

EL DIÀLEG ISLAMOCRISTIÀ

Francesc-Xavier Marín

El professor Xavier Marín elabora al llarg d'aquest exhaustiu treball les condicions de possibilitat del diàleg islamocristià en el nostre present. Partint de la idea que les imatges unitàries del món i de Déu s'han esberlat, tracta de veure els punts d'unió i de desunió entre la imatge islàmica del món i la cristiana. Un article, doncs, enormement interessant i actual per la qüestió que s'hi tracta.

"Si la religió, i sobretot les seves deformacions ideològiques, perilla de fer-nos girar vers el passat, el diàleg amb els altres ens obre al futur, a Déu i al seu misteri" ¹

341

Assistim a la mort del món unitari. Les cosmovisions unitàries cedeixen el seu lloc a una ingent pluralitat de concepcions polítiques, econòmiques, ètiques, religioses... El poder dels mitjans de comunicació ens revela de manera clara i sovint brutal la nostra dimensió mundial: ja no és possible viure en una parcel·la de la realitat, aliens al que passa fora del nostre petit context. La globalització tendeix a fer desaparèixer tota mena de fronteres, de manera que també la religió s'ha vist afectada per aquest procés que ha afavorit la irrupció de tota mena de creences i de pràctiques. Sigui com sigui, el pluralisme posa en qüestió la síntesi cristiana que alguns volien presentar com a acabada, fixada i definitiva. Un nou món s'aixeca davant nostre per obligar-nos a donar a la fe les seves veritables dimensions, bo i distingint-la d'allò que és ideologia, cultura, geni propi de cada poble. El pluralisme (i la secularització que probablement comporta) fa trontollar el cristianisme potser perquè estava assentat sobre uns fonaments poc sòlids. El món on vivim, per poc que hi reflexionem, ens planteja

¹ J.Levrat. *Du dialogue. Horizons méditerranéens*. Casablanca. 1993. p.172.

unes qüestions inquietants: si tots els éssers humans podem assolir la salvació, quin és el lloc concret de les religions: un obstacle, una ajuda, ambdues coses alhora?, alguna religió pot presentar-se com a l'única vertadera?, són totes elles igualment certes o igualment falses?

El decret del Vaticà II sobre l'activitat missionera de l'Església diu clarament que "*els futurs missioners han d'estar equipats per al diàleg fraternal amb els no-cristians*",² i aquest diàleg demana idees clares sobre les religions no cristianes, sobre les seves relacions amb l'Església i sobre el seu lloc en el pla de Déu.³ Un cop es plantegen aquestes qüestions, hom ja no pot estar callat i s'imposa l'exigència de dir-hi una paraula significativa. En aquest sentit és especialment útil el document titulat "*El Cristianisme i les Religions*", elaborat per la Comissió Teològica Internacional.⁴ En aquest document, un cop enumerats els factors que contribueixen a fer actual el problema de les relacions entre les religions (n.1 és cada vegada més gran el nombre de les persones que, en la major part dels països, accedeixen a la informació; les migracions són quelcom més que un record del passat; les noves tecnologies i la indústria moderna han produït canvis fins ara desconeguts en molts països) i un cop constatat que, malgrat la secularització, entre els homes del nostre temps no ha desaparegut la religiositat i que, per tant, urgeix el diàleg interreligiós (n.2), es destaquen les diferents metodologies per afavorir un major coneixement de cada religió (n.5), s'adverteix dels perills que cal defugir (n.6) i, finalment, es proposen unes tasques que cal dur a terme.⁵

² Ad Gentes n.18.

³ Especialment difícil ha estat, per a l'Església catòlica, compaginar la certesa de ser depositària de la revelació divina amb l'afirmació del dret a la llibertat religiosa. Vegeu l'avanç notable que va significar la "Dignitatis humanae" al respecte. És especialment interessant la lectura pausada del n. 2. Per a fer-ne el contrast és bo de llegir M.Talbi: *Les réactions non-catholiques à la Déclaration du Vatican II "Dignitatis Humanae". Point de vue musulman*. Islamochristiana, 17 (1991) 17.

⁴ La subcomissió estava formada per N.Strotmann (Perú), B.Adoukonou (Benin), J.Corbon (patriarcat grec-melquita), M.de França Miranda (Brasil), I.Golub (Croàcia), T.Iwashima (Japó), L.F.Ladaria (Espanya), H.J.Pottmeyer (Alemanya), A.Szostek (Polònia). Les sessions plenàries es van dur a terme durant el 1993-1995 i el text definitiu va ser aprovat el 30 de setembre de 1996.

⁵ "En primer lloc, el cristianisme s'haurà de comprometre a comprendre's i a valorar-se ell mateix en el context d'un pluralisme de religions; haurà de reflexionar en concret sobre la veritat i la universalitat que reivindica. En segon lloc, haurà de cercar el sentit, la funció i el valor propi de les religions en la totalitat de la història de la salvació. Finalment, la teologia cristiana haurà d'estudiar i d'examinar les religions concretes amb llurs continguts ben definits, que hauran de ser confrontats amb els continguts de la fe cristiana" (7).

A propòsit de tot això, cal dir que, mentre hi ha hagut avenços notables pel que fa a l'ecumenisme i el diàleg amb el judaisme sembla haver entrat en una fase molt esperançadora, les relacions amb l'Islam són especialment complicades. Entre molts altres factors que es podrien considerar, des del punt de vista estrictament teològic, hi ha tres grans esculls que expliquen aquesta sensació de trobar-se en un atzucac:⁶

A.- per als musulmans és indiscutible que només des de l'Alcorà es pot conèixer el cristianisme ja que els evangelis canònics es consideren manipulats (*tahrif*). D'aquí que l'Alcorà no els prengui en consideració i que els teòlegs musulmans se sentin lliures per suprimir frases, canviar-les, i acudir a altres fonts.⁷

B.- Jesús, reconegut com a profeta, no aporta res de nou als profetes anteriors. Adam o Abraham, comptats per l'Alcorà entre els profetes, tenien tant coneixement religiós com Jesús o Muhammad (Alcorà 4, 163).

C.- Jesús és un profeta (*rasul*), no té caràcter de mitjancer únic entre Déu i la humanitat; va anunciar la vinguda de Muhammad; va escapar a la crucifixió ja que Déu ha de fer triomfar els seus enviats. A més, l'Alcorà no inclou el concepte de redempció: Jesús és el fill de Maria, no el fill de Déu, afirmació incompatible amb la unitat de Déu (Alcorà 6, 101). Es rebutja la Trinitat, malgrat que sovint sembla confondre's Maria amb la tercera persona trinitària (Alcorà 4, 171-172; 5, 116).

En resum, aquests tres postulats componen una proposició que podríem resumir de la manera següent: Déu va revelar a Jesús l'única religió eterna i immutable, els seus deixebles la van deformar i Muhammad l'ha reestablerta. Dit d'una altra manera: s'ha acabat el temps propici per al cristianisme i el judaisme (Alcorà 22,

⁶ Segueixo la proposta de J.Jomier. *Para conocer el Islam*. Estella. Navarra, 1989, p.106-108.

⁷ Sobre aquesta qüestió convé llegir J.M.Gaudeul - R.Caspar. *Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif des Ecritures (présentation, textes arabes et traduction française annotée): Islamochristiana 6* (1980) 105-148. Per a la nova comprensió actualitzada del tahrif per part del grup de musulmans que analitza les escriptures cristianes i que conté una relativització de la significació més clàssica d'aquest concepte l'obra bàsica segueix essent GRIC, *Ces Ecritures qui nous questionnent*. Bible & Coran. Paris. 1987. 126-134. Per la seva banda, M.Talbi proposa una nova visió del tahrif entenent-lo com la desviació que pateix el raig diví en passar a través del prisma deformant de la nostra imperfecta humanitat: "Foi d'Abraham et foi islamique", *Islamochristiana 5* (1979) 2.

78; 3, 67) i hem accedit a l'era de l'Íslam.

A aquestes dificultats cal afegir-n'hi d'altres que també entorpeixen la comunicació: mentre des del punt de vista catòlic el diàleg amb l'Íslam està assumit com un compromís ferm i irrenunciable,⁸ des de la banda musulmana és especialment complicat trobar interlocutors vàlids.⁹ Sembla evident que la bona disposició envers el diàleg ha d'anar acompanyada del reconeixement de totes les injustícies comeses com a únic punt de partida realment eficaç per a superar els obstacles del passat.¹⁰ Cal pensar, tanmateix, que aquest procés d'acostament mutu no ha estat fàcil ja que l'Íslam sovint és percebut com una religió que aspira a suplantar el cristianisme com a religió universal.¹¹ De fet l'Íslam va començar amb un avanç fulgurant durant els primers segles de la seva història. L'expansió es va fer en bona mesura gràcies a l'esforç (*yihad*) per estendre l'Íslam per mitjà de l'exercici d'obertura (*fath*) dels pobles que es resistien a abraçar la nova religió. La història de les relacions islamocristianes s'ha caracteritzat més aviat per la confrontació i el rebuig de l'altre, però, afortunadament, comptem amb l'exemple d'aquells qui, anant més enllà de la pràctica comuna en el seu temps, van saber descobrir la profunditat de l'experiència espiritual que escapa als esquemes reductors de les institucions religioses.

⁸ *Instructio de Evangelio Nuntiando et Dialogo inter Religiones. Dialogo e Annuncio*: AAS 84 1992, 414-446.

⁹ Malgrat això, en el mateix text corànic hi ha raons per a l'esperança: "No discutiu sinó amb bones maneres amb la gent de l'Esclatúra, excepte amb els qui han obrat impiament. I digueu: Creiem en el que se'ns ha revelat a nosaltres i en el que se us ha revelat a vosaltres. El nostre Déu i el vostre Déu és U i ens sotmetem a Ell". És molt interessant l'article de M. Borrman: *Le commentaire de Manar à propos du verset coranique sur l'amitié des Musulmans pour les Chrétiens* (5, 82). *Islamochristiana* 1 (1975) 87-96.

¹⁰ S. Ghrab. *Islam and Christianity: from Opposition to Dialogue*. *Islamochristiana* 13 (1987) 99-111; M.L. Fitzgerald. *Twenty-five Years of Dialogue: the Pontifical Council for Interreligious Dialogue*. *Islamochristiana* 15 (1989) 109-209; H. Teissier. *Pour un renouveau du dialogue islamo-chrétien*. *Islamochristiana* 15 (1989) 95-107; A. Merad. *Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun*. *Islamochristiana* 1 (1975) 1-10; R. Arnáldez. *Dialogue islamo-chrétien et sensibilités religieuses*. *Islamochristiana* 1 (1975) 11-24; C. Geffré. *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*. *Islamochristiana* 18 (1992) 1-21

¹¹ H. Sanson. *Universalité du Christianisme et universalité de l'Íslam*. *Islamochristiana* 13 (1987) 47-59.

1.- Etapes bàsiques en l'evolució de les relacions islamocristianes

Entre els primers a reaccionar enfront de l'Íslam naixent destaquen les personalitats de sant Joan Damascè i de Nicet de Bizanci.¹² Trobem ja en les seves obres alguns dels temes que seran recurrents en el decurs de tota la història: l'Íslam no és reconegut com una religió, sinó vist com una heretgia cristiana; es destaquen les contradiccions textuais que apareixen a l'Alcorà, al que es nega la categoria d'Esriptura revelada; es critica durament (i injustament) la figura de Muhammad, del qui es reprova la moral laxa que predica, la seva vida viciosa i la seva pretensió de ser un profeta; finalment, no s'entén per què l'Íslam rebutja el dogma trinitari i, per tant, la relació consubstancial de Jesús amb Déu.

Paulatinament s'aniran definint diverses formes d'apropament i contacte entre les dues religions. Simplificant, podríem establir tres modalitats: la forma que combina la diplomàcia i les armes (representada la primera per Pere el Venerable¹³ i la segona per sant Bernat),¹⁴ la forma que combina les tasques missioneres amb el desig de martiri a l'estil de sant Francesc d'Assís o Ramon Martí,¹⁵ i la forma centrada en el diàleg teològic. Aquesta darrera, que finalment s'acabarà imposant, permet destacar figures del pes d'Ibn Hazm, Algazel, Averroís, Raimon de Penyafort, Gabriel de Trípoli,¹⁶ Rocildo de Motecroce,¹⁷ sant Tomàs d'Aquino,¹⁸ Silvio Piccolomini, Ramon Llull, Juan Alfonso González, Nicolau de Cusa,¹⁹ Gui-

¹² A.Th.Khoury, *El islam en el pensamiento cristiano oriental de la Edad Media: Concilium 116* (1976) 304-310.

¹³ *Adversus nefandam sectam sarracenorum*. PL. 189, 659-720

¹⁴ *De laude novae milites Templi*. PL 18, 921-949, col. 924.

¹⁵ La seva obra *Pugio Fidei adversus mauros et judaeos*, de 1278, és considerada el primer manual de missionologia.

¹⁶ El seu *De statu sarracenorum et Mahumeto pseudo-propheta et eorum lege et fide*, de 1273, va convertir-se en un llibre de lectura obligatòria per a comprendre l'Íslam.

¹⁷ Famós perquè, en el *Contra legem sarracenorum* aconsella als missioners no emprar intèrprets i dominar el text de l'Alcorà per tenir un accés directe amb els musulmans.

¹⁸ Parla de l'Íslam, tot reproduint els clixés de l'època, a *Summa contra Gentiles I*, cap.6 i a *De rationibus fidei contra sarracenos, graecos e armenos ad Contorem Antiochenum*.

¹⁹ La categoria i la transcendència de Ramon Llull, Juan Alfonso González, Francesc d'Assís i Nicolau de Cusa fa que mereixin ser tractats en un estudi més acurat. L'enyorat Eusebi Colomer m'havia fet notar les relacions entre sant Francesc, Llull i Bacon; en algun altre moment m'agradaria treballar aquesta qüestió.

llem Postel,²⁰ A. Renald,²¹ o G.E.Lessing...²²

Tanmateix, cal dir que tot el presentat fins ara no passava de ser assajos ben intencionats d'acostament, però de dubtosa o nul·la eficàcia. Parlant amb propietat, caldrà esperar a l'expansió colonial del segle XIX per trobar una època que posi realment en contacte l'home occidental amb altres pobles. A l'Àsia i a l'Àfrica, seguint els colonitzadors i els etnòlegs, els missioners van entrar en relació amb un Islam fins llavors només conegut superficialment. És aquest un moment clau per a la teologia: el progressiu allargament dels horitzons del món occidental genera les condicions de possibilitat per tal que es comencin a comprendre des de dins homes i religions que, en principi, només apareixien com a curiositats que havien de ser enteses o supersticions que havien de ser bandejades. En aquest moment, es descobreixen les altres religions amb una mirada nova: no solament com a terreny de conquesta que demana un apropament apologètic per mostrar l'acció del pecat, la degradació moral i la idolatria, sinó com a dignes d'esdevenir interlocutors vàlids. Per primera vegada s'intueix que les grans religions amaguen una riquesa i una profunditat que sorprèn una Europa que ja comença a patir els efectes d'una creixent des-cristianització.

346

Penso que no cal demostrar que aquest procés ha estat molt lent. Va costar que els missioners deixessin d'aparèixer com a "conqueridors religiosos". La tradició històrica i la formació rebuda els predisposava a condemnar tot el que era no cristià. Els seus prejudicis semblaven confirmats contínuament pels fets. Com a conseqüència d'això, les altres religions apareixen com el més gran obstacle per a la conversió i la penetració missionera. En realitat, la temptació era forta: considerar les religions no cristianes com a conjunt d'errors i la missió evangelitzadora com la seva substitució per la veritat, la gràcia i la llum.

Afortunadament, la mentalitat canvia. L'experiència viscuda pels qui s'enfrontaven a les altres religions amb ulls nets de prejudicis, acompanyada de les descobertes de la història comparada

²⁰ *De orbis concordia, Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber* on proposa el somni d'una religió universal a partir del que posteriorment s'anomenarà religió natural.

²¹ *De religione Mahommedica*, considerada per molts com la primera obra amb pretensions d'objectivitat sobre l'Islam.

²² Actualment se'ns fa difícil d'imaginar l'impacte de la seva obra *Natan el Savi*, de 1783, amb la famosa paràbola dels tres anells (símbol de les tres religions mono-teistes) entre els quals no es pot distingir quin és l'autèntic i quins les còpies.

i la fenomenologia de les religions, van donar l'empenta decisiva per a un canvi de mentalitat. Conversió que podríem exemplificar en les Declaracions del concili Vaticà II i en la creació del Secretariat per als No-Creients. Malgrat alguns malentesos inicials, tot plegat significa la introducció en un camí de purificació: per primera vegada es pren clara consciència, no sols de l'amplitud mundial del fet religiós, sinó també de l'embolcall occidental del cristianisme i de l'obligació de desfer-se'n per presentar l'evangeli a tots els pobles, alliberats de tot poder, racisme i complex de superioritat.²³

2.- La resposta de la teologia a la nova situació generada per la trobada de religions

També aquí podem proposar tres models que expressin l'actitud de la teologia cristiana enfront d'aquesta nova realitat que l'obliga a reconsiderar i refer les síntesis teòriques per tal d'encabir-hi els elements que la posen en qüestió:

a.- Actitud polèmica. És la d'aquell qui es tanca perquè se sent amenaçat des de l'exterior, perquè tot li resulta perillós i, en definitiva, perquè se sent insegur. Quan un nou problema es presenta, aquesta actitud pot intervenir en un doble sentit: o bé la nova realitat s'imposa a tot el camp de la consciència amb la negació conseqüent de tot allò que s'afirmava abans, o bé es fa de la síntesi posseïda una fortalesa on no s'hi deixa entrar res. Aquestes dues reaccions corresponen a un judici de fons: es consideren les dues realitats (la inicial i la posterior) com a contradictòries i en nom de l'una es nega l'altra. Aquestes dues posicions són normalment la tesi i l'antítesi d'un mateix moviment; el que passa és que no s'entreveu la possibilitat de complementarietat de les dues realitats que semblen, a primer cop d'ull, completament diferents.

b.- Actitud sincretista. Està basada en la necessitat d'unitat que sembla que l'ésser humà troba en el més profund d'ell mateix. Però el sincretisme sovint (sempre?) unifica anivellant totes les realitats amb les quals entra en contacte. Quan una nova realitat es presenta, no es veu el problema que planteja en tant que "nova" a la síntesi ja posseïda, de manera que no hi ha cap dificultat per a introduir-la en el conjunt inicial. En realitat, tot és pensat dins l'àmbit de la univocitat i a partir d'un denominador comú el més simple possible. Com en el cas anterior, aquesta actitud també es

²³ Sobre això, és molt suggerent el text d'A.Peteiro, arquebisbe de Tànger i vice-president de la Conferència Episcopal del Nord d'Àfrica: *Plataforma para el diálogo interreligioso. Encuentro Islamo-cristiano*. n.275. Marzo 1995.

pot manifestar de dues maneres: o bé es construeix la unitat al voltant de la nova realitat, o bé es redueix el nou fet a una categoria ja coneguda. Sigui com sigui, el resultat és sempre el mateix: no s'afronta directament el problema, sinó que s'elimina tot dissonant-lo.

c.- Actitud dialogal. Aquesta actitud reclama posseir una síntesi sòlida, però oberta. Demana una gran humilitat en la recerca de la veritat per poder escoltar la realitat que es presenta, respectar-la i no imposar-li esquemes preconcebuts. La síntesi pròpia no és considerada com una fortalesa defensiva, sinó com una planta capaç de nodrir-se i créixer amb l'aportació de tot allò que l'envolta. D'alguna manera, aquesta actitud assimila allò que de positiu tenen les posicions precedents: l'actitud polèmica li ha ensenyat a prendre's seriosament els problemes; l'actitud sincretista li ha donat un desig profund d'unitat. Però aquesta unitat no s'aconsegueix per un recurs a la univocitat de les realitats (com ho fan els sincretistes), sinó per un recurs a l'analogia: unitat fonamental (element positiu de l'actitud sincretista) en la diversitat (element positiu de l'actitud polèmica). Quan una realitat nova es presenta, se l'escolta i, per dir-ho així, es mira de comprendre-la "des de dins". El resultat d'aquest diàleg no serà ni la continuïtat indeformada de la síntesi inicial ni el seu descentrament, sinó un aprofundiment, una purificació. En el decurs de la trobada es descobreix una nova dimensió de la síntesi de partida, insospitada fins llavors; i és que només el diàleg condueix a un enriquiment real: potser només podem realitzar la síntesi quan ens trobem davant de posicions diferents, quan topem amb la impossibilitat d'optar sincerament per una o per altra, i això ens obliga a cercar un aprofundiment de la pròpia manera de veure les coses.

Es just fer notar que la primera reacció ve exclusivament de la banda del protestantisme i es concreta en una progressiva relativització del fet cristià: de mica en mica es va defensant que el cristianisme esdevé una expressió, entre d'altres, del sentiment religiós de l'home. Es tracta de l'actitud concordista que consisteix, sobretot, en un primer assaig d'elaborar un sistema únic capaç de donar raó de tot. Però, tal com hem vist en l'apartat anterior, el concordisme condueix inevitablement a escamotejar les diferències i els contrastos interreligiosos que caldria distingir per poder-los unir realment.

Aquesta tendència sincretista és ben visible en l'anomenada "escola liberal". Es tracta d'una teologia racionalista que no nega pas la realitat de la revelació, però tendeix a interpretar-la com un procés universal i immanent a la història de la humanitat: totes les

religions en són expressió i el cristianisme n'és la forma més perfecta, però no exclusiva ni definitiva.

Som davant d'una actitud (podríem parlar de Schleiermacher o Ritschl) que ataca des de l'arrel l'actitud polèmica de la mentalitat cristiana tradicional. A la condemna de les religions a partir de la fe en el paper únic de l'Església s'oposa l'igual valor (o no-valor, en el cas de l'ateisme de l'esquerra hegeliana) de totes les religions. Això comporta finalment la negació de la transcendència del cristianisme i del Crist mateix, reduït a no ser més que un fundador de religions entre d'altres.

Quina reacció provoca aquesta posició? Per la banda catòlica s'estava molt ocupat en el florent esforç missioner per poder estar pendents de l'escola liberal; a més, com que no s'havia iniciat el moviment ecumènic, no hi havia gaire interès d'entrar en discussió amb algú a qui es preferia ignorar. Però la cosa va ser completament diferent des de la mateixa banda protestant. K.Barth, per exemple, creu que, seguint els principis de la Reforma, no poden acceptar-se els postulats de l'escola liberal i, per això, afirma amb fermesa la transcendència de la fe ("només la fe salva"). El paràgraf 17 de la seva dogmàtica porta aquest significatiu títol: "*La revelació divina com a superació de la religió*": en el fons la religió és incredulitat, esforç prometeic per apropar-se a Déu i, per tant, paganisme. El cristianisme, en canvi, no és una religió, sinó la crisi de totes les religions: el cristià sap que no hi ha una via que uneixi directament la humanitat amb la divinitat si prèviament Déu no es revela. En realitat, la relació cristianisme-religions equival a l'antítesi vida-mort, llum-tenebra, gràcia-pecat. Podria semblar, en conseqüència, que la teologia dialèctica de Barth porta a l'extrem l'explicitació de l'actitud polèmica de la mentalitat tradicional: refusa atribuir a les religions un valor en el pla diví de salvació.

Ja es veu que les primeres reaccions a la trobada de religions són clarament contraposades. Serà entre aquestes dues posicions que els autors catòlics provaran de construir una síntesi: mentre l'escola liberal no respecta la singularitat del cristianisme, l'escola dialèctica no vol veure els valors de les religions. La tradició catòlica mirarà de valorar les religions no cristianes (i assimilarà així l'aspecte positiu de la teologia liberal) i de no condemnar-les (descartant l'extremisme de l'escola dialèctica); alhora, haurà de mantenir la transcendència i originalitat del cristianisme (aspecte positiu de l'escola dialèctica) però estant atenta a la realitat del conjunt de la història religiosa de la humanitat (aprofitant les intuïcions positives de l'escola liberal).

La reflexió catòlica (tardana en relació amb la dels teòlegs protestants) tenia un punt de partida en l'anàlisi que, ja des de força temps enrere, s'havia iniciat al voltant del problema de la "salvació dels infidels". Ara, però, s'avança un pas més en prendre consciència del fet que no n'hi ha prou de saber que existeixen persones que mai no han sentit parlar de Crist. Llavors es planteja un problema: com poden salvar-se si no coneixen Crist? I es respon establint un raonament simple: Déu vol la salvació de tothom; com que la fe és necessària per a la salvació, tothom ha de ser capaç de rebre la fe que salva, fe que ha de tenir un mínim de contingut racional. Així, en la fe en unes veritats fonamentals de tipus natural hi ha continguda una fe implícita en Crist i els misteris cristians.

Però no tot va quedar resolt amb aquest raonament que deixava els teòlegs força insatisfets, ja que també calia defensar la necessitat de l'Església i del baptisme. Es va arribar així a la conclusió que la resposta a la gràcia que Déu dona a tota la humanitat conté el vot explícit del baptisme que és suficient per a assolir la salvació. I, atès que l'Església és la mediadora única de tota gràcia, calia concloure que la gràcia, donada a tothom, arriba de fet per la mediació de l'Església a través de "mitjans extraordinaris".

 350

Un pas endavant, el van donar aquells teòlegs que van prendre la decisió de desvincular-se de la preocupació de saber quines són les veritats que cal acceptar per tal que es pugui parlar de fe salvadora. A partir d'ara, la fe és considerada sobretot com a actitud personal i vital però, com era d'esperar, el problema es desplaça progressivament de la salvació dels infidels a la qüestió teològica plantejada per l'ateisme i la indiferència.

Ara bé, fins aquí tota la reflexió s'esgotava en una perspectiva estrictament individualista: la possibilitat de salvació es basava en la bona voluntat de cadascú, que en principi no es pot negar a ningú. El problema era exclusivament com "cada" no-cristià pot arribar a la salvació. Un primer efecte directe de la trobada de religions va ser donar un rostre concret a bona part d'aquests infidels. Així, de mica en mica, es va aprendre a fer distincions entre els mateixos no-cristians; amb certa facilitat es descobreixen com a mínim dues categories: els creients no cristians i els no-creients. I, a la llarga, fins i tot entre els fidels de les altres religions, s'és capaç de distingir algunes categories: es veu que no es pot comparar la fe en el Déu únic d'un jueu o un musulmà i la fe en realitats últimes indiferenciades de certes religions orientals. Al mateix temps, hom s'allunya cada cop més de la terminologia que parla d'un "vot implícit" del baptisme per insistir en la direcció vital que la gràcia

imprimeix en qui la rep.²⁴

I en aquesta marxa vers la salvació (concretada històricament en l'Església, Poble de Déu) no tots els no-cristians es troben en el mateix punt ja que les diverses religions preparen de forma diferent. *Lumen Gentium* 16 és un bon exemple del resultat que la trobada de religions ha produït en aquest nivell de reflexió: cal prendre en consideració la situació concreta de cada individu i donar un contingut determinat a aquesta fe necessària per a la salvació. Som encara, certament, en el pla subjectiu, però l'anàlisi està més atenta a les diverses situacions possibles del no-cristià.²⁵

Lumen Gentium 16 es troba encara en la línia de la reflexió sobre la salvació dels infidels. Però els efectes de la trobada de religions no es redueixen a aquest punt. A partir dels anys quaranta, la teologia catòlica s'ha compromès en una altra via de recerca basada en el fet que l'antropologia religiosa i la ciència comparada de les religions ens fan conèixer més a fons aquells a qui s'adreça la missió. Com a resultat d'això, apareixen unes noves preguntes: quin lloc cal concedir, en la síntesi cristiana, als valors descoberts en les altres religions?; quins canvis suposa la conversió per al creient no cristià?; quins elements de la seva cultura pot conservar com a cristià?. A poc a poc, es va formulant la convicció que la missió ha de respectar tots els veritables valors que troba. A partir d'aquí, conceptes com "adaptació" i "catolicitat" adquireixen una profunditat fins llavors insospitada. La missió no pot ser construïda sobre les ruïnes de les religions, sinó que ha d'ajudar-se de tots els elements positius que aquestes posseeixen. Val a dir, tanmateix, que en aquest estadi les religions no són, parlant amb propietat, un objecte de reflexió teològica: pertanyen directament al domini

²⁴ Aquest canvi de perspectiva esdevé evident en el sí mateix del Vaticà II. N'hi ha prou de comparar el text del primer esquema *De Ecclesia* amb el text definitiu de la *Lumen Gentium*: la salvació fonamentada en el vot del baptisme (que és també vot de l'Església) és substituïda per una salvació que és conseqüència de la dinàmica que la gràcia infon a l'ésser humà.

²⁵ "La voluntat de salvació també abraça aquells qui reconeixen el Creador, entre els quals hi ha sobretot els musulmans, els quals, proclamant que mantenen la fe d'Abraham, adoren amb nosaltres el Déu únic, misericordiós, que judicarà els homes el darrer dia (...). Perquè els qui, desconeixent sense culpa l'Evangeli de Crist i la Seva Església, això no obstant, cerquen Déu amb sinceritat de cor i amb l'ajut de la gràcia s'esforcen a complir amb les obres de la Seva voluntat, reconeguda a través del dictat de la consciència, poden obtenir la salvació eterna. La divina Providència tampoc no nega l'ajut necessari per a la salvació als qui, sense culpa, encara no han arribat al reconeixement exprés de Déu i, no sense la gràcia divina, s'esforcen a portar una vida recta. Car tot allò que en ells es troba de bé i de veritat és valorat per l'Església com a preparació evangèlica i com a do d'Aquell qui il·lumina tot home perquè finalment posseeixi la vida" (LG 16).

de l'antropologia religiosa; el teòleg s'hi interessa indirectament perquè el seu coneixement ajuda a adreçar-se als homes concrets en proporcionar elements per a tenir en compte tots els seus trets característics. Encara es nega a les altres religions tot valor pel que fa a la salvació dels seus fidels.²⁶

Les referències a l'Islam de *Lumen Gentium* 16 ens preparen per examinar les que apareixen a *Nostra Aetate* 3, centrades fonamentalment al voltant de la confessió de fe compartida arrelada en la comuna fe abrahàmica. El diàleg interreligiós haurà de dedicar gran part del seu esforç a aprofundir en aquesta fe comuna.²⁷

La declaració *Nostra Aetate* del Vaticà II és la cristal·lització d'aquesta reflexió que supera definitivament l'enfocament de la "salvació dels infidels". Mira les religions en si mateixes, abstenint-se de donar-ne un judici teològic global. La declaració enumera els elements que semblen apropar les religions a l'Església, elements que han de ser el punt de partida per a iniciar un diàleg aprofun-

²⁶ *Lumen Gentium*, malgrat insistir que els musulmans mantenen la fe abrahàmica, no afirma explícitament que comparteixin aquesta mateixa fe amb el cristianisme i el judaisme. Pau VI no va superar aquesta perspectiva quan afirmava a Uganda el seu "*profund respecte per la fe que professeu els musulmans*" (text a Ecclesia XXIX (1969) 1082-1083). Joan Pau II sembla donar el pas des de la referència subjectiva a la fe d'Abraham a la fe objectiva, almenys en quatre ocasions: "*Ells (els musulmans) tenen com nosaltres la fe d'Abraham en l'únic Déu omnipotent i misericordiós*" (discurs a la comunitat catòlica d'Ankara (30-11-79); text a Ecclesia XXXIX (1979) 1578-1579); "*Fe en Déu professada pels descendents espirituals d'Abraham: cristians, musulmans i hebreus*" (Ibidem); "*A la fe del qual (Abraham) cristians, musulmans i hebreus lliguen la seva fe amb igual ardor*" (missatge al president del Pakistan. Text en l'*Osservatore Romano* de 23 de febrer de 1981); "*Cristians i musulmans tenim moltes coses en comú, com a creients i com a homes... Abraham és per a nosaltres un mateix model de fe en Déu, de submissió a la seva voluntat i de fe en la seva bondat*" (discurs en la trobada amb els joves musulmans a Casablanca (19-08-1985); text a Ecclesia XLV (1985) 1102-1105). Per a tota aquesta qüestió, hi ha dues obres bàsiques: *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. Reconnaître les liens qui nous unissent*. Cité du Vatican 1994, 3-4; M. Talbi, *Foi d'Abraham et foi islamique*. Islamochristiana 5 (1979) 1-5.

²⁷ "*L'Església també mira amb estimació els musulmans, que adoren l'únic Déu, vivent i subsistent, misericordiós i omnipotent, Creador de cels i terra, que parlà als homes, a les misterioses decisions del qual procuren de sotmetre's de tot cor, tal com se sotmeté a Déu Abraham, a qui es refereix de bon grat la fe islàmica. Tot i no reconèixer-lo com a Déu, ells veneren Jesús com a profeta, honoren Maria, la seva mare virginal, i de vegades fins i tot la invoquen amb devoció. També esperen el dia del judici, quan Déu retribuirà tots els homes ressuscitats. En conseqüència, valoren la vida moral i donen culte a Déu sobretot amb la pregària, l'almoina i el dejuni. Si en el curs dels segles han sorgit no poques dissensions i enemistats entre cristians i musulmans, el Cant Concili exhorta tothom a practicar sincerament la comprensió mútua, oblidant el passat, i a defensar i a fomentar tots plegats la justícia social, els béns morals i la pau i la llibertat a favor de tots els homes"* (NA 3).

dit.²⁸ Ara la teologia ja es veu amb cor de començar a plantejar-se seriosament la qüestió de la naturalesa teològica de les religions i el seu paper en la història de la salvació, i això al marge de tot context missioner. Les religions esdevenen una qüestió pròpiament teològica: neix així la teologia de les religions no cristianes. La qüestió fonamental a la qual es prova de respondre és aquesta: juguen algun paper objectiu les religions en la salvació dels seus fidels? El problema ja no és el de les "persones" fora de l'Església, sinó el de les "religions" fora de l'Església. Es tracta d'un intent que vol anar a fons, nou en la teologia catòlica, plantejat sobre un cas límit: ja no es limita a considerar la presència activa del Crist i de l'Esperit, sinó que posa també l'accent en les estructures culturals dels pobles.²⁹

No és pas difícil entreveure les conseqüències de l'atribució a les religions no cristianes d'un paper positiu en la salvació ja que els horitzons oberts per aquesta perspectiva són immensos. Ara, la trobada de religions adquireix una nova profunditat: l'interès centrat en la missiologia no era més que una preocupació pels subjectes a convertir i allargava (malgrat que en un nivell més humil i respectuós) la perspectiva de la mentalitat tradicional que mirava les religions com a terra de conquesta; ara aquestes esdevenen interlocutores de ple dret en el diàleg de salvació.³⁰ L'element determinant d'aquesta nova perspectiva teològica és l'afirmació d'una revelació universal que permet parlar d'una "història univer-

²⁸ "En efecte, tots els pobles són una sola comunitat, tenen el mateix origen, ja que Déu decidí que tota mena d'homes habités sobre la faç de la Terra, com també tenen un últim fi darrer, Déu, la providència del qual, les mostres de la seva bondat i els seus desig-nis de salvació s'estenen a tothom, fins que els escollits es reuneixin en la Ciutat Santa, que serà il·luminada per la glòria de Déu, i on els pobles gentils caminaran sota la seva llum. Gent de religions diverses esperen resposta als misteriosos Enigmes de la condició humana, els quals, exactament igual que en altre temps, també avui inquieten íntimament el cor humà: què és l'home, quin és el sentit i la finalitat de la nostra vida, què és el bé i què el pecat, d'on prové el dolor i a què respon, quin és el camí que mena a obtenir la felicitat autèntica, què és la mort, el judici i la retribució després de la mort i què és, finalment, aquell darrer i inefable misteri que embolcalla la nostra existència: d'on venim i on anem?" (NA 1).

²⁹ "L'Església catòlica no refusa res d'allò que en les religions esmentades és veritable i sant. Considera amb respecte sincer aquelles formes d'actuar i de viure, aquells preceptes i doctrines que, tot i apartar-se en molts punts d'allò que ella sosté i proposa, en força ocasions transmeten un raig d'aquella veritat que il·lumina tots els homes". (NA 2)

³⁰ "Per això, exhorta els seus fills a reconèixer, a sostenir i a fomentar amb prudència i caritat, donant testimoniatge de fe i de vida cristiana, per mitjà de col·loquis i de col·laboració amb els seguidors d'altres religions, aquells béns espirituals i morals i aquells valors socioculturals que ells posseïxen" (NA 2).

sal de la salvació". Aquesta història no afecta només les decisions personals de l'home, sinó que deixa la seva empremta en tot allò que l'home aconsegueix en la història. D'aquesta manera, és possible veure les religions no cristianes com a expressions socials de la història universal de salvació. Com a tals, les religions apareixen com a camins de salvació oferts per Déu als fidels d'aquestes mediacions concretes i, per això mateix, mereixen ser respectades.³¹

El camí recorregut fins aquí ha estat llarg i feixuc. La mentalitat tradicional havia condicionat el treball pastoral d'"implantació" de l'Església en terres no cristianes fent que les noves comunitats fossin còpies de l'Església llatina. Assistíem a la suplantació de les religions no cristianes per l'Església sense assimilació d'arrels culturals i religioses dels pobles evangelitzats, amb les consegüents crisis d'identitat que aquesta pastoral creava. A poc a poc, el concepte "adaptació" substitueix "implantació", i el concepte "evangelització" ocupa el lloc de "missió". Ara, el descobriment de valors en les altres religions desperta la voluntat de salvar aquests valors per donar-los un lloc en l'expressió de la fe cristiana. En un moment posterior, s'arriba a l'afirmació del valor salvífic de les religions en si mateixes; el mot clau per a la pastoral esdevé ara "encarnació".

Però la reflexió teològica catòlica, mitjan anys 60, continuava col·locant-se en el moviment pendular que el xoc de la trobada de religions va provocar. En efecte, un estudi atent dels autors mostra l'existència de dues tendències clarament definides. Aquestes tendències es van desenvolupar amb independència mútua i, malauradament, no van ser capaces d'establir un diàleg que hauria estat extraordinàriament fecund. Resumeixo a continuació els trets essencials d'aquestes dues escoles:

A.- Incloc, en una primera tendència, una colla de teòlegs d'expressió francesa (Henri de Lubac, Charles Couturier...) que giren al voltant de la figura de J.Daniélou qui, el 1948, publica *Le mystère*

³¹ "I no podem invocar Déu, Pare de tots, si ens neguem a comportar-nos fraternalment envers alguns homes, creats a imatge de Déu. Car la relació de l'home envers Déu Pare i la de l'home envers els homes germans van tan lligades que l'Escriptura diu: "Qui no estima, no coneix Déu" (1Jn 4,8). I així resulta privada de fonament qualsevol teoria o praxi que entre home i home, entre poble i poble, introdueixi diferència en allò que toca la dignitat humana i els drets que en deriven. L'Església, doncs, reprova com a estranya a la intenció de Crist qualsevol discriminació o vexació, practicada per motius de raça o de color, de condició o de religió. Per això, el Sant Concili, seguint les petjades dels sants Apòstols Pere i Pau, demana ardentment als fidels cristians que "comportant-se bé entre els Gentils" (1Pe 2,12), si és possible i, en tant que depengui d'ells, estiguin en pau amb tots els homes, i així siguin autèntics fills del Pare celestial" (NA 5).

du salut des nations. Pot resumir-se així el judici teològic d'aquesta escola: les religions no cristianes pertanyen al món de la creació i, per tant, a una esfera diferent de la de la salvació. Pel fet que la creació ha estat ferida pel pecat, aquestes religions són ambigües i constitueixen un cert obstacle per a la salvació. O, per dir-ho amb més precisió, les religions no tenen instrumentalitat salvífica, ja que només Déu salva a través del Crist present en l'Església. Això no impedeix, tanmateix, que hi hagi en les religions elements humans bons que tenen un paper de preparació i que esperen ser recuperats per l'Església.

Som, doncs, en una posició intermèdia entre el sincretisme de la teologia liberal i un apropament dialèctic a les religions: s'admet un cert valor a les religions corregit, però, per l'afirmació de la superioritat de l'àmbit de la fe respecte al de les religions. Alhora, significativament, un abisme separa la posició de Daniélou d'una certa mentalitat estesa entre els catòlics de l'època en què neix aquesta tendència i que considerava les religions com a obra del dimoni i la tasca missionera com l'edificació de l'Església sobre les ruïnes de les religions paganes.

La trobada missionera mostra que una condemna pura i simple de les religions no cristianes no és possible perquè hi ha en les religions valors innegables. Però alhora mostra l'ambigüïtat de les religions: es reconeixen valors humans en les religions, però es nega la presència de valors salvífics en elles. Així, aquesta síntesi pot ser posada en qüestió per tres punts de vista complementaris:

Cal dir, en primer lloc, que la trobada entre l'Església i les religions en la missió no és una perspectiva suficient per fer un judici de fe sobre les religions. Que hi hagi resistències, que les religions siguin obstacles a la conversió, no vol pas dir necessàriament que les religions no tinguin el seu propi valor salvífic en el pla de Déu. Anar a l'encontre de l'altre suposa posar-se en qüestió un mateix i obrir-se a la novetat de l'inesperat. Abans de cridar les religions a superar-se, cal reflexionar sobre quin és el seu valor salvífic amb independència de la seva trobada amb l'Església. En certa mesura la síntesi de Daniélou apareix condicionada per una certa pràctica missionera amb les seves limitacions històriques.

A més, el centre teològic de la síntesi (el paper de l'Església en la salvació) demana algunes clarificacions. És cert que el paper únic de l'Església en la salvació exclou tota altra instrumentalitat històrica en la salvació tal com afirma la fe tradicional? Sembla que la tendència Daniélou respon al problema amb una "teologia de cristiandat" sense aprofundir prou les bases teològiques de partida: "únic" no té perquè voler dir "exclusiu".

Finalment, és un apropament que no fa justícia a la realitat de les religions no cristianes. Viviseccionar les religions per trobar-hi elements bons i dolents porta a perdre l'ànima de les religions: la seva globalitat. El veritable problema no és saber quins elements de les religions cal conservar en la catolicitat de l'Església, sinó quin és el paper de les religions com a "totalitats" en la marxa dels fidels vers Déu i en la seva trobada amb l'Església.

B.- La característica de la segona tendència (que inclou noms com Gustave Thils, Edward Schillebeeckx, Hans Küng) és la nova perspectiva des d'on es miren les religions no cristianes. Els autors volen descobrir el valor de les religions en elles mateixes, fent abstracció de la seva confrontació amb l'Església, és a dir, superant la missió com a punt de vista des del que es mira de comprendre les religions.

La història de la salvació no queda restringida a la història d'Israel i de l'Església. Hi ha una història universal de la salvació que abasta tots els homes. La història de la humanitat és interiorment transformada en història de salvació pel dinamisme de la gràcia redemptora del Crist. És a l'interior d'aquesta història universal de salvació que cal distingir-ne la història especial de salvació que concerneix Israel i l'Església. És precisament des del punt de vista de la història especial de salvació que es pot copsar tota la història com a història de salvació.

És, però, una visió que corre el perill de reduir el progrés de la història de salvació a un progrés de la consciència d'allò que Déu ofereix a tots els homes al llarg de tota la història: la seva gràcia. A vegades sembla que el cristianisme no faria res més que oferir la presa de consciència d'una realitat ja donada en el "cristianisme anònim". Reduir la relació de les religions amb l'Església a la relació entre implícit i explícit, anònim i declarat, anivella perillosament la història de la salvació i anul·la la transcendència del cristianisme.

Aquestes dues tendències (anomenem-les "*tendència Daniélou*" i "*tendència Rahner*") semblen excloure's mútuament: existència d'una història universal de salvació fent de les religions camins de salvació (Rahner); afirmació de la centralitat de l'Església en la salvació excloent tot valor salvífic de les religions no cristianes (Daniélou). Un possible assaig de síntesi, per tant, hauria de ser presentat com una mena de díptic. D'una banda, les religions i l'Església són dibuixades en el quadre de la història universal de salvació; de l'altra, les religions i l'Església són mirades a la llum del paper únic de l'Església en la salvació.

En la primera fase del díptic es veu que la història de la sal-

vació té com a centre Crist, sagrament fonamental per a l'edificació del Regne. El dinamisme de l'encarnació del Verb afecta tots els homes i la seva història. Crist, encarnant-se en un punt concret de la història, s'encarna en tota la història: de forma misteriosa, la història humana és història de salvació.

Però no tot s'acaba aquí. El misteri de l'encarnació revela el misteri de la mediació. Déu no vol només salvar els homes, sinó que vol utilitzar mediacions històriques per assolir aquesta salvació. Això vol dir que tots els homes tenen necessitat de mediacions que els siguin significatives. En aquest sentit, el dinamisme de la redempció deixa una marca substancial en l'esforç de l'home i en els seus resultats històrics: la dimensió salvadora de les religions fins que siguin històricament posades en "crisi" per la mediació del Crist. Aquesta segona etapa es concreta en la història d'Israel que culmina en l'encarnació del Crist i que inaugura la fase definitiva de la història de salvació transcendint les fases precedents. Som en presència d'un progrés real i històric de les mediacions de salvació que no és descrit de manera satisfactòria per la relació entre "implícit" i "explícit". Per això crec que no poden considerar-se aquestes fases com a paral·leles: les religions no són contemplades només com a precristianes, sinó, en un nivell més profund, com a pro-cristianes.

Cal anar més enllà de l'afirmació que les religions i l'Església tenen un paper a jugar en la salvació dels homes. Cal mostrar, encara, com el rol salvífic de les religions és compatible amb el paper "únic" de l'Església en la salvació de la humanitat. Mentre la primera fase del díptic mostra com les religions i l'Església tenen un paper en la visió cristocèntrica de la història universal de salvació (Rahner), la segona intenta col·locar les religions i l'Església en una visió eclesiocèntrica de la salvació (Daniélou). Vull dir que l'afirmació del valor salvífic de les religions no cristianes sembla contradir l'afirmació tradicional de l'Església com a únic instrument de salvació. A primer cop d'ull, dos camins s'ofereixen per resoldre la contradicció: o negar tot valor salvífic a les religions per respectar el paper únic de l'Església (Daniélou), o afirmar el valor salvífic de les religions en una perspectiva cristocèntrica (Rahner). Però potser no es tracta veritablement d'una contradicció, sinó d'una paradoxa, anàloga a altres pròpies de les afirmacions centrals de la fe (Crist és l'únic sagrament, el sacrifici del Crist és únic). En tot cas, es tracta d'una "unicitat oberta": la unicitat de la font. L'Església, per la seva unió íntima amb el Crist, és l'única font de salvació per a tota la humanitat. Però l'ordre propi de l'acció de l'Església es limita a aquesta part de la història on l'Església és present per la

Paraula i els sacraments. Tanmateix, la dimensió salvífica de l'Església ha de ser participada allà on ella no és realment l'instrument de salvació de tots els homes. És aquí on les religions tenen un paper a jugar participant en aquest ordre històric propi de la instrumentalitat de l'Església en la salvació. El rol únic de l'Església no exclou pas, sinó que inclou, el paper de les religions no cristianes. Les religions són autèntiques vies de salvació. Els creients no cristians són veritablement salvats per la religió en el si de la qual viuen. Però aquesta salvació adquirida per les religions és salvació "per" l'Església. A la llum d'aquesta síntesi, la missió apareix com la resposta a una crida, l'acompliment d'una promesa, l'acabament d'allò que havia estat començat en l'instant de la creació. La missió és un diàleg de salvació entre l'Església i les religions perquè aparegui en la història dels homes una síntesi viva de tota l'obra salvífica de Déu al voltant del Crist.

3.- L'aventura cristiana a l'encontre de l'Islam

En aquest punt on hem arribat, la teologia de les religions no cristianes sembla haver tocat veritablement fons. Vull dir que l'afirmació del valor salvífic de les religions és una conclusió teològica que pot funcionar com a hipòtesi de treball i com a horitzó de recerca però que, en el seu estat actual, l'afirmació d'una revelació universal constituint una història general de la salvació de la que les religions en serien les concrecions potser no és suficient per a dirigir l'encarnació de la fe cristiana en les tradicions religioses no cristianes. El desafiament és saber interpretar el futur, mostrar la tasca teològica que resta a fer a fi que la nostra visió optimista tingui una influència real en les relacions entre Església i religions.

Es tracta de descobrir les regles de l'encarnació en altres universos religiosos sense que això impliqui caure en un sincretisme. Per descobrir aquesta dinàmica de l'encarnació disposem d'alguns models (l'encarnació del Crist en el judaisme, de la fe cristiana en el món hel·lenista), però ens cal passar d'un estudi descriptiu a un de normatiu. En el missatge bíblic hem de poder descobrir les pautes de l'encarnació de manera que, a partir d'elles, siguem capaços de jutjar les diferents formes que el cristianisme ha adquirit en la història.

Però amb això no n'hi ha prou. Si les religions són el resultat d'una revelació universal, revelació que l'Església ha de respectar encarnant-se, tenim necessitat de criteris més concrets per discernir allò que és, en les religions, resultat d'aquesta revelació i de l'acció de la gràcia de Crist. Cal passar de la teologia de les religions a una teologia de cada religió des del punt de vista del cristianis-

me; ens cal sotmetre les religions a la il·luminació de la revelació bíblica per discernir-ne les llums i ombres.

Tot autèntic trobament amb un altre ens posa en qüestió. La trobada de religions es presenta com una posada en qüestió del nostre propi cristianisme. L'atribució de valor salvífic a les religions no cristianes posa en qüestió la naturalesa mateixa del Crist i de l'Església i els seus papers respectius. La Tradició afirma que l'Església és l'únic instrument de salvació; que el Crist que no sigui l'única revelació plena, que no sigui la veritat sublim, no és el Crist. Crist no pot ser reduït al paper de fundador d'una religió més. Crec que cal mantenir aquesta afirmació.

El paper de la missió ha estat concebut tradicionalment com l'aportació de la salvació a tot el món. Quin és ara el seu paper si les pròpies religions poden aportar la salvació als homes? Si no perd el seu sentit, com a mínim sí sembla que perd la seva urgència. Pot encara predicar-se que Déu necessita dels cristians per a la salvació del món? Tot això té innumerables repercussions: com presentar el cristianisme?, com respectar en la conversió tots els valors de les religions?; si els homes poden salvar-se des de les seves religions, què pot aportar-los de nou el cristianisme?

La trobada de religions es presenta d'entrada com un camí llarg de fer. Tenim una sensació de vertigen quan ens acostem per confrontar-nos amb altres religions. Però cal anar al diàleg convençuts que les altres religions no són un perill per a la fe, sinó una invitació providencial per aprofundir-la i purificar-la. D'aquesta manera el realisme ens imposa un gran rigor metodològic, un esforç d'objectivitat que eviti comparar l'ideal de l'Església amb la realitat de les religions. Realisme que ha de ser optimista. Optimisme que no es basa en una concepció rousseauiana de l'home (ingènua i que oblida la radical ambigüitat de la realitat), sinó centrat en l'esperança que provoca la fe en Crist.

Considerat això, pot dir-se que els punts bàsics que definiren el nucli del diàleg islamocristià serien els següents:

* a.- Cristians i musulmans participen de la **fe comuna en un únic Deu transcendent**. Es tracta d'una actitud fonamental de confiança mitjançant la qual el creient es remet contínuament a Déu. La confessió de la unitat de Déu (*tawhid*), bàsica en el credo islàmic (vegeu Alcorà 112), inclou la fe en un Déu creador, que intervé en la història, absolutament transcendent, però alhora proper, al qual es pot parlar en la pregària, lloar i suplicar en la necessitat perquè, com diu l'inici de totes les sures, és "*climent i misericordiós*".

* b.- La **sobirania absoluta de Déu** defineix la realitat per la seva

creaturalitat, per l'absoluta dependència i submissió (islam) respecte d'Aquell qui dóna consistència a les coses. Cal considerar, a propòsit d'això, que en l'Alcorà la creació no interessa en si mateixa, sinó que serveix per destacar tres elements de l'espiritualitat islàmica: l'omnipotència divina, la debilitat humana i la falsetat dels ídols.

* c.- La polèmica de l'Islam originari amb el paganisme aràbic fa que l'Alcorà no parli de la transformació de l'ésser humà per obra de la gràcia divina fins a esdevenir fill de Déu. Ben al contrari, s'insisteix una i altra vegada en el fet que l'**home és el servent de Déu** ('*abd*). Aquesta servitud es tradueix en el compliment dels pilars (*arkan*) de l'Islam: la pregària ritual (*salat*), cinc cops al dia, és l'o-casió propícia per a la trobada amb Déu i per a mostrar-li la nostra submissió; el mateix cal dir del dejuni, l'almoïna i la pelegrinació.

* d.- La **identitat de Jesús i el problema de la Trinitat**. L'Alcorà parla 25 vegades de Jesús ('*Isa*), de qui es diu que va néixer d'una mare verge, a Orient, sota una palmera, al peu d'una riera (19,16-33); es parla d'alguns dels seus miracles i del seu anunci de l'arribada de Muhammad (61,6); que Déu el va lliurar de la crucifixió i el va dur al cel (4, 157); que en el judici final testimoniarà contra els qui no l'han reconegut; que és la Paraula de Déu (3,39; 3,45; 4,171) però no el Fill de Déu (4,71; 5,17).

* e.- Els creients d'ambdues religions tenen una referència fonamental a les seves **Esriptures sagrades com a transmissores de la Paraula de Déu**, però el cert és que no hi ha una recepció idèntica d'ambdós textos en les respectives comunitats. Per als cristians, la Paraula del Déu viu es manifesta plenament en la persona de Jesucrist; per als musulmans, la Paraula de Déu es fa llibre en l'Alcorà que, d'aquesta manera, seria equivalent de la figura de Jesús.³² El cas és que, més enllà del reconeixement del caràcter normatiu pel que fa a l'ortodòxia i a l'ortopraxi de l'Alcorà i de la Bíblia, el punt de partida de cadascuna de les comunitats en enfocar la Sagrada Esriptura de l'altra són diferents. Des del cristianisme, la pregunta seria: és possible una revelació fenomenològicament posterior i exterior a l'esdeveniment-Jesús, paraula definitiva de Déu per a tota la humanitat? És a dir, atès que la teologia cristiana defensa la clausura-plenitud de la revelació en Jesús, el pro-

³² Els musulmans consideren els cristians el poble de l'Esriptura (5,15.19), els més amics de l'Islam (5,82), i reconeixen que seran recompensats per Déu ja que segueixen la fe d'Abraham (2,62.135). Fins i tot arriben a dir que hi ha coincidència pel que fa a la fe en Déu (29,46).

blema és la possibilitat de l'obertura a una altra revelació de Déu. Des de l'Islam, la pregunta seria: és possible concedir validesa a una revelació anterior-exterior a la corànica rebuda per Muhammad, el segell dels profetes (*hatim al-anbiya*)? Sembla tractar-se d'un atzucac. En l'àmbit cristià, els camins de solució anirien en tres direccions fonamentals:

* 1.- Alguns proposen treballar amb una teoria que no parteixi exclusivament del fenomen de la pròpia revelació per després comparar-la amb la concepció de l'interlocutor, sinó que sigui una teoria que, d'alguna manera, tingui en compte altres fenòmens de revelació tal com són viscuts per les altres religions. A molts els sembla una proposta de màxims, bé perquè pensen que les respectives comunitats de fe (especialment en allò que anomenem les ortodòxies) no estan madures per anar tan lluny, bé perquè estan convençuts que és un camí intransitable des d'una teologia autènticament eclesial;

* 2.- Per a d'altres, si bé és cert que el text de l'Escriptura està tancat en un cànon, la lectura del text no ho està mentre vivim en una situació històrica. Però aquest enunciat és més fàcil d'acceptar en l'àmbit cristià que en el musulmà;

* 3.- Un tercer camí (de mínims) parteix del fet que la visió de l'Escriptura Sagrada de l'interlocutor ha estat influït durant molt de temps per l'enfrontament entre les dues religions i que, per tant, manca d'objectivitat. Per tant, es tractaria de donar per bona una actitud de respecte envers allò que l'interlocutor considera Paraula de Deu i de progrés cap a un millor coneixement de les respectives escriptures.

Des de l'àmbit islàmic, com ja hem apuntat abans, no es tracta de reflexionar sobre l'Escriptura de les altres religions, sinó de l'actitud que cal adoptar davant de l'Alcorà.

* 1.- El camí de l'exègesi clàssica està completament dominat pels comentaristes 'ash'arís.³³ Per a aquest corrent

³³ Mentre els *mu'tazilis* sostenen la simplicitat absoluta de Déu, rebutgen tot antropomorfisme i tot llenguatge que pugui implicar una diferència en Déu mateix i, per tant, tenen dificultat a defensar l'existència d'un Alcorà etern i increat que posaria en qüestió la unitat divina, els ash'arís defensen que el llenguatge diví contingut en l'Alcorà és tan etern com Déu i que, per tant, la revelació és manifestació temporal de la paraula eterna de Déu. El predomini de l'escola *ash'arí* ha implicat, doncs, que el *iytihad* corànic quedi reduït a la confecció d'una sèrie de comentaris en funció de les 4 escoles jurídiques: la Hanafí, la Malikí, la Safi'í i la Hanbalí.

teològic, constituït en escolàstica oficial des del segle IX, l'Alcorà és increat i coetern amb Déu. Per tant, l'únic que pot fer-se, mitjançant l'hermenèutica, és un comentari més o menys literalista que se serveix de la tradició dels *hadith*. És la via minimalista de al-Tabari (923), Zamajari (1144), al-Razi (1209), Baydawi (1286), al-'Alusi (1854), M.Abdu (1905), Rashid Rida (1935);

* 2.- Una segona via passa pel concordisme segons el qual tot descobriment modern està ja contingut en l'Alcorà. Va ser la intenció de l'impressionant comentari en 26 volums de Tantawi Jawhari. Un segon intent va ser la desmitologització per part de Hasan Hanafi, que afirmava que la revelació corànica és l'experiència humana de Muhammad i els seus primers companys. Però, tant en un cas com en l'altre, el resultat és molt tradicional a causa de la teoria dictafònica de la revelació. L'intent agosarat d'Ali 'Abd al-Raziq distingint en l'Alcorà allo que és missatge religiós eternament vàlid i les disposicions legals aplicables a una època històrica concreta va ser condemnat per la universitat d'al-Azhar. El mateix va passar a Tunísia amb Tahir al-Haddad o a Egipte amb Muhammad Ahmad Jalafallah, acusats de crim suprem d'ateisme i d'ignorància.

* 3.- Alguns (molt mal vistos i en molts casos amenaçats de mort) parlen d'un nou *iytihat* amb llibertat de reflexió personal. És el cas de M.Mustafà Mahmud, M.'Ali Merad, M.Arkoun, M. Iqbal o F.al-Rahman, persones ben predisposades al diàleg amb el cristianisme, però no sembla que les seves perspectives tinguin gaire futur en l'Islam ortodox.

* f.- En relació directa amb això, hi ha la convicció corànica que els evangelis cristians estan falsificats (*tahrif*).³⁴ Pròpiament parlant, el *tahrif* abasta tant la falsificació del text (*tahrif al-nass*) com la falsificació del sentit (*tahrif al ma'ani*, de què parlen Avicena, Algazel, Ibn Jaldun, Muhammad 'Abdu). Resumint-ho, els grans temes del *tahrif* serien tres:

* 1.- La filiació divina de Jesús (61,6; 9,30; 72,3; 112,3), negada perquè comportaria entendre una associació (*sirk*) amb Déu (5,72,73.75.116; 4,171). L'Alcorà llegeix en sentit

³⁴ Sobre això el lèxic corànic és molt variat: entès com a falsificació (*tahrif*: 2,15; 4,46; 5,13; 5,41), substitució (*tabdil*: 2,59; 7,162), ocultació de passatges (*kitman*: 2,42. 140. 146. 159. 174; 3,71.187), revestiment (*labs*: 2,42;3,71), travar la llengua en la lectura per tal que l'oient no entengui (*lavy*: 3,78;4,46), oblidar una part de les escriptures (*nisyan*: 5,13.14; 7,53.165).

literal-biològic les relacions de Déu-Jesús que apareixen en el Nou Testament. Per tant, rebutja que Jesús sigui Fill de Déu, engendrat eternament en el si de la Trinitat. Jesús, tanmateix, té un estatus especial en l'Alcorà: nascut miraculosament, sense pare (3,59), anomenat Verb de Déu (3,39.45; 4,171).³⁵

* 2.- El segon tema és la negació de la crucifixió (4,157). És veritat que aquest versicle està ubicat en un context de polèmica antijueva a Medina. De fet, malgrat que alguns versicles parlen de la mort de Jesús (3,55; 5,17; 19,33), l'Islam creu que va haver-hi una intervenció extraordinària de Déu en el final de la vida de Jesús, que se'l va endur al cel i que va fer que crucifiquessin un doble;

* 3.- El tercer gran tema del *tahrif* és l'anunci per part de Jesús de la vinguda de Muhammad a partir de la lectura de Jn 14,16.26; 15,26;16,7. Interpreten que en aquests passatges Jesús hauria promès la vinguda d'Ahmad (lloadíssim), arren de Muhammad. A l'Ahmad àrab, li correspon el grec *periclytós* (inclit, lloat), però els cristians haurien corromput el text ja que amb les mateixes consonants van introduir el terme *paráclytos* (advocat, defensor), referit a l'Esperit Sant.³⁶

Acabem. L'Islam és l'única gran religió postcristiana. És necessari recordar que hi ha una referència normativa a la fe d'Abraham per a les tres religions monoteistes. Es pot dir, per tant, que l'Islam manté una relació privilegiada amb la història de la salvació que coincideix amb la revelació judeo-cristiana. Compartint la distinció que fa Karl Rahner entre la revelació transcendental (coextensiva a la història espiritual de la humanitat) i la revelació categorial (que coinci-

³⁵ Al voltant d'aquesta expressió, s'han donat tres interpretacions diferents: a.- que Jesús és l'encarnació de la Paraula Eterna de Déu (lectura durament rebutjada per l'Alcorà); b.- que Jesús és producte d'un acte creador d'una ordre divina (és la interpretació tradicional majoritària); c.- que Jesús ha rebut una missió divina com a profeta enviat per Déu (expressió que faria referència a la seva funció i no a la seva naturalesa).

³⁶ A propòsit d'això, s'ha de dir que per als cercles musulmans ortodoxos l'únic evangeli acceptable és l'Evangeli de Bernabé. Es tracta d'un apòcrif escrit entre els segles XIV-XVI i que pretén una harmonia amb l'Alcorà. El 1907 es va publicar a Oxford l'edició anglesa amb un estudi crític del text que mostra la dependència respecte del Diatessaron de Tacià. El 1908 va ser traduït a l'àrab, servint de base a l'apologètica musulmana per induir la idea que l'Alcorà és la restauració de l'autèntic evangeli. El text està dividit en 222 capítols, i en resulten claus el 96,97,98, on Jesús rebutja el seu messianisme i anuncia l'arribada de Muhammad.

deix amb el fenomen històric del judeocristianisme) no seria temerari afirmar que l'Íslam pertany a la història especial de la salvació i no solament a la història general de la salvació. L'Íslam no fa més que refermar la confessió inicial d'Israel (Dt 6,4) i, per tant, resulta difícil veure-hi una simple religió natural. Pròpiament parlant, l'Íslam no és una culminació, sinó una confirmació i una actualització.³⁷ Perdre això de vista impossibilitaria un veritable diàleg, respectuós, que pretengui avançar conjuntament en la recerca de la Veritat.

Abstract

Throughout this comprehensive essay, Professor Xavier Marín depicts the conditions of possibility for an Islamic-Christian dialogue at present. From the idea that the unitary images of the world and God have fallen apart, he aims to observe the points of contact and disconnection between the Islamic and Christian visions of the world. It is therefore a tremendously interesting article dealing with a highly important current issue.

³⁷ "Creiem en Déu i en allò que va fer davallar sobre vosaltres, en allò que va fer davallar sobre Abraham, Ismael, Isaac, Jacob i les dotze tribus, allò que es va lliurar a Moisès, a Jesús i a Mahoma" (Alcorà 3,64). Diu la sura 2,48: "Abraham no era jueu, ni cristià, sinó un hanif, un creient pur". Era i segueix essent l'imam (guia) de tots els creients purs. Ressaltar aquesta funció profètica essencial d'Abraham seria el projecte específic de l'Íslam.