

## La interpretación del Islam como herejía cristiana y sus consecuencias históricas

Cándido Pozo, S.I.

### 1. *La interpretación del Islam como herejía cristiana*

La estructura fundamental de la obra más importante de San Juan Damasceno, Πηγὴ γνώσεως («Fuente del conocimiento»), es bien conocida. Tras una primera parte dedicada a la «Dialéctica», que es una introducción filosófica a la dogmática, su segunda parte ofrece una historia de las herejías, para concluir con la parte final de la obra que es la «Expositio fidei», más conocida con el título «De fide orthodoxa»<sup>1</sup>, la cual está redactada según el género literario de «Sentencias»<sup>2</sup> que ya en Occidente había tenido como iniciador a San Isidoro de Sevilla<sup>3</sup>. Naturalmente mientras las obras occidentales que utilizan este género literario, toman sus materiales de Padres latinos, esta última parte «De fide orthodoxa» de San Juan Damasceno constituye una síntesis del pensamiento de los Padres griegos sobre los principales dogmas cristianos.

La sección que, dentro de la obra total, trata de las herejías, es decir, el «Liber de haeresibus», en la edición de J.-P. Migne que reproduce la de M. Lequien de 1712, consta de 103 capítulos<sup>4</sup>. Es curioso que para los capítulos 1 al 100 es posible señalar fuentes previas

---

<sup>1</sup> Cf. B. KOTTER, *Einleitung a Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II: PTS 12, XXIII.

<sup>2</sup> De hecho, en Occidente, entre los escolásticos, no fue infrecuente llamar a esta obra de San Juan Damasceno *Sententiae* o *Liber sententiarum*; cf. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XI<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>a</sup> ed. (Bruxelles-Paris 1948) p. 414.

<sup>3</sup> SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiarum libri III*: PL 83, 537-738. En la Hispania visigótica, realiza otra obra semejante que perfecciona el género literario de Sentencias, sobre todo en la sistematización de conjunto, TAJÓN DE ZARAGOZA, *Sententiarum libri V*: PL 80, 727-990.

<sup>4</sup> PG 94, 677-780.

de las que dependen, mientras que sólo los tres últimos ofrecen un texto original. Ello sugeriría que son precisamente esos tres capítulos finales la aportación personal de Juan Damasceno a la historia de las herejías<sup>5</sup>. Sin embargo, la referencia a cien herejías que hace el epílogo de la obra en la edición de Migne<sup>6</sup>, ha dado lugar a que se pensara que hubo un estadio de la obra en la que ésta concluía con el capítulo 100, y se considerara a los capítulos 101 a 103, como una adición posterior, procedente de mano distinta de la de San Juan Damasceno<sup>7</sup>. Estos capítulos finales tratan del Islam, de los iconoclastas y de la mística de los aposquitas. Por el contrario, ya C. Dyovouniotis tuvo la intuición de que el capítulo sobre el Islam habría sido primitivamente el capítulo 100 y no el 101; a este lugar debería ser trasladado el actual capítulo 100 que se refiere a un oscuro movimiento cismático y que, juntamente con los capítulos 102 y 103, constituiría la posterior adición al catálogo de herejías que habría compilado San Juan Damasceno<sup>8</sup>. El cuidadoso estudio de la traducción manuscrita realizado por B. Kotter ha confirmado esta hipótesis, dándole la deseable certeza<sup>9</sup>.

En este último capítulo auténtico de la segunda parte (el «Liber de haeresibus») de su obra «Fuente del conocimiento»<sup>10</sup>, San Juan Damasceno no sólo hace terminar con el Islam la serie de las herejías que cataloga, sino que en él llama expresamente al Islam «herejía»: *αἵρεσιν*<sup>11</sup>. El hecho tiene gran importancia pues permite valorar cómo percibía al Islam a mediados del siglo VIII (la obra ha sido escrita después de 743) un hombre que aunque vivía ya hacía tiempo en el monasterio de San Sabas cerca de Jerusalén, había tenido gran cercanía

<sup>5</sup> Así M. JUGIE, *Jean Damascène, Saint*: DThC 7, 697. Los primeros 80 capítulos procederían del *Panarion* de San Epifanio; los restantes hasta el 100 tendrían su fuente en Teodoreto, Timoteo de Constantinopla, Leoncio de Bizancio y San Sofronio.

<sup>6</sup> PG 94, 777.

<sup>7</sup> Cf. B. ALTANER, *Patrologie*, 7ª ed. (Freiburg-Basel-Wien 1966), p. 527.

<sup>8</sup> *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός* (Atenas 1903) p. 44.

<sup>9</sup> Cf. KOTTER, *Einleitung* a *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, IV: PTS 22, 3-7.

<sup>10</sup> *Liber de haeresibus* 100: PTS 22, 60-67 (101: PG 94, 764-773). Hace pocos años, R. LE COZ, *Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383 (Paris 1992), utilizando el texto crítico establecido por Kotter, ha reunido en un solo volumen este capítulo y la otra obra de San Juan Damasceno sobre el Islam: *Controversia entre un musulmán y un cristiano*. En adelante para estos dos escritos utilizaré la edición de SC.

<sup>11</sup> *Liber de haeresibus* 100, 1: SC 383, 212.

en su juventud, incluso por las relaciones de su familia, con los ambientes islámicos de Damasco.

Según parece, fue su abuelo, Mansûr Ibn Sarjûn, quien negoció con los árabes la rendición de Damasco el año 636, como también San Sofronio negocia la de Jerusalén<sup>12</sup>. Mansûr que había estado encargado de recoger los impuestos para el emperador de Bizancio (como también para el rey sasánida durante la dominación persa), mantuvo el mismo puesto en la nueva administración islámica. Más aún, fue nombrado por el gobernador árabe de Damasco como jefe y representante oficial de la comunidad ortodoxa (calcedoniana) ante él. Después del 661, de inspector de los impuestos de la provincia de Siria fue promovido a responsable de la administración de todo el imperio musulmán. Dentro de este cargo tenía un relieve primario el sostenimiento de los ejércitos, lo que implica que fue responsable de financiar la conquista y la guerra contra Bizancio. Es posible que haya estado encargado de toda la administración civil<sup>13</sup>.

El padre de San Juan Damasceno, Sarjûn, sucedió a su propio padre en sus cargos, incluso, como consecuencia del mismo desarrollo del imperio musulmán, con más poder que él (hasta su posterior caída en desgracia). «Su importancia crecerá con la extensión de las conquistas. África del Norte, una parte de Asia Menor, Irak, el Horâsân pasarán bajo el control financiero de Sarjûn; las tropas de tierra y de mar que llevarán sus armas hasta el Magreb y bajo los muros de Constantinopla estarán regidas por un cristiano que tenía las palancas de mando más importantes del imperio árabe»<sup>14</sup>.

Por su parte, San Juan Damasceno, aunque de sólida cultura griega, debió de aprender bien el árabe<sup>15</sup>. En cuanto a cargos públicos en el ambiente musulmán de Damasco, seguramente tuvo responsabilidades fiscales y cargo de cobrar impuestos, al menos con respecto a los cristianos que continuaban siendo la gran mayoría de la población de

<sup>12</sup> LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 28-29.

<sup>13</sup> Cf. LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 44-46.

<sup>14</sup> J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas, son époque - sa vie - son oeuvre* (Harissa 1950) p. 33-34. Para la localización del Horâsân cf. J.M. FIEY, *Horâsân*: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 24, 1105.

<sup>15</sup> Cf. LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 50-52.

Damasco y de Siria<sup>16</sup>. En todo caso, sus lazos de amistad con los círculos de la corte califal tuvieron que ser estrechos.

Todo esto hace de él un observador privilegiado en orden a transmitirnos la visión del Islam que tenían los cristianos de Damasco, cercanos a medios musulmanes cultivados, en los tiempos inmediatamente posteriores a la conquista. Sin duda, las fuentes de información de Juan Damasceno para el último capítulo del «Liber de haeresibus», como también para la «Controversia entre un musulmán y un cristiano», fueron exclusivamente los conocimientos personales que había adquirido en su juventud<sup>17</sup>. Se trata, sin duda, de recuerdos de juventud y, por ello, ya lejanos, lo que explicaría ciertas inexactitudes y errores en su exposición del Islam. Aunque habría que ser prudentes en su valoración. Convendrá no olvidar en ningún momento que cuando tuvieron lugar los contactos de San Juan Damasceno con los musulmanes de Damasco, el *Corán* no había alcanzado todavía su forma definitivamente fijada que posee actualmente, como tampoco se habían redactado aún las colecciones de *Hadíth*, es decir, de tradiciones sobre Mahoma<sup>18</sup>. Quiero decir con ello que el punto de referencia para enjuiciar las afirmaciones de San Juan Damasceno supone un estadio del Islam menos completamente estructurado que el que está plasmado en esas fuentes tal como las conocemos hoy.

El primer elemento que ha podido sugerir, del modo más obvio, la interpretación del Islam como herejía cristiana es la misma fuerte presencia de la figura de Jesús en su libro sagrado. En efecto, «el *Corán* comprende 93 textos sobre Jesús, sea sobre el Señor, sea atribuidos a Él»<sup>19</sup>. Ello ha hecho posibles intentos como el de M. Hayek, el cual ha reunido, traducido y puesto en orden estos textos de tal manera que resulta una especie de cristología coránica<sup>20</sup>. Sin embargo, al leer obras como la de Hayek, habría que fijar la atención en la perspectiva, tan diversa de la auténticamente cristiana, que los textos que se refieren a Jesús tienen en el *Corán*. Como subraya R. Arnaldez, «los cristianos

<sup>16</sup> Cf. LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 53.

<sup>17</sup> Cf. LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 71-72.

<sup>18</sup> Cf. LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 72-73.

<sup>19</sup> H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiens au seuil du XXI siècle. Étude historique et théologique* (Paris 1994) p. 32.

<sup>20</sup> *Le Christ et l'Islam* (Paris 1959). Para la cristología del Corán cf. también O.H. SCHUMANN, *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur* (Gütersloh 1975) p. 25-47.

tienen el peligro de interpretar los versículos del *Corán* que hablan de Jesús en un sentido demasiado cristiano. Que no se engañen. [...] El Jesús del *Corán* es un profeta del Islam. [...] No es el Cristo de los Evangelios más o menos retocado. Es enteramente musulmán y perfectamente integrado en la concepción de conjunto que el Islam se hace de la profecía y de los profetas. [...] Todos los rasgos esenciales de la figura de Jesús pueden reencontrarse tanto en Abraham, como en Moisés, como en Mahoma»<sup>21</sup>.

Esta observación de un gran especialista, como Arnaldez, obliga a ser prudentes y a no sentirse siempre obligados a buscar paralelismos cristianos (ortodoxos o heterodoxos) a las afirmaciones del *Corán* sobre Jesús. Así, por ejemplo, es bien conocido el párrafo que contiene la maldición de Dios sobre los judíos «por haber dicho: "Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios", siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así. Los que discrepan acerca de él, dudan. No tienen conocimiento de él, no siguen más que conjeturas. Pero, ciertamente, no le mataron»<sup>22</sup>. Los paralelismos cristianos son fáciles. Se estaría en seguida tentado de buscar antecedentes en gnósticos<sup>23</sup> o en apócrifos cristianos<sup>24</sup> o de ver aquí influjos de un docetismo extremo como el que se dio en el maniqueísmo<sup>25</sup>. Todo ello es sugestivo. Y, sin embargo, es muy posible que se trate aquí directamente de una idea mahometana: «En el *Corán*, los profetas son siempre salvados por la ayuda divina. No se puede, por tanto, admitir que Cristo haya sido crucificado»<sup>26</sup>. J. Cortés en nota a

<sup>21</sup> *Jésus, Fils de Marie, Prophète de l'Islam* (Paris 1988) p. 222.

<sup>22</sup> *Corán* 4, 157, ed. esp. de J. CORTÉS (Madrid 1980) p. 172-173.

<sup>23</sup> Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, t. 2 (Madrid 1976) p. 225-232, para la presentación del pensamiento de Basíldes que hace San Ireneo (*Adversus haereses* 1, 24, 4): en la pasión habría habido sustitución de Jesús por Simón Cireneo, el cual habría recibido la apariencia de Jesús; éste habría evitado la pasión tomando la apariencia de aquel.

<sup>24</sup> Por ejemplo, *Acta Ioannis*, 99: *Acta apostolorum apocrypha*, t. 2, ed. M. BONNET (Lipsiae 1898) p. 200, donde se refiere como afirmación de Jesús: «Ni aquel sobre la cruz soy yo». Cortés hace referencia a este pasaje en la edición del *Corán* que utilizo y que he citado en la nota 22.

<sup>25</sup> «Tal había de ser la doctrina de los maniqueos, para quienes Cristo subió a la cruz, mas no sufrió ni murió de veras». ORBE, *Cristología gnóstica*, t. 2, p. 393. Para toda la cuestión cf. E. ROSE, *Die manichäische Christologie* (Wiesbaden 1979) p. 123-128.

<sup>26</sup> VAN STRAELEN. *L'Église et les religions non chrétiens au seuil du XXI siècle*, p.

este pasaje del *Corán* observa, como datos divergentes con los paralelismos señalados, que «el *Corán* no habla de sustitución de Jesús por otro, ni de que tuviera cuerpo aparente. Para el islam tradicional, los judíos intentaron matar a Jesús, pero no lo consiguieron». Es una idea islámica aplicable tanto a Jesús como a Abraham, Moisés o Mahoma: «Alá protege a sus amigos»<sup>27</sup>.

### 1.1. Semejanza del Islam con el montanismo

Mahoma se había presentado como profeta de una revelación contenida en un escrito, el *Corán*, que habría descendido sobre él viniendo de Dios. El tema de esta revelación ocupa seriamente a San Juan Damasceno que objetará la falta de motivos de credibilidad a favor de ella: ni Mahoma ha recibido la revelación ante el pueblo como Moisés en el Sinaí ni existen profetas previos a Mahoma que lo anuncien, como los profetas que en el Antiguo Testamento anunciaron a Jesús, antes, por tanto, de su venida<sup>28</sup>. San Juan Damasceno concluye: «El que os ha transmitido esta Escritura no posee garantía por ninguna parte, y no se conoce a nadie que haya testimoniado previamente en su favor. Más aún, ¡él la ha recibido durante su sueño!»<sup>29</sup>.

Sin embargo, en la crítica de San Juan Damasceno a la revelación coránica no se apela a un tema que acerca fuertemente el Islam al montanismo: la pretensión de ser la culminación de una historia de revelaciones, dentro de la cual el Islam sería una fase superior a la representada por Cristo.

En el siglo II, el montanismo («la nueva profecía») se caracteriza por negar que Cristo sea la última palabra de la revelación<sup>30</sup>. Aplicando un

---

37.

<sup>27</sup> LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 108.

<sup>28</sup> Cf. *Liber de haeresibus* 100, 3: SC 383, 214.

<sup>29</sup> *Liber de haeresibus* 100, 3: SC 383, 216.

<sup>30</sup> A D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, 3ª ed. (Paris 1905) p. 435-494; G. BARDY, *Montanisme*: DThC 10, 2355-2370; K. BAUS, *Von der Urgemeinde zur frühlichen Großkirche*, en H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 1 (Freiburg-Basel-Wien 1962) p. 231-237; G.N. BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus* (Erlangen 1881); J. DANÉLOU, *Desde los orígenes al Concilio de Nicea*, en L.J. ROGIER-R. AUBERT-M.D. KNOWLES, *Nueva historia de la Iglesia*, trad. esp., t. 1 (Madrid 1964) p. 140-143; A. EHRHARD, *La Iglesia primitiva*, en A. EHRHARD-W. NEUB, *Historia de la Iglesia*, trad. esp., t. 1 (Madrid 1962) p. 217-234; A. FAGGIOTTO, *L'eresia dei Frigi*

esquema que, en realidad, es trinitario, su tendencia de fondo consiste en considerar que así como la revelación de Dios (Padre) en el Antiguo Testamento queda superada por la revelación del Hijo en el Nuevo, también el Nuevo Testamento es superado por la revelación ya presente del Espíritu Santo que constituye la época de culminación y plenitud previas a la parusía<sup>31</sup>. Montano, fundador de este movimiento, que más tarde terminaría recibiendo de él su nombre, pretendía que se le considerase como manifestación personal del Espíritu Santo<sup>32</sup>. De ese modo, se estaría cumpliendo entonces (en los tiempos de «la nueva profecía») la venida del Paráclito que Cristo había prometido<sup>33</sup>. Acompañado por dos profetisas, Prisca (o Priscila) y Maximila, representaría en sus éxtasis el comienzo de esa revelación superior que daba inicio a la época nueva y definitiva. Tertuliano, él mismo montanista, compara las tres épocas afirmando que el mundo moral «por la ley y los profetas llegó a la infancia; después por el evangelio conoció el ardor de la juventud; ahora por el Paráclito alcanza la madurez; él después de Cristo es el único al que se debe llamar maestro y honrar como tal»<sup>34</sup>. Por ello, los montanistas proclamaban «que el Paráclito ha dicho en Montano más cosas que Cristo en el Evangelio, y no sólo más cosas, sino cosas mejores y mayores»<sup>35</sup>. En este sentido, «aunque la nueva profecía forma un conjunto con toda la revelación anterior, lleva ésta a su cumplimiento, *representa el grado más alto de revelación*»<sup>36</sup>.

---

(Roma 1923); P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste* (Paris 1913); ID., *Les sources de l'histoire du Montanisme* (Fribourg [Suisse]-Paris 1913); J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 7ª ed. (Paris 1915) p. 215-220.

<sup>31</sup> Cf. en D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, 3ª ed., p. 448-454, el párrafo dedicado al «Règne du Paraclet» en el montanismo de Tertuliano. Véanse las palabras de éste a las que hace referencia la nota 34.

<sup>32</sup> Cf. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis* 16, 8: *Opera*, t. 2, ed. J. RUPP (Monaci 1860) p. 212-214 (PG 33, 928-929). Además de constituir el primer testimonio del termino «montanistas» para denominar a estos herejes, atribuye al mismo Montano la pretensión de que él era el Espíritu Santo. Sobre la onomástica montanista cf. LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du Montanisme*, p. 275-276.

<sup>33</sup> Cf. TERTULIANO, *De monogamia* 2, 2: CCL 2, 1230 (PL 2, 980-981).

<sup>34</sup> *De virginibus velandis* 1, 7: CCL 2, 1210 (PL 2, 938). Omito la alusión inicial de Tertuliano a los tiempos anteriores a la revelación del Antiguo Testamento, en los cuales el mundo moral se encontraba «in rudimentis».

<sup>35</sup> PSEUDO-TERTULIANO, *Adversus omnes haereses* 7, 2: CCL 2, 1409 (PL 2, 91, donde aparece como TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 52).

<sup>36</sup> BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus*, p. 120-121.

La tendencia a no considerar a Cristo como la palabra última de la revelación reaparece, dentro del cristianismo, en la Edad Media. El abad Joaquín de Fiore (+1202)<sup>37</sup> anunciaba como próxima, tras la edad carnal del Antiguo Testamento (revelación del Padre) y la edad semiespiritual del Nuevo (revelación del Hijo), una edad puramente espiritual (revelación del Espíritu Santo)<sup>38</sup>. Las tres edades pueden compararse entre sí como tierra, agua y fuego<sup>39</sup>. En la última de ellas se daría el Evangelio eterno (de ese Evangelio hablaría Apoc 14,6) y se instauraría el reino del Espíritu<sup>40</sup>. Sería entonces cuando «el agua de la lectura evangélica se convertirá en vino» y surgirá así «"otra Iglesia", portadora del "Evangelio espiritual de Cristo" o quizás más exactamente de este "Evangelio en espíritu"»<sup>41</sup>. Es claro que, de este modo, el valor del Nuevo Testamento se relativiza. Como ha escrito H. Mottu, para

---

<sup>37</sup> Cf. AA.VV., *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti* (S. Giovanni in Fiore 1980); E. JORDAN, *Joachim de Flore*: DThC 8, 1425-1458; H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le «Traité sur les Quatre Evangiles»* (Neuchâtel-Paris 1977); M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969); ID., *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (London 1976); J.I. SARANYANA, con la colaboración de I. BROSA y F. CALOGERO, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica* (Pamplona 1979); W.H.J. SCHACHTEN, *Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilungsvermittlung. Zur Kritik des h. Thomas von Aquin an Joaquin von Fiore* [BGPhThMA, NF, 20] (Münster 1980); G. WENDELBORN, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit* (Wien-Köln 1974). Sobre él y su influjo posterior cf. H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1 (Paris 1978); t. 2 (Paris 1981).

<sup>38</sup> Cf. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, p. 22.

<sup>39</sup> Cf. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, p. 87.

<sup>40</sup> «Et quod est evangelium eius [Spiritus]? Illud de quo dicit Ioannes in Apocalypsi: vidi angelum Dei volentem per medium caelum: et datum est illi evangelium aeternum. Quod est evangelium eius? Illud quod procedit de evangelio Christi. Littera enim occidit: Spiritus autem vivificat. Propter hoc enim Veritas ipsa dicit: Cum venerit ille Spiritus veritatis docebit vos omnes veritatem. Et ut ostenderet quod de evangelio Christi et de scriptura eius acciperet, et commutans quasi aquam in vinum inebriaret electos, adiecit et ait: Non enim loquetur a semetipso: sed quaecumque audiet loquetur, et quae ventura sint annuntiabit vobis». JOAQUÍN DE FIORE, *Psalterium decem cordarum*, citado por MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, p. 202-203, nota 2.

<sup>41</sup> DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, p. 49-50.



Joaquín de Fiore «todo el Evangelio tiende a convertirse en algo así como un Protoevangelio del Evangelio del Espíritu»<sup>42</sup>.

La pretensión de que Cristo represente una etapa transitoria y superable en la historia de la revelación, ha sido siempre rechazada por la Iglesia. Su profunda persuasión de fe es que en Cristo, Dios nos ha dicho su última palabra. En este sentido, para limitarnos a una toma de posición del Magisterio reciente, se expresa el Concilio Vaticano II: «La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública, antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor»<sup>43</sup>.

La razón interna de esta posición radica en que, por ser Cristo la Palabra personal del Padre (el *Logos*), Dios no tiene nada superior que darnos en la línea de revelación, es decir, de Palabra. San Juan de la Cruz lo vio con justeza, cuando escribe: «Si te tengo yo habladas todas las cosas en *mi Palabra* que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso?»<sup>44</sup>. «En darnos como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya —que no tiene otra—, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar»<sup>45</sup>. Comentando Heb 1,1-2, afirma: «En lo cual da a entender el Apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en Él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo»<sup>46</sup>. La aplicación del esquema trinitario a la historia en el sentido de afirmar o esperar una etapa revelacional superior a la de Cristo olvida que, en la línea de revelación y de palabra, una vez que Dios nos da a su *Logos*, no tiene nada superior que darnos.

Curiosamente los planteamientos de Mahoma, que no pretendía fundar una nueva religión, tienen cierta semejanza con las herejías cristianas que negaron que Cristo sea la última palabra en la historia de la revelación. Su concepción, aunque, como es obvio, carente de referencias trinitarias, mantiene un cierto paralelismo con respecto a ellas: Dios habló a los judíos en hebreo (Antiguo Testamento), a los

<sup>42</sup> *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, p. 53.

<sup>43</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Dei Verbum*, 4: AAS 58(1966)819.

<sup>44</sup> *Subida al Monte Carmelo*, 2, 22, 5, en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, 10ª ed. (Madrid 1978) p. 547.

<sup>45</sup> *Subida al Monte Carmelo*, 2, 22, 3: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, p. 546.

<sup>46</sup> *Subida al Monte Carmelo*, 2, 22, 4: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, p. 547.

bizantinos en griego (Nuevo Testamento), finalmente por Mahoma hablaría a los árabes en árabe (Corán). Así Mahoma sería la culminación y el final de la historia de la revelación<sup>47</sup>.

Este papel de Mahoma según la fe islámica aparece en una *Sura* muy conocida del *Corán*, la cual le da un contexto que relaciona a Mahoma no sólo con Jesús, sino, en realidad, también con la Torá a través de esa misma relación con Cristo: «Y cuando Jesús, Hijo de María, dijo: "¡Hijos de Israel! Yo soy el que Dios os ha enviado, en confirmación de lo que había en la *Torá*, y como nuncio de un Enviado que vendrá después de mí, llamado Ahmad". Pero cuando vino [Jesús] a ellos con las pruebas claras, dijeron: "¡Esto es manifiesta magia!"»<sup>48</sup>. Como Cortés señala en sus notas a esta *Sura*, conviene advertir que con la palabra *Ahmad* ciertamente se alude a Mahoma. La palabra es de la misma raíz que *Muhammad* y significa «alabadísimo»<sup>49</sup>. Ahora bien, teniendo en cuenta la promesa del Paráclito que hace Jesús en Jn 16, 17, no puede extrañarnos que los teólogos musulmanes la pongan en relación con *Corán* 61,6; a partir de esta conexión se comprende por qué «la exégesis musulmana con unanimidad no ve en el Paráclito otra persona que Mahoma»<sup>50</sup>. Cortés añade, en sus notas a esta *Sura*, que, para algunos de estos teólogos islámicos, la palabra usada por Jesús habría sido *περικλυτός* (alabado), término que los cristianos habrían corrompido leyendo *παράκλητος* (abogado); nótese que para cualquier semita, como es el caso de estos teólogos árabes o el de los judeocristianos que habrían realizado la confusión, el paso es sumamente fácil, ya que en todas las lenguas semíticas lo decisivo para relacionar dos palabras es la coincidencia de consonantes (que se da entre *περικλυτός* y *παράκλητος*), y no la eventual diferencia de vocales. En todo caso, el hecho de relacionar la nueva revelación de Mahoma con la promesa

<sup>47</sup> Cf. E. DERMENGHEM, *Mahomet et la tradition islamique* (Paris 1957) p. 12-13; 26-28; M.M. MORENO, *L'Islamismo* (Milano 1947) p. 21.

<sup>48</sup> *Corán* 61, 6; ed. CORTÉS, p. 667-668.

<sup>49</sup> La referencia a Mahoma no dejaría de ser clara, aunque se tradujera, como también es posible, no «un Enviado [...] llamado Ahmad», sino «un Enviado [...] de nombre alabadísimo».

<sup>50</sup> T. JABLANOVIC, *Les privilèges de Marie selon les sources de la foi islamique*, en PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, *De cultu mariano saeculis VI-XI*. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Croatia anno 1971 celebrati, t. 5 (Romae 1972) p. 358.

del Paráclito por parte de Jesús acentúa muy fuertemente la cercanía del Islam a la herejía montanista<sup>51</sup>.

## 1.2. *El influjo ebionita*

A los cristianos, no sólo ortodoxos o calcedonianos (melkitas), sino también jacobitas (monofisitas) y nestorianos, nada podía llamarles tanto la atención en la presentación de Jesús que hace el *Corán*, como la reducción de Jesús a mero profeta, negando su divinidad. Ello aparece claramente en el hecho de que San Juan Damasceno, tras la presentación inicial de Mahoma con que se abre el capítulo dedicado al Islam en el «Liber de haeresibus», cita en seguida la *Sura* según la cual Jesús mismo habría negado que Él fuera Hijo de Dios y Dios (se trata, por tanto, del error islámico primario, del que hay que ocuparse en primer lugar)<sup>52</sup>: «Y cuando dijo Dios: "¡Jesús, hijo de María! ¿Eres tú quien ha dicho a los hombres: '¡Tomadnos a mí y a mi madre como a dioses, además de tomar a Dios!'?". Dijo [Jesús]: "¡Gloria a Ti! ¿Cómo voy a decir algo que no tengo por verdad? Si lo hubiera dicho, Tú lo habrías sabido. Tú sabes lo que hay en mí, pero yo no sé lo que hay en Ti. Tú eres quien conoce a fondo las cosas ocultas»<sup>53</sup>. Y una vez señalada la carencia de motivos de credibilidad a favor de la revelación que Mahoma pretende haber recibido<sup>54</sup>, pasa a refutar la acusación de «asociacionismo» que los musulmanes hacen a los cristianos precisamente por la fe de éstos en la divinidad de Jesús<sup>55</sup>.

En la línea de influjos que podrían explicar el origen de la negación de la divinidad de Cristo por parte de Mahoma, San Juan Damasceno supone que Mahoma trató con un monje arriano, sugiriendo así que en

---

<sup>51</sup> No vale la pena insistir en que, en aras de un eventual diálogo con los musulmanes, no se puede sacrificar la tesis fundamental de que Cristo es la última palabra en la historia de la revelación. Recientemente ha tomado este camino J. Dupuis. Sobre él escribe VAN STRAELEN. *L'Église et les religions non chrétiens au seuil du XXI siècle*, p. 49: «actuellement le R.P. J. Dupuis s.j. le considère [Mohammed] comme un vrai prophète envoyé par Dieu, mais ce déraillement n'a trouvé aucun consentement». La posición de Dupuis choca frontalmente con la doctrina del Concilio Vaticano II en el texto al que se refiere más arriba la nota 43.

<sup>52</sup> Cf. *Liber de haeresibus* 100, 2: SC 383, 212.

<sup>53</sup> *Corán* 5, 116: ed. CORTÉS, p. 193.

<sup>54</sup> *Liber de haeresibus* 100, 3: SC 383, 216.

<sup>55</sup> *Liber de haeresibus* 100, 4: SC 383, 216-218.

estos ambientes podría haberla aprendido<sup>56</sup>. Es característico en el arrianismo mantener la afirmación de que Jesús es el Λόγος (la Palabra), pero que ese Λόγος habría sido creado por Dios<sup>57</sup>. Ahora bien, en el *Corán* se llama a Jesús «Palabra de Dios». Esta denominación aparece incluso en una *Sura* en que se niega con energía la divinidad de Jesús: «¡No digáis de Dios más que la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Dios y Su Palabra»<sup>58</sup>. Partiendo de que el Islam admite que Jesús es la Palabra de Dios, San Juan Damasceno conducirá hábilmente la polémica a pedir que los musulmanes respondan si esa Palabra es creada o increada<sup>59</sup>.

E. Testa propone buscar los puntos de contacto entre Mahoma y el cristianismo herético, más bien en la línea del judeo-cristianismo y concretamente de los ebionitas<sup>60</sup>. Ello explicaría no sólo los paralelismos doctrinales entre *Corán* y ebionismo<sup>61</sup>, sino también el hecho de que las escenas de la vida de Jesús o de la Virgen que aparecen en el *Corán* presentan profundas desemejanzas con nuestros Evangelios canónicos, mientras que ofrecen fuertes parecidos con relatos de Evangelios apócrifos, concretamente con escritos de origen ebionita<sup>62</sup>.

Antes de referirnos a las posiciones doctrinales del ebionismo, vale la pena tomar conciencia de la inesperada novedad del cristianismo con

<sup>56</sup> *Liber de haeresibus* 100, 1: SC 383, 210-212. Para la lectura del manuscrito U que describe los contactos con cristianos como contactos con arrianos y nestorianos véase allí mismo nota 2. Sobre el relato del encuentro de Mahoma con el monje nestoriano Bahirâ y el sentido que le da la imaginaria popular islámica cf. LE COZ, *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 97-98.

<sup>57</sup> Cf. F. COURTH, *Trinität in der Schrift und Patristik* [Handbuch der Dogmengeschichte II, 1, a] (Freiburg-Basel-Wien 1988) p. 112; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. 1 (Freiburg-Basel-Wien 1979) p. 366-373; B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (Paris 1975) p. 131.

<sup>58</sup> *Corán* 4, 171: ed. CORTÉS, p. 174-175.

<sup>59</sup> *Disceptatio christiani et saraceni*, 6: SC 383, 240-242.

<sup>60</sup> *De mutua relatione inter mariologiam Mahumeti et mariologiam iudaeo-christianam: De cultu mariano saeculis VI-XI*, t. 5, p. 425-432. La posibilidad de un contacto musulmán-ebionita en Transjordania fue señalada ya por J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958) p. 68.

<sup>61</sup> TESTA, *De mutua relatione inter mariologiam Mahumeti et mariologiam iudaeo-christianam: De cultu mariano saeculis VI-XI*, t. 5, p. 430-432.

<sup>62</sup> TESTA, *De mutua relatione inter mariologiam Mahumeti et mariologiam iudaeo-christianam: De cultu mariano saeculis VI-XI*, t. 5, p. 428. Sobre el carácter ebionita o no de los apócrifos que ofrecen grandes semejanzas con los relatos correspondientes del *Corán*, volveremos más adelante.

respecto a la misma esperanza mesiánica de Israel. Jesús no era sólo el Mesías que esperaban los judíos; su figura implicaba un rasgo esencial inesperado: era Señor (Κύριος) e Hijo de Dios vivo. Ya el día de Pentecostés, San Pedro proclamará a los israelitas, como núcleo de la fe cristiana, que Jesús, además de ser el Mesías esperado, es también Señor: «Tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor (Κύριον) y Mesías (Χριστόν) a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado» (Hech 2, 36)<sup>63</sup>. La misma construcción bimembre aparece en el relato del evangelio de Mateo sobre la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, aunque utilizando el título «Hijo de Dios vivo» en lugar del título «Señor»: «Tu eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16)<sup>64</sup>. Igualmente San Pablo formula la profesión fundamental de fe para todo cristiano con el mismo doble polo: «Toda lengua confiese que Jesús el Mesías es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11)<sup>65</sup>. Se trata de un texto de suma importancia por el contexto en que se encuentra la fórmula de profesión de fe que culmina en la atribución del título Κύριος al Mesías Jesús. Se trata de un título que hemos visto ya en la proclamación de Pedro el día de Pentecostés. Con esta palabra Κύριος, los LXX habían traducido el nombre de Yahveh en su versión griega del Antiguo Testamento<sup>66</sup>. Pero el contexto de Flp 2,11, llama a ese título, refiriéndose a que Dios lo concedió a Jesús, «el nombre sobre todo nombre» (v.9), expresión que para un judío, como Pablo, sólo puede referirse al tetragrammaton

---

<sup>63</sup> «Lukas setzt bereits die weitere Entwicklung voraus, in welcher der Kyrios-Name (der Name Jahwes selbst) an Jesus verliehen geglaubt ist (Phil 2, 6-11)». R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 1. Teilband (Apg 1-12) (Zürich-Einsiedeln-Köln 1986) p. 128.

<sup>64</sup> Para P. BENOÎT, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Paris 1961) p. 109, «le titre de "Fils de Dieu", que les parallèles Mc et Lc n'ont pas, et qu'ils auraient difficilement supprimé, est sans doute une explicitation faite par l'évangéliste Mt à la lumière d'une foi plus élaborée; cf. déjà 14, 33. Bien que les disciples aient pressenti dès le vivant de Jésus le mystère de sa transcendance, leur foi n'est parvenue à la formulation claire de sa filiation divine au sens propre qu'après la Résurrection et la Pentecôte». Se comprende, por ello, la afirmación de L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo. Teologia e Esegese*, t. 2 (Marino 1977) p. 761: «Si può affermare che, per Matteo, Pietro ha confessato la divinità di Cristo. Ciò appare alla solennità della dichiarazione e dall'asserzione di Gesù, secondo cui Pietro non potrebbe aver parlato in quel modo senza una speciale rivelazione».

<sup>65</sup> «He [Jesus] is Lord even as God Himself». J.J. MÜLLER, *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* (Grand Rapids-Michigan 1955) p. 89. «As the exalted Saviour He is the divine Kyrios». *Ibid.*, nota 5.

<sup>66</sup> G. QUELL, κύριος: ThWNT 3, 1056-1058.

divino, al nombre de Yahveh<sup>67</sup>. Ante ese nombre *Κύριος* que Dios Padre otorga a Jesús, se pide que «se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el sheol» (v.10); la frase es alusión a Is 45,23: «ante mí (Yahveh) se doblará toda rodilla»<sup>68</sup>. De este modo, en el conjunto de las más antiguas profesiones cristianas de fe, tanto en Hech 2,36, como en Mt 16,16 y en Flp 2,11, aparecen, como elemento esencial, fórmulas que apuntan en la dirección de una proclamación de la divinidad de Jesús.

No todos los judeo-cristianos reconocieron, además de la mesianidad de Jesús, la inaudita novedad de su dignidad de *Κύριος*. En ambientes judíos que vieron en Jesús el Mesías prometido, pero un puro hombre, no el Hijo de Dios, surge el ebionismo<sup>69</sup>. Curiosamente el espíritu y la inspiración honda del ebionismo continúa existiendo dentro del Israel actual en los grupos llamados mesiánicos. Creen que Jesús es el Mesías que Israel esperaba, el cual, por tanto, ya ha venido, pero sin aceptar por ello su divinidad.

A la posición más fundamental de los ebionitas alude San Justino con esta formulación: «Hay [...] algunos de vuestro linaje [judíos] que, confesando a Jesús por Cristo, lo tienen, sin embargo, por hombre nacido de hombres»<sup>70</sup>. La fórmula «hombre nacido de hombres», aunque extraordinariamente concisa, está llena de contenido: «hombre», es decir, puro hombre, sin admitir su divinidad; «nacido de hombres» implica la negación de su nacimiento virginal<sup>71</sup>. Se comprende, por tanto, la presentación sintética que del ebionismo haría más tarde Eusebio de Cesarea: «Se llama herejía de los ebionitas la de los que dicen que Cristo nació de José y de María, y pretenden que era un puro

---

<sup>67</sup> «Der Name, "der größer ist als alle Namen", ist der Name Jahwe». W. EGGER, *Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief* (Würzburg 1985) p. 61. Por lo demás para la expresión lo «exaltó», nótese que «das einem Superlativ gleichkommende ὑπερυψοῦν in LXX nur für Jahve gilt». J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (Freiburg-Basel-Wien 1968) p. 125.

<sup>68</sup> Cf. GNILKA, *Der Philipperbrief*, p. 126-128.

<sup>69</sup> Para una presentación de conjunto del pensamiento ebionita cf. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, p. 68-76.

<sup>70</sup> *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 48, 4: ed. G. ARCHAMBAULT, t. 1 (Paris 1909) p. 214-216 (PG 6, 530-531).

<sup>71</sup> Cf. J.A. DE ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970) p. 36.

hombre»<sup>72</sup>. Ésta es la forma que el ebionismo tuvo en el siglo II. Pero ya en tiempos de Orígenes existía una bifurcación entre los ebionitas: «unos negaban la maternidad virginal de María, otros la admitían, aunque todos coincidiesen en rechazar la divinidad de Jesús»<sup>73</sup>.

La herejía cristiana más semejante a la posición de Mahoma no es el arrianismo, producto platónico<sup>74</sup>, que admitía la Encarnación de un Λόγος, ser intermedio entre Dios y los hombres, aunque creado e inferior al Padre<sup>75</sup>. Es más bien el ebionismo con su afirmación de que Jesús es meramente hombre. Sin embargo, hay que añadir que seguramente el ebionismo que influye en Mahoma, corresponde ya a esta segunda fase en que se aceptaba la concepción virginal de Jesús. Mahoma, de hecho, aunque niega tan fuertemente la divinidad de Jesús, admite que su concepción fue virginal<sup>76</sup>.

El *Corán* contiene una descripción, llena de colorido, de la anunciación y nacimiento de Jesús<sup>77</sup>. Cortés en sus notas ha señalado los frecuentes paralelismos que se dan entre varias *aleyas* de esta *Sura* con evangelios apócrifos. No me detengo a analizar todas las semejanzas en detalle. Los apócrifos señalados por Cortés son: el *Protoevangelio de Santiago*, el *Evangelio del Pseudo-Mateo*, el *Evangelio árabe de la infancia*... Problema distinto es si, como cree con excesiva facilidad Testa<sup>78</sup>, pueden calificarse sin más a esos escritos de ebionitas<sup>79</sup>. Por el contrario, se ha señalado una cierta semejanza de *Corán* 5,116 con el *Evangelio de los Hebreos* (se trataría de una cita de él conservada por

<sup>72</sup> *Historia Ecclesiastica* 6, 17: GCS 9/2, 554-556 (PG 20, 560).

<sup>73</sup> ALDAMA, *María en la Patrística de los siglos I y II*, p. 36. Para los dos grupos de ebionitas cf. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, t. 1 (Madrid 1976) p. 351-362. Véase el texto de ORÍGENES, *Contra Celsum* 5, 61: GCS 3, 65 (PG 11, 1277).

<sup>74</sup> Para este tipo de influjos de la filosofía griega en el arrianismo cf. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, t. 1, p. 368.

<sup>75</sup> «Auch Arius bekennt sich in dem an Kaiser Kostantin gesandten Symbolum zur Menschwerdung des Sohnes Gottes, seines (geschaffenen) Logos». GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, t. 1, p. 374.

<sup>76</sup> Cf. N. GEAGEA, *Maria, segno ed esempio secondo il Corano: De cultu mariano saeculis VI-XI*, t. 5, p. 376-377.

<sup>77</sup> *Corán* 19, 16-40: ed. CORTÉS, p. 374-377.

<sup>78</sup> Véase más arriba la referencia de la nota 62.

<sup>79</sup> Sobre la Escritura de los ebionitas y apócrifos utilizados por ellos cf. ORBE, *Cristología gnóstica*, t. 1, p. 256-257.

Orígenes), aunque hay que reconocer que se hace para describir una posición que no es aceptada en el *Corán*<sup>80</sup>.

## 2. Las consecuencias históricas de esta interpretación

### 2.1. La fácil aceptación del Islam

El fenómeno de una rápida aceptación del Islam naciente en ambientes cristianos es especialmente conocido en Siria<sup>81</sup>. Para entenderlo hay que hacer un esfuerzo por imaginar la visión que la población cristiana pudo tener de la nueva fe que comenzaba a serles predicada. Por de pronto, convendría no olvidar la atmósfera frecuentemente confusa que tenía que reinar entre los cristianos divididos en diversas comunidades, separadas entre sí por cuestiones doctrinales, difícilmente entendidas en su alcance teológico por el pueblo. Más arriba al referirme al punto que más tuvo que llamar la atención entre los cristianos conscientes, es decir, a la negación de la divinidad de Cristo por el Islam, aludí a las tres confesiones principales de ortodoxos, monofisitas y nestorianos. Pero había otras muchas más de tipo secundario. Un historiador árabe lo señala: «Cuando diez cristianos se reunían, formaban once opiniones diferentes»<sup>82</sup>. Por otra parte, los cristianos de origen árabe, divididos en esas confesiones, eran numerosísimos en el desierto de Siria, en Transjordania y en el sur de Persia (en el Irak actual). Le Coz comenta: «Los cristianos [árabes] están divididos a propósito de Cristo. Pero, he aquí que llegan del Sur otros Árabes, que predicán una nueva religión para los Árabes que habla, también ella, de Jesús. Los Árabes cristianos están completamente dispuestos a acoger lo que percibían como una nueva versión del cristianismo, predicada especialmente para ellos, en su propia lengua»<sup>83</sup>. Pienso que este fenómeno de confusión general por las confesiones diversas que habían surgido como fruto de una larga historia de controversias teológicas, que estaban fuera de la comprensión popular, y con implicaciones políticas frecuentes (el emperador Bizantino

---

<sup>80</sup> Ed. CORTÉS, p. 193. Se trata de la deificación de María como Espíritu Santo (femenino), doctrina que cuadra bastante mal con lo que conocemos del ebionismo.

<sup>81</sup> El fenómeno tanto en Siria como fuera de ella es complejo. Existen incluso testimonios de abandono del cristianismo y paso al Islam para no tener que pagar los impuestos que gravaban sobre cristianos y judíos. Cf. LE COZ *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 31-32.

<sup>82</sup> Citado por HAYEK, *Le Christ et l'Islam*, p. 11.

<sup>83</sup> *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 28.



desarrolló frecuentemente una política hostil a las confesiones heterodoxas, capaz de crear profundos resentimientos en éstas)<sup>84</sup>, y la consecuente vulnerabilidad a la propaganda islámica tuvieron en Oriente un influjo cuya amplitud va mucho más allá del campo étnicamente homogéneo de la tribus árabes.

## 2.2. *La colaboración en la guerra santa*

El año 636 había tenido lugar la rendición de Damasco a los musulmanes. En 661 con la victoria de Mu'âwiya se instaura la dinastía omeya que durará hasta 750. Hacia el final de esta época, un gran imperio musulmán con capital en Damasco alcanzará su máxima expansión extendiéndose desde la frontera de China hasta los Pirineos. Los intentos de conquistar Bizancio se multiplican repitiéndose cada año, entre 674 y 680, su asedio. En esta sucesión de campañas, concretamente en estos asedios contra Constantinopla, no faltan auxiliares a los musulmanes entre los cristianos. «Las tribus cristianas jacobitas participan activamente en los combates contra Bizancio, agitando en el aire la cruz y la bandera de San Jorge en medio de la pelea»<sup>85</sup>.

Ya en años anteriores, los de la primera gran expansión, la colaboración de los coptos (también monofisitas) en la conquista de Egipto había sido decisiva<sup>86</sup>. Fenómenos parecidos de colaboración de cristianos heterodoxos con los musulmanes atacantes se habían dado en la campaña que llevó a la conquista de Palestina y concretamente de Jerusalén<sup>87</sup>. Pienso que esta colaboración militar en las guerras musulmanas de expansión es más fácilmente inteligible si entre los cristianos heterodoxos se veía al Islam como una herejía cristiana más.

---

<sup>84</sup> Todavía a finales del siglo XI o principios del XII, el patriarca jacobita (monofisita), Miguel el Sirio (+ 1126), escribía: «El Dios de las venganzas nos ha librado por los Ismaelitas de las manos de los Romanos [los Bizantinos]». Citado por J. HAJJAR, *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient* (Paris 1962) p. 92.

<sup>85</sup> LE COZ *Introduction a Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*: SC 383, 34.

<sup>86</sup> «The native Copts of Egypt, we are informed by ibn-'Abd-al-Hakam (+ 257 = 871), who gives us the earliest surviving account of the conquest of Egypt, were instructed from the very beginning by their bishop in Alexandria to offer no resistance to the invaders. This is not surprising in view of the religious persecution to which they as Monophysites had been subjected by the official Melkite (royal) church». PH.K. HITTI, *History of the Arabs* (London 1949) p. 165.

<sup>87</sup> Cf. A. ABEL, *La Prise de Jérusalem par les Arabes (638)*, en *Conférences de Saint Etienne, 1910-1911* (Paris 1911) p. 105-144.

Para concluir, será necesario decir una palabra sobre la facilidad de la conquista de España por los musulmanes. Aparte de la batalla de Guadalete, todo el resto de la ocupación de España produce la impresión de un paseo militar<sup>88</sup>. Para entender la situación, necesitamos remontarnos a las circunstancias históricas en que tuvo lugar la invasión musulmana. A principios del año 710 murió Witiza. Dejó tres hijos, todos demasiado jóvenes para que alguno de ellos pudiera haber sido asociado al trono por su padre (como el mismo Witiza fue corregente con su padre Egica), lo que habría asegurado la sucesión en él. La elección de Rodrigo, quizás duque de la Bética, como sucesor de Witiza, no se hizo sin oposición de un poderoso clan witizano, encabezado por los hermanos del difunto rey. El descontento por no haber podido conservar la corona en la propia familia explica la petición de ayuda militar por parte de los witizanos a Tariq, valí de Ceuta, y a su superior jerárquico Musa, valí de Africa, sirviéndose para ello de la mediación del enigmático personaje Don Julián, gobernador de Ceuta. El choque frontal entre los invasores y el ejército visigodo tuvo lugar en la batalla de Guadalete (23 de julio de 711). En ella, Don Rodrigo confía el mando de las alas a los hijos de Witiza que en pleno combate abandonaron la lucha ocasionando así la derrota del grueso del ejército desguarnecido de sus alas<sup>89</sup>. A partir de esta desertión de los witizanos, no sería posible a los visigodos oponer una seria resistencia organizada hasta que los núcleos del norte consiguieron iniciar la reacción que daría inicio a la reconquista.

De este modo se consumó la «pérdida de España»<sup>90</sup>. Sobre ella ha escrito Orlandis estas lúcidas palabras conclusivas: «Ésta fue la consecuencia de la llamada "traición" de los witizanos, que no tuvo tanto de traición —pues no pensaron en entregar España a los árabes— como de gravísimo error de cálculo. Su petición de ayuda exterior para conseguir el trono tenía varios precedentes en la historia visigótica: Atanagildo y Hermenegildo solicitaron la ayuda bizantina; Sisenando pidió y obtuvo la intervención de un ejército franco. La equivocación de los witizanos fue no advertir la diferencia que había entre el Imperio

---

<sup>88</sup> HITTI, *History of the Arabs*, p. 404: «After this decisive victory the march of the Moslems through Spain almost amounted to a promenade».

<sup>89</sup> Para una visión de conjunto de todos estos acontecimientos conclusivos de la monarquía visigótica cf. J. ORLANDIS, *Historia del Reino visigodo español* (Madrid 1988) p. 144-149.

<sup>90</sup> Cf. ORLANDIS, *De cómo nace y se pierde España*: Sillar 3(1983)273-285.

bizantino o el reino merovingio y el Islam. Y este error provocó la "pérdida de España"»<sup>91</sup>.

Hasta aquí los datos que todo historiador registra. Pero a la luz de las implicaciones religiosas con colaboraciones a veces decisivas que se dieron en las conquistas fulminantes musulmanas en oriente y en el norte de África, creo que no son ociosas algunas preguntas elementales. Orlandis, en unas palabras suyas que acabo de transcribir, habla «de gravísimo error de cálculo» por parte de los witizanos. ¿Facilitó este error una visión de los musulmanes como herejes cristianos? Sabemos que el fenómeno arriano era, en la España visigótica, minoritario, concentrado en las clases visigodas dirigentes. Pero precisamente esas clases fueron las decisivas para la venida de los musulmanes a España. Entre ellas ¿fue todo una lucha entre familias nobles por el poder o jugó algún papel una reacción de nostalgia arriana frente a los católicos vencedores en el III Concilio de Toledo? (589)<sup>92</sup> En una palabra ¿se repitió en España el esquema, conocido en otras partes, de una colaboración de cristianos heterodoxos con los musulmanes, a los que se consideraba también herejes cristianos?<sup>93</sup>.

### *Conclusión*

Las dificultades para un diálogo de los cristianos con los musulmanes son casi insuperables<sup>94</sup>. Es verdad que en la España medieval existió una cierta tradición de diálogo con ellos. Pero en el fondo se trató de disputas polémicas de corte escolástico que, por parte cristiana, buscaban la refutación del Islam y la consiguiente conversión de los musulmanes, y que éstos en modo alguno habrían aceptado fuera de la situación política y jurídica en que se encontraban en los reinos cristianos españoles<sup>95</sup>. Por lo demás, es característico que estos intentos tuvieron lugar en los reinos cristianos más bien que en la

<sup>91</sup> *Historia del Reino visigodo español*, p. 150.

<sup>92</sup> Para las resistencias arrianas en tiempos de Recaredo cf. ORLANDIS, *Historia del Reino visigodo español*, p. 92-94.

<sup>93</sup> En el caso de los herejes visigodos se trataba de arrianos, los cuales tenían con el Islam la cercanía de su negación de la divinidad de Cristo.

<sup>94</sup> Cf. VAN STRAELEN. *L'Église et les religions non chrétiens au seuil du XXI siècle*, p. 49-56.

<sup>95</sup> Cf. R. ROBRES, *Moriscos*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 3, 1743-1744.

España musulmana. Es claro, en todo caso, que si alguna vez fuera posible un diálogo islamo-cristiano en libertad, habría que empezarlo por los elementos comunes entre ellos y nosotros. Por tanto, por los elementos cristianos que existen en el *Corán*, aunque sea en forma no ortodoxa y que he procurado enumerar y estudiar en estas páginas.