

7-1999

Monoteísmo y Trinidad: El problema de Dios y del Hombre y sus implicaciones sobre la vida concreta de nuestra sociedad

Samir Khalil Samir S.J.

Follow this and additional works at: <https://via.library.depaul.edu/vincentiana>



Part of the [Catholic Studies Commons](#), [Comparative Methodologies and Theories Commons](#), [History of Christianity Commons](#), [Liturgy and Worship Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Samir, Samir Khalil S.J. (1999) "Monoteísmo y Trinidad: El problema de Dios y del Hombre y sus implicaciones sobre la vida concreta de nuestra sociedad," *Vincentiana*: Vol. 43: No. 4, Article 63. Available at: <https://via.library.depaul.edu/vincentiana/vol43/iss4/63>

This Article is brought to you for free and open access by the Vincentian Journals and Publications at Digital Commons@DePaul. It has been accepted for inclusion in Vincentiana by an authorized editor of Digital Commons@DePaul. For more information, please contact digitalservices@depaul.edu.

Monoteísmo y Trinidad
El problema de Dios y del Hombre
y sus implicaciones sobre la vida concreta de nuestra sociedad

por P. Samir Khalil Samir, S.J.

Me siento un poco confuso, sin saber cómo abordar el tema. Mi confusión procede de que, en realidad, hay dos temas distintos que sería de desear relacionásemos entre sí: De una parte, la cuestión de Dios, en el Islam y el Cristianismo (y por vía de consecuencia la del monoteísmo absoluto y del monoteísmo trinitario); por otra parte, la cuestión del hombre, en el Islam y el Cristianismo.

Por eso, sería preferible tratar el asunto en dos etapas: en primer lugar, la visión que cada religión se hace de Dios; después, ¿qué entraña esta visión a nivel familiar, social, cultural y político? ¿Cuáles son las implicaciones de esta visión de Dios en la vida concreta?

Si he dividido así mi tema es porque es inmenso, aunque parezca muy simple. En efecto, esto lleva consigo, en el plano teológico, dos estudios íntegros y distintos.

La pregunta que muchas personas me hacen frecuentemente es la siguiente: ¿Adoramos al mismo Dios, cristianos y musulmanes? ¿Tienen musulmanes y cristianos el mismo Dios?

Me siento siempre confuso ante la pregunta. Ya que es evidente que no hay más que un solo Dios, a quien todos llamamos Alláh. Por ello mismo, cuando musulmanes y cristianos hablamos de Dios, hablamos del mismo Dios. Pero por otro lado, es cierto que nuestro concepto de Dios, nuestra representación de Dios, no es la misma. Se puede entonces decir que todos adoramos al mismo Dios y que a pesar de todo le comprendemos de modo diferente.

I. Introducción: un solo Dios

Los tres monoteísmos (judío, cristiano y musulmán) están ligados entre sí culturalmente. No es casualidad que la tradición de la Iglesia católica reagrupe estas tres religiones bajo un mismo nombre, el monoteísmo, y le distinga otras veces en Dios. En efecto, en estas tres religiones encontramos un Dios único, creador de todo lo que existe (ya se trate del bien o del mal) y personal (es decir, en relación personal con el hombre). Que yo sepa, no se encuentran estos tres elementos constitutivos del Dios monoteísta (único, creador y personal) en ninguna otra

religión. Lo que justifica que no se hable de monoteísmo más que para estas tres religiones, y se podría decir que nos las tenemos que ver con un monoteísmo en tres formas diferentes.

Además, las tres religiones reivindican una común pertenencia, o una común dependencia en relación a cierto número de *figuras comunes*. En particular las tres religiones reconocen a Abraham como a su padre en la fe. Al margen de este padre común (pero a quien no reconocen necesariamente como tal), se proclaman en relación con numerosas figuras bíblicas: Adán, Abel, Noé, Moisés, etc. Las dos últimas religiones (Cristianismo e Islam) reconocen también en Jesús a una figura eminente enviada por Dios.

La tradición común a las tres religiones es la tradición bíblica. Para los judíos este fondo común es sólo el Antiguo Testamento; para cristianos y musulmanes, este fondo común también incluye el Nuevo Testamento, al menos en teoría. Para los musulmanes, incluye también el Corán.

Así se explica, dicho sea de paso, que el musulmán se considere siempre como la prolongación y el cumplimiento del monoteísmo y de la tradición abrahámica, que se tenga por la religión perfecta, puesto que engloba todo cuanto Dios ha revelado en el Antiguo y el Nuevo Testamento (creen ellos), pero a ello añade en el Corán otros elementos que rectifican y completan las revelaciones precedentes.

Así se explica también la convicción que tiene todo musulmán de que el Islam es no sólo la religión más perfecta, sino también la religión más tolerante, porque acoge en el Corán a todos los profetas del judaísmo y del cristianismo, y hasta del paganismo. En realidad, quienquiera que estudie el texto coránico con precisión, se dará cuenta de que, detrás de este lenguaje o de este vocabulario común, se descubre una enorme diferencia en la interpretación de estos textos; de la misma forma que, detrás de estas formas comunes, se revela una diferencia muy grande en la interpretación tanto de las figuras y de los personajes como del contenido de su mensaje.

No tendré tiempo de desarrollarlo. Solamente señalo un ejemplo: los musulmanes dicen de Jesús que es el “Verbo de Dios” (*kalimat Allâh*); añaden también, y esto no se halla en el Nuevo Testamento, que es el “Espíritu de Dios” (*rûh Allâh*). Dicen que nació de María y del Espíritu Santo (*rûh al-Qudus*), o literalmente Espíritu del Santo, conforme a la tradición siríaca, y reconocen que no nació de un hombre, de un padre. Añadamos que no dan en absoluto a estos términos esenciales del cristianismo el mismo sentido que tienen en el cristianismo; no por maldad o por deseo de deformar el cristianismo, sino porque es así como ellos han entendido estos términos.

Existe pues, como se puede constatar, un fondo común muy importante, pero también muy ambiguo, por el hecho de que, con términos comunes, nosotros expresamos realidades diferentes. De hecho, es más engañoso utilizar términos comunes en sentidos diferentes, que utilizar términos diferentes.

II. Tres modos de acercamiento a Dios

Vuelvo sobre lo que decía, a saber que, si es verdad que los tres (judíos, cristianos y musulmanes) reconocemos a un Dios único, a un Dios creador, a un Dios personal; de la misma manera, es verdad que, por otro lado, la *representación* que cada uno de los tres se hace de este Dios es *diferente*.

1. El concepto judío de Dios

a) Concepto del judaísmo primitivo

Para los judíos, es el Todopoderoso que se ha escogido un pueblo para que sea su mensajero, su portavoz para la humanidad, un pueblo al que libra de la servidumbre (hecho histórico contado en el libro del Éxodo) y al que acompaña en sus peregrinaciones hasta la tierra prometida (los cuarenta años en el desierto) y a lo largo de la historia. Se trata pues de una relación personal histórica entre Dios y un pueblo. Este Dios se revela al pueblo a través de sus profetas, es decir a través de sus mensajeros que tienen por misión dar a conocer a Dios con su verdadero rostro, pero también preparar a este pueblo para recibir y conocer al Mesías prometido, el que liberará al pueblo (y también a toda la humanidad) definitivamente.

Este concepto del Mesías, esencial para el Cristianismo pues se deriva de él, evolucionará con el tiempo. En una primera época, se concibe al Mesías como un libertador, en el sentido político de la palabra. Poco a poco, a través de las vicisitudes de la historia, de las derrotas y los desengaños de este pueblo judío, a través de los exilios y las deportaciones, la noción misma del Mesías evolucionará.

b) Espiritualización de esta visión en los profetas posteriores

De un Mesías político, el rey mesiánico libertador, se pasará a un Mesías con una misión moral y espiritual, pues llegado un momento ya no hay rey, el reino está destruido, la realeza abolida y el pueblo deportado. Comienza, entonces, a través de los últimos profetas, una visión espiritual del Mesías.

El Cristianismo viene a injertarse en esta última etapa del Judaísmo. No es sino la prolongación natural de lo que los profetas han anunciado. Se ve bien cómo la salvación, que en el Judaísmo es fruto del don de Dios, pero también fruto de la aplicación de la Ley en todos sus detalles (en esta visión, es la aplicación literal de

la Ley la que salva al hombre) va poco a poco a evolucionar hacia una interiorización de la Ley (se conocen los hermosos textos de Jeremías: “Yo pondré mi Ley en sus corazones... Yo cambiaré sus corazones de piedra en corazones de carne”). No son ya las tablas de la Ley las que salvan al hombre, sino la Ley interiorizada. Esta visión será la del Nuevo Testamento.

De esta forma pues, los profetas evolucionan en realidad junto con el pueblo hacia una espiritualización del judaísmo, de la Ley y de la noción mesiánica, hacia una espiritualización de la noción de Dios que no aparece más como un jefe militar (el Dios de los ejércitos, Yahvé Sabaoth), sino que se presentará como el Dios personal y con personalidad, que habla al corazón (“yo lo llevaré al desierto y le hablaré al corazón”). Conserva con todo ciertas características del Dios antiguo: el todopoderoso, vengador, victorioso, que aplasta, hace lo que le place (“hago misericordia con quien hago misericordia, y castigo a quien castigo”). Se revela a Israel como padre, incluso como madre, que coloca a su pueblo en sus rodillas (expresión bíblica).

Se ve claramente cómo los profetas, esos mensajeros de Dios, evolucionan y hacen evolucionar al pueblo hacia una espiritualización de todas las nociones fundamentales del judaísmo. Esta visión no es opuesta a la primera, si bien es bastante diferente.

Esto explica la acogida bastante amplia de Cristo cuando aparece y su reconocimiento por muchos como el Mesías esperado. Si no hubiera existido este movimiento profético de los últimos siglos del judaísmo, Cristo no habría podido ser reconocido como el Mesías esperado. Pero por otro lado, siendo este camino espiritual una lectura personal que el judío hace de la Biblia y siendo el reconocimiento de Cristo como el Mesías anunciado y esperado un acto personal de adhesión a esta persona, se comprende porqué la mayoría de los judíos va a negarse a reconocer en este hombre al Mesías esperado, mientras que una minoría lo va a reconocer. Tal es la imagen que ofrece el judaísmo de Dios.

c) Un Dios inserto en la historia de un pueblo y del mundo

Pero este Dios está también inserto en la historia de un pueblo y por ello del mundo. Subrayo este punto, porque me parece capital en la visión judeo-cristiana, a la vez que está prácticamente ausente del Islam. El hecho de que la revelación bíblica se despliegue en el correr de los siglos, que Abraham se sitúe hacia 1900 antes de Cristo y que, por lo tanto, exista una evolución continua a través de este libro que es la Biblia, va a dar a los judíos, y en consecuencia a los cristianos, una visión de la revelación en continua evolución y no una visión fija de la revelación.

Esto se opone completamente al concepto musulmán de la revelación. En él, la palabra utilizada es *tanzil*, que significa “bajada”. Para los musulmanes, el Corán

“descendió” materialmente sobre Mahoma, quien no hizo más que transmitirlo oralmente. El original del Corán (*umm al-Kitab*), según los musulmanes, está escrito en el cielo, de donde bajó sobre Mahoma. Éste no hizo sino retransmitirlo a su pueblo, en pequeñas secciones, conforme a las necesidades. El texto coránico se presenta, pues, como un bloque sólido, que no admite evolución. Esta visión, tiene consecuencias importantes en la vida cotidiana de los musulmanes, de forma que les impide con frecuencia interpretar su texto sagrado en función de los conocimientos y de las necesidades de la época

2. El concepto cristiano de Dios

a) El cristianismo es una prolongación interiorizante del Antiguo Testamento

Para los cristianos, todo lo dicho sobre el Judaísmo es, naturalmente, verdadero. No se puede eliminar un elemento cualquiera de la tradición bíblica, del Antiguo Testamento. Digo esto porque nos encontramos sin cesar en la historia de la Iglesia con sectas que van a intentar eliminar ciertos elementos del Antiguo Testamento hasta rechazarlo en su totalidad. Aquí mismo, en el Líbano, esta tendencia es muy clara entre todos aquellos que se encuentran en la movida del PSS (Partido Social Sirio): van sencillamente a rechazar el Antiguo Testamento, considerándolo con frecuencia como absolutamente bárbaro.

Habiendo pues entendido que no se puede rechazar nada del Antiguo Testamento -y esto es una verdad de fe indiscutible-, el cristianismo se presenta como una prolongación *interiorizante* del Antiguo Testamento. En otros términos, es verdad que Dios es el todopoderoso e incluso el Dios vengador, que hace lo que quiere como Él quiere. Pero ahí no está el acento. El acento va a referirse a Dios padre. La única palabra aramea conservada en el Nuevo Testamento para designar a Dios es la palabra “Abba”, que los apóstoles y los discípulos, y Pablo místicamente, han escuchado de los mismos labios de Cristo. Los apóstoles la han registrado tal cual, añadiéndole la traducción griega, probablemente porque les había extrañado. Habían oído a Cristo dirigirse a Dios llamándole “abba”, ¡padre! Algunos lingüistas dicen incluso que este término sería el equivalente de “papá”, más bien que de “padre”. Es precisar qué intimidad supone esta apelación.

b) El Dios de Jesucristo se revela pues como el Dios padre, el Dios amor

El Dios de Jesucristo se revela pues como el Dios padre, el Dios amor: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su único Hijo...” (Jn 3,16). San Juan llegará a dar esta definición de Dios: “Dios es amor” (1 Juan). Dios se revela a nosotros como el Dios que todo lo hace por amor. Este amor continúa todos los días en lo que llamamos la Providencia divina, que nos acompaña en todo momento. La característica esencial es que este Dios lo ha hecho todo por amor, desde la creación

del mundo hasta el instante presente, porque Él es Amor. Este es el punto capital para mí.

c) En adelante, Dios ya no se revela al mundo por sus profetas, sino por su propio Hijo

En adelante, Dios no se revela ya al mundo por sus profetas, ya que la misión de los profetas era dar a conocer el verdadero rostro de Dios al mundo, así como preparar al mundo para conocer al Mesías. Pues bien el Mesías llegó y el Reino está ya entre vosotros.

El único profeta del Nuevo Testamento, según el propio Cristo, es Juan Bautista. Para los cristianos, éste es el último y el sello (*sigillum*) de los profetas. Después de él, ya no puede haber profetas. En efecto, Juan Bautista no sólo anuncia a Cristo, como todos los profetas del Antiguo Testamento, sino que lo señala con el dedo: “Éste es el cordero de Dios!”, gesto que la liturgia romana recuerda en cada eucaristía: “Ecce agnus Dei”. Después, el tiempo de los profetas se ha terminado y esto es lo que comprenden los dos discípulos de Juan Bautista que lo abandonan para seguir a Cristo, según el deseo mismo de Juan.

Siendo Juan Bautista el último de los profetas, Dios ya no se revela al mundo mediante sus profetas, sino por su propio Hijo, su misma Palabra, el Mesías prometido y esperado. Juan Bautista es el último de los profetas, que señala con el dedo al Mesías y anuncia que el reino de Dios ya está presente.

d) Cristo es la palabra misma de Dios, su buena nueva

Cristo no se presenta a sí mismo como profeta. Son los judíos quienes a veces le llaman así. Por el contrario, Él se presenta como el Mesías. No es el portavoz de Dios, como lo son los profetas, sino la palabra misma de Dios. Esto lo entendió muy bien Juan evangelista, quien se atrevió a usar este término para designarle. Es la primera vez, en la historia de la humanidad, que alguien utiliza el término “palabra de Dios” para personalizar a alguien. La palabra se hizo carne, persona, hombre.

Cristo es, pues, en persona la revelación misma de Dios y no el transmisor de esta palabra. Él es el mensaje y el mensajero. Esto es lo que explica que los Evangelios, que son la “Buena Nueva” de Dios, la *Bushra*, estén centrados en Cristo, puesto que Él es esta Buena Nueva.

En esto hay una diferencia fundamental con el Islam, que no comprende en absoluto el Evangelio. Más aún, el musulmán tradicional, si acaso lee el Evangelio, tiene una doble reacción: por una parte, aprecia su enseñanza y especialmente las secciones didácticas en las que Cristo habla de Dios y del Reino; por otra y al

mismo tiempo, estima que esto no puede ser la palabra misma de Dios bajada sobre Jesús.

En efecto, nuestros evangelios se presentan un poco como una biografía de Cristo y eso corresponde para él a la *Sira Nabawiyyah*, la biografía de Mahoma, de la que existen varias redacciones a partir del siglo segundo/octavo. Ahora bien, estas biografías no están evidentemente inspiradas por Dios. Por esto a los musulmanes les choca cuando nosotros les decimos que nuestros evangelios son la palabra de Dios revelada. Este es uno de los motivos que les hace decir que hemos falsificado o falseado nuestras Escrituras (*tahrif al-Ingil*), ya que una revelación debería contener solamente las palabras mismas pronunciadas por Dios.

Pero si el Evangelio se presenta como una biografía de Cristo integrando sus hechos y gestos y palabras, es porque el contenido de la Revelación no es otro que la persona de Cristo. Al hablar de Cristo yo digo quién es Dios y lo describo. El hecho mismo de que nuestros evangelios sean una especie de vida de Cristo confirma lo que los apóstoles comprendieron desde el principio: que este hombre, Jesús, no es sino Dios revelado en la carne.

Tal es la visión cristiana de Dios. Desde ahora, para conocer a Dios, debo mirar a Cristo, conocer a Cristo, “imagen del Dios invisible” (Colosenses).

3. El concepto musulmán de Dios

a) Se asume el concepto judío de Dios adaptándolo al contexto árabe

La visión musulmana de Dios se halla, en realidad, bastante cercana al concepto judío de Dios. Esto se explica, creo yo, de dos maneras. En primer lugar, culturalmente, porque la situación del judaísmo naciente, con sus patriarcas beduinos y sus doce tribus, está bastante cercana al medio cultural de Arabia. En segundo lugar, históricamente, porque, en la vida de Mahoma, la influencia judía fue bastante más fuerte que la influencia cristiana. En efecto, los judíos estaban muy representados en Medina, la ciudad del profeta, donde Mahoma vivió los diez últimos años de su vida, de 622 a 632. Ciertamente él combatió a los judíos en Medina en el 624, obligándoles a convertirse o a dejar la ciudad, pero no es menos cierto que el mensaje coránico y las prácticas musulmanas están fuertemente influidas por el judaísmo.

El Islam regresa, pues, al concepto judío de Dios, pero lo va a repensar según el contexto cultural de la península arábiga. Dios aparece en Islam como el monarca absoluto o, más bien, como el jefe de la tribu con plenos poderes, como el que es todopoderoso y decide por sí lo que se ha de hacer, aquel cuya decisión es irrevocable y no se discute. Como el jefe de tribu defiende a su tribu, si es preciso, atacando a los otros, así Dios es el Dios vengador y siempre vencedor.

Dios es también el que perdona a quien quiere y como quiere; es quien practica misericordia con quien quiere practicar misericordia, pues no tiene que dar cuentas a nadie. Es el todopoderoso que se pone de parte de sus súbditos (= literalmente “sometidos”). En una palabra, detenta el privilegio del príncipe, que tiene el derecho de condenar o de salvar. Esto por ser todopoderoso (*al-Qadir, al-Gabbár*), por ser también misericordioso (*al-Rahmán, al-Rahim*).

b) La Diferencia entre Misericordioso y Padre, débil influencia del cristianismo

La noción de misericordioso, sin embargo, está muy alejada de la de “padre” y más aún de la de “madre”. Constato hoy esto con mis estudiantes de teología islámica, que están destinados a ser *imâms*: cuando les presento el cristianismo y les digo que a Dios se le llama normalmente “el Padre” y que nosotros utilizamos siempre esta palabra en nuestra oración habitual, la que Cristo nos ha enseñado (el “Padre Nuestro”), les choca y les hiera.

Por esto, se ve que el cristianismo ha ejercido poca influencia profunda en Mahoma y el Islam naciente. Ciertamente había cristianos en la Meca, la ciudad de Mahoma: ya fuesen los Ahabás (Etiópes) que eran como la guardia militar de la ciudad ya los individuos que se habían hecho cristianos. Además, la tradición musulmana nos dice que un primo de Khadigah (esposa de Mahoma), llamado Waraqah Ibn Nawfal, era cristiano (los musulmanes dicen que era obispo, pero eso no es exacto, pues no había obispo en la Meca). Según esta tradición, es él quien habría oficiado el matrimonio de Mahoma y Khadigah, matrimonio que fue monógamo e indisoluble hasta la muerte de Khadigah (algo extraño, no habiendo tomado Mahoma ninguna concubina durante todo ese periodo ni desposado a otra mujer, cosa que podría ser una confirmación de que este matrimonio había sido sellado por Waraqah el cristiano). Así las cosas, la influencia cristiana se revela más bien floja sobre el derecho islámico y sobre su concepto de Dios.

c) Dios revelado a Adán, a quien enseña el Islam, la única religión verdadera

Éste es el Dios que, desde el principio, se reveló a Adán y le enseñó la sumisión total a la voluntad divina, el Islam (sentido primario de la palabra). El Islam es la religión que Dios ha puesto en el corazón del hombre, en Adán. Según el Corán, Adán era *muslim*, es decir, “sometido a Dios”, musulmán. También según el Corán, Abraham y todos los profetas eran musulmanes; e igualmente, los Apóstoles. También Jesús era muslim y, cuando vuelva, el día del juicio, declarará públicamente su islamismo.

Señalo aquí, entre paréntesis, una hermosa fórmula coránica: *inna d-din ‘inda Allâh al-islam*, que los musulmanes traducen generalmente como “la

verdadera religión es el Islam”. En un artículo que publiqué en honor del Padre Maurice Borrmans, ya expliqué esta fórmula según su sentido etimológico, a saber, que “la actitud religiosa verdadera consiste en someterse a Dios”. Aquí se ve la enorme diferencia existente entre las dos interpretaciones: la primera, que no es el sentido coránico original, implica una toma de posición estrecha con relación a todas las otras religiones; mientras que la segunda, que corresponde al sentido coránico original, designa la actitud fundamental del creyente, de todo creyente.

Luego expliqué que, según esta fórmula coránica, Jesús es el verdadero *muslim*, más aún, que es el musulmán por excelencia, ya que es el único que se ha entregado del todo a Dios, su padre, que se ha sometido total y voluntariamente a Dios hasta dar su vida, hasta “entregar el espíritu” recibido de Dios en la cruz, según la expresión de san Juan.

Esta es la visión musulmana de Dios y esto indica, al mismo tiempo, el tipo de relación del hombre con Dios. El Islam es la sumisión total a Dios, la que procura la salvación. Esta sumisión implica la aplicación de la Ley divina hasta en sus menores detalles, igual que en el judaísmo. Esta sumisión es innata en el hombre, en Adán. Por eso, todo ser humano normal es, por naturaleza, musulmán. Un *hadit* célebre (es decir un dicho atribuido a Mahoma) dice: “Todo ser humano nace musulmán y son sus padres los que le hacen judío, mazdeísta o cristiano”.

Otro *hadit* no menos célebre dice: “*al-islám din al-fitrah*”. La traducción islámica es “el Islam es la religión natural”, es decir, la religión del ser tal como ha sido creado por Dios, en su estado natural. La traducción etimológica es “la sumisión a Dios es la actitud natural”. Aquí se ve también cómo la interpretación de la palabra *Islam* y la de la palabra *din* modifica el sentido de la frase.

En resumen, para los musulmanes, Dios es el Todopoderoso, el Vencedor, el que se impone al hombre y recibe de éste adoración y sumisión total; pero es también el misericordioso, el que perdona a quien quiere y como quiere. Se dio a conocer a Adán revelándole la sumisión total (el Islam) y después de él a una multitud de profetas conocidos y desconocidos, especialmente a Abraham, Moisés y Jesús. En último lugar, se reveló a Mahoma, que es el “sello de los profetas” y trae la perfección de la religión y de la revelación. Dios se presenta pues como el rey todopoderoso, el monarca absoluto.

III. LA TRINIDAD

1. Introducción: la presentación coránica de la Trinidad

“De Deo uno et trino”, como se decía antes. El Corán y también los musulmanes nos reprochan que creamos en la Trinidad. En varias ocasiones el

Corán repite este aviso dado a los cristianos: “No digáis tres, no lo digáis, será mejor para vosotros”. Se trata de una amenaza.

En una ocasión, el Corán precisa los miembros de esta Trinidad. Se trata, en esa ocasión, de Dios, María y Jesús: “Oh Jesús, ¿eres tú quien dijo a tus discípulos: Adoradme, a mí y a mi madre y a Dios?” He aquí la explicación posible de este error. Siendo Jesús para los cristianos el Hijo de Dios (el Corán se lo reprocha en un pasaje) y siendo María la madre de Jesús, se puede deducir que Dios y María han engendrado a Jesús.

Esto se comprende en el contexto cultural de Arabia, donde los dioses y las diosas se unían entre ellos para engendrar hijos. A la diosa se la llama en el Corán compañera (*sahibah*). Encontramos una alusión a esta mitología en la Biblia (en Génesis 6, 1-4), donde se ve a los hijos de los dioses bajar a la tierra para unirse a las hijas de los hombres que eran muy hermosas para engendrar gigantes, los Amalecitas (*al-‘Amáliqah*). Contra estos conceptos paganos es contra los que reacciona el Corán, asimilando la Trinidad a estos mitos árabes del paganismo. La Trinidad se interpreta como una forma, un poco sublime, de politeísmo; por eso, es rechazada por el Corán.

Se puede uno preguntar por qué no se menciona al Espíritu Santo en esta Trinidad coránica, cuando el Espíritu Santo (*Ruh al-Qudus*) es mencionado tres veces en el Corán. Se debe a que el Espíritu en el Corán significa, en realidad, el ángel o el ángel Gabriel. Así, en el relato coránico de la Anunciación (Corán 3 y 19), relato de gran belleza estilística, es el Espíritu de Dios el que viene a encontrar a María y el que dialoga con ella. El Espíritu no es un ser incorpóreo, sino un ángel, un hombre de hermosa estatura (*insanan sawiyyan*), como también es el caso en la Biblia. Por eso no aparece el Espíritu en la única mención coránica de la Trinidad.

2) La Trinidad presentada a los musulmanes

En estas condiciones, ¿cómo hacer comprender a los musulmanes que la Trinidad no se opone al monoteísmo, sino que es su coronación?

a) Presentar la visión cristiana de la existencia a partir del concepto de Dios Padre y Amor

Mi reflexión teológica personal, elaborada a partir del contexto musulmán, me ha llevado a encontrar la clave del problema en las palabras de san Juan, "Dios es Amor", palabras que concuerdan con el tema de Dios Padre. El esfuerzo que se nos pide consiste en tratar de presentar toda la fe cristiana y los sacramentos, la moral cristiana, la práctica y la vida cristiana, en una palabra, toda la visión cristiana de la existencia únicamente a partir del concepto de Dios como Padre y como Amor. Quisiera ahora explicar el porqué de esta idea.

Lo que el musulmán nos reprocha a los cristianos es que tenemos una religión muy complicada, tanto en los dogmas como en el conjunto de creencias. Sin embargo el musulmán, cuando se le pregunta qué es el Islam, puede responder con la confesión de fe, la *sahádah*, que se encierra en una pequeña frase.

Me acuerdo de una experiencia sucedida en el Cairo hacia 1977, en el grupo islamo-cristiano de **Al-lha' al-dini**: cada mes nos reuníamos, por una parte, obispos, sacerdotes y laicos cristianos y, por otra, imâms y laicos musulmanes y cada uno, por turno, presentaba su fe al otro. En aquella ocasión, era el P. Sakis, sacerdote greco-católico de Heliópolis, quien presentaba la fe cristiana a los musulmanes. Sakis era un buen teólogo y resumió correctamente los dogmas y la práctica cristiana. Presentó los principales misterios de la fe (Trinidad, Encarnación, Redención) y luego los siete "sacramentos". Pues bien, misterio y sacramento se dice en árabe *sirr* (plural *asrâr*) y en griego *mysterion* (plural *mysteria*), que significa "secreto, misterio". Cuando acabó su exposición, un imâm sentado a mi lado se levantó y dijo: "Si entiendo bien, su religión está hecha de misterios (*asrâr*) que no se pueden comprender".

Yo hubiera deseado responderle que en realidad un misterio no es algo que no se pueda comprender, sino que no se acabará nunca de comprender, debido a su riqueza y profundidad. Cuanto más comprendo una cosa, más descubro que aún queda mucho por comprender. Es como Dios: cuanto más avanzo en el conocimiento de Dios, más descubro que no he comprendido nada de Dios. Dios se revela así como un pozo sin fondo, o mejor aún, como una fuente inagotable. En este sentido, nuestra religión es verdaderamente una religión de misterios, porque es una fuente inagotable de vida y de conocimiento.

b) El cristianismo es una religión complicada, irracional e idealista

Los musulmanes nos reprochan que tenemos una religión complicada, irracional e idealista.

Complicada porque el credo cristiano está mucho más desarrollado que el credo musulmán. Para ser oficialmente musulmán, a éste le basta con decir: "No hay otro Dios más que Dios y Mahoma es su profeta". El cristiano, sin embargo, tiene que recitar el credo de Nicea. Incluso, Pablo VI ha completado este credo con un texto propio más desarrollado. Los papas tienen a gala añadir de vez en cuando algún dogma nuevo.

Irracional, porque nosotros decimos que Dios es uno y trino, que Cristo es Dios y hombre, etc. El Islam, en cambio, es una religión racional (dicen ellos) y simple. El cristianismo está lleno de misterios y de verdades abstrusas e incomprensibles.

Idealista, porque el Cristianismo propone una moral muy bella y muy noble, pero completamente inaccesible, y todos saben que nadie vive este ideal. "Por eso, dicen ellos, vosotros reprocháis al Islam el ser una religión de facilidad, nos reprocháis la poligamia, etc. Pero, id a ver lo que hacen los cristianos en Occidente y cómo viven. Cada uno tiene un amante o una amante fuera del matrimonio. Es preferible la poligamia oficial". Esta es la imagen que el Cristianismo da con frecuencia de sí mismo a los musulmanes.

3. Reflexión a partir de la teología árabe cristiana medieval

Así pues, la pregunta que cada cristiano árabe se ve obligado a hacerse es ésta: "¿Cómo puedo yo presentar mi fe cristiana de modo sencillo (como la *sahádah* musulmana), de forma clara, racional y realista?".

Desde hace veinte años trato de elaborar una teología cristiana en el contexto musulmán. La clave me fue dada, especialmente, por los teólogos árabes de los siglos IX^o al XIII^o: Abu Ra'itah Habib Ibn Hudayfah al-Takriti (sirio de Irak, que escribe hacia 820), el gran filósofo Abu Zakariyya Yahyá Ibn 'Adi (sirio de Irak, que escriba hacia 940), el obispo Bulus al-busi y el teólogo Abu al-Fada'il Safiyy al-Dawlah Ibn al-'Assál (ambos coptos de El Cairo que escriben hacia 1240). Estos cuatro autores presentan los datos de la fe cristiana a partir de una sola noción: Dios es amor (Allâh es el *Gawwád*, el Bueno o el muy Generoso, término que corresponde en los filósofos árabes al griego *Agathos*). Todos los dogmas cristianos derivan de esta única verdad. He aquí cómo se podría presentar esto, inspirándose en estos distintos autores.

a) ¿Por qué ha creado Dios el mundo? Por amor

El punto de partida, común a cristianos y musulmanes, es que Dios es el único creador de cuanto existe. Concedido esto, la pregunta que hacen es la siguiente. ¿Por qué ha creado Dios el mundo? ¿Es porque necesitaba del hombre, porque le faltaba algo? ¡De ninguna manera! Eso es impensable, pues Dios se basta a sí mismo. ¿Acaso lo ha creado sin ningún fin preciso, como por juego (*abatan*, como dice el Corán, expresión que se vuelve a ver en los pensadores árabes cristianos antiguos)? ¡De ninguna manera! Dios no hace nada sin motivo.

Entonces, ¿por qué lo ha creado y, en particular, al hombre? Si no puede ser ni por necesidad, ni por juego, ni sin razón alguna, entonces sólo puede haberlo creado por bondad, amor, afecto, misericordia, compasión, etc. Existen tienen varios términos árabes para expresar el motivo de la creación: *rahmah*, *hanán*, *tahannun*, *wudd*, *gud*, etc.

Este último término, *gud*, es el más frecuente. Corresponde a la vez a la *agatheia* de los filósofos griegos y al amor de los pensadores cristianos. Los términos *hubb* y *mahabbah*, hoy habitualmente utilizados por los cristianos (sobre todo el último), prácticamente no se encuentran en los pensadores árabes cristianos medievales. La razón es que estos términos no son utilizados por los musulmanes para hablar de Dios, aunque es cierto que se halla ocasionalmente en el Corán el verbo *ahabba* aplicado a Dios (cf. Corán ??), y que el primer término, *hubb*, ha recibido con el uso corriente un sentido demasiado humano, a veces sensual (mientras que el término *mahabbah* corresponde al amor de caridad, al amor espiritual).

Entonces, si Dios ha creado el universo y en particular al hombre, sólo puede ser por bondad y amor al hombre. Además, otra señal del amor del Creador hacia nosotros es que ha creado el mundo entero para el hombre y le ha hecho dueño de él. Dios lo ha hecho todo con vistas al hombre.

b) Dios es, por naturaleza, bueno, generoso, amante

Llegados a esta conclusión, surge una nueva pregunta: ¿Este amor del Creador se manifiesta únicamente en el momento de la creación, en el acto creador? Dios, ¿sólo es amante, bueno y generoso (en árabe Gawwad) cuando crea? ¿Se puede uno imaginar que Dios no tenía estos atributos antes de crear y que no los ha tenido más que en el momento de la creación? Eso es absurdo. Por tanto, nos vemos obligados a concluir que Dios es *por naturaleza* amante, bueno y generoso (Gawwad), que su naturaleza misma, su identidad profunda, su *dát*, es el amor. Por tanto, Él es, en sí mismo, el Amor, independientemente del hombre y del acto creador.

Descubrimos así progresivamente que Dios es el Amor, al-Gawwad, y esto coincide precisamente con la perspectiva cristiana sobre Dios. Pero entonces, ¿cómo realiza Dios, antes de crear, su propia naturaleza de ser Amor? El amor es por definición participación e intercambio. Pero si no existe nadie, ¿con quién puede Dios compartir? Si todavía no hay seres humanos, ¿cómo realiza Dios esta participación de amor? Con toda naturalidad, volvemos a la noción de Trinidad: Dios es Amor porque es participación, don interno. No necesita de algo o de alguien exterior a él para entregarse y compartir. Este don es interior a sí mismo, sin ser por ello egoísmo o egocentrismo. Es la circulación del amor en el interior de Dios, en Dios mismo, a quien llamamos la Trinidad.

Para que esta participación sea perfecta, es conveniente que haya tres, ni más ni menos. No menos, porque un amor entre dos solos tiene algo de egoísta, como una pareja que se negara a engendrar, a concretar su amor en un tercero. Ni tampoco más de tres, porque no es necesario y todo lo que no es necesario se ha de eliminar. La relación trinitaria es de este modo la más perfecta.

Los filósofos árabes cristianos, después de Yahya Ibn 'Adi (hacia 940), adoptarán la visión aristotélica de Dios como el Entendimiento que se entiende a sí mismo y es objeto de intelección para sí mismo. Dios es el Intelecto inteligente y entendido (*Aql-'Aqil-Ma'qul*). En efecto, Dios es el Intelecto por excelencia; es también el único que puede comprenderse y, por ello, es el Inteligente, (*al-'Aqil*); es finalmente único objeto de conocimiento para sí mismo, él es el Entendido (*al-Maqul*). Esta fórmula, aplicada por primera vez a la Trinidad por Yahya Ibn 'Adi hacia 940, será adoptada por muchos cristianos árabes posteriores. Recuerda la presentación trinitaria de san Agustín: Dios es el amor, que se ama a sí mismo y es objeto de amor para sí mismo. Tal es, para ellos, la presentación de la Trinidad.

IV. Encarnación y Redención

1. La encarnación presentada a los musulmanes

La encarnación es una necesidad interna en Dios:

- porque Dios es, en su esencia misma, el amor,
- y si el amor consiste en comunicarse, en darse,
- en otros términos, si Dios es el Donante por excelencia (*al-Gawwad*),
- debe necesariamente (por una necesidad intrínseca a sí mismo y no exterior a él) comunicarse, darse.

Hemos visto que Dios se da y se comunica precisamente en la Trinidad. Es lo que los teólogos escolásticos latinos han llamado la *processio ad intra*. Hemos visto que Dios prolonga este movimiento de donación haciendo existir a todas las criaturas, es decir, creando. Esto es lo que se llama la *processio ad extra*. Pero ahora que el mundo está creado, Dios *lleva a cabo* su movimiento de donación *comunicándose él mismo* (y no simplemente comunicando la vida y la existencia a los seres).

¿Cómo comprender esto? La explicación, podría decirse "el razonamiento", es sencillo.

- Si Dios es el Donante por excelencia, debe necesariamente dar al mundo lo mejor que tiene. En árabe esto se expresa con una fórmula muy bonita: *Al-Gawwad yagúd bi-agwad al-mawgudat*. Porque si él no diese todo lo mejor que hay en el mundo, no sería ya el Donante, el Generoso (*al-Gawwad*). Por la misma razón, Dios da al mundo lo mejor que hay en el mundo, lo mejor de cuanto existe.
- Ahora bien, qué es lo mejor del mundo, sino Dios mismo.
- Así pues, si Dios es Dios, debe darse a sí mismo al mundo. Esta es una necesidad intrínseca a Dios, una consecuencia lógica, que deriva de su esencia de Donante por excelencia (*Agathos* o *Gawwad*, utilizando la

terminología filosófica), ya que él es el Amor (utilizando la terminología espiritual).

Además, Dios no sólo se da al mundo, sino que se da a la más noble de sus criaturas, al hombre. Se entrega al hombre, su criatura, para formar una sola cosa con él. Esta unión de Dios con el hombre que ha creado es lo que nosotros llamamos la encarnación (en árabe *ta'annus*, es decir, “hacerse hombre”, o también *tagassud*, “hacerse carne”, o también *ittihád* o *ittisál*, unión). La unión de Dios con el hombre que ha creado, la Encarnación, es una consecuencia lógica de la esencia de Dios manifestada en la Trinidad. Es la perfección del movimiento de comunicación *ad extra* comenzada en la creación.

Si se objeta que no es posible que Dios se comunique al hombre, se responderá: “¿Por qué no es posible?”.

- ¿Porque Dios *no puede* comunicarse? Entonces, ¿no es el Todopoderoso!
- ¿Porque pudiendo comunicarse, *no lo quiere* hacer? Pero entonces, es egoísta y no es el Dios amor.
- ¿Porque la unión entre Dios y el hombre (la encarnación) es imposible? Pero la unión sólo es imposible entre dos opuestos (*mutadádán*). Ahora bien, no puede haber oposición entre Dios y el hombre, pues el hecho de crear indica ya una relación entre Dios y el hombre; sobre todo, porque, según la Biblia, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (Génesis 2, 18?), y la imagen no puede ser más que el reflejo del original. No existe pues oposición posible entre Dios y el hombre.

Así pues, se considere como se considere, si Dios es amor, debe encarnarse.

2. Redención y Eucaristía presentadas a los musulmanes

Lo mismo sucede con el misterio de la Redención. Para nosotros, los cristianos, es demasiado evidente, pues el texto de san Juan nos aflora inmediatamente al espíritu: “Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su único Hijo, a fin de que quien crea en él no perezca, sino que posea la vida eterna” (Jn 3, 16).

En la teología de san Juan, todo se deriva de que Dios es amor. Al comienzo del relato de la pasión, Juan recuerda de nuevo este misterio del amor entregado: “Jesús, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin” (Jn 13, 1). Luego comienza el relato del lavatorio de los pies, signo concreto de amor, que reemplaza en san Juan al relato de la eucaristía.

La eucaristía misma no es otra cosa que la prolongación de la encarnación. Esto lo expone muy bien Bulus al-Busi, teólogo copto consagrado obispo de El Cairo en 1240. Él demuestra cómo la encarnación de Dios se prolonga en la

eucaristía: en un primer momento, Dios se hace hombre para levantar al hombre de su caída; en un segundo momento, este mismo Dios encarnado se hace pan, para servir al hombre de alimento diario, fuerza y vida. Y esto, en ambos casos, es por amor al hombre.

Este movimiento de “descenso” será admirablemente descrito por san Pablo en su carta a los Filipenses: “Quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro (*harpagai*) mantenerse igual a Dios, antes bien, se anonadó (se vació de sí mismo), tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres”. En la línea de mi exposición, se podrían interpretar así las palabras de Pablo: Dios se convierte aún en algo menor que un hombre, en un objeto; porque el esclavo es en el derecho romano un objeto. Si Pablo dice que Dios adoptó la condición de esclavo, esto no es una metáfora. En efecto, el hecho de morir en una cruz lo explica con claridad: la cruz, en el mundo romano, es el castigo específico de los esclavos; ¡un hombre libre no puede ser crucificado!

De la misma forma, al ofrecerse a la humanidad en la eucaristía y convertirse en pan para la vida del hombre, Cristo se hace “cosa” al alcance de cualquiera. Él se entrega a cada uno para ser comido. Todos podrán, en adelante, unirse a Dios de manera muy sencilla, comulgando el cuerpo de Cristo.

Podríamos continuar de esta forma pasando revista a los sacramentos, a la fe y a la práctica cristiana en su conjunto, para ver cómo todo se deriva del amor de Dios, de este amor trinitario que es en sí mismo, de este amor dado a la humanidad manifiesto en la vida de Cristo y los sacramentos.

V. CONCLUSIÓN

1. Una visión simple, coherente y profunda de Dios

En realidad, como puede observarse, la visión cristiana de Dios y de la vida es más simple todavía que la del Islam, a la par que más profunda y más rica. La Trinidad, lejos de ser un misterio inexplicable que hace del Cristianismo algo abstruso, es, por el contrario, el misterio que lo explica todo y que precisamente da sentido a nuestra vida.

El Islam, en efecto, no es tan simple como pretende y, sobre todo, no tan racional. La profesión de fe musulmana (la *saháda*) afirma un doble dogma: el dogma del Dios único y el de la profecía de Mahoma. Pues bien, comprendiendo el primero incluso racionalmente, a saber, que no hay otro dios que Dios, no se comprende porqué Mahoma ha de ser su profeta, sino sólo porque los musulmanes lo afirman. Pero nada en la vida de Mahoma y mucho menos en las explicaciones que de ello dan los musulmanes, permite afirmar racionalmente este segundo dogma y nada sugiere que Mahoma sea profeta.

Por el contrario, la profesión de fe cristiana (nuestra sahadah) es única y simple. Podría resumirse en estas cuatro palabras: “Yo doy testimonio de que Dios es amor”. Y ahí nos podríamos detener. Todo el resto (nuestro credo) no es más que una explicación de esta profesión de fe de la que todo se deriva: la Trinidad, la encarnación, la redención y los sacramentos, especialmente la eucaristía, como ya hemos visto; también el bautismo que me integra a la familia divina, en su Hijo y en su Iglesia; el sacramento de penitencia, que me reintegra en la comunión divina trinitaria, etc. Si por un imposible algún misterio de la fe no pudiera relacionarse con el amor de Dios, con este amor del Dios trino, entonces tendría razones para dudar sobre este punto de la fe.

Así pues, partiendo de la Trinidad, es decir, de Dios amor, la visión cristiana deduce toda su fe. En este sentido, puedo tomar aceptar el desafío que me lanzan los musulmanes, que dicen que el cristianismo es complicado, irracional e incomprensible. Habría, por añadidura, que ampliar el desafío para saber si el cristianismo es realista o irreal, pero esto lo veremos en la segunda exposición.

En resumen, no hay más que un solo Dios, pero nuestras comprensiones y nuestras representaciones de Dios son múltiples y muy diferentes. Esto lo expresó de modo admirable Abu Rá'itah Habíb Ibn Hudayfah al-Takrití, quien, tras exponer la unicidad de Dios y mostrar que este Dios es común a todos los creyentes, se dirige, hacia 820, a los musulmanes diciéndoles: “¡Qué distancia hay entre nuestro concepto de Dios y el vuestro!”

Esto explica que *a la vez* seamos hermanos en la fe en un Dios único (y aquí conviene repetir con fuerza que el musulmán cree con convicción en esta unicidad de Dios absoluto -y esa es la esencia misma del Islam, el *tawhid*, y a veces expresa esta convicción mas claramente que el cristiano-, y al mismo tiempo estemos tan alejados si consideramos el contenido que cada uno da a este Dios único.

2. La verdadera actitud dialogante

Esa es la paradoja y la dificultad del diálogo: nos fortalece a unos y a otros. Hoy en día se dan dos tendencias opuestas en relación con el Islam (y más ampliamente, en relación con las religiones no cristianas) y ambas subrayan solamente un aspecto de la realidad.

La primera insiste en el hecho de que nosotros tenemos todos una fe común en un Dios único, que somos todos hijos de Abraham, que todos estamos de acuerdo en lo esencial y que los desacuerdos o las diferencias se refieren a cuestiones particulares. Es una reacción de ignorancia (al menos así cabe suponer, pues, de lo contrario, sería más grave: habría una firme voluntad de falsear la realidad), de

ingenuidad y de candidez. Manifiesta buenos sentimientos y surge de la buena voluntad. Sin embargo, también manifiesta, por desgracia, un espíritu mal formado.

La segunda tendencia, en cambio, afirma que no hay nada común entre nosotros y los musulmanes (o los miembros de otras religiones). “Mirad su concepto de Dios”, dicen. Con frecuencia comparan el noble ideal cristiano con la práctica musulmana tan poco educada. Esta actitud es expresión de la misma ignorancia que la primera y añade rasgos de fanatismo.

Se dice, a veces, que entre dos males se debe escoger el menor, y que elegir el mal menor ha de ser la actitud primera. En primer lugar, respondo que existe una tercera vía que evita ambos males. Y además, que no es seguro que la primera vía sea siempre la menos mala. Ciertamente, a nivel personal, aquella expresa una generosidad interior ausente en la otra; pero podría también expresar complejos psicológicos no resueltos y no curados o también una debilidad de carácter, etc. Más aún, a nivel comunitario, no es seguro que esta tendencia sea siempre beneficiosa.

La tercera vía que sugiero consiste en sostener simultáneamente las dos afirmaciones: creemos en un mismo Dios, pero comprendemos este mismo Dios de manera muy diferente. De ahí, se derivan profundas divergencias en la concepción de la vida humana, de las relaciones entre los seres humanos, de la relación entre el hombre y Dios, etc. Esto es lo que intentaremos abordar en nuestra segunda exposición.

(Traducción: Máximo Agustín, C.M.)