

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XLI
Enero-Junio 2025
Número 79

SUMARIO

Monográfico I: Teología, historia y literatura en el Barroco hispano

Presentación..... 1-3
Rafael Ramis Barceló y Manuel Lázaro Pulido, Coords.

José Ángel García Cuadrado
Domingo Báñez, censor de Santa Teresa..... 5-28

Fernando Negro del Cerro
La Historia de España contada desde los púlpitos barrocos. La oratoria sagrada como difusora de referentes identitarios: el caso de Lepanto 29-48

Francisco José García Pérez
Entre la privanza y el gobierno personal de los reyes: los predicadores de Carlos II y el conde de Oropesa (1685-1691)..... 49-68

Manuela Águeda García-Garrido
Teología de la Cuaresma en la predicación española del siglo XVII..... 69-96

Rafael Massanet Rodríguez
San Pedro Nolasco y la Orden de la Merced, asunto literario en la obra de Alonso Remón 97-117

Rafael Ramis Barceló
Alusiones a Calderón de la Barca en textos latinos del Barroco: Caramuel y otros autores 119-145

Rosa María Calafat Vila
El catecismo escolar y las lenguas en contacto: el Ledesma en catalán..... 147-169

Jaume Garau Amengual
La poesía religiosa de Jaime de Oleza y Calvó (1552-1604)..... 171-188

Anika Lenke Kovács
Una mostra de teatre barroc català sobre la vida de sant Pere i sant Pau, Ms. 107-II, Biblioteca de Montserrat 189-211

Miguel Gabriel Garí Pallicer
Fuentes y temas en los sermones lulianos predicados en fiesta de la Universidad Luliana de Mallorca (1695-1712)..... 213-237

Monográfico II: Logos, Agape, Sarx. Una dialógica cristiana

Presentación..... 239-241
Manuel Porcel Moreno, Coord.

Manuel Porcel Moreno
La primera tópica del fenómeno según Jean-Luc Marion: donación, posibilidad y exceso..... 243-286

Andreas Gonçalves Lind
Le pari de Pascal, la voie de Marcel: comment surmonter le nihilisme 287-314

Tomás J. Marín Mena
El solipsismo arriano y la lógica de la ortodoxia trinitaria: del mito de la helenización del cristianismo al giro metafísico de Nicea..... 315-344

[...]

CARTHAGINENSIA



ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
http://www.revistacarthaginensia.com
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

Comité Científico / Scientific Committee

Nancy E. Bedford (Evangelical Theological Seminary, Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción de la revista impresa para 2025 en es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Price for the printed magazine. Single or back issues : 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

EL CORÁN MUSULMÁN INCREADO Y EL *LOGOS* CRISTIANO ETERNAMENTE ENGENDRADO

THE MUSLIM QURAN, UNCREATED, AND THE CHRISTIAN *LOGOS*,
ETERNALLY BEGOTTEN

JAIME FLAQUER GARCÍA
Facultad de Teología
Universidad Loyola Andalucía
jflaquer@uloyola.es
Orcid: 0000-0002-9622-023X

Recibido 28 de abril de 2024 / Aprobado 16 de octubre de 2024

Resumen: Existe una opinión bastante generalizada de que el arrianismo defiende una teología cristiana más cercana al islam que la ortodoxia surgida del Concilio de Nicea. Aunque hay bastantes razones para ello tal como comentamos al principio, en este artículo intentamos mostrar cómo la resolución mayoritaria de las discusiones teológicas durante los siglos II y III de la hégira acercan el islam sunita al cristianismo niceno. Cuando el islam se vio obligado a responder a la misma pregunta que el cristianismo se hizo siglos atrás sobre el estatuto de la Palabra de Dios tomó la misma resolución: el carácter increado del Corán. En este artículo combinamos la metodología teológica y la histórica para demostrar esta importante conclusión para el diálogo interreligioso teológico a través de una presentación de la historia de los debates del islam.

Palabras clave: Arrianismo; Corán; Islam; *Kalam*; Mutazilismo.

Abstract: There is a fairly widespread opinion that Arianism advocates for a Christian theology closer to Islam than the orthodoxy that emerged from the Council of Nicaea. Although there are many reasons for this, as we will discuss at the beginning, in this article, we attempt to show how the majority resolution of theological discussions during the second and third centuries of the Hijra brings Sunni Islam closer to Nicene Christianity. When Islam was forced to answer the same question that Christianity had asked centuries earlier about the status of the Word of God, it came to the same resolution: the uncreated nature of the Qur'an. In this article, we combine theological and historical methodology to demonstrate this important conclusion for interreligious theological dialogue through a presentation of the history of Islamic debates.

Keywords: Arianism; Islam; *Kalam*; Mu'tazilism; Quran.

Introducción

El islam y el cristianismo, siendo dos religiones monoteístas de raíz judía, quedaron confrontados por las mismas cuestiones teológicas cuando entraron en contacto con la filosofía griega. Partiendo las dos de la concepción de un Dios creador que “habla” a sus criaturas, particularmente al ser humano, para hablarle de Sí mismo y para guiarle por la Vía Recta, debía aparecer pronto la pregunta por el estatuto de esta “Palabra”. Es interesante constatar cómo en las dos religiones se produjo este debate de manera vehemente e incluso violenta. Podría haber sido una discusión “bizantina” de eruditos y anodina para el gran público, pero no lo fue en absoluto, sino que dividió primero a las Iglesias cristianas con la condena del arrianismo y después al vulgo musulmán, con el rechazo a la teología mu‘tazilita¹ que explicaremos más adelante. Como veremos, estas dos corrientes sostenían con firmeza que la Palabra de Dios no podía ser eterna sino creada.

Contrariamente a lo que podría haberse esperado, la respuesta “oficial” de las dos religiones, la que acabó imponiéndose no sin violencia fue precisamente la misma: la Palabra de Dios es eterna e increada. En el caso del islam nos referimos solamente a la corriente del sunismo al que pertenecen el 85% de los musulmanes.

En este artículo pretendemos demostrar cómo, contrariamente a lo que tradicionalmente se ha pensado, el arrianismo no es la versión cristiana más cercana al islam, sino que lo es precisamente el cristianismo que nace del Concilio de Nicea. Empezaremos viendo cómo efectivamente el islam originario puede ser relacionado con el arrianismo por su insistencia en la trascendencia y unicidad divinas, y por su crítica a la divinidad de Jesús. Sin embargo, veremos cómo a partir de su segundo siglo de existencia empezará a debatir sobre el estatuto del Corán. Analizaremos la postura racionalista defensora del Corán creado, su imposición califal por la fuerza y su caída en desgracia. Recorreremos con detalle las argumentaciones de la que fue la más célebre disputa teológica de la historia del islam.

¹ Utilizo la transcripción internacional excepto en las palabras árabes que deben ser castellanizadas para conjuarlas.

1. El arrianismo, ¿el verdadero cristianismo musulmán?

La tesis de que el arrianismo es la forma cristiana más cercana al islam es ampliamente conocida debido a su común preocupación por garantizar la unicidad divina de raíz judía. Las teologías subordinacionistas, monarquianas, modalistas y arrianas pensaron a Dios tomando como prioridad la necesidad de respetar este principio, mientras que la teología nicena, continuada por el concilio de Constantinopla, partían del hecho de la salvación de la totalidad del ser humano por Cristo. Este debía ser Dios para poder salvar y, a la vez, ser plenamente humano para asumir toda la humanidad.

Subrayando esta cercanía del arrianismo y del islam, Juan Damasceno sugirió a mediados del s.VIII que Muḥammad había sido instruido por un monje arriano². Sin embargo, no hay evidencias históricas de la presencia del arrianismo en la zona del *Hiyaz*³.

Mucho más discutible es la interpretación de la historia de España y de su islamización en tiempos del Andalus no como una ruptura con su historia precedente sino como continuidad natural con el arrianismo de los visigodos hasta su conversión al catolicismo. El islam sería simplemente una evolución natural del arrianismo hispánico. El historiador Ignacio Olagüe afirma que los conceptos religiosos hispánicos “se deslizaban hacia el islam por su propio peso, como una superación del arrianismo”⁴.

Todavía más ideologizada es la tesis que relaciona la expulsión de los moriscos con la persecución del arrianismo por parte de los visigodos como si fuesen dos capítulos del mismo fenómeno de islamofobia español.

No podemos dudar de que el islam naciente en medio de tribus judías y cristianas de Iglesias orientales heredó numerosos elementos de ambos. Desde una perspectiva judeocristiana (que algunos relacionan con los sabeos) el islam asumía lo fundamental del rabinismo, reconociendo a la Torá como la Ley judía descendida sobre Moisés (además de los relatos de los antiguos patriarcas y profetas) y estructurando la religión alrededor de la idea de una sharía o ley divina (religiosa, política y civil) revelada. Por otra parte, el islam asumía del cristianismo la mesianidad de Jesús y la confesión

² Saint John of Damascus, *Writings*, trad. Frederic H. Chase (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1999), 153.

³ Bekir Zakir Çoban, «Arius and Islam: A Critical Look at the Christian and Muslim Literature», en *Research and Reviews in Social, Human and Administrative Sciences –II*, ed. por Aydemir y S. Sağlık (Ankara: Gece Publishing, 2021), 11.

⁴ I. Olagüe, *La revolución islámica en Occidente* (Cordoba: Plurabelle, 2004), 247.

de sus milagros inauditos, aunque debió de perder, en un momento difícil de precisar, su centralidad en la nueva religión en favor del nuevo y definitivo profeta legislativo, Muḥammad. Sorprendentemente, Jesús conservó sus títulos de palabra de Dios, de Espíritu proveniente de Él, y el de Mesías que ha de venir al final de los tiempos.

En contra del rabinismo, el islam reconocía al profeta Jesús que los judíos habían intentado matar y proclamaba a María como mujer virgen exenta de pecado frente a la acusación calumniadora de los judíos. Jesús fue librado de la muerte siendo arrebatado hacia el cielo como un nuevo Elías o nuevo Enoch, y a María la libró de la lapidación por adulterio al demostrar, el bebé Jesús, su carácter profético por medio de un discurso pronunciado en la cuna.

Por todo esto, y por encontrarse en el Corán una verdadera cristología (aunque no nicena), el primer islam pudo ser visto como una de tantas herejías trinitarias y cristológicas. Por ello, san Juan Damasceno, a principios del siglo VIII, continúa situando al islam dentro de su obra “Sobre las herejías”.

No hay duda de que el islam insiste en la unicidad de Dios. La sura 112, que ha tomado la función de credo musulmán, así lo atestigua:

“Di: «¡Él es Dios, Uno,
Dios, el Eterno.
No ha engendrado, ni ha sido engendrado.
No tiene par».” (C. 112,1-4)⁵

Tampoco hay duda de que el islam rechaza la Trinidad entendida como un Triteísmo muy particular⁶. Así pues, un arrianismo que considera a Jesús como creado y no como engendrado eternamente por el Padre estaría, según parece, más cerca de estos textos coránicos. La unicidad de Dios no debe quedar comprometida por alguien que es elevado a la categoría de Dios. Pero la teología católica ortodoxa no estaba elevando a un ser humano a la categoría de Dios sino concibiendo a este como la Palabra humanizada de Dios. Por ello, podía y debía seguir confesando el monoteísmo.

Largo tiempo después del inicio del islam, de manera similar a lo que aconteció en el cristianismo, el islam se enfrentó a la misma pregunta sobre el estatuto de la Palabra de Dios. No estaba en discusión que el Corán

⁵ Utilizamos la traducción de: *El Corán*, trad. Julio Cortés (Barcelona: Herder, 1986). En adelante C.

⁶ C. 4,171.

existiese antes de la misión profética de Muḥammad como tampoco estaba en discusión en Nicea si el Verbo existía “al principio” (Jn 1,1) o si “antes de Abraham yo soy” (Jn 8,58) sino el estatuto de esta Palabra. Como dice Martin Richard:

Las dos partes están de acuerdo en la existencia de su prototipo celeste, pero discrepan en si es coeterno con Dios o contingente según el querer de Dios, y por tanto creado y existente en un límite de espacio de tiempo⁷.

El islam llegó mayoritariamente a la misma conclusión: la Palabra es coeterna con Dios. Podríamos preguntarnos si esta cuestión hubiese aparecido con la fuerza en que lo hizo, o si tan siquiera hubiera sido planteada, si el islam no se hubiese extendido por un área geográfica tan influenciada por el helenismo. Concretamente fue la corriente teológica mu‘tazilita la que la planteó desde la negación, de manera similar al arrianismo: el Corán es una palabra creada de Dios. Una formulación tan tajante, tan “humanizante” del Corán y tan violentamente impuesta iba a producir un malestar generalizado y una respuesta vehemente.

2. Los defensores de la palabra creada: el mu‘tazilismo

El mu‘tazilismo fue una de las principales corrientes teológicas antiguas del sunismo. Aunque la división principal del islam dentro del sunismo hace referencia a las cuatro grandes escuelas jurídicas, también puede clasificarse según las corrientes teológicas. Por “teología”, sin embargo, no debemos entender lo mismo que lo que entiende el cristianismo, puesto que la teología centra los estudios de los sacerdotes y de cualquier laico que quiere profundizar sobre su comprensión cristiana. La prioridad en la formación de los imanes en el islam, sin embargo, es el estudio del texto coránico y del derecho islámico. La mayor parte de las preguntas de los fieles forman parte del derecho. Con razón, el autor de uno de los pocos libros sobre la teología musulmana vista desde el cristianismo, Robert Caspar, dijo que “el *kalām*

⁷ R. C. Martin, «Createdness of the Qur’ān», en *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. por Jane Dammen McAuliffe, (Leiden: Brill, 2001), 467-468.

no es ni primera, ni fundamental en el conjunto de las ciencias religiosas del islam y aún menos en la vida religiosa musulmana”.⁸

Pero esto no fue siempre así, sobre todo cuando el islam, en su período de formación, era interpelado por eruditos cristianos orientales y cuando los mismos pensadores musulmanes intentaron formular islámicamente los principios de la filosofía griega. De esta manera nació la *falsāfa* o filosofía árabe y el *kalām* o teología. Literalmente significa “la ciencia de la palabra”, sea porque es un discurso sobre Dios o sea porque uno de sus temas principales fue la cuestión de la Palabra de Dios.

Aun así, Caspar advierte:

El *kalām* no pretende ser, como la teología cristiana, una “inteligencia de la fe” (*intellectus fidei, fides quaerens intellectum*), donde la razón filosófica es asumida a la luz de la fe y de la revelación y constituye con ella un mismo movimiento de penetración de los misterios revelados. Permanece en el exterior del dogma musulmán y busca defenderlo contra sus enemigos, por más que las elaboraciones del *kalām* posterior (al-Ġazzālī, al-Rāzī) contribuyan a un progreso dentro de esos dogmas (esencia y atributos divinos, Omnipotencia divina y libertad humana) como una consecuencia indirecta⁹.

Caspar rechaza la proyección hacia los autores del *kalām* de los valores del racionalismo libre-pensante¹⁰. De hecho, junto con Aḥmad Amīn considera que “los filósofos fueron primero filósofos y solo después hombres de religión” mientras que “los mu‘tazilitas fueron antes que nada hombres de religión y secundariamente filósofos”.¹¹

Los principales temas de discusión de la teología musulmana van a ser el de la fe y las obras, el origen del acto humano (si se debe atribuir a Dios o al ser humano), la cuestión de la teología negativa, y el problema que nos ocupa, si el Corán es creado o increado¹². La escuela qadarita (precursora

⁸ R. Caspar, Introducción a *Traité de théologie musulmane, tome I: Histoire de la pensée religieuse musulmane* (Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’ Islamistica, 1996), I.

⁹ Caspar, Introducción, III.

¹⁰ Caspar, *Traité...*, 168.

¹¹ Caspar, Introducción, III.

¹² El mu‘tazilismo se describe a sí mismo a partir de cinco principios que constituyen su pensamiento. Para una introducción a los mismos ver esta obra clásica: L. Gardet y G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée* (Paris: J. Vrin, 1948), 51.

del mu‘tazilismo) defendió que Dios delega en el ser humano el poder de realizar actos que le hacen responsable, los *ḡabaritas* se oponían a esto radicalmente defendiendo que solo Dios es quien actúa.

La tesis del Corán creado la encontramos ya en Ḣahm b. Ṣafwān, ejecutado en 748, a partir de la idea de Dios, único e indivisible, sin atributos e innombrable. Respecto a la cuestión del acto humano era, sin embargo, radicalmente *ḡabarita*: solo Dios existe y solo Dios actúa.

El fin de este período tendrá lugar a mediados del s.IX, cuando las obras mu‘tazilitas sean quemadas oficialmente en 848. El mu‘tazilismo cae entonces en desgracia y será sinónimo de herejía. Solo a partir de principios del s.XX encontramos intentos de una cierta rehabilitación a partir de la corriente intelectual que inaugura el egipcio Muḡammad ‘Abduh, aunque sin poder tener aún un conocimiento detallado del mu‘tazilismo, puesto que sus obras no son redescubiertas hasta mediados del s. XX en Yemen.

Volviendo a sus orígenes, el mu‘tazilismo pudo desarrollarse cuando el califato quedó establecido en Bagdad. No pueden negarse posibles influencias chiíes puesto que cuando el mu‘tazilismo sea condenado, la tesis del Corán creado sobrevivirá en los círculos de esta otra rama del islam. El mismo gran biógrafo de Ibn Ḣanbal, W. Patton, escribe que el chiismo seguía la teología mu‘tazilita, y que el Califa que impuso la teología del Corán creado tenía en mayor estima a Alí que a Abū Bakr¹³.

El mu‘tazilismo es conocido por su defensa acérrima de la libertad del ser humano y de la legitimidad y necesidad de atribuirle a él y solo a él sus actos. De lo contrario quedaría comprometida la justicia divina que castiga el mal y premia el bien. Pero, teológicamente, el mu‘tazilismo se guía por una radical teología negativa. Su preocupación principal es la de purificar (*tanzīh*) a Dios de toda sombra de antropomorfismo. Ḣahm b. Ṣafwān llega a decir que “de Dios solo podemos saber lo que no es”.

El apoyo escriturístico de esta teología negativa radical es la famosa sentencia: “*laysā ka-miṡli-hi ṣay*” que, en su sentido habitual, puede traducirse por “no hay nada como Él” o “ninguna cosa es como Él” (C. 42,11). Un gran debate apareció en la teología musulmana a propósito de las expresiones antropomórficas sobre Dios presentes en el Corán: sus manos, sus ojos... Para el mu‘tazilismo, no pueden atribuírseles a Dios: han de significar simplemente su acción hacia nosotros.

¹³ W. M. Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna: a biography of the Imam including an account of the Mohammedan inquisition called the Mihna, 218-234 A. H.* (Leiden: Brill, 1897), 54.

En su objetivo apologético, el mu‘tazilismo utiliza una metodología racionalista que busca probar la existencia de Dios y su unicidad. En pura lógica, sus críticos se preguntarán la utilidad y la necesidad de la revelación si a sus contenidos se puede llegar sin necesidad de esta. Esta corriente va más allá de la tradicional profesión de fe en el “*tawhīd*” al negar también cualquier distinción en el interior de la esencia divina. Lo formulan diciendo “que los atributos como la ciencia, el poder, la voluntad, la palabra, la vista, etc, son idénticos a la esencia”¹⁴. Sus críticos les acusarán de hacer de Dios un ser impotente y mudo, porque, al ser su prioridad asegurar la estricta unicidad divina y la absoluta trascendencia de Dios, evitando toda multiplicidad en el interior de Dios, consideran que “los atributos de Dios no son reales sino más bien revelaciones en un lenguaje humano para que este lo pueda comprender convenientemente”¹⁵. Sin duda, estamos ante un subrayado extremo de la “teología negativa”.

Todo lo que es exterior a Dios no puede más que ser creado, según ellos, incluidas las acciones divinas *ad extra*. Por ello, la “Palabra divina eterna en Dios en tanto que idéntica a su esencia” es “creada en su manifestación externa”¹⁶, es decir, el Corán. Dios tiene que haber precedido en la existencia a su Palabra. Dios crea su Palabra *ad extra* en el receptáculo de un profeta. “Dios no habla, pero hace hablar a los profetas en su nombre”¹⁷.

El concepto utilizado para hablar del Corán creado fue “*mahlūq*” y no otros términos que podrían haber creado menos resistencia como *may‘ūl* (hecho). Hablar del Corán como creado parecía disminuir su sacralidad e importancia. Podría haberse quedado como un asunto abstracto de especialistas, pero su aparente banalización afectaba también al pueblo llano, más aún cuando algunos de sus referentes iban a ser perseguidos.

Uno de los argumentos utilizados para defender el carácter creado del Corán por algunos mu‘tazilitas es la abrogación en el interior del Corán tal como es afirmado en el versículo siguiente:

¹⁴ Caspar, *Traité...*, 152.

¹⁵ Nader El-Bizri, “God: essence and attributes”, en *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. por Tim Winter (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 123.

¹⁶ Caspar, *Traité...*, 153.

¹⁷ Caspar, *Traité...*, 153; en referencia al pensamiento del pensador mu‘tazilita: Mu‘ammar b. ‘Abbād.

“Si abrogamos una aleya o provocamos su olvido, aportamos otra mejor o semejante. ¿No sabes que Alá es omnipotente?” (C. 2,106)

Si Dios mismo abroga unos versículos coránicos a partir de otros parece necesario introducir la temporalidad en el Corán, dicen.

3. De la imposición al rechazo

A pesar de ser una corriente racionalista defensora de la libertad humana frente a la omnipotencia de Dios, el mu‘tazilismo intentó paradójicamente imponerse por la fuerza. El califa abbasí al-Ma‘mūn, él mismo teólogo, decidió imponer (*miḥna*) esta escuela mu‘tazilita como doctrina oficial del imperio, declarando una especie de proceso inquisitorial para todos los jueces (*qāḍīs*), conocida como *Miḥnat ḥalaq al-Qur‘ān*, o “dura prueba sobre el carácter creado del Corán”. Se trataba como una “prueba de fuego” donde los responsables religiosos debían confesar este credo.

Muerto en 833, le sucedió su hijo que continuó con la imposición e incluso la extendió. Ordenó ejecutar a los opositores. El califa sucesor, mucho más pragmático, decidió acabar con la persecución en 848 temeroso de los disturbios que ella estaba produciendo. La tesis del Corán increado se irá imponiendo paulatinamente en el mundo suní hasta que el mu‘tazilismo viva una cierta rehabilitación a principios del s. XX. Sin embargo, Gardet y Anawati consideran que el mu‘tazilismo no debe ser identificado con el liberalismo contemporáneo¹⁸.

Probablemente, la política intransigente de los califas provocó su ruina puesto que generó un vehemente rechazo. De hecho, tal como apunta Richard C. Martin, la cuestión del carácter increado del Corán no parece ser un tema central antes de que la tesis contraria fuera impuesta por el califa¹⁹. Más aún, según el estudio ya clásico de W. Madelung, va a negarse primero el carácter creado del Corán frente al mu‘tazilismo y solo después va a elaborarse la doctrina de su carácter increado. Dice:

Los primeros autores (...) se limitaron a insistir que el Corán es verdaderamente la palabra de Dios y negaban su carácter creado sin convertir esto en una doctrina afirmativa de su eternidad o preexistencia” (...) La doctrina tra-

¹⁸ L. Gardet y G. Anawati, *Introduction à la théologie...*, 51.

¹⁹ Martin, «Createdness...», 471.

dicional *pre-miḥna* (...) estuvo más preocupada por establecer que el Corán era la palabra de Dios, pronunciada por él, y por tanto, no estaba interesado en la idea de que estuviese eternamente inscrito en la Tabla Guardada²⁰.

Así pues, el rechazo a la intransigente política del califa contribuirá a desarrollar la teología del Corán increado. Esto no significa que la teología que mejor intentará fundamentarlo, la teología *aš'arita*²¹, vaya a ser inmediatamente aceptada de manera unánime a partir del s. IX. De hecho, el “fideísmo” *ḥanbalita* continuará suponiendo una crítica al método racional de al-Aš'arī (873-936 d.C.). Sin embargo, la tesis del Corán increado quedará definitivamente asumida por el mundo islámico suní.

4. Supervivencia del mu'tazilismo en el chiismo

La tesis del Corán creado ha sobrevivido en el chiismo y el jarigismo. Basta recoger algunas citas para mostrarlo. La referencia constante es el sexto gran *Imām* de los chiíes duodecimanos Ŷa'far aš-Šādiq (702-765 d.C.). La obra canónica del chiismo de al-Kulayni (864-941 d.C.) dice:

La palabra es un atributo creado, no eterno. Dios, el Altísimo, el Glorioso, existía cuando no había hablante²².

Uno de los grandes juristas en la historia del chiismo, Ibn Babāwayh al-Qummī (923 – 991 d.C), defiende el carácter creado del Corán aun considerándolo “la Palabra de Dios, su Revelación que hizo (Dios) descender, su Discurso y su Libro”²³. Sin embargo, al estar ligado a un interlocutor creado no puede más que ser creado. Ibn Babāwayh retoma aquí -como en casi

²⁰ W. Madelung, «The origins of the controversy concerning the creation of the Koran», en *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata/edenda curavit*, ed. por J. M. Barral (Leiden: Brill, 1974), 513-514.

²¹ Simplificamos la transcripción en el cuerpo del texto para poderla conjugar en castellano.

²² Al-Kulayni, *Abū Ŷa'far Muḥammad b. Ya'qūb, al-Kāfī*, trad. Muḥammad Sarwar, ed. por Al-Hassanain (Qom: Darolhadith Scientific-Cultural Institute, 1999), vol. I, parte 3, cap. 12, hadiz 286, 233, acceso el 20 de diciembre de 2023, <https://alhasanain.org/english/?com=book&id=1015>.

²³ Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥusayn Ibn Babawayh al-Qummi, *A Shiite Creed*, trad. Asaf A. A. Fyzee (Teheran: World Organization for Islamic Services, 1999), 76.

toda su obra- las palabras del *Imām* fundador de la mayor escuela jurídica del chiismo, y distingue los atributos divinos esenciales de los ligados a su relación con el mundo. Dice:

Dice el Sheij Abū Ŷa‘far (que la misericordia de Alá sea con él): nuestra creencia acerca de los atributos de (Su) esencia es esta. Cada vez que describamos a Alá con los atributos de Su esencia, solo deseamos mediante cada atributo la negación de su opuesto en lo que respecta a Él, el Glorioso y Poderoso. Decimos que Alá, el Glorioso y Poderoso, siempre ha sido el Que Escucha, el Que Ve, el Conocedor, el Sabio, el Poderoso, el Glorioso, el Viviente, el Eterno, el Único, el Primero, porque estos son los atributos de Su esencia. No decimos que Él, el Glorioso y Poderoso, siempre ha sido el Gran Creador, el Poseedor de Acción, Voluntad e Intención, el Aprobador, el Desaprobador, el Proveedor, el Dadivoso, el Hablante (*mutakallim*), porque estos son los atributos de Su acción, y (por lo tanto) son creados (*muḥdat*). Porque no es permisible decir que Alá siempre debe ser calificado por ellos²⁴.

En la misma línea, un jurista indio contemporáneo, Akhtar Rizivi (1927–2002), señala polemizando contra los suníes, que si estos atributos fueran eternos también debería serlo el mundo²⁵.

Sin embargo, otros líderes chiíes, como Mūsawī al-Khoei, defienden una postura mucho más conciliadora diciendo que la discusión es externa al islam por su influencia griega, y que por tanto no debería dividir a la comunidad. Aun manifestando una postura contra el aš'arismo, dice:

Toda la comunidad musulmana solía creer que el Corán es el Discurso de Dios y que ese discurso es un atributo de Dios. No había desacuerdo entre ellos respecto a estas dos cosas, hasta que la filosofía griega irrumpió en la comunidad y la dividió en facciones que se acusaban mutuamente de incredulidad. Así, las disputas y argumentaciones se convirtieron en luchas y derramamiento de sangre²⁶.

²⁴ Ibn Babawayh, *A Shiite Creed*, 31-32.

²⁵ Seyyid Saeed Akhtar Rizivi, *Sects of Islam* (Teheran: World Organization for Islamic Services, 1980), 20-21.

²⁶ Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī Al-Khū'ī, *The Prolegomena to The Qur'an*, trad. Abdulaziz A. Sachedina (Qom: Intisharat Ansaryan, 2000), 268.

5. Ibn Ḥanbal (780-855 d.C.): El gran antirracionalista y antimu‘tazilita

El jurista y fundador de una de las cuatro grandes escuelas de derecho musulmán, Ibn Ḥanbal, se opuso radicalmente a la tesis del Corán creado negándose a aceptar la doctrina califal. Aceptó con determinación los dos años de prisión. Su resistencia, incluso a la flagelación, le reportó una gran popularidad.

A diferencia del tipo de razonamiento que utilizará después al-Aš‘arī, Ibn Ḥanbal parece abordar la cuestión desde el fideísmo y no desde una argumentación racional. Ibn Ḥanbal no está dispuesto a admitir una tesis teológica que no tenga un apoyo ni en el Corán ni en los hadices del Profeta: de lo contrario, el valor de estos quedaría relativizado. Rechaza el conocimiento racional de Dios adoptando una lectura literalista y, por tanto, fundamentalista del Corán²⁷. Frente a los mu‘tazilitas, rechazó el sentido metafórico de las expresiones antropomórficas sobre Dios en el Corán: si el Corán habla de la mano de Dios es porque Dios tiene manos: no puede ser una mera metáfora. La despersonalización de Dios del mu‘tazilismo sublevó al pietismo extremo que representaba Ibn Ḥanbal. Khalid Blankinship lo afirma claramente:

La doctrina de la intercesión del Profeta por los pecadores, expuesta en muchos hadices, no podría tener cabida en este sistema (...) También presentaba a Dios como una especie de máquina de justicia cósmica, en lugar de ser un ser libre y consciente. En otras palabras, el mu‘tazilismo tendía a inclinarse hacia la representación de Dios como una fuerza dármica, en lugar de como una deidad personal, que es como la mayoría de los musulmanes lo concebían²⁸.

De igual manera, Ibn Ḥanbal razona respecto a los defensores de un radical anti-antropomorfismo, para quienes decir que Dios habla sería una herejía asociacionista. Ibn Ḥanbal describe a la corriente de los seguidores de Ÿahm b. Ṣafwān diciendo que para ellos “Dios nunca ha hablado y no

²⁷ Fundamentalista en el sentido que fue utilizado originariamente por la corriente homónima protestante americana de principios del s. XX: una lectura que no toma en cuenta ni el contexto cultural originario ni la distancia insalvable entre la época en la que se escribió el texto sagrado y la época del lector.

²⁸ Khalid Blankinship, «The early creed», en *Classical Islamic Theology*, ed. por Tim Winter (Cambridge: University Press, 2008), 50.

habla”²⁹, siendo fiel a su radical teología negativa. Para el autor mu‘tazilita, si solo podemos decir de Dios lo que no es respecto a lo que sí conocemos de la creación, como nosotros sí hablamos, hemos de negar esta habla a Dios. Ýahm, como vemos, no acepta en absoluto la analogía. Sin embargo, de esta manera, tal como apunta Ibn Ḥanbal, está contradiciendo la literalidad del Corán cuando dice que Dios habló directamente a Moisés, en el episodio de la zarza ardiendo. El Libro sagrado nos expone este largo diálogo (C. 20, 10-48) sin la mediación del ángel Gabriel. Para Ýahm, Dios no habló a Moisés, sino que creó una palabra que fue la que Moisés pudo escuchar.

Frente a esta postura, la tradición que arranca de Ibn Ḥanbal va a defender que no solo es eterno el Corán celeste sino su manifestación externa. Incluso encontramos una tesis extrema que sostiene que también lo es la letra y el papel: según la expresión conocida: “*mā bayna daffatayn*”, todo lo que hay entre las dos tapas. El jurista chií Mūsawī al-Khoei critica este extremo mencionando particularmente a Fādil al-Qūšŷī (m.1474 d.C).³⁰

6. El aš'arismo: la vía media

Al-Aš‘arī (873-935 d.C.) fue un teólogo que utilizó el método racional de argumentación para rebatir al mu‘tazilismo (especialmente en su obra *Lumā’*), pero a la vez admitió no pocas tesis de Ibn Ḥanbal. Por ello, la disciplina de la teología, como decíamos más arriba, quedará relegada a un segundo plano, frente a la primacía de la preocupación jurídica a partir del Corán y de la sunna.

La escuela teológica que ha acabado dominando el panorama musulmán ha sido el aš'arismo, con su teoría media entre la libertad humana mu‘tazilita y la total ausencia de ella del ýabarismo. Acabará triunfando la idea de una doble atribución, a Dios y al ser humano: Dios es el creador de los actos y el ser humano “adquiere” (*kasb*) el acto divino. El ser humano merece castigo cuando adquiere un acto divino sin haber sido este ordenado. También el sufismo desarrolla esta doble atribución³¹ a partir de una

²⁹ Martin, «Createdness...», 471.

³⁰ Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī Al-Khū’ī, *The Prolegomena to The Qur’an*, trad. Abdulaziz A. Sachedina (Qom: Intisharat Ansaryan, 2000), 270.

³¹ Por ejemplo, en un comentario al versículo coránico C. 8,17: Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Beyrouth: Dār Šādir, 1980), 313.

mística de la criatura en manos de Dios como el cuerpo muerto en manos del lavador³².

No está fuera de lugar considerar que, si el cristianismo opta por la opción más osada afirmando la consubstancialidad de Cristo con el Padre y con la humanidad, el islam opta, en la teoría del acto, por la tesis más difícil: el acto es humano y divino. También lo hace a partir de una reflexión negativa: no puede ser que no pueda atribuírsele a Dios, porque entonces no sería omnipotente, y no puede ser que no se le atribuya al ser humano, de lo contrario Dios no podría castigar a nadie con justicia. Respecto a la cuestión de las imágenes antropomórficas, al-Aš‘arī defiende que no se trata de puras metáforas, pero que no podemos asimilar sus manos a las nuestras.

Ahora bien, lo que nos interesa aquí es su teoría sobre los atributos de Dios y su Palabra. Lo primero que al-Aš‘arī hace es distinguir entre la esencia divina, sus Nombres y sus atributos. Los Nombres son la manera como Dios se ha revelado a sí mismo en el Corán: el Sabio, el Vidente, el Misericordioso, etc., y los atributos están íntimamente ligados a estos: si Dios es el Sabio tiene que tener una ciencia, si es el Vidente tiene que tener vista (aunque el Corán no hable de ella), y si Dios es el Hablante tiene que tener una Palabra. Al-Aš‘arī asegura:

Quien sostenga que en [el mundo de] lo oculto puede existir un hablante desprovisto de palabra, se asemejará a otro que sostenga que puede haber en él un sabio carente de ciencia³³.

Y advierte contra quien objetaría que lo mismo sucedería con Dios como Creador y Hacedor, dice:

Así pues, y dado que el obrar no tiene un atributo contrario que sea el no-obrar, negar que Dios, ensalzado sea, no haya cesado nunca de actuar, no supone afirmar [la existencia en Él de] un atributo contrario a la acción³⁴. Pero como la palabra sí tiene un atributo contrario [a ella] que es la no-palabra, negar que Dios, ensalzado sea, haya sido Hablante *ab aeterno*, supone

³² Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt...*, I, 359.

³³ Al-Aš‘arī, *Contra heterodoxos (al-Lumā’)*: o lo que deben creer los musulmanes, ed. por Carlos A. Segovia (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006), q.11, § 35, 116.

³⁴ Según la doctrina islámica, Dios no ha cesado nunca de obrar en la creación, pero para que esta haya tenido un principio y no sea eterna es preciso que Dios no actuase antes. Pero esto no le otorga un atributo de “impotencia” según este razonamiento.

necesaria e indudablemente afirmar [la existencia] en Él [de] un atributo contrario [a la palabra]³⁵.

En suma, si un viviente fuera no-hablante y no-volente, tendría que estar dotado de un atributo contrario a la voluntad y a la palabra; pero si él no obrara, no es necesario afirmar [la presencia en él de] un atributo contrario [a la acción] como la impotencia o el abstenerse de obrar, ya que la impotencia del hombre no es contraria a su acción³⁶.

Al-Aš‘arī considera que la creencia musulmana de que Dios está siempre en acto debe entenderse a partir de la creación y no antes. En la cuestión XIV, al-Aš‘arī considera otra objeción y asegura que alguien dotado de la capacidad de hablar, en el momento en el que lo esté, “estará ¡no hay duda! Hablando”³⁷.

Estas realidades están en Dios desde siempre, aunque no se identifican sin más con su esencia. La difícil fórmula teológica utilizada, retomada de Ibn Hanbal es: “No son ni Dios ni otra cosa más que Dios” (*Lā ‘aynu-hu wa-lā gayru-hu*)³⁸. La manera de evitar la multiplicidad en Dios será situar a la Esencia por encima de los Nombres y de los atributos, pero sin considerar a estos como creados. Probablemente la filosofía neo-platónica de la emanación del Uno ayudará a mantener esta aparente contradicción.

Al-Aš‘arī utiliza tanto argumentos escriturísticos del Corán, de hadices, como de razón. Ser hablante eterno y la Palabra eterna se implican mutuamente como hemos visto. Además, ha de ser eterna, porque si no ¿dónde crearía Dios esta Palabra?

Si Su palabra fuera creada, Él la crearía o bien en Sí mismo, o bien como algo autosubsistente de suyo³⁹, o bien en otra cosa. Ahora bien, Él no puede crearla en Sí mismo, dado que Él no es un substrato (*mahall*) para lo creado. No puede crearla tampoco como algo autosubsistente de suyo, ya que [la palabra] es un atributo, y un atributo no puede ser autosubsistente” (...) Y como nadie [es semejante a Él ni] puede hablar por medio de la palabra de Dios, ensalzado sea, ni ordenar por medio de Su orden ni prohibir por medio

³⁵ Al-Aš‘arī, *Contra...*, q. 12, § 37, 118.

³⁶ Al-Aš‘arī, *Contra...*, q. 12, § 39, 119-120.

³⁷ Al-Aš‘arī, *Contra...*, q. 14, § 44, 123.

³⁸ Caspar, *Traité...*, 179.

³⁹ *Sic*.

de Su prohibición, Él no puede crear en otro la palabra para Él mismo hablar así [por medio de otro]⁴⁰.

Aquí, al-Aš‘arī polemiza contra la idea de los mu‘tazilitas según la cual Dios creaba su palabra en el profeta. De manera un tanto rápida, objetiva que el ser sobre el que depositase su palabra debería ser un criatura hablante con una palabra que le haría semejante a Dios.

Como vemos, al-Aš‘arī, aunque coincide con Ibn Ḥanbal en el carácter increado del Corán, utiliza una metodología racional y no simplemente escriturística. Ahora bien, también busca apoyo en el mismo Corán. Un autor de la escuela de al-Aš‘arī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib b. al-Bāqillānī (m. 1013 d.C.), evoca especialmente el versículo siguiente para construir su argumentación contraria a la creación del Corán:

Quando queremos algo, Nos basta decirle: «¡Sé!», y es (C. 16,40)⁴¹.

Al-Aš‘arī llegó después incluso a asumir la tesis más extrema ḥanbalita: es también eterno el texto mismo que aprende y pronuncia el fiel musulmán, junto con su escritura misma.

7. Corán celeste – Corán terrestre

El teólogo cristiano se sorprende de que la tesis del carácter increado del Corán no haya sido acompañada por una profunda reflexión sobre la relación entre el Corán celeste y el Corán terrestre de manera análoga a la problemática de la unión de las dos naturalezas de Cristo o a la cuestión de la identificación entre el Logos y el Cristo encarnado (*Logos asarkós* – *Logos ensarkós*). El cristianismo sufrió numerosas divisiones por esta cuestión que ha resurgido recientemente por la aparición de teologías de las religiones pluralistas o teocéntricas. Caspar sostiene la tesis de que al-Aš‘arī no llegó a hacer la distinción entre el atributo eterno de la Palabra en Dios mismo y su formulación creada en lenguaje humano⁴².

Tal vez, la urgencia de esta cuestión no es percibida igual si la Palabra se encarna y se hace hombre o si desciende y se recita, pero en realidad

⁴⁰ Al-Aš‘arī, *Contra...*, q. 15, § 45, 124.

⁴¹ Martín, «Createdness...», 470-471.

⁴² Caspar, *Traité...*, 229.

la problemática es la misma: cómo entender lo universal concreto. Hemos mencionado que los mu‘tazilitas se preguntaban por la posibilidad y el sentido de la abrogación en un texto eterno, y el cristianismo se ha planteado la cuestión de la conciencia mesiánica de Jesús y de la posible evolución de su conocimiento. Aunque inicialmente la Iglesia pareció decantarse hacia la no evolución con la refutación contra los *agnoetas* del Papa Gregorio en el s.VII, las cristologías actuales tienden a denunciar una sutil reducción de la humanidad de Cristo en la tesis de la omnisciencia de Jesús.

En el caso del Corán, la cuestión es cómo considerar eterno un texto escrito con un lenguaje humano que además contiene referencias a acontecimientos históricos del tiempo de Muḥammad. Efectivamente, solo puede asumirse la eternidad del Libro sagrado si se asume una predestinación absoluta de la historia, si Dios mueve la historia de manera que la haga coincidir con los versículos coránicos destinados a descender en momentos concretos de la historia, llamados “ocasiones de la revelación”. El libre albedrío del ser humano parece quedar comprometido incluso en una teología donde Dios conoce anticipadamente las decisiones de sus criaturas, porque en el caso de un Libro eterno con relatos históricos, el mundo debe ser creado con una disposición a concordar con los relatos del Libro sagrado.

Probablemente, fue la escuela teológica maturidita⁴³ la que mejor se percibió de la problemática de concebir eterno un texto expresado con palabras humanas y con un idioma histórico. Se trata de una tercera escuela teológica que expandió su influencia por el extremo oriente, ligado especialmente a la escuela jurídica hanafita y que influenciaría poderosamente al Imperio Otomano. Philippe Dorroll demuestra, en uno de sus artículos, que el maturidismo viró hacia la asunción de la tesis del Corán increado en el siglo XII⁴⁴ pero que en sus orígenes rechazó tomar partido por el mu‘tazilismo o por el aš'arismo siguiendo la posición de Abū Ḥanīfa⁴⁵. Ya antes de la aparición de la escuela teológica maturidita, un ilustre discípulo de Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf (m.798), prohibía rezar detrás de un *imām* que tomase partido por la tesis del Corán creado o por la tesis del Corán increado.

A pesar de que al-Māturīdī sostenía contra la teología negativa del mu‘tazilismo la eternidad de la palabra de Dios, no quedaba tan claro el es-

⁴³ Iniciada por Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (m. 944 d.C).

⁴⁴ Philip Dorroll, «The Doctrine of the Nature of the Qurʾān in the Māturīdī Tradition», en *Māturīdī düşünce ve māturīdilik literatürü*, ed. por Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit Akpınar (Istanbul: Selçuk Üniversitesi, 2018), 137.

⁴⁵ Dorroll, «The Doctrine...», 128.

tatuto del Corán. A partir de la clásica argumentación de la imposibilidad de concebir en Dios defecto alguno, sus atributos han de referirse con propiedad a Dios mismo, pues no puede ser que pueda haber un tiempo donde Dios no es hablante o no tiene omnisciencia. Pero ¿hay que identificar al Corán con esta palabra eterna? ¿En qué sentido? Dorroll lo expresa así:

Māturīdī introduce el punto fundamental (...): la distinción entre los medios físicos de entrega del Corán como el discurso de Dios y el contenido del propio Corán. Lo primero es creado y lo segundo no lo es. En otras palabras, Māturīdī distingue claramente entre la eternidad del discurso de Dios y la contingencia de las formas en que los seres humanos acceden a ese discurso⁴⁶.

Un autor de la escuela maturidita del s. XI, Abū al-Yusur Muḥammad al-Bazdawī, lo formula de esta manera:

No es obligatorio para nadie afirmar la declaración de que “el Corán es no creado”; sin embargo, es obligatorio decir que “el Corán es la Palabra⁴⁷ de Dios, y la Palabra de Dios es increada⁴⁸”.

Igual distinción hace otro autor maturidita de Samarcanda de la segunda mitad del s. X. Ph. Dorroll le describe así:

Abū Salāma argumenta que el Corán al que tenemos acceso inmediato, ya sea recordándolo en nuestra mente, leyendo sus palabras en una página física o escuchándolo recitado a través del sonido, debe distinguirse del atributo real de la palabra de Dios. El atributo real, por supuesto, no puede hacerse presente en nada relacionado con la corporalidad humana, como la memoria, las letras o los sonidos⁴⁹.

Abū Salāma considera las letras concretas como “indicadores” de Dios, que apuntan hacia él, pero no son Dios. Estas matizaciones, sin embargo, no perduraron en el tiempo y a partir del s. XII se impuso también en el maturidismo la formulación simplificada del carácter increado del Corán.

⁴⁶ Dorroll, «The Doctrine...», 130.

⁴⁷ Podríamos traducir también por “discurso de Dios”.

⁴⁸ Dorroll, «The Doctrine...», 133.

⁴⁹ Dorroll, «The Doctrine...», 136.

Unos siglos más tarde, el polifacético autor Ibn Taymiyya reinterpreta a los ancestros considerando que el carácter increado del Corán no implica su eternidad. La Palabra de Dios es “eterna en su especie ya que Dios siempre ha hablado cuando lo ha deseado, pero no en su manifestación individual (*‘ayn*)”. El Corán, dice, “fue pronunciado por Dios en el tiempo, y por lo tanto es increado, pero no eterno.”⁵⁰ Es importante subrayar que el debate sobre la palabra creada o increada no implica necesariamente una postura más racional y tolerante porque Ibn Taymiyya es un autor de referencia principal del salafismo y de la corriente yihadista dentro de los Hermanos Musulmanes representada por Sayyid Qutb⁵¹, aunque hay que reconocer que este jurista es mucho más polifacético que la estrechez de miras de los nuevos fundamentalismos.

8. ¿Riesgo de biteísmo?

El Corán no entiende la unidad de la Trinidad y proclama “no digáis tres” (C. 4,171). Lógicamente, al proclamar la eternidad del Corán, se planteó la misma cuestión. En la obra clásica de Patton se señala cómo Ibn Ḥanbal fue interpelado en uno de los procesos en su contra sobre el riesgo de bi-teísmo de su postura:

En uno de los tres procesos de examen en esta probación, probablemente en la primera o segunda, cuando declaró su fe en el Corán como increado, se le replicó que estaba situando a un ser en un lugar similar a Dios (una postura dualista). Su respuesta fue: “Él es el Dios único, eterno; nada es como él y nada le es igual. Él no tiene par, tal como él se ha descrito a sí mismo”⁵².

9. El problema de la asimilación de los atributos de Dios a las personas divinas

A pesar de todo lo dicho hasta ahora, es preciso reconocer una inadecuación, al menos parcial, en la asimilación de los *sifat* o atributos de Dios

⁵⁰ Madelung, «The origins...», 524-525.

⁵¹ L. Maevskaia, «Development of Ibn Taymiyyah’s Ideas in the Works of Sayyid Qutb (1906-1966): Desarrollo De Las Ideas De Ibn Taymiyyah En Las Obras De Sayyid Qutb (1906-1966)», *Carthaginensia*, vol. 38, n.º. 73 (2022): 100.

⁵² Patton, *Ahmed Ibn Hanbal...*, 106.

en el islam a las Personas divinas del cristianismo. Sin duda, no ha pasado desapercibido ni a los apologetas medievales ni a quienes han trabajado modernamente el diálogo teológico. Raymond Le Coz escribe:

Tomemos, por ejemplo, la palabra *sifat*, que, en la teología especulativa musulmana, designa a los atributos de Dios, como su poder, su palabra, su inteligencia, etc. Cuando los cristianos lo usan para traducir la palabra Personas (divinas), se equivocan, porque las Personas de la Trinidad “no son atributos de Dios, sino que son cada una la misma y entera esencia del Uno, con todos sus atributos” (G. Monnot, pág. 109). Será necesario acuñar la nueva palabra *uqnum*, una corrupción del siríaco *qanouma*, que no tiene significado propio para un musulmán⁵³.

Efectivamente, los primeros autores cristianos que tuvieron que arabizar su defensa del cristianismo frente a la nueva religión, no encontraron un equivalente árabe para expresar el término fundamental de las “hipóstasis” y arabizaron un concepto siríaco⁵⁴. Pensaron que era mejor utilizar un concepto inexistente que uno que pudiese llevar a confusión.

Dicho esto, en uno de los más famosos diálogos teológicos islamo-cristianos de la historia se intenta poner en relación las hipóstasis con los atributos esenciales. Se trata del diálogo que transcribe un apologeta árabe cristiano llamado al-Kindī con un ilustre musulmán llamado al-Hašmī entorno al s.IX. En este diálogo -que tal vez es un instrumento retórico y no un verdadero intercambio de epístolas- encontramos el intento de explicar la Trinidad a través de la incorporación de la idea de número en Dios al hablar de sus atributos. Al-Kindī distingue los atributos relacionados con una acción de Dios de los que remiten “a su propia persona”. Los de acción los podemos conocer por medio de la razón viendo sus obras.

Por lo tanto, sabemos que los atributos de Dios - ¡bendito y exaltado sea Él! - son de dos órdenes diferentes: atributos innatos, esenciales, siempre aplicables a Dios, y atributos adquiridos a través de sus obras. En cuanto a los atributos adquiridos a través de sus obras, estos incluyen, por ejemplo: Misericordioso, Perdonador, Dispensador. En cuanto a los atributos

⁵³ R. Le Coz, «Le Dialogue Islamo-Chrétien», *Se Comprendre*, n° 97/08 (1997): 3.

⁵⁴ S. Leila Husseini, «Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of Muslim Theology» (Tesis Doctoral, University of Birmingham Ph.D., 2011), 324, acceso el 20 de diciembre de 2023, <http://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/2799>.

revelados, que son inherentes a la naturaleza divina, siempre aplicables a Dios - ¡que Su poder y grandeza sean exaltados! - estos son la vida y el conocimiento. De hecho, Dios nunca ha dejado de ser vivo y omnisciente. Por lo tanto, la vida y el conocimiento son necesariamente atributos eternos. Habiendo establecido que la vida y el conocimiento son dos atributos de Dios, entonces se establece que Dios es “uno”, dotado de una “Palabra” y un “Espíritu”, tres hipóstasis subsistentes por sí mismas, unidas por la única substancia divina⁵⁵.

De igual manera, vemos cómo en otra disputa apologética entre Pablo de Antioquía e Ibn Taymiyya -que responderá con una réplica célebre- intenta, el primero, explicar la razonabilidad de la Trinidad a partir de la categoría de los atributos y de los Nombres divinos.

Los tres nombres son un solo Dios, un solo Señor, un solo Creador, llamado uno desde la eternidad hasta la eternidad, una sola cosa Viva Hablante, que es Esencia, Palabra y Vida. Consideramos que la Esencia es el Padre, quien es el origen de los otros dos. La Palabra es el Hijo que nace de Él como el nacimiento del discurso de la mente. La Vida es el Espíritu Santo⁵⁶.

Caspar considera válido este acercamiento siempre que se haga, hoy en día, desde un espíritu no apologético:

Se puede señalar que los apologistas cristianos utilizarán esta doctrina musulmana de la Palabra de Dios eterna en Dios y creada en su manifestación en el mundo, para justificar la divinidad de Jesús, que el Corán llama precisamente ‘palabra de Dios’ (*kalimat Allāh*). Pero lo hacen en un espíritu polémico, diciendo a los musulmanes: si no reconocéis que Jesús es la Palabra eterna de Dios, estáis privando a Dios de lo que el Corán mismo llama Su palabra y lo estáis dejando mudo eternamente. La idea es digna de mención (...) pero despojándola de su aspecto polémico⁵⁷.

⁵⁵ T. Georges, *Dialogue Islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūn (813-834). Les épitres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī* (Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1985), 127.

⁵⁶ I. Abdullah, “Tawḥīd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah’s al-Jawāb al Saḥīḥ”, *Intellectual Discourse*, n.º. 14 (2006): 98.

⁵⁷ Caspar, *Théologie musulmane*, vol. II (Rome: PISAI, 1999), 59.

Siendo verdad esta inadecuación entre los atributos y las hipóstasis, puesto que ni el Verbo ni el Espíritu son simplemente atributos de Dios ya que entonces el cristianismo no creería en la Trinidad sino en una infinitud de “Personas/atributos”, ¿no podemos considerar una analogía al discutir el islam también la cuestión de la eternidad de la Palabra y a la vez introducir una mediación creadora en la función del Libro Sagrado? Es decir, en el islam, y muy especialmente en la tradición sufí, el Libro es mucho más que un texto celeste concreto y finito: es el Libro de la creación. El Corán celeste parece no ser entonces un número concreto de Palabras sino todas las Palabras. De alguna manera, la Palabra toma un papel teológico que va más allá de un mero atributo, puesto que el Corán celeste acaba conteniendo todas las palabras de la creación, siendo cada criatura una palabra que al ser leída por Dios esta pasa a la existencia. Podría decirse que, en el sufismo, nosotros ocupamos un capítulo del Libro de Dios, y en la medida en que Dios habla de nosotros, desarrollamos nuestra vida en el mundo. Leemos a Ibn ‘Arabī escribir:

...el mundo... es para nosotros el Gran Volumen del Corán que Dios nos ha recitado como una sucesión de estados espirituales, igual que el Corán, para nosotros, es una recitación de palabras. Ya que, el mundo está formado por letras escritas y bordadas sobre el pergamino de la existencia extendida. La escritura en el pergamino no cesa nunca, no tiene nunca fin⁵⁸.

De esta manera, el Corán ejerce una función análoga a la del Hijo único de Dios “por quien todo fue hecho”. Si todo tiene una marca crística para el cristianismo y en él deben ser “recapituladas todas las cosas”, todo está contenido en el Libro pues todo es Palabra de Dios. El islam puede con facilidad poner en relación este hecho con el de la predestinación, que es dogma de fe para el islam.

10. La eternidad de los Nombres de Dios

La analogía tiene sus limitaciones evidentes por el hecho de que las consecuencias de una encarnación de la palabra son distintas a la del descenso de un Libro. Para complicarlo aún más, el islam distingue los atributos de los Nombres de Dios, aunque los interrelaciona. Como hemos visto en el

⁵⁸ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt...*, I, 101.

aš'arismo, cada Nombre se corresponde a un atributo. Algunos requieren que estén en acto eternamente, como “El que habla” que ha de tener siempre una palabra, y otros no, como “el hacedor”, tal como hemos visto. Los Nombres son eternos y son considerados como un primer nivel de la multiplicidad de Dios en su progresivo despliegue hacia la creación. El intento de comprenderlos desde la filosofía neo-platónica es evidente, en especial en el sufismo, donde cada Nombre ejerce un papel similar al de las Ideas platónicas que se proyectan en forma de sombras hacia el fondo de la caverna. El “conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos toma forma en el sufismo como “quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, siendo “su Señor” no Dios mismo sino el arquetipo celeste de “sí mismo”, que son los Nombres de Dios.

Por otra parte, en no pocas expresiones musulmanas encontramos lo que parece ser una utilización hipostática de los Nombres divinos, que es favorecido por la recitación de los Nombres con el artículo. No es simplemente que Dios sea hablante, sino que es “el Hablante”; no es solo misericordioso, sino que es “el Misericordioso”. De este modo, el Nombre puede ser utilizado como sujeto de las acciones de Dios. El-Misericordioso tiene clemencia y El-Justo castiga según justicia, El-que-todo-lo-ve, observa y El-que-da-la-vida es el que vivifica. Siendo Dios el sujeto de las acciones, estas son predicadas de sus Nombres. Esto es particularmente evidente con el Nombre de El-Misericordioso⁵⁹, que es el que se sienta en el Trono, pero también en todos los Nombres que implican una acción.

Por todo ello, dado este desdoblamiento entre Nombre y atributo, es lógico que ninguno de los dos pueda corresponder perfectamente a la noción de hipóstasis. Pero, aun reconociendo la diferencia, no podemos dejar de establecer un paralelismo que ayude a comprenderse mutuamente.

11. La Realidad de Muḥammad, el Intelecto primero, el Adán celeste y el Adán *kadmón*

Por si fuera poco, la teología musulmana ha intentado islamizar el concepto filosófico del Intelecto Primero de la filosofía aristotélica, algo que es explícito en el sufismo. Ibn ‘Arabī dice explícitamente que lo que la filosofía llama Intelecto Primero y Alma universal equivale a lo que la revelación llama “Cálamo” y “Tabla Guardada” respectivamente⁶⁰. El Cálamo escribe

⁵⁹ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt...*, I, 168.

⁶⁰ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt...*, III, 399 y IV, 287.

en la Tabla Guardada lo que Dios le ha dicho que escriba, que no es otra cosa que la historia del mundo. De esta manera, el Corán celeste escrito en la Tabla Guardada tiene una dimensión universal. Podríamos decir que la creación está “coranizada” con una cierta analogía a lo que el cristianismo dice respecto a la cristificación del mundo, puesto que “por él todo fue hecho”, como proclama el Concilio de Nicea.

El Cálamo o Intelecto Primero toma aquí el papel del Logos arriano, puesto que es la primera creación de Dios. El sufismo llama también al Cálamo, “Realidad de Muḥammad” o también “Luz de Muḥammad”, cuando lo considera desde el punto de vista de la profecía que es origen (o “nicho”) de la sabiduría de todos los profetas desde Adán. Esta Realidad de Muḥammad que es primera en la existencia es también la última en el aparecer: el profeta Muḥammad histórico es la manifestación perfecta de esta Realidad, y último profeta-enviado en aparecer sobre la tierra. A esta entidad también se le llama “Hombre Perfecto”, que tiene manifestaciones terrestres en individuos concretos, al menos uno en cada época.

Esta Realidad de Muḥammad tiene su equivalente en el judaísmo en el concepto de Adán *kadmón*, o Adán primordial que ya aparece mencionado en Filón de Alejandría en relación al primer relato del Génesis. El chiismo recoge esta misma tradición y le llama Adán de Luz o celeste. El gran especialista en los escritos de los Hermanos de la Pureza (s. X d.C), Yves Marquet, señala la analogía, pero también un matiz diferenciador:

La analogía entre el Adán celeste de los Ismaelitas y la luz de Muḥammad de los duodecimanos y los místicos es sorprendente (en los Hermanos también Muḥammad tiene precedencia sobre Adán); sin duda, ambas nociones se remontan a un prototipo común (...) La diferencia esencial es que la Luz de Muḥammad está prácticamente asimilada al Intelecto activo, y no sufre la caída (de Adán)⁶¹.

Estos conceptos, al ser creados, no pueden asimilarse ni al Logos niceno ni al Corán increado del sunismo. Más bien, habría que referirlos al Logos arriano. Tampoco deben considerarse sus manifestaciones en la tierra como encarnaciones, la más perfecta de las cuales es el Profeta Muḥammad histórico. Los conceptos de “teofanías” o “manifestaciones” son utilizados en consonancia con su origen gnóstico y neoplatónico.

⁶¹ Y. Marquet, *La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā' (les frères de la pureté)* (Paris – Mian, S.E.H.A. - Archè, 1999), 209-210.

Conclusión

La analogía entre el papel teológico que Cristo juega en el cristianismo y el Corán en el islam suní no puede ser completa, porque un Verbo personal encarnado no tiene las mismas implicaciones que un Libro. La fe musulmana en un Libro que considera palabra de Dios no demanda una consideración hipostática del mismo en Dios. Sin embargo, hemos visto cómo el islam también tuvo que responderse a la pregunta sobre su carácter creado o increado y llegó a la misma solución dogmática que el cristianismo niceno. Incluso las “coranologías” que consideran increado “todo lo que hay entre las tapas del Corán” podrían ser asimiladas a las cristologías más divinizantes del Jesús histórico. El acercamiento de Cristo y del Corán es posible por la mutua influencia griega en las dos religiones y se realiza a través del debate teológico musulmán sobre cómo entender los atributos divinos y, concretamente, el de la palabra.

El desarrollo de la relación entre los dos puede continuarse considerando el papel mariano que asume el profeta Muḥammad al ser él también pura receptividad –lo que determina la doble atribución dogmática de “analfabeto” y “protegido del demonio” como equivalentes de la virginidad de María y de la Inmaculada. Pero, aun se puede ir más allá al poner en relación el tratamiento sagrado que el cristianismo (fuera del protestantismo) da a la forma consagrada –que solo se reparte entre cristianos– y aquel con el cual el islam trata el volumen del Corán, donde el objeto mismo es sagrado y no solo su significación. Además, el hecho de que el islam hable de Muhammad como un “un Corán viviente” puede recordarnos al ideal de cristificación. La objeción mayor a una adecuación perfecta al atributo de Palabra en el islam y el Logos cristiano es que el cristianismo predica del Logos todos los atributos: no es un atributo entre otros. No es poca cosa en absoluto. Pero cuando vemos que el Corán celeste pasa a ser el Libro de la creación es inevitable hacer una cierta aproximación.

En definitiva, la comprensión del papel teológico que juega el Corán en el islam y Cristo en el cristianismo puede ayudar a un mejor entendimiento entre las dos religiones.

Referencias bibliográficas

Abdullah, I. «Tawḥīd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah’s al-Jawāb al Saḥīḥ». *Intellectual Discourse*, n.º. 14 (2006): 89-106.

Akhtar Rizvi, S. S. *Sects of Islam*. Teheran: World Organization for Islamic Services, 1980.

Al-Aš‘arī. *Contra heterodoxos (al-Lumā’)*: o lo que deben creer los musulmanes. Ed. por Carlos A. Segovia. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

Al-Khū‘ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī. *The Prolegomena to The Qur’an*. trad. Abdulaziz A. Sachedina. Qom: Intisharat Ansaryan, 2000.

Al-Kulayni, Abū Ŷa‘far Muḥammad b. Ya‘qūb. *al-Kāfī*. trad. Muḥammad Sarwar, vol. I, parte 3, cap. 12, hadiz 286. Acceso 20 de diciembre de 2024 <https://alhassanain.org/english/?com=book&id=1015>.

Blankinship, K. «The early creed». En *Classical Islamic Theology*. Ed. por Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Caspar, R. *Théologie musulmane, tome II*. Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica, 1999.

Caspar, R. *Traité de théologie musulmane, tome I: Histoire de la pensée religieuse musulmane*. Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica, 1996.

Çoban, B. Z. «Arius and Islam: A Critical Look at the Christian and Muslim Literature». En *Research and Reviews in Social, Human and Administrative Sciences –II*. Ed. por Aydemir y S. Sağlık. Ankara: Gece Publishing, 2021.

Dorroll, Ph. «The Doctrine of the Nature of the Qur’ān in the Māturīdī Tradition». En *Māturīdī düşünce ve mātūrīdīlik literatürü*. Ed. por Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit Akpınar. Istanbul: Selçuk Üniversitesi, 2018.

El Corán. Ed. por Julio Cortés. Barcelona: Herder, 1986.

El-Bizri, N. «God: essence and attributes». *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Ed. por Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Gardet, L. y Anawati, G. *Introduction à la théologie*. Paris: J.Vrin 1948.

Husseini, S. L. *Early Christian Explanations of the Trinity in Arabic in the Context of Muslim Theology*. Tesis doctoral, Birmingham: University of Birmingham Ph.D., 2011, acceso el 20 de diciembre de 2023, <http://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/2799>.

Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vols. I-IV. Beyrouth: Dār Šādir, 1980,

Ibn Babawayh al-Qummi, Muḥammad b. ‘Ali b. al-Husayn. *A Shiite Creed*. trad. Asaf A. A. Fyzee. Teheran: World Organization for Islamic Services, 1999.

Le Coz, R. «Le Dialogue Islamo-Chrétien». *Se Comprendre*, n° 97 (1997): 1-16.

Ludmila, M. «Development of Ibn Taymiyyah's ideas in the works of Sayyid Qutb (1906-1966)». *Carthaginensia*, vol. 38, n° 73 (2022): 99-110.

Madelung, W. «The origins of the controversy concerning the creation of the Koran». En *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata/edenda curavit*, vol. 1, ed. por J. M. Barral. Leiden: Brill, 1974.

Marquet, Y. *La philosophie des Ikhwān al-Safā', (les frères de la pureté)*. Paris: S.E.H.A. – Archè, 1999.

Martin, R. C. «Createdness of the Qur'ān». En *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 1, ed. por Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2001.

Olagüe, I. *La revolución islámica en Occidente*. Córdoba: Plurabelle, 2004.

Patton, W. M. *Aḥmed Ibn Ḥanbal and the Miḥna: a biography of the Imām including an account of the Mohammedan inquisition called the Miḥna*. Leiden: Brill, 1897.

Saint John of Damascus. *Writings*, trad. por Frederic H. Chase. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

Tartar, G. *Dialogue Islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūn (813-834). Les épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1985.

RESEÑAS

Aizpurúa, Fidel, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (MAEA) 529-530; **Bueno de la Fuente, Eloy**, *¿De quién hablamos cuando hablamos de Jesús? Evangelizar hoy en la estela de Nicea* (FMF) 514-515; **Chamorro, José**, *ABBÁ. La oración de Jesús de Nazaret* (MAEA) 530-531; **Enxing, Julia**, *Culpa y pecado de [en] la Iglesia. Una investigación en perspectiva teológica* (FMF) 515-516; **Fortea, José A.**, *Paulus. El escriba de Dios* (MAEA) 532; **García Nuño, Alfonso**, *Lo metafísico en X. Zubiri* (FMH) 524-527; **Gujarro, Santiago**, *El camino del discípulo. Seguir a Jesús según el Evangelio de Marcos* (FMF) 516-518; **Lampe, Peter**, *Los primeros cristianos en Roma. De Pablo a Valentín* (RSV) 527-529; **Lazcano Rafael**, *Tesaurus Agustiniiano*, Vol. X-XIII, 2022-2024 (MAEA) 532-534; **Lohfink, Gerhard**, *Las palabras más importantes de Jesús* (FMF) 518-519; **Manzanero, D.**, *Laberintos de Europa. Mito, tragedia y realidad cultural* (ASB) 534-536; **Nello Cipriani, P.**, *El Espíritu Santo, amor que une. Pneumatología y espiritualidad en san Agustín* (MMGG) 519-520; **Pérez Hermoso, Francisco**, *Hermano Francisco. ¿Qué es la Navidad? La celebración de la Navidad en Francisco de Asís* (MAEA) 536-537; **Pikaza, Xabier**, *Compañeros y amigos de Jesús. La Iglesia antes de Pablo* (FMF) 520-521; **Salvo, Noé**, *El miedo como don. Descubre cómo afrontar la ansiedad y la alegría de vivir* (MAEA) 537; **San José Prisco, José**, *Manual para párrocos. Derecho Canónico y acción pastoral* (MAEA) 538-539; **Sánchez Tapia, Manuel (Ed.)**, *María, madre y modelo de vocación cristiana. XXVIª Jornadas Agustiniianas* (RSV) 521-522; **Schmemmann, Alexander**, *El Bautismo Ensayo de teología litúrgica sobre el sacramento del agua y del Espíritu* (AMMD) 523-524; **Schmemmann, Alexander**, *La Eucaristía. El sacramento del Reino* (LQJ) 522-523; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (RSV) 513-514; **Testut, Suzanne G.**, *Depositatar la vida en Cristo. Recorrido espiritual en la escuela de san Francisco de Asís* (MAEA) 540.

SUMARIO

[...]

Jaime Flaquer García <i>El Corán musulmán increado y el Logos cristiano eternamente engendrado</i>	345-371
Artur Ilharco Galvão <i>Secular Agape: The Limits of Love in Botton and Rorty</i>	373-392
Luis María Salazar García <i>Infierno, misericordia y persona. Aportaciones a la comprensión de una doctrina incómoda desde la teología de la persona de Ioannes Zizioulas</i>	393-416
Ianire Angulo Ordorika <i>Abusos en la Iglesia: sarx y logos al servicio del agape</i>	417-434
Ignacio Rojas Gálvez <i>Sarx y Soma en el cuarto evangelio</i>	435-459
Enrique Gómez García <i>Recosmificar la teología: un reto in fieri</i>	461-489
Susana Vilas Boas <i>Logos, sarx and agape: theological and pastoral perspectives for nowadays</i>	491-512
BIBLIOGRAFÍA	513-540
LIBROS RECIBIDOS	541-542



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

