



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 10

CTX 109 HISTORIA DE LA IGLESIA I

Küng, Hans. "La palabra de Dios se hizo libro". En *El Islam: historia, presente, futuro*, 79-98. Madrid: Trotta, 2019.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

B. CENTRO

Con el término «centro» no me refiero a un «concepto básico» o a una «idea esencial» (en sentido hegeliano), del que todos los demás conceptos e ideas de la religión islámica no serían sino manifestaciones y desarrollos históricos. Con el término «centro» tampoco aludo a un «principio fundamental», a partir del cual sería posible construir sistemáticamente (al modo de las dogmáticas ortodoxas) la totalidad de la fe islámica. El hecho de hablar de un «centro» del islam no apunta a la pregunta teórica por la posibilidad de una concepción sistemática unitaria. No; a lo que apunta es a la pregunta del todo práctica por lo **permanentemente válido** y lo **continuamente vinculante** del islam.

Para los cristianos y judíos, pero también para los propios musulmanes, no es intrascendente ni ilegítimo preguntarse: ¿en qué se diferencia, pues, la religión islámica de otras religiones? ¿Cuál es la singularidad específica de la religión islámica? La del judaísmo es: Israel como pueblo y tierra de Dios¹. Y la del cristianismo, por su parte: Jesucristo como Mesías e Hijo de Dios². Pero ¿cuál es entonces

- el presupuesto perdurable (no el principio),
- la idea básica determinante (no el dogma),
- la fuerza motriz (no la ley) del islam³?

I. LA PALABRA DE DIOS SE HIZO LIBRO

Un error básico en el que desde siempre suelen incurrir los cristianos al considerar el islam consiste en pensar que Muḥammad ocupa en el islam el mismo lugar que Jesucristo en el cristianismo. Este malentendido se ha visto reforzado por la denominación del islam como «mahometismo» y de los musulmanes como «mahometanos». Tales nombres son rechazados con razón por los musulmanes. Pues en el cristianismo, citando el prólogo del evangelio de Juan, ciertamente se puede afirmar: «La Palabra se hizo carne»⁴; la palabra o la sabiduría de Dios se «encarnó» en un ser humano, en concreto en Jesús de Nazaret. En el islam, sin embargo, no es posible decir algo semejante del profeta Muḥammad, y ningún musulmán lo ha dicho nunca. Aquí vale más bien: ¡la Palabra se hizo libro! Y, con ello, se nos da ya por anticipado la respuesta básica a la

pregunta por el centro del islam. Para los musulmanes, la singularidad específica de su religión consiste en que el Corán es la palabra y el libro de Dios⁵.



1. *El Corán: lo específico del islam*

«En el nombre de Dios (*bi-smi llah*), el Clemente (*ar-rahman*), el Misericordioso (*ar-rahim*). La alabanza a Dios, Señor de los mundos. El Clemente, el Misericordioso. Dueño del Día del Juicio. A Ti te adoramos y a Ti te pedimos ayuda. Condúcenos al camino recto, camino de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados»⁶.

Así reza la primera azora del Corán, «la introducción» (*al-fatihah*), con la que regularmente comienza también la oración canónica de los musulmanes. Algunos autores musulmanes, tanto clásicos como contemporáneos, ven en ella el fundamento, la suma y la quintaesencia del Corán: «Ella [la introducción] contiene en forma concentrada todas las en-

señanzas fundamentales del Corán: la unidad y unicidad de Dios; Dios como Origen y Sustentador del universo; Dios como aquel ante quien en último término hay que responder, como el único Poder capaz de guiarnos y ayudarnos; llamamiento a convertirse al bien; doctrina de la vida después de la muerte y doctrina de las consecuencias de las propias acciones y la conducta personal; recta guía a través del portador del mensaje divino y, con ello, continuidad con todas las religiones verdaderas; necesidad de someterse a la voluntad de Dios y de no adorar a nadie más que a Él» (Muhammad Asad)⁷.

Sin embargo: esta fātiḥa, que debe ser el fundamento, la suma y la quintaesencia del islam, ¿no puede ser perfectamente rezada por un judío o un cristiano? En cualquier caso, yo lo hecho, con pleno convencimiento interior, en un entorno musulmán, y algo parecido se cuenta de los encuentros «trialógicos» que tienen lugar en cualquier parte del mundo. Pero entonces es cuando de verdad se plantea la pregunta fundamental: ¿qué es lo auténticamente distintivo del islam? ¿Cuál es su especificidad, su centro, su esencia?

Una determinación de la esencia que no captura la esencia

Aunque lo que aportan es relevante, las determinaciones sociológico-politológicas y filológico-históricas de la esencia del islam manifiestan con frecuencia preocupantes límites por lo que respecta a su capacidad explicativa. «El islam es un proyecto de orden social»: así comienza el científico social británico Ernest Gellner su libro *Muslim Society* [La sociedad musulmana]⁸. O como escribe el politólogo de origen siro-musulmán Bassam Tibi, de la Universidad de Gotinga: «El islam no es sólo una ideología política, sino también, y sobre todo, un sistema cultural»⁹. El islam es, sin duda, todo eso; mas ¿es así como la mayoría de los musulmanes comprende en primer término el islam?

«Impugno decididamente esta visión», escribe por eso Anton Schall, semitista e islamólogo de la Universidad de Heidelberg; y por cierto, como él mismo subraya, no en cuanto «retrógrado representante de unas disciplinas meramente clasificadoras (“orquideológicas”), cuya animadversión contra las ciencias sociales resulta anacrónica» y que, por tanto, rechazan el planteamiento de Bassam Tibi, sino «porque ni Gellner ni Tibi hacen justicia a los inicios religiosos de Muḥammad»¹⁰.

Uno podría estar de acuerdo con este juicio, pero luego, cuando lee la definición de islam que ofrece el erudito de Heidelberg, le surgen las dudas. En el mismo lugar citado —ni más ni menos que el artículo «Islam» de la reciente *Theologische Realenzyklopädie* (volumen XVI, año 1987), una obra de consulta en varios volúmenes editada bajo los auspicios de la Iglesia evangélica alemana—, la primera frase de Schall reza: «El islam (*islam*) es la religión fundada por Muḥammad Ibn Abdallāh ibn ‘Abdalmuttalib, cuyos seguidores se denominan a sí mismos musul-

manes. El islam es una mezcla sincrética y ecléctica de diversas religiones del entorno de Muḥammad. El punto central de la religión islámica es 'Allāh, nombre que, según opinión generalizada, deriva del árabe *al-Ilāh*, que, ya antes de la entrada en escena de Muḥammad, era el Dios supremo o altísimo de la ciudad de La Meca»¹¹.

Esta paráfrasis, qué duda cabe, no es lo que se diría un buen punto de partida para el diálogo razonable con los musulmanes acerca de su religión. Es más: a muchos musulmanes estas frases podrían sonarles tan blasfemas como los «versos satánicos» condenados por el ayatolá Jomeini, a los que hace referencia la novela del escritor indo-británico Salman Rushdie¹². No; ni el sociólogo, ni el politólogo, ni el semitista hacen justicia a los «inicios religiosos de Muḥammad»; y, a la vista de ello, uno entiende mejor por qué algunos orientales se muestran recelosos con los orientalistas.

Sin embargo, el teólogo cristiano partiría de una comprensión estrecha del islam si se limitara a prestar atención a los «inicios religiosos de Muḥammad» y pasara por alto la dimensión política y social del islam, por un lado, y su entrelazamiento histórico con otras religiones, por otro. Por eso, también yo, antes de atreverme a realizar una paráfrasis de su esencia, de su «centro», como ahora me dispongo a hacer, me he ocupado primero, y en un horizonte histórico y político lo más amplio posible, de los «problemas de los comienzos».

El Corán: un libro árabe, vivo y sagrado

El centro, el **punto central**, del islam es el Corán (*al-Qur'ān*). En el curso de mil cuatrocientos años de islam, el orden social ha cambiado incesantemente en aspectos básicos, las ideologías políticas se han sucedido unas a otras, los sistemas culturales han experimentado decisivos cambios de paradigma. Pero ¿qué es lo que permanece a pesar de todos los cambios de personas, estructuras, instituciones e interpretaciones? El Corán es **origen, fuente y norma distintiva de todo lo islámico**, de la fe, la acción y la vida islámicas en su conjunto. A él le corresponde la máxima autoridad, una autoridad absoluta. Y lo primero que también deberían hacer los sociólogos y politólogos, los filólogos e historiadores occidentales, es tomarse en serio el significado que el Corán tiene, de forma bien concreta, en las vidas de los fieles musulmanes.

Quien, como mero extranjero en Fez, Kairuán, El Cairo, Ammán, Kabul o Lahore, oye al despuntar la aurora el llamamiento a la oración y el recitado de versos coránicos no es capaz de hacerse una idea de la fascinación que el Corán puede llegar a ejercer sobre los musulmanes. Incluso un sobrio estudioso como el árabe Toufic Fahd escribe del Corán, de forma poco menos que himnica: «[El Corán] parece ser el último testigo de una antigua tradición semítica, en la que el mundo de las imágenes se vincula con el realismo, la palabra genera la magia de la expre-

sión y lo físico es transfigurado por lo metafísico. Una forma de pensar discursiva, que se expande en frases yuxtapuestas, a menudo sin apoyos gramaticales, sin relaciones de causalidad, finalidad o consecuencia; ideas que se repiten, se enredan, se entreveran en un todo de carácter léxico vinculado a la misma trama textual; una armonía basada en un monótono espectro de sonidos que a la larga fatiga, pero que con frecuencia resulta engatusador y relajante, que se construye siguiendo el ritmo de la respiración y que evoca un efecto de vacío y abstracción: es así como el Corán se manifiesta al lector que está familiarizado con las sutilezas de la lengua árabe y que es sensible al ritmo poético que ha ido llevando al alma semita a través de todas las encarnaciones culturales que ésta ha conocido desde hace más de cinco mil años¹³.

Para los musulmanes, por consiguiente, el Corán no es una reliquia del pasado. Es un libro vivo y sagrado escrito en lengua árabe. Cada una de las palabras de esta caracterización es importante:

1) Se trata de un **libro**. Esto tiene la ventaja de que todo creyente sabe a qué atenerse. Aquí está contenido todo lo que Dios ha revelado directamente. Aquí está recogido todo lo que Dios quiere. De ahí que tampoco se pueda hacer cambio alguno. Al contrario: el musulmán debe grabárselo entero en la memoria, a ser posible cuando todavía está en edad escolar. Este libro anuncia el «islam» (= «entrega a Dios»), regula la vida de los musulmanes y les enseña cuáles son sus deberes.

2) Se trata de **un libro**. A diferencia de la Biblia hebrea, el Corán no es una recopilación de escritos sumamente diversos que, para el no entendido, a primera vista no parecen tener ningún denominador común. Tampoco es como el Nuevo Testamento, que da a conocer su mensaje en cuatro evangelios muy diferentes entre sí y en numerosos detalles mutuamente contradictorios, lo que origina cierta confusión. No; el Corán es un único libro, transmitido por un solo profeta en el curso de veintidós años y, por tanto, coherente y homogéneo, a pesar de las diferencias temporales y estilísticas. Posteriormente fue ordenado (atendiendo, por lo general, a la extensión) en ciento catorce secciones, a las que se da el nombre árabe de «sura» (*sūra*, pl.: *suwar*, en castellano, sura o azora) y que a su vez se componen de versículos, las más pequeñas unidades textuales («señal»: *āya*, pl.: *āyat*; en castellano, aleya). Ya en el propio Corán se habla de un «libro» (*kitāb*).

3) Se trata de un **libro árabe**. El Corán es, con sus seis mil seiscientos sesenta y seis versículos, la más antigua obra árabe en prosa. Difícilmente habrá algo que haya contribuido tanto como él a la difusión de la lengua y la escritura árabe; todavía hoy sirve como norma sintáctica y morfológica. Pero, ante todo, el Corán es el libro de la revelación regalado a los árabes, de suerte que también ellos se convirtieron, por fin, en poseedores, igual que judíos y cristianos, de una escritura sagrada, en «gentes del libro» (*ahl al-kitāb*). Merced a tal regalo, poseen un libro sagrado propio —«el Libro» (*al-kitāb*), «el libro de Dios» (*kitab Allah*)—,

el cual, gracias a su pegadiza melodía y al ritmo con frecuencia apasionado de su estilo, logra encantar y entusiasmar incluso a los musulmanes no árabes. También para éstos es el árabe la lengua litúrgica; y la escritura árabe, en cierto sentido, algo propio. «En la historia de la lengua árabe, no hay ningún acontecimiento que haya influido de forma más determinante en el destino de ésta que la aparición del islam» (J. Fück)¹⁴. Con excepción del turco (substitución del alifato árabe por el alfabeto latino en 1928 bajo el gobierno de Atatürk) y de las lenguas de Asia central y sudoriental (reformas alfabéticas desde aproximadamente 1920), el alifato árabe siguió vigente para el beréber, el persa y el kurdo, pero también para los idiomas indios urdu y sindhi. El uso de numerosas voces de origen árabe en todas estas lenguas pone de manifiesto la preponderancia de la cultura arábigo-islámica. Incluso en la actualidad, la literatura árabe está fuertemente influida por el Corán en lo que a sus metáforas, citas, motivos y figuras se refiere. Hasta los musulmanes reformistas opinan que el Corán sólo puede entenderlo quien entiende el árabe puro y que, por consiguiente, todo musulmán debe esforzarse por dominar el árabe. Sea como fuere, a través del Corán el árabe se convirtió en la lengua sagrada de todo el mundo musulmán.

4) Se trata de un libro vivo. El Corán no es un libro para colocar en la estantería como una Biblia doméstica o para leer básicamente en silencio. Es un libro que se recita continuamente en público y en voz alta: *Qur'ān* viene del verbo *qara'a* = «leer en voz alta, leer en público, recitar», y significa «lectura» o «recitación» en el doble (en realidad, cuádruple) sentido de la palabra: en primer lugar, la acción de recitar el texto revelado (revelación a Muḥammad, luego, la transmisión a cargo de Muḥammad); en segundo lugar, el propio texto recitado; y, por último, el libro de lectura y recitación. El Profeta transmitió fielmente a los hombres lo que le fue dado oír.

Es un libro al que, gracias a la **prosa poética** de sus azoras y aleyas, puede y debe hacérsele resonar, un libro que puede y debe ser recitado rítmicamente¹⁵. Sus palabras y sus frases acompañan al musulmán desde el instante de su nacimiento, momento en el que la confesión de fe coránica le es recitada al oído, hasta la hora de la muerte, en la que las palabras del Corán lo escoltan a la eternidad. A través de la escucha, la memoria y la recitación, el musulmán reconoce la revelación de Dios en cuanto tal y, al mismo tiempo, la hace suya. Algunos musulmanes que empezaron con el aprendizaje del Corán ya en edad infantil pueden recitarlo de memoria desde principio a fin: a éstos les es dado el título honorífico de «guardián, conservador» (*hafiz*). Los recitadores profesionales, quienes declaman el texto como si lo entonaran, son valorados como artistas y tenidos en alta estima. Cuando es declamado bella y devotamente, el Corán puede fascinar al musulmán tanto como las palabras de un buen predicador fascinan a un cristiano o como el canto de un talentoso cantor a un judío. Quien escucha la conocida Azora 97 sobre el

descenso del Corán en la traducción alemana de Friedrich Rückert, ajustada poéticamente al texto árabe, puede intuir algo de la calidad estética del árabe coránico:

*Wir sandten ihn hernieder in der Nacht der Macht.
Weißt du, was ist die Nacht der Macht?
Die Nacht der Macht ist mehr als was
In tausend Monde wird vollbracht.
Der Engel steigen nieder und der Geist in ihr,
Auf ihres Herrn Geheiß, daß alles sei bedacht.
Heil ist sie ganz und Friede, bis der Tag erwacht.*

[«... Nos lo hemos hecho descender en la noche del Destino.
¿Qué te hará entender lo que es la noche del Destino?
La noche del Destino es mejor que mil meses.
Los ángeles y el Espíritu descienden en ella, con permiso
de su Señor, para todo asunto.
¡Paz! Ella dura hasta que sube la aurora»]¹⁶.

5) Se trata de un libro **sagrado**. El Corán no es un libro como otro cualquiera, un libro que pueda ser tocado con las manos sucias o leído con el espíritu impuro. No; es un libro que exige que uno, antes de leerlo, se purifique las manos con agua o arena y abra el corazón por medio de la oración humilde. No es un libro profano, sino más bien un libro sagrado de medio a medio; y, justo por ello, un libro omnipresente, cuyos versos, artísticamente labrados en piedra, bordados o pintados en mayólica, adornan los edificios islámicos, pero también las xilografías y los grabados en cobre, las obras de cerámica, las pinturas miniadas y los tejidos. Destacan en especial los propios ejemplares del Corán, de impresionante estética y escritos en variadas grafías; con frecuencia están valiosamente encuadernados y, en su mayor parte, se hallan ornamentados con arabescos polícromos. En la casa de Dios de los musulmanes, en la mezquita, no hay imágenes: la caligrafía del Corán es suficiente. El culto musulmán no conoce el uso de instrumentos musicales ni el canto coral: la solemne recitación del Corán basta como música. Así pues, utilizando una terminología cristiana, podría decirse que el Corán es, para el musulmán, palabra y sacramento a la vez: palabra audible y visible (*verbum audibile et visibile*). Palabra que brinda dirección espiritual, que es advertencia y exhortación, que funda el recuerdo y establece una diferencia; y todo ello, de una manera que no tiene parangón, porque viene directamente de Dios. Palabra no sólo «inspirada» por Dios, sino «revelada» por Él y, por tanto, «palabra de Dios» (*kalimat Allah*).

Pero ¿cómo debe ser concebida la afirmación de que un libro terrenal es la palabra de Dios? El musulmán apenas ve aquí problema; en cualquier caso, un problema mucho menor que el que encuentra cuando

los cristianos afirman que un **ser humano** es la palabra de Dios. Tanto en un caso como en otro, la aceptación de lo afirmado es, en último término, una cuestión de fe. Pero para los musulmanes, igual que para los cristianos, una cuestión no de fe ciega, sino de una fe que se esfuerza por entender.

El Corán: palabra de Dios

El Corán es, según se lee aquí y allá, la Escritura sagrada del islam, en la que se contienen las **revelaciones del profeta Muḥammad**. Esto es cierto, pero, para los musulmanes, equívoco. Revelaciones del profeta Muḥammad: ¿quiere eso decir que el Profeta es el sujeto, el autor, de las mismas? Según la autocomprensión del Corán, ¡ni mucho menos! El Profeta no es más que objeto o destinatario de esta revelación, cuyo sujeto, cuyo **único autor es el Dios uno**. Y esta revelación ofrece ella misma información de cómo ha de ser pensado semejante extremo: «Éstas son las aleyas (las señales) del Libro explícito», así habla Dios al Profeta al comienzo de la azora de José, «realmente, hemos hecho descender un Corán árabe. Tal vez vosotros meditéis. Nosotros te contamos los más hermosos relatos, porque te hemos inspirado este Corán, aunque con anterioridad hayas estado entre los descuidados»¹⁷.

Históricamente, es un hecho que, entre los años 610 y 632, Muḥammad proclamó en las ciudades árabes de La Meca y Medina, centros comerciales situados en la ruta del incienso, el mensaje profético que ha quedado plasmado en el Corán. Pero, según su propio testimonio —y aquí se apela a la fe—, el Corán fue transmitido al profeta Muḥammad por el ángel Gabriel: «Gabriel (*Yibril*) es quien, con permiso de Dios, depositó en tu corazón, ¡oh Profeta!, la Revelación que confirma las anteriores, como guía y buena nueva para los creyentes»¹⁸.

Sin embargo, según la opinión musulmana corriente, el **libro arquetípico** (*Urbuch*, «la madre del libro»: *umm al-kitāb*), que es tenido por el original de todas las escrituras sagradas, no es conservado en la tierra, sino en el cielo, como puede deducirse del propio Corán: «Esto es una noble predicación [un noble Corán, ¿en el original arriba en el cielo?] / contenida en un Libro oculto / que sólo tocan los que se han purificado. / Ha descendido [ahora como revelación] procedente del Señor de los mundos»¹⁹. O en otro lugar: «Esto [lo que aquí se anuncia] es una Predicación gloriosa / en una tabla conservada [¿en el original arriba en el cielo?]»²⁰.

Así es como **la palabra de Dios se ha hecho libro**: en la «noche del Destino» (*lailat al-qadr*) —celebrada festivamente en el mes del ayuno, en el Ramadán—, los musulmanes conmemoran la revelación del Corán, enviado por Dios a los seres humanos como «guía». El lugar que, en el cristianismo, ocupa el Logos divino hecho hombre corresponde, en el islam, a la palabra de Dios hecha libro. «En el mes de Ramadán se hizo

descender el Corán como guía para los hombres y [los versículos del Corán como] pruebas de la Guía y la Distinción [Salvación]»²¹.

El Corán se revela, pues, como la condición previa del islam que incesantemente buscamos, como su idea fundamental y rectora, como su fuerza motriz. Y, en cuanto **noticia primigenia** (*Ur-Kunde*) de la **revelación definitiva de Dios**, el Corán ha marcado profundamente todos los ámbitos del islam. El Corán significa para los musulmanes lo mismo que la Torá para los judíos o que Cristo para los cristianos: «el camino, la verdad y la vida». De hecho, para todos los musulmanes, el Corán es:

- la **verdad**: fuente originaria de experiencia de Dios y de devoción, norma vinculante de la fe auténtica;
- el **camino**: posibilidad verdadera de superación del mundo, pauta eternamente válida de actuación correcta (ética);
- la **vida**: fundamento permanente del derecho islámico y alma de la oración islámica, materia de aprendizaje ya para los niños musulmanes, inspiración del arte islámico y espíritu que todo lo penetra en la cultura islámica.

El Corán es, por tanto, un código religioso, ético y jurídico a la vez, que, sin embargo, sólo es la verdad, el camino y la vida en la medida en que es palabra de Dios. Y el hecho de ser palabra de Dios tiene consecuencias importantes: el Corán se distingue por sus **atributos divinos**. Según la doctrina tradicional musulmana, el Corán es (y aquí se trata verdaderamente de dogmas islámicos):

— **lingüísticamente perfecto**: a través del Corán, el árabe ha alcanzado el *status* de lengua divina, sagrada y sublime, sin defectos ni irregularidades, aunque no sin misterios, de los cuales no todos pueden ser descifrados por los intérpretes;

— **singular, inimitable e insuperable**: el Corán es, para los musulmanes, una maravilla que desborda las capacidades humanas. Los infieles, se afirma ya en el propio Corán, nunca habrían podido redactar un texto semejante, ni tan sólo diez azoras o, mejor dicho, ni siquiera una²². De ahí que el Profeta no necesite ningún milagro para demostrar su credibilidad, pues el Corán mismo es el gran milagro refrendario;

— **intraducible**: lo suyo sería que todo joven musulmán memorizara el Corán en árabe. Pero, puesto que en la práctica esto es imposible, se hace necesario recurrir a traducciones, a las que se prefiere denominar interpretaciones o paráfrasis. De hecho, el Corán es, a causa de su ritmo y de su rima, inusitadamente difícil de traducir. En las traducciones realizadas por musulmanes también se incluye, por lo general, el texto árabe²³;

— **inerrable y absolutamente fidedigno**: puesto que fue transmitida al Profeta palabra por palabra, la revelación tiene que estar libre de todo error y toda contradicción: «¿No han meditado el Corán? Si procediese de otro ser distinto de Dios, encontrarían en él numerosas discrepancias»²⁴.

Uno no puede evitar preguntarse: así pues, en resumidas cuentas, ¿un libro «caído del cielo», un libro que no es de este mundo y que, por tanto, no puede ser analizado con los criterios seculares de la ciencia?

2. *El Corán: ¿un libro caído del cielo?*

«Un libro caído del cielo», así se habla con frecuencia del Corán. Por eso, en un mundo secularizado en el que, en el mejor de los casos, del cielo cae un meteorito o quizá restos de cohetes, pero de ninguna manera un libro sagrado, el Corán es rechazado de antemano como algo inverosímil. Pero ¿es verdaderamente el Corán, según la interpretación islámica, un libro caído del cielo? En absoluto. Antes bien, una vez depositado «en el corazón» del Profeta²⁵, fue anunciado por éste y sólo más tarde plasmado por escrito y recopilado. Tampoco la exégesis islámico-ortodoxa del Corán ha ocultado nunca que el libro sagrado, en la forma en que hoy lo conocemos, sólo apareció décadas después de la muerte del Profeta.

En todas las «religiones del libro» existe un proceso de canonización

En principio, puede afirmarse que las tres religiones proféticas han obtenido su libro sagrado únicamente como resultado de un largo **proceso de formación y canonización**. Mientras que los textos de la Biblia hebrea se compusieron a lo largo de un periodo de unos mil años y los del Nuevo Testamento en menos de cien, los del Corán tan sólo necesitaron veintidós. Más corto fue, correspondientemente, el proceso de canonización que llevó a la forma precisa de lo que hoy se reconoce como la escritura sagrada de los musulmanes:

— En el **judaísmo**, la «Torá» (los cinco libros de Moisés) no se conoce como tal por lo menos hasta el exilio babilónico y probablemente sólo queda fijada en la transición del siglo V al IV a.C.; los «Profetas» (Neviim), únicamente a finales del siglo III a.C., y los «Escritos» (Ketuvim: Salmos, Job, Cantar de los Cantares...), aún más tarde. Sólo a partir del paradigma teocrático del judaísmo posexilico (P III judío) puede hablarse de un libro sagrado, de la Biblia hebrea (de la «**Tanakh**», compuesta por la Torá, los Neviim y los Ketuvim) y de una «religión del libro».

— En el **cristianismo**, las primeras cartas del apóstol Pablo se conocen veinte años después de la muerte de Jesús de Nazaret, y hacia finales del siglo I ya existen los cuatro evangelios. Mas sólo a finales del siglo II quedan fijadas las nueve décimas partes del canon definitivo. Por lo que respecta a algunos escritos sin duda de segundo rango, fueron algunos sínodos celebrados hacia finales del siglo IV (P II cristiano) los que decidieron que respondían a la «pauta» (griego: *kánon* = «directriz, norma») eclesiástica, que eran, pues, «canónicos» y que, por ende, podían ser leídos durante las celebraciones litúrgicas.

— En el **islam**, el proceso de canonización no duró tanto tiempo. Pues no se trataba de recopilar y reconocer escritos de distintos autores («apostólicos»), sino de recopilar, ordenar y editar distintas azoras de un único profeta. Y, en este proceso de canonización, la última palabra no la tenían obispos y sínodos, sino el califa (representante del Profeta tras su muerte), los estudiosos y, por último, también los tribunales.

Según la tradición, al principio la revelación coránica no estaba recogida más que en hojas de palmera, piedras, huesos y trozos de piel y madera. Es dudoso que el propio Profeta, si (como muchos musulmanes suponen) no sabía leer ni escribir y no tenía más remedio que dictar sus palabras a secretarios, se ocupara en absoluto de recopilar la dispersa revelación. En cualquier caso, él no concluyó esta tarea y no legó a la posteridad ningún libro oficial.

Y, sin embargo, es un hecho que muchos musulmanes se sabían de memoria algunas de las azoras, que eran recitadas continuamente; y unos cuantos, quizá la mayor parte de lo que terminaría siendo el Corán. Algunos pudieron incluso poner por escrito para uso propio pasajes enteros. Pero ¿quién debía recopilar, copiar, ordenar y redactar el conjunto? Como es natural, esta pregunta se volvió más acuciante con el paso del tiempo, una vez que el Profeta ya había muerto y sus compañeros se iban haciendo mayores. Y así se tomó la decisión de reunir lo transmitido en un libro fácilmente abarcable.

Un largo proceso de recopilación y edición

En primer lugar, aquí esbozaremos brevemente el proceso de canonización al hilo de las informaciones que sobre él ofrece la tradición musulmana²⁶:

1) ¿Existía ya bajo el primer califa **Abū Bakr** una edición **provisional** del Corán? La investigación histórica pone en duda que bajo él, cuyo califato no duró más que dos años (632-634), o incluso bajo su sucesor Umar se dispusiera ya de una recopilación organizada de las azoras. Las razones para ello son múltiples, aunque la más importante es que en un informe falta el nombre de Abū Bakr²⁷. Sin embargo, apenas puede descartarse que un antiguo secretario de Muhammad, Zaid ibn Tābit, comenzara su trabajo de transcripción y recopilación durante el segundo califato, el de **‘Umar** (Omar: 634-644), un íntimo compañero del Profeta. Sea como fuere, parece que la hija de ‘Umar, **Hafsa**, una de las viudas del Profeta, poseía algunas hojas sueltas, tal vez incluso ya un códice. Éste no era ni mucho menos el único, pues había gran cantidad de conocedores del Corán y, en las distintas provincias del nuevo reino, circulaban ya diversas versiones del Corán, que diferían considerablemente unas de otras en numerosos pasajes, así como en la disposición de las azoras. Se hacía imprescindible fijar un orden.

2) La edición **canónica**: el **Corán unificado** del califa ‘Utmān. Espe-

cialmente durante las expediciones militares árabes a Armenia y Azerbaiján, entre los musulmanes procedentes de Siria y los procedentes de Irak estalló una polémica en torno a cuál era la versión correcta de las azoras. En cualquier caso, no hay duda de que, bajo el tercer califa, ‘Uṭmān (Osmán: 644-656), se elaboró un texto autoritativo del Corán: un Corán unificado, que en lo sucesivo debía ser el único texto vinculante y representar, por tanto, algo así como una «Vulgata (“texto de uso general”) coránica». Así pues, hasta la fecha no ha existido ninguna edición del Corán que no sea esencialmente una copia del Corán utmānī. El cual resultó posible gracias al gran trabajo literario y redaccional realizado en Medina por el citado secretario de Muḥammad, Zaid ibn Ṭābit, y tres destacados mequías a partir de innumerables fragmentos —algunos de ellos muy breves— y de tradiciones que, en buena parte, sólo se conservaban en forma oral. Sin embargo, en muchos casos se pudieron incorporar azoras que ya existían como unidades independientes. En algunos lugares los redactores apenas se esforzaron en evitar irregularidades y discontinuidades; no obstante, el ensamblaje de los elementos textuales no es en absoluto arbitrario²⁸.

Ya ‘Uṭmān envió copias de este texto unificado desde Medina a los principales centros del imperio: a Damasco en Siria, a Kufa y Basora en Irak y, probablemente, también a La Meca. En ninguno de estos lugares encontró el nuevo texto canónico utmānī una resistencia por parte de los recitadores locales del Corán que sea digna de mención. Se aceptó de manera generalizada que esta edición contenía lo que para la comunidad islámica resultaba esencial de la revelación concedida al Profeta. Por otra parte, es un hecho que no se observaron las instrucciones del califa de destruir todas las versiones anteriores del Corán. Se conservaron al menos fragmentariamente. En consecuencia, los estudiosos del Corán siguen hablando todavía de otras «lecturas» (*qira’at*) y otros códices (*masāḥif*). Y los comentarios clásicos —el colosal *at-Ṭabarī* y el condensado y, por ende, más popular *al-Baidāwī* (de él existen más de ochenta versiones árabes y unas setenta turco-otomanas)— registran repetidamente pequeñas variantes, de suerte que, a comienzos del siglo x, algunos eruditos musulmanes llevaron a cabo por cuenta propia un estudio de estas variantes, que no reveló diferencias significativas ni, menos aún, fundamentales. Y lo que todavía es más importante: en muchos aspectos, también la edición unificada utmānī resultaba en gran medida insatisfactoria. Los filólogos hablan de una *scriptio defectiva*.

3) De la edición deficiente a la **edición definitiva**: la edición estándar de 1923, elaborada a iniciativa del rey Fu’ād de Egipto por expertos de la Universidad al-Azhar tomando como base la tradición textual iraquí. Ciertamente, tanto el número como el orden de las azoras quedaron fijados de manera inequívoca por la edición de ‘Uṭmān. Pero todo esto estaba disponible en una escritura consonántica sin vocales —y las consonantes, carentes de signos diacríticos—, de suerte que, en numerosas

palabras y aleyas, eran posibles ambigüedades e interpretaciones erróneas. En muchos aspectos, el texto utmānī era más un apoyo mnemotécnico que un documento inequívoco y autoritativo. A todo ello se añadía, por otra parte, la existencia de diversos tipos de recitación del texto, con frecuencia muy diferentes entre sí. Así pues, era necesario volver a mejorar la edición del Corán. Lo cual se llevó a cabo de manera gradual por medio de la agregación de signos vocálicos, signos para diferenciar consonantes con la misma forma y signos de declamación (pausas, etc.). En fin, ya no estamos ante una *scriptio defectiva*, sino ante una *scriptio plena*, una edición definitiva sin tacha.

Pero, con ello, no hicieron sino ponerse de manifiesto con toda claridad los problemas de la edición utmānī: se evidenció que no existía ninguna homogeneidad, así como que ésta no podía ser impuesta por la fuerza. En los principales centros de ciencia coránica — Medina y La Meca (para Arabia), Damasco (para Siria), así como Basora y Kufa (para Irak)— el Corán se seguía recitando de maneras parcialmente divergentes entre sí, con variantes textuales y con otro estilo de declamación: distintas «lecturas» (*qirā'a*, pl.: *qirā'at*) del Corán. De ahí que pronto se intentara limitar al menos el repertorio individual de los distintos «lectores del Corán» (*qāri'*, pl.: *qurrā'*): éstos se asemejaban a los antiguos rapsodas, que declamaban de memoria los textos de otros.

Había siete tipos de lectura, ni uno más ni uno menos, y siete famosos recitadores: esto fue lo que hacia el año 900 expuso ibn Muḡāhid de Kufa. Por razones teológicas, siete, ni uno más ni uno menos (al teólogo católico le viene a la mente el concilio de Trento del siglo xvi, con su dogma de los siete sacramentos, ni uno más ni uno menos). Y, de hecho, esta concepción logró suscitar un amplio acuerdo: se reconocieron siete lecturas del Corán, entre las que no tiene por qué existir perfecta homogeneidad. Y, sin embargo, en el curso del tiempo se ha impuesto, por razones prácticas, una de tales lecturas: la forma de leer el Corán de 'Āsim de Kufa (m. 744), según la tradición de Ḥafs (m. 805). Fue ésta la que finalmente constituyó el fundamento de la edición estándar del Corán, publicada en Egipto en 1923, que en la actualidad goza del máximo prestigio y que, por tanto, es la que se emplea en casi todas partes.

Incluso los chiíes siguen el Corán unificado utmānī²⁹, aunque en ocasiones le reprochan la omisión de materiales sobre su «patriarca» 'Alī y la familia del Profeta. Este reproche de falsificación tiene, sin embargo, carácter dogmático; no se trata de una crítica históricamente fundada capaz de poner en tela de juicio la autoridad de la versión utmānī, ni la de la actual edición estándar. Es posible, por supuesto, que algunas de las revelaciones iniciales cayeran en el olvido ya en vida de Muḡammad, pues, según un *ḥadīṡ*, el propio Profeta confiesa en una ocasión haber olvidado ciertos versículos del Corán. Pero, en general, los musulmanes asumen que las revelaciones del Profeta se han conservado en su integri-

dad y libres de toda falsificación, extremo que es confirmado por algunos investigadores occidentales: «Los conocimientos de la ciencia moderna corroboran la opinión de que el texto coránico en la forma en que hoy lo conocemos es, en todos los puntos esenciales, el mismo texto que Muḥammad legó a sus seguidores» (W. M. Watt)³⁰. De la más reciente crítica de la historia de las formas nos ocuparemos posteriormente.

Pero ¿están dispuestas las azoras en el orden correcto? ¿Qué se puede decir de la cronología de algunas azoras concretas, cuya importancia para la comprensión de éstas es decisiva? ¿No existe una historia comprobable de esta revelación? Con ciertas reservas, incluso la doctrina tradicional islámica responde afirmativamente a esta pregunta. Y es que, de hecho, existen

Periodos de la revelación

Con la edición estándar, hoy disponemos de un texto del Corán perfectamente configurado: las ciento catorce azoras con todos los signos vocálicos, puntos diacríticos, indicaciones para la recitación y, en ocasiones, también con divisiones en secciones y subsecciones. Por lo general, las azoras se hallan dispuestas según un orden decreciente de extensión: la más larga es la Azora 2, que sigue a la introducción y abarca 286 versos; la más corta, la última, que no tiene más que tres versos. A todas les anteceden cortos encabezamientos, añadidos con posterioridad: no se trata de títulos, sino de apuntes mnemotécnicos para la recitación. El encabezamiento puede estar tomado del nombre del protagonista de la azora o ser simplemente una palabra contenida en ésta (con frecuencia, perteneciente al primer versículo).

Pero para la comprensión de las distintas azoras es necesario algo más que la historia del texto y la perfecta reproducción de éste. Con frecuencia, los lectores desean saber cuándo y con ocasión de qué tuvo lugar una determinada revelación y cómo entender ésta a partir de tales circunstancias. ¿Qué podría dar más información sobre la personalidad del propio Profeta y sobre la evolución del mensaje del Corán que una cronología hasta cierto punto fiable del texto coránico? ¿No se derivarían de ahí importantes acentos en lo atinente al contenido, no se aclararían con ello algunas irregularidades y discontinuidades del texto que tenemos a nuestra disposición?

La exégesis musulmana del Corán siente un enorme interés por la pregunta de la cronología. Este interés surgió ya debido al conocimiento del lugar de procedencia de las azoras, lo que permite una clasificación temporal a grandes rasgos: azoras reveladas en La Meca desde el año 610 hasta el 622 (emigración) y azoras reveladas en Medina desde el año 622 hasta el 632 (muerte). Asimismo, en las propias azoras se encuentran ya referencias a determinados hechos históricos: a la vida de Muḥammad (sobre todo, a su experiencia de vocación), a los conflictos

con rivales y enemigos en la ciudad de La Meca o al destino de la comunidad (sobre todo, a la expatriación de La Meca a Medina) y luego a acontecimientos de la época de Medina (determinadas batallas, la expulsión de los judíos). En el Corán existen además otras afirmaciones que ya han llevado a algunos intérpretes musulmanes a preguntarse por los motivos circunstanciales de cada revelación, de suerte que ha terminado apareciendo toda una literatura sobre los «motivos circunstanciales de la revelación» (*asbāb an-nuzūl*). Es cierto que, en ocasiones, dicha literatura contiene elementos contradictorios y legendarios y sólo con cautela puede ser empleada para la investigación histórica; con todo, gracias a la edición estándar egipcia de 1923, en la actualidad resulta posible confeccionar un listado tradicional-cronológico de muchas azoras.

La **exegesis europea del Corán** asumió en la medida de lo posible los resultados de los musulmanes, pero fue más allá. ¿Qué fue lo que la capacitó para ello? Los métodos de la investigación filológica de orientación histórico-crítica que se desarrollaron en Europa con vistas sobre todo al estudio de la Biblia y que, por lo que atañe al islam y a pesar de todos los esfuerzos de la islamología y el arabismo (en cuanto ciencia dedicada al análisis lingüístico y literario), todavía se halla en gran medida en sus inicios³¹. Atendiendo a la evidencia interna, al contenido, al estilo y al vocabulario, ¿no debería ser posible, se pregunta uno, constatar también en el Corán, que fue revelado en el curso de veinte años, una evolución (naturalmente, en el contexto de los acontecimientos públicos)?

En cualquier caso, éste es el resultado al que —allanado el camino por la «introducción histórico-crítica» de Gustav Weil³²— llega una obra auténticamente pionera publicada en 1860: la *Geschichte des Qorāns* [Historia del Corán] del ya citado **Theodor Nöldeke** (cf. cap. A I, 1), revisada y ampliada por su discípulo Friedrich Schwally y otros en tres volúmenes (1909, 1919, 1938)³³, cuya posición es asumida también con apenas cambios por uno de los más destacados estudiosos franceses del Corán, Régis Blachère³⁴. El andamiaje cronológico de esta obra constituye hasta la fecha la base de un consenso internacional de largo alcance en la investigación histórico-crítica del Corán³⁵. Nöldeke y Schwally no rechazan la tradicional división musulmana en azoras mequés y azoras medinés, sino que sólo la mejoran, haciéndola más diferenciada, con ayuda de algunas características formales, esto es, lingüísticas y literarias, del texto coránico. En concreto, se pueden distinguir tres periodos mequés y uno mediní; al mismo tiempo, se constata un paulatino cambio estilístico de las poéticas, breves y rítmicas aleyas de La Meca a las cada vez más largas declaraciones de Medina, que terminan redactándose en una prosa de largo aliento. No es necesario reproducir aquí la tabla de azoras y aleyas que ofrecen tanto Nöldeke-Schwally como Blachère³⁶; permítasenos, sin embargo, caracterizar brevemente, siguiendo a Nöldeke y Schwally, los cuatro periodos de la revelación, que Nöldeke no

quería que se entendieran como una cronología rígida, sino como «series evolutivas».

Las azoras del **primer periodo mequí, el periodo inicial** (610-615: pequeña emigración de familias musulmanas a Etiopía), tienen como objetivo la conversión de los infieles al Dios verdadero. Con ese fin, se muestran descarnadamente los tormentos de los pecadores y la dicha paradisíaca de los piadosos. Los numerosos juramentos recuerdan los dichos de los adivinos y videntes paganos. Las azoras son breves; el lenguaje de las rítmicas aleyas, poético. «La dicción es grandiosa, elevada y rebosante de atrevidas imágenes; el brío retórico tiene todavía colorido poético»³⁷.

Las azoras del **segundo periodo mequí, el periodo intermedio** (615-620: retorno de Muḥammad de la ciudad de Tā'if): los juramentos escasean, las aleyas y las azoras ganan en extensión, pero carecen de características comunes. «En ellas vemos la transición del grandioso entusiasmo a la mayor serenidad de las azoras posteriores, dominadas por la prosa»³⁸. Son, sobre todo, los ejemplos tomados de la naturaleza y de la historia (inspirados en especial por los profetas anteriores de la Biblia hebrea) los que invitan a confiar en la omnipotencia y la bondad divinas.

Las azoras del **tercer periodo mequí, el periodo final** (620-622: gran emigración a Medina) son más extensas, tienen un efecto menos inspirador y, en ocasiones, resultan repetitivas. «El lenguaje se dilata y se vuelve apagado y prosaico»³⁹.

Las azoras del **periodo mediní** (622-632: muerte del Profeta) se concentran en la consolidación de la comunidad musulmana y en la actividad de Muḥammad como jefe espiritual y mundanal de la misma. Estas azoras constituyen, por una parte, un ataque contra el politeísmo de los paganos; por otra, una defensa ante las pretensiones de judíos y cristianos. Desde el punto de vista estilístico, no se diferencian demasiado de las azoras del tercer periodo mequí; sin embargo, contienen numerosas leyes, prescripciones rituales y disposiciones administrativas⁴⁰.

Todas estas caracterizaciones son sólo aproximativas. En la investigación del Corán mucho es hipotético, y todavía está por llevarse a cabo una verificación solvente. En cualquier caso, cuando las azoras que en su momento fueron transmitidas sin suscitar controversias se descomponen sin más en aleyas o en unidades diminutas, que luego son reunidas según criterios supuestamente objetivos (los del investigador de turno!), el análisis crítico-textual resulta sobredimensionado. Con todo, de este modo se han obtenido importantes conocimientos sobre el Corán. Y por mucho que los detalles sean controvertidos o parezcan inseguros, sobre lo que no existe duda es sobre aquello que durante siglos ha constituido y aún hoy constituye el mensaje central del Corán. Ahí es donde la fe musulmana tiene sus raíces.

El Corán como la constante islámica

El Corán es más que una palabra transmitida oralmente y, por tanto, alterable con facilidad: es la **palabra escrita**, fijada de una vez para siempre y, por consiguiente, no susceptible de cambios ulteriores. En este sentido, se asemeja a la Biblia. Gracias a su fijación por escrito, el Corán ha propiciado una asombrosa **constancia** a lo largo de la tan cambiante y variada historia del islam: de siglo a siglo, de país a país, de generación a generación, de persona a persona. Lo que escrito está, escrito permanece.

«Aunque fue moldeado por la comunidad musulmana», afirma el teólogo musulmán Mahmoud M. Ayoub, «el Corán ha creado de hecho la comunidad y continúa siendo la base de su fe y su moral. Muchas de las aleyas se vieron condicionadas en sus detalles por las circunstancias sociales y religiosas y por las preguntas que se hacía la sociedad de la época del Profeta; no obstante, los musulmanes creen que el Corán está por encima de toda consideración de tiempo y espacio»⁴¹. En las diversas interpretaciones y comentarios, en los diferentes órdenes sociales, ideologías y sistemas, en el conjunto de las figuras del derecho islámico —la *šari‘a*—, el Corán permanece como denominador común, como una especie de «hilo verde» que aparece entretejido en todas las formas, ritos e instituciones islámicas. Si uno desea saber no sólo qué es el islam tal y como ha devenido en el curso de la historia, sino qué es el **islam en su forma normativa**, no tiene más remedio que remontarse al origen, al Corán del siglo VII. Y esto vale también para la actualidad. El Corán es reconocido como revelación divina por todos los grupos islámicos. Para el islam y para el conjunto de su legislación, es algo así como la constitución dada por Dios, la ley fundamental revelada, que —a pesar de la enorme variedad de interpretaciones que ha conocido y conoce según el lugar, la época y la persona— no puede ser interpretada a voluntad.

Aunque el Corán no ha predeterminado en absoluto la evolución del islam, sí que la ha inspirado sin cesar. Ha embebido la ley religiosa en su totalidad; ha moldeado tanto la jurisprudencia como la mística, el arte y, en general, la actitud vital de las personas. Los comentaristas nacen y mueren, pero el Corán permanece: en medio de las innumerables variaciones sujetas al espacio y al tiempo, él es la gran **constante** del islam. Si se desea responder a la pregunta planteada en la introducción: **¿en qué se basa la fuerza del islam?**, hay que acudir en primer lugar al Corán. Él es tanto la fuente principal como la norma de la fe y la conducta musulmanas. Él confiere al islam el deber ético, la dinámica exterior, la profundidad religiosa, pero también convicciones de fe y principios éticos muy concretos que se mantienen imperecederos: la responsabilidad del ser humano frente a Dios, la justicia social y la solidaridad entre los musulmanes.

Así pues, el Corán es el libro sagrado del islam en la medida en que, en cuanto palabra escrita, fue entendido no como palabra humana, sino

—desde un punto de vista eminentemente práctico— como **palabra divina**. En efecto: para los musulmanes, la palabra de Dios se ha hecho libro. Pero —y ésta es la pregunta que se nos dirige a nosotros— ¿pueden también los cristianos reconocer este libro como palabra de Dios?

Pregunta aclaratoria II: el Corán, ¿palabra de Dios también para los cristianos?

Durante siglos, estuvo prohibido plantear esta pregunta en serio: sobre los musulmanes (como sobre los cristianos en relación con la Biblia) pendía la amenaza de la excomunión con todas sus consecuencias. ¿Y quién puede cerrar los ojos al hecho de que, desde las primeras conquistas islámicas, las cruzadas, la toma de Constantinopla y el sitio de Viena hasta la revolución iraní bajo el ayatolá Jomeini, esta pregunta ha dividido profundamente a la humanidad desde el punto de vista político? Pues tan evidente como era para los musulmanes —desde África occidental hasta Asia central e Indonesia— decir sí al Corán en cuanto palabra de Dios y orientar conforme a él su vida y su muerte, así de evidente resultaba también para los cristianos piadosos del mundo entero decir no al carácter revelado de ese libro. Y no sólo para ellos, sino también, luego más tarde, para los estudiosos de la religión de los secularizados países occidentales, quienes, con la misma naturalidad, entendían el Corán no como palabra de Dios, sino sistemáticamente como palabra de Muhammad.

El primero en analizar con perspicacia este planteamiento, todavía amenazador para muchos fieles de uno y otro credo, fue en 1963 el estudioso canadiense de la religión **Wilfred Cantwell Smith**⁴². Y hay que darle la razón: ambas respuestas, que curiosamente eran mantenidas tanto en uno como en otro campo por personas inteligentes, críticas y del todo sinceras, se basan en último término en una no cuestionada y dogmática **pre-comprensión** (*pre-conviction*). La concepción en cada caso contraria era tenida bien por incredulidad —para los musulmanes, la respuesta negativa de los cristianos—, bien por superstición —para los cristianos, la respuesta afirmativa de los musulmanes.

¿Es cierto entonces lo que un colega norteamericano de Smith, Willard Oxtoby, solía señalar como advertencia a tener en cuenta en el estudio de las religiones: «You get out what you put in» [«Uno extrae como resultado lo que previamente ha puesto»]? Así pues, quien de antemano considera el Corán palabra de Dios, ¿verá siempre confirmada su opinión por la lectura del mismo y viceversa?

Sin embargo, me pregunto si no es posible escapar a esta contradicción, que a la larga no resulta en absoluto satisfactoria desde el punto de vista intelectual. ¿No hay cada vez más cristianos, y quizá también musulmanes, que disponen de informaciones más precisas sobre su propia posición y sobre la fe de los otros y que, por tanto, plantean preguntas autocríticas? Aquí me gustaría formular antes de nada una pregunta crí-

tica a los cristianos: ¿es posible para un cristiano entender el Corán como palabra de Dios dirigida a los musulmanes?

Durante demasiado tiempo, la teología cristiana descalificó sin más el Corán como un «libro mendaz», confeccionado a partir de elementos bíblicos. Incluso el laudable autor de la «primera traducción alemana a partir del original árabe», el profesor David Friedrich Megerlin, presentaba en la portada de su obra (1772) el Corán como «la Biblia turca» y, en la contraportada, un grabado en cobre de «Mahoma, el falso profeta»⁴³. Y algo parecido hizo el primero que tradujo directamente el original árabe a una lengua vernácula europea, el francés André du Ryer (1647). Por fortuna, el teólogo católico de Tubinga Johann Adam Möhler fue el primero que, en un artículo sobre Jesús y Muḥammad escrito en el año 1830, resaltó la independencia del Corán en cuanto documento religioso. Si se asume que Muḥammad no fue sino un embaucador y un falso profeta, se hace «del todo inexplicable... el surgimiento del Corán, en el que con frecuencia nos salen al encuentro una forma de piedad por completo original, una conmovedora devoción y una poesía religiosa sumamente peculiar. Es imposible que se trate de algo simulado y forzado, como no queda más remedio que suponer si queremos ver en Mahoma a un mero embaucador... Muchos millones de personas nutren y cultivan con el Corán una vida religiosa y moral digna de toda consideración, y no resulta creíble que esto se lo deban a una fuente inane»⁴⁴.

A ello hay que añadir que, históricamente, la misión cristiana entre los musulmanes fue un rotundo fracaso, al igual que, a la inversa, tampoco la misión musulmana entre los cristianos dio —ni da— frutos. Y, cuanto más se conocen entre sí cristianos y musulmanes y renuncian a «convertir» sencillamente al otro, tanto más crecen entre los cristianos las dudas acerca de la pertinencia de su negativa actitud ante el Corán. Para nuestro actual planteamiento teológico, lo decisivo no es cómo recibió Muḥammad la revelación, sino si fue testigo de una revelación de Dios.

Pero ¿puede uno como cristiano plantearse siquiera semejante pregunta? De acuerdo con la Biblia, ¿no debería rechazar de antemano tal posibilidad? ¿No contiene el Nuevo Testamento una plétora de manifestaciones **negativas** sobre el error, la tiniebla y la culpa del mundo no cristiano? Estos juicios se dirigen, en realidad, contra aquellas personas que culpablemente se cierran al mensaje bíblico. Sin embargo, no se trata tanto de juicios condenatorios definitivos cuanto de claras exhortaciones a la conversión. Y no debe olvidarse que, junto a ellos, se encuentran asimismo no pocas declaraciones **positivas** sobre el mundo no cristiano, según las cuales existe un anuncio originario de Dios al conjunto de la humanidad. En efecto, tanto según el Antiguo como el Nuevo Testamento, también los no judíos y los no cristianos pueden reconocer al Dios verdadero: para ellos está abierta la posibilidad de reconocer en la creación lo que estos mismos textos entienden como revelación de Dios.

Ante este trasfondo bíblico, ¿podemos, pues, excluir que, gracias a la revelación de Dios en la creación, innumerables personas de épocas precedentes y del presente tuvieron y tienen experiencia del misterio divino⁴⁵? ¿Podemos excluir que, de este modo, se comunique asimismo a personas concretas un conocimiento especial, se les encargue una tarea singular, se les conceda un carisma impar? Y, a la vista de todo lo dicho, ¿no podría ser ése precisamente el caso de **Muhammad**, el profeta de la pagana Arabia? «Extra ecclesiam nulla conceditur gratia» [«Fuera de la Iglesia no ha sido concedida gracia alguna»]: esta opinión fue condenada incluso por el magisterio romano de manera explícita⁴⁶. Sea como fuere, si reconocemos a Muhammad como profeta poscristiano, también debemos conceder en consecuencia aquello que a los musulmanes más le importa: que su mensaje no es sólo palabra de Muhammad, sino **palabra de Dios**.

Pero ¿qué quiere decir «palabra de Dios»? ¿Qué significa «revelación»? La revelación de Dios ¿de verdad tiene que haber sido **no sólo inspirada, sino dictada directamente por Dios palabra por palabra**? Ahora bien, esto no sólo lo creen los musulmanes, sino también algunos cristianos... de la Biblia, por supuesto. Este punto, que sólo recientemente se ha convertido en materia explosiva, será analizado con detalle en un capítulo posterior dedicado a las controversias teológicas actuales (cap. D IV,1).