lo musulmán, son múltiples y divergentes en sus enseñanzas? Los estudiosos suelen apelar en esta situación a un criterio meramente pragmático de tipo sociológico: es musulmán aquello que resulta difícil imaginar que quien se denomina musulmán pudiera rechazar. Tal es el caso del carácter revelado de El Corán o de la obligatoriedad universal de los mentados «cinco pilares del Islam»²³.

Ahora bien, desde la perspectiva de la *historia salutis* se sitúa en primer plano una consideración de gran importancia que la sociología desconoce por su metodología propia: Dios llama a la salvación a cada persona concreta por vías muy diversas. Esa llamada divina, cuando es acogida por una persona, cristaliza en la *fe teologal*, en una realidad que no procede de las fuerzas humanas —«la carne, ni la sangre» (Mat 16, 17)— sino que «ha nacido de Dios» (1 Juan 5, 4): es un don divino sobrenatural. Mediante la fe divina el hombre se somete a Dios, pone en sus manos su corazón y su mente, deja que sea Otro —Dios trascendente— quien guíe toda su existencia²⁴.

En definitiva, mediante la fe el hombre se somete a la Libertad divina, a unos designios que —como muestra la fenomenología religiosa y especialmente la experiencia de la Iglesia— a menudo contrarían tendencias, opiniones y actitudes antes muy arraigadas en el sujeto. La vivencia de esta resistencia del «hombre viejo» (Ef 4, 22) es una garantía de la autenticidad de la sumisión prestada a Dios.

Por su parte, la evangelización se dirige igualmente al corazón de cada persona concreta; nada más lejos de su naturaleza que la propaganda, la edulcoración del kérigma, cualquier tipo de chantaje (ofrecer bienes terrenales como contrapartida de la conversión) y —por supuesto—, cualquier tipo de coacción.

En el plano existencial propio de la evangelización, donde prima la iniciativa libre de Dios —el Espíritu Santo que ilumina la mente y alienta el corazón—, lo inusual y lo impredecible (para la sociología de las religiones) resulta ser algo de ordinaria administración. La fe —como gustaba repetir Karl Barth— es siempre *un milagro*. En consecuencia, por lo que atañe a la evangelización, una valoración sociológica del impacto probable que pueda tener la predicación del Evangelio sobre el *musulmán ortodoxo*, será siempre accidental. Dicha ortodoxia carece de consistencia ontológica frente a la Libertad divina: el Espíritu de Ver-

23. «Los musulmanes ortodoxos siempre han creído que El Corán es la palabra de Dios, revelada en lengua árabe a través de un ángel a Mahoma, en diversos momentos y de formas adecuadas a las necesidades de la comunidad» (HOURANI, *Historia de los pueblos árabes*, 15).

24. Esta descripción de la fe no es extraña a un *muslim*: «A quien Dios desea guiar, le abre el corazón al sometimiento (*islam*) [de la fe]» (Corán, 6, 125; cfr. 39, 22).

dad «sopla donde quiere» (Juan 3, 8) y su querencia es de hecho cristocéntrica, ya que es Espíritu del Hijo (Gal 4, 6), Espíritu de Cristo (Lc 4, 18; Rom 5, 9), Espíritu de Jesús (Hechos 16, 7). Dicho en otros términos: si un musulmán recibe de Dios la fe teologal, será obediente a las mociones del Espíritu de Dios y se sentirá atraído por el Evangelio de Cristo, y no de cualquier modo sino precisamente en cuanto *verbum salutis*.

Ciertamente sería simplista ignorar la gran fuerza que sobre dicho creyente ejerce «la ortodoxia islámica». Ésta constituye un complejo entramado de creencias, principios éticos y rituales que están integrados más o menos hondamente en su personalidad. Se trata de una forma de vida, una cultura, en la cual aparecen integrados auténticos elementos salvíficos —por ejemplo, la necesidad de someterse a Dios; el conocimiento de la unicidad divina; o la práctica de la oración—, con valores humanos muy ricos (si bien, de orden no sacral) —la belleza literaria de El Corán; el sentido de hermandad comunitaria— y algunos elementos que contrarían la Voluntad divina —el menosprecio de la libertad religiosa o el rechazo de Cristo como Salvador—.

Reconstruir la propia vida, discerniendo aquello que puede y debe ser conservado de esas tradiciones y lo que ha de rechazarse sin ambages, es una tarea no exenta de dificultades. La experiencia de un gran africano magrebí como fue San Agustín, su lucha por someterse a Dios sacrificando convicciones y costumbres —quizá menos poderosas que las vigentes en una sociedad islámica—, es todo un paradigma para la evangelización de quienes se han educado en una cultura islámica. Un paradigma que invita a la esperanza teologal y a perseverar en la tarea evangelizadora, desterrando cualquier impaciencia al respecto.

Tras morir Mahoma, en momentos de confusión, Abu-Bakr —su sucesor y primer califa del Islam— pronunció ante la comunidad musulmana unas palabras que, tomadas en su sentido literal, resultan hoy proféticas: «Hombres, si adoráis a Mahoma, Mahoma ha muerto; si adoráis a Dios, Dios está vivo»²⁵. Mahoma fue en la historia de las religiones un gran profeta, que predicó doctrinas fundamentales para la salvación; algo que ya había resumido la *Epístola a los Hebreos*: «Sin fe es imposible agradarle, pues quien se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a quienes lo buscan» (Heb 11, 6). Como es sabido, Tomás de Aquino comentaba estas palabras en el sentido de que «todos los artículos [de fe] se hallan implícitamente contenidos en algunas realidades primeras que se han de creer; es decir, todo se reduce a creer que existe Dios y que tiene providencia de la salvación de los

25. Cit. por HOURANI, *Historia de los pueblos árabes*, 17.

hombres»; en el ser de Dios —continúa— se halla contenido el misterio de la Trinidad de Personas en la unidad ontológica, y creyendo en la realidad de la providencia salvadora se cree implícitamente en toda la Historia de la Salvación centrada en Cristo²⁶. Pero en el corazón de un auténtico *muslim* las palabras de Mahoma deben subordinarse a la Libertad del Dios vivo, *al obrar del Padre* (cfr. Juan 5, 36), quien sigue actuando mediante el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia: «Mi Padre actúa siempre, y yo también actúo» (Juan 15, 17).

El cristiano enfrentado a la tarea de la evangelización debe *tener fe en la fe*, es decir, convencerse confiadamente de que «todo el que ha nacido de Dios vence al mundo. Y lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe» (1 Juan 5, 4). Es preciso confiar en esa *dinámica interna de la fe teologal*, dinámica promovida por el Espíritu del Hijo, a quien se atribuye el don de la fe plena²⁷. Es preciso tener en cuenta que una fe auténtica (teologal) atraerá al creyente musulmán hacia Cristo, lo moverá internamente a amarlo y a seguirlo.

En un medio culturalmente islamizado, el evangelizador ha de ocuparse activamente en dar testimonio de su ser-creyente, de su sumisión a la Voluntad divina. Este es sin duda el signo de credibilidad que puede tocar las fibras más íntimas del *muslim* honrado. A este respecto, la defensa de la santidad de la vida humana desde su concepción, una defensa llevada a cabo por la Santa Sede a contracorriente y resistiendo la presión de los poderes de este mundo, ha suscitado, de hecho, el afecto y la adhesión de muchos musulmanes. En definitiva, es sumamente importante dar testimonio de que el cristiano lucha seriamente contra la infidelidad, contra la tentación del hombre que «es cada vez más insolente, pues cree bastarse a sí mismo» (Corán 96, 6). La mente islámica resulta especialmente sensible a todo lo que sea manifestación de esa insolencia frente a Dios y, por lo mismo, percibe con agudeza el sentido que tienen actos como bendecir la mesa, saludarse con fórmulas que mencionan implícitamente a Dios, reconocer con sencillez los errores propios y la falibilidad humana, estar desprendido de las cosas materiales (no quejarse cuando faltan, pues ello revela confiar en la Providencia), acudir a la oración al tomar una decisión y no adoptar un talante calculador respecto al futuro de nuestras vidas —pues sólo Dios sabe lo que nos sucederá: «No andéis preocupados por vuestra vida» (Mat 6, 25-34)—, etc.

Evangelizar en medios islámicos será siempre dar testimonio de la auténtica sumisión a un Dios que es Amor. Por eso, la amistad —el acercamiento de corazones—, no sólo es un ámbito en el cual es posible que

26. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, q. 1, a. 7, ad c.

27. Para salvarse es preciso «nacer del agua y del Espíritu» (Juan 3, 5). Cfr. J.M. ODERO, *Teología de la fe*, Pamplona 1997, cap. I, X-XI.

otros perciban la fuerza y sinceridad de ese ser-creyentes en Dios-Amor, sino que constituye, ella misma, el modo más idóneo de *materializar* dicha fe, de hacerla fructificar. Como recientemente ha declarado el Arzobispo de Argel, Mons. Henri Teïssier, «no estamos en este país para fabricar mártires, sino para ser amigos. Pensamos en Jesucristo que nos ha dicho: *Amaos como yo os amo*. No nos hemos quedado en Argelia para que pueda haber mártires sino para construir amistad entre cristianos y musulmanes. (...) Nuestros mártires no han sido asesinados por su fe, sino por su amistad con los vecinos musulmanes. Hay grupos que no aceptan esta relación positiva y han asesinado. (...) Estamos en la sociedad argelina porque tenemos la convicción de que hay una Palabra de Dios en el Evangelio y que esta Palabra la podemos compartir también con los hermanos musulmanes. Esta Palabra es un tesoro para cada hombre»²⁸.

Las relaciones históricas de la Iglesia con el Islam recuerdan, en parte, las polémicas que Jesús mantuvo en el Templo antes de su última Pascua en Jerusalén: «Si fuerais hijos de Abraham, haríais las obras de Abraham. (...) Quien es de Dios, escucha las palabras de Dios; vosotros no las escucháis, porque no sois de Dios» (Juan 8, 39.47). La reacción airada de fariseos y saduceos ante la autoridad de Jesús que actuaba con libertad divina y subordinaba la tradición del *sabbath* a la necesidad de curar y perdonar los pecados a enfermos graves, ¿no presenta paralelismos con la intransigencia de algunos musulmanes que condenan con la muerte apartarse de algunas de sus tradiciones culturales, cuando se produce una conversión al camino de Jesús?²⁹.

28. *Entrevista con monseñor Henri Teïssier, arzobispo de Argel*, Agencia Zenit (8-V-2000), Serv. ZS000508-06.

29. No faltan musulmanes que se muestran perplejos ante la generalizada persecución que desencadenan las conversiones a la fe cristiana (en países como Arabia Saudí la *policía religiosa* persigue cualquier asomo de estas «apostasías»), sobre todo cuando leen en El Corán: «¡Ninguna coacción en religión! Pues el buen camino se ha distinguido del extravío» (2, 256). Cfr. PLATTI, *Islam*, 83. A este respecto, el rector de la Gran Mezquita de París, Dalil Boubakeur, tras denunciar «el integrismo y el fanatismo», explica así la situación en Arabia Saudita (donde el mero hecho de poseer una Biblia o una imagen cristiana es considerado y castigado como un delito): «En este caso estamos de frente a una teocracia y, por otra parte, en aquel país no hay cristianos». Respecto a Sudán se manifiesta de modo menos ambiguo: «Estamos en presencia de un Estado integrista que no nos gusta, desde luego. El Islam en Sudán es usado como un instrumento político, lo mismo que en Irlanda la religión católica o la protestante» (Agencia Zenit, 27-II-1999, Serv. ZS991027-02). Su información sobre el estado saudí es notablemente insuficiente: El pasado 7 de enero la policía religiosa saudí irrumpió en una casa privada de Riad, y arrestó a quince de las cien personas presentes. El crimen que estas personas, cristianos provenientes de Filipinas, habían cometido era mantener un servicio religioso no permitido. Entre los detenidos estaban tres niños, uno de ellos de sólo tres años de edad. Mientras tanto otro filipino, Edmar Romero, sigue bajo arresto tras ser detenido el uno de diciembre de 1999; la policía confiscó una Biblia y otras publicaciones cristianas que tenía en su casa. Según las leyes de estos países islámicos, los que no son musulmanes, unas seis millones de personas actualmente, no pueden practicar su propia fe (*Compass Direct*, 10-I-2000).

A este respecto resultan esperanzadores algunos hechos que se están produciendo en estos años. Por ejemplo, la condena prácticamente unánime del terrorismo islámico por parte de la *Umma* argelina y egipcia —incluidos sus ulemas— no se ha fundamentado ni en El Corán ni en la *Sunna*; y sin embargo la apelación de grupos terroristas islámicos a pasajes coránicos donde se admite el derecho a la violencia o a la tradición de la *djihad* ha sido, a pesar de todo, descalificada por esas comunidades musulmanas. Por otra parte, no faltan voces —singularmente la de los sufíes³⁰, pero también la de otros intelectuales musulmanes—, en pro de una convivencia respetuosa y tolerante de los buenos musulmanes con hombres santos de otras religiones³¹.

De un modo u otro, siempre se cumplirá la promesa de Cristo a Pedro, y la fe vencerá en el corazón de esta y de aquella persona, que constatarán con ojos de fe la verdad divina del Evangelio de Cristo: «Mi doctrina no es mía, sino de Aquel que me ha enviado. El que quiera cumplir su Voluntad, verá si mi doctrina es de Dios. (...) El que cree en mí, no cree en mí, sino en Aquel que me ha enviado» (Juan 7, 16s.; 12, 44).

La realidad social de la inmigración masiva de musulmanes a estos donde la ley civil tutela el derecho a seguir las propias convicciones religiosas se está mostrando como una ocasión privilegiada para que algunas de estas personas alcancen libremente la libertad que Cristo nos ha ganado³². Nos encontramos, pues, ante un claro «signo de los tiempos», ante unas circunstancias propiciadas por la Providencia divina para emprender una etapa nueva en la historia de las relaciones entre la fe cristiana y el Islam. En esta nueva etapa la evangelización de Cristo dará frutos insospechados.

Ello depende de nuestra correspondencia a la gracia. Es preciso superar netamente recelos y barreras que naturalmente plantea la convivencia con personas de culturas aparentemente extrañas. La actuación

30. El sufismo, con la relatividad que atribuye al conocimiento humano terreno en materia de salvación, tiene una indudable raíz coránica: «Sabed que la vida presente no es sino un juego, diversión, adorno vano, una sollicitación a vuestro orgullo y una rivalidad en acaparar riquezas e hijos» (Corán 57, 20). Esta humildad cognitivo-salvífica permite a los sufíes ser tolerantes, teórica y prácticamente respecto a la fe cristiana.

31. La Asamblea de las Religiones que se celebró del 25 al 28 de octubre de 1999 en el Vaticano, concluyó con un mensaje final aprobado también por los representantes del Islam allí presentes; en dicho texto se lee: «La colaboración entre las diferentes religiones tiene que basarse en el rechazo del fanatismo, del extremismo y del mutuo antagonismo que genera violencia. (...) Estamos convencidos de que nuestras tradiciones religiosas tienen los recursos necesarios para fomentar la amistad mutua y el respeto entre los pueblos» (Agencia Zenit, 29-X-1999, Serv. ZS991029-09).

32. En 1999 se bautizaron en Francia 2.500 adultos; el 10% de los mismos procedían del Islam (cfr. *La Croix*, 12-V-2000).

de los cristianos laicos que trabajan y conviven con musulmanes se carga, pues, de una especial responsabilidad: sobre ellos recae la tarea de establecer vínculos de amistad y fraternidad con los emigrantes musulmanes —aquellos vínculos que deberían surgir lógicamente entre los hijos de Abraham, creyentes en Dios, pero que serán suscitados en buena parte como iniciativa de la benevolencia y caridad cristianas—³³. Estas relaciones interpersonales harán presente a Cristo ante los musulmanes honrados, desvelando el verdadero rostro de Jesús, el del Emmanuel: Dios con nosotros.

33. Cfr. J.M. ODERO, *El testimonio de los laicos y la credibilidad de la revelación en el Concilio Vaticano II*, en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. Actas de VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, A. SARMIENTO (ed.), Pamplona 1987, pp. 537-544.