

La Biblia, el Corán y Jesús: cómo llegar al corazón del credo musulmán

Entrevista a Michel Cuypers

D. – Hermano Michel Cuypers, hablemos de su investigación y de su próximo libro: “El banquete. Una lectura del sura al-Ma’ida”.

R. – Desde hace unos doce años llevo adelante una investigación sobre la composición del texto del Corán con el método llamado “análisis retórico”, ya experimentado en los estudios bíblicos. Esta investigación se beneficia de dos siglos y medio de estudios sobre la Biblia y desde hace unos veinte años ha sido sistematizada en modo excelente por Roland Meynet, jesuita, profesor de teología bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Se trata del redescubrimiento de las técnicas de escritura y de composición que los escribas del mundo semítico antiguo utilizaban para redactar sus textos. La palabra “retórica” se debe por tanto en este caso tomar en el sentido preciso de “arte de la composición del texto” (que corresponde a una parte solamente de lo que Aristóteles entendía por “dispositio”, la retórica).

La retórica bíblica y – más ampliamente – semítica, difiere completamente de la griega, que ha marcado toda nuestra cultura occidental y también la cultura árabe, después que esta se abrió a la herencia de la cultura griega.

Ella se funda sobre un principio simple, la simetría, que puede tomar la forma de paralelismos relativos a la sinonimia, antitéticos o complementarios (o sea los tres tipos de paralelismos que la exégesis bíblica, con Robert Lowth y sus “Lecciones sobre la poesía sacra de los hebreos”, aparecidas en 1753, ha puesto en evidencia en los Salmos), o también la forma del quiasma o “paralelismo inverso” (AB/B’A’), y finalmente el “concentrismo”, cuando aparece un elemento central entre dos aspectos simétricos del texto (AB/x/B’A’).

Tales correspondencias se prestan a diversos niveles textuales: miembros, grupos de miembros, etc., hasta siete, ocho niveles para textos importantes. La individualización de estas simetrías permite dividir el texto en unidades semánticas y evidenciar su estructura, que orienta a su vez la interpretación. En efecto, el objetivo final de esta técnica de análisis, como para todas las exégesis, es comprender el sentido del texto. Mi investigación es pues absolutamente interdisciplinaria, ya que aplico al Corán un sistema de análisis que proviene de los estudios bíblicos.

Al inicio no era más que una hipótesis de investigación: se quería verificar si efectivamente el análisis retórico bíblico era aplicable al Corán. He comenzado analizando algunas de las suras breves y rápidamente resultó evidente que este sistema se adaptaba perfectamente al análisis del texto coránico: a nivel de teoría no cambiaba nada, todos los principios se verificaban exactamente en el texto del Corán.

Después del estudio de unos treinta suras breves, que son atribuidos al inicio de la profecía mahometana, quise iniciar el análisis de un sura largo. Escogí el sura 5 (llamado normalmente “La mesa servida”, en árabe al-Ma’ida), porque según la tradición ella sería la última en orden de tiempo: en este modo el método se habría aplicado par los textos del inicio cronológico del Corán como para los del final. Esto habría permitido extraer traducciones ponderadas y afirmar que verosímilmente la totalidad del Corán está construida según estos mismos principios de composición.

D. – ‘Por qué usar la retórica como análisis de la estructura del Corán? Anteriormente ud. había practicado una lectura “atomizada”, fragmentaria, por pequeñas unidades semánticas.

R. – Quedar desconcertado y rápidamente desalentado por el aparente desorden del texto coránico es una experiencia absolutamente común a cualquier lector, especialmente a un lector no musulmán que no haya crecido con este texto desde la infancia. El Corán no se desenvuelve de manera lineal, como desarrollo progresivo de uno o más temas, como nos ha enseñado la retórica griega. Los sujetos en el Corán se mezclan: un tema apenas aludido y rápidamente interrumpido, para quizá volver a aparecer a continuación; y algunos incisos introducen a veces un argumento completamente extraño al contexto. El lector tiene rápidamente la impresión de una incoherencia total y es arrastrado a pesar suyo en una lectura atomizada, discontinua, de fragmentos independientes unos de otros.

Es bueno notar que no somos solos nosotros, occidentales modernos, los que tienen esta impresión. Ya en el Corán algunos neófitos convertidos al Islam hacen notar la cosa al Profeta (Corán 25, 32), y en las primeras generaciones musulmanas algunos critican este aspecto del Corán, que llevará después a la producción de toda una serie de obras en el intento de justificar la coherencia (nazm) del Libro, pero cuyos argumentos no son convincentes y tratan solamente algunos detalles, de modo que el problema de todos modos queda.

Los islamólogos occidentales modernos por mucho tiempo simplemente han tomado acto, como hecho evidente, de esta incoherencia del texto. Y ya que todos practicaban el método histórico-crítico, encontraban en las incoherencias del texto argumentos para detectar estratos de redacción, inserciones tardías o recomposiciones a las que tal vez no dudaban en dar un orden más “lógico”, desplazando ciertos versículos.

La investigación de un orden en el texto aparecía pues como un verdadero desafío. En los años ochenta del siglo XX algún islamólogo aislado ha buscado comprender la composición de los breves suras de la época de la Meca (la primera revelación coránica), con resultados muy parciales, declarando, sí que era imposible encontrar cualquier orden en los largos suras compuestos en la época de Medina (que se colocan al inicio del texto del Corán) pero que sobre los suras breves habían dado resultados absolutamente positivos, era necesario tratar sobre amplios suras medinenses. De aquí nació “El banquete”.

D. – 'En que cosa difiere su lectura de las otras?

R. – Esencialmente en el hecho de que el análisis retórico del texto permite una lectura contextual. La fragmentación del texto ha sido sin duda la razón principal por la cual todos los estudiosos clásicos comentan el Corán versículo por versículo, fuera de toda consideración del contexto literario en el que está inserto. Es la razón por la que explican los versículos con elementos externos al texto, lo que técnicamente llaman las “oportunidades de la revelación”: recurriendo a anécdotas o hechos de la vida del Profeta, tomados de las tradiciones (hadîth) atribuidos al Profeta o a sus compañeros, expresan la razón histórica por la cual este o aquel versículo ha sido revelado, atribuyéndole así un determinado sentido.

Ahora, cuando un versículo es vuelto a colocar en su contexto y delimitado por la estructura textual de la que hace parte, su verdadero sentido aparece frecuentemente sin que haya necesidad de recurrir a estas “oportunidades de la revelación”, que con mucha frecuencia se puede plantear la hipótesis de que hayan sido construidas “post eventum” para explicar las sombras del texto.

Doy un ejemplo. El versículo 106 del sura 2 presenta estas palabras de Dios: “No abrogamos un versículo ni te lo hacemos olvidar sin darte uno mejor o igual”. Este versículo ha sido presentado por los juristas, los fuqahâ', como el fundamento coránico de su teoría de la abrogación, según la cual ciertos versículos del Corán abrogan otros. Esta teoría ha permitido resolver aparentes contradicciones entre versículos, sobre todo los normativos. Se considera pues que los versículos más recientes abrogan los más antiguos, y para determinar cuáles son los más recientes se ha decidido a priori que los versículos más duros y más restrictivos deben ser los más recientes y que estos abrogan los precedentes, más benévolos y tolerantes.

Regresando al versículo citado, si se le coloca en su contexto se ve que el sentido es absolutamente diferente: es una respuesta a algunos hebreos que protestaban contra Mahoma porque había incluido, en su proclamación del Corán, unos versículos de la Tora, modificándolos. A esta acusación de “falsificación” Dios responde que Él es libre de abrogar una revelación precedente sustituyéndola con una nueva, mejor. Se trata pues de la abrogación de la Tora por parte del Corán y no del Corán en su interior.

A pesar de muchos estudiosos musulmanes, en el curso del siglo XX, y aún recientemente la islamóloga francesa Geneviève Gobillot, hemos denunciado con fuerza este error de interpretación, el que continúa circulando ampliamente. Es una cuestión de gran actualidad, ya que los extremistas islámicos se sirven de este argumento para afirmar que especialmente los versículos más duros del sura 9 (29 y 73), que incitan a los musulmanes a combatir a los infieles, abrogan cerca de 130 versículos más tolerantes, que en cambio abren el camino a una coexistencia pacífica entre los musulmanes y las otras comunidades.

Fieles a la lógica de la abrogación tal como ellos la comprenden, los extremistas (como ya hicieron antiguos comentaristas), consideran el sura 9 como el último revelado, que abroga especialmente los versículos más “abiertos” y tolerantes del sura 5, mientras en cambio cada cosa en este último muestra que se trata de un texto-testamento que concluye la revelación.

D. – 'Qué cosa permite afirmarlo?

R. – Sólo el análisis retórico nos permite alcanzar esta conclusión: ello es posible a través de una contextualización del sura, en el cuadro de una aproximación intertextual. En efecto, ella contiene diferentes citas absolutamente claras de la Biblia o de textos para-bíblicos: la rebelión de los hijos de Israel, que rechazan entrar en la Tierra prometida (tomada del libro de los Números), el asesinato de Abel por parte de Caín, la ley del tali3n, una sentencia de la Mishná (tomada textualmente), escenas ap3crifas de la infancia de Jes3s, como tambi3n una evocaci3n bastante misteriosa de la 3ltima cena (de donde el t3tulo del sura).

Estas cosas son conocidas desde hace tiempo. Pero una lectura atenta del texto revela otras diferentes reminiscencias b3blicas, menos evidentes pero no menos reales, que colocadas juntas no dejan alguna duda sobre el trasfondo deuteronomico del sura: la mezcla de leyes y de relatos, el tema central de la alianza, el ingreso en una tierra santa, el l3xico (la repetic3n del “hoy” de Dios, la conminaci3n a obedecer a los preceptos, etc.).

El Deuteronomio se presenta como el testamento prof3tico de Mois3s que cierra el Pentateuco, la Tora: en efecto, 3l muere al final del libro. Seg3n la tradici3n, el sura 5 habr3a sido revelado en el momento de la solemne peregrinaci3n de adi3s del Profeta, muerto poco despu3s. La semejanza de las situaciones es impresionante, excepto por el hecho de que Mois3s no entra en la tierra prometida, mientras que Mahoma se encuentra con su comunidad triunfante en la tierra santa del santuario de la Meca.

El relato de la revuelta de los hijos de Israel, aparece primero en el libro de los N3meros, despu3s es retomado en el Deuteronomio. Este relato es la clave de compresi3n de todo el sura 5: ilustra el rechazo de la gente del Libro, hebreos y cristianos, de entrar en la alianza isl3mica, al contrario de los musulmanes. Al final del sura la evocaci3n de la cena es todav3a ligada a la tem3tica de la alianza, en un contexto en el que se recogen trazos del discurso de despedida de Jes3s en el Evangelio de Juan, otro discurso-testamento. Finalmente, es necesario poner en relieve que el sura se concluye con el juicio de Jes3s, que niega formalmente frente al Se3or el haber afirmado ser Hijo de Dios y, al contrario, proclama solemnemente el m3s puro monote3simo (5, 116-117).

Esta es la 3ltima palabra, cronol3gicamente hablando, de la revelaci3n cor3nica y corresponde exactamente al final del texto del Libro, ya que el sura 112 proclama el mismo monote3simo intransigente, negando cualquier filiaci3n en Dios (los suras 113 y 114, dos oraciones que no figuran en ciertos c3dices primitivos, deben ser consideradas como un encuadramiento lit3rgico del Cor3n junto al sura 1: el sura 112 es pues la conclusi3n real del Libro).

D. – 'Considera importante que en este momento se afronte el Corán con una metodología científica como la hermenéutica y la exégesis bíblica?

R. – En efecto lo considero de fundamental importancia. La exégesis tradicional islámica, después de haber dado todo lo que podía, desde hace mucho tiempo acabó sus recursos: por varias décadas no ha hecho sino repetir los comentarios de los primeros tres o cuatro siglos de la Hégira. Los grandes comentarios clásicos siguen siendo textos de referencia y es necesario consultarlos, especialmente por las cuestiones de gramática o de filología, pero no pueden en absoluto dar respuesta a los problemas del hombre moderno, que vive en otro mundo diferente.

Es precisamente por esto que aparecieron en el siglo XX importantes comentarios ideológicos, entre los más conocidos están los del indo-paquistaní Mawdûdî y los del egipcio Sayyid Qutb, ideólogo de los Hermanos Musulmanes: son interpretaciones del Corán en función de las instancias sociales y políticas actuales. Las corrientes islámicas contemporáneas les hacen referencia directamente; su slogan es el del retorno al Corán, más allá de todas las desviaciones y decadencias de la historia de la comunidad musulmana. Pero es precisamente esta la pregunta: 'cómo "regresar al Corán"?

La vía más rápida y más fácil es proyectar sobre él las propias aspiraciones personales, manipulando el texto según el propio gusto. Un creciente número de intelectuales musulmanes denuncia con fuerza este modo de proceder y auspicia un estudio científico del texto, como los cristianos han hecho con la Biblia. El camino es evidentemente muy largo y trabajoso y los resultados son imprevisibles: quizá de allí el temor que suscita. Por parte musulmana la investigación en este sentido está en sus primeros pasos, aparte de alguna excepción, mientras los orientalistas occidentales ya desde un siglo y medio han proporcionado una cantidad enorme de datos (que se pueden encontrar especialmente en la "Enciclopedia del Islam" y en la muy reciente "Encyclopaedia of the Qur'ân"). Los grandes centros de la teología musulmana, como la universidad al-Azhar del Cairo, son hasta ahora muy desconfiados respecto de estas metodologías modernas.

D. – 'Cómo llegar al corazón del Corán, sin dejarse tomar por las diferentes tradiciones interpretativas que pueden causar desviaciones?

R. – El "método", si así se le puede llamar, no es diferente del necesario para cualquier otra investigación científica, y es la capacidad crítica. Ella requiere una ascesis del espíritu: saber tomar las distancias del objeto del estudio, estar dispuestos a volver a poner en cuestión las ideas recibidas y a descubrir lo inesperado (ino es vedad que se encuentra sólo lo que se busca!), no afirmar nada sin haberlo demostrado, plegarse en el estudio del texto a la disciplina de las ciencias humanas modernas (lingüística, historia, crítica literaria sobre todo).

El pensador francés de origen argelino Muhammad Arkoun ha afirmado con razón y un poco de

humorismo que el modo más eficaz de luchar contra la violencia y el terrorismo de los extremistas islámicos sería el de imponer, en la educación de los jóvenes, la lectura de la “Enciclopedia del Corán”, fruto de este tipo de aproximación científico crítico al Libro. La gran dificultad es que en Medio Oriente la educación se funda esencialmente sobre la tradición y la memorización y no sobre la reflexión y el espíritu crítico. Es un fenómeno cultural, que vuelve problemático el progreso científico en general y la evolución de la exégesis en particular.

D. – 'Esta aproximación al texto coránico, en su opinión, puede dar la impresión de atacar el Islam o, por el contrario, de llegar a la pureza de la fe coránica?

R. – El Islam no se ha construido solo a partir del Corán. Los hadīth, atribuidos al profeta y que forman la zuna (o las tradiciones que se remontan a los imanes para los chiitas), y a continuación la elaboración del derecho musulmán (el fiqh) y de la ley (shari'a) han jugado un rol igualmente importante, si no mayor. El comentario (tafsīr) del Corán hace parte de la tradición islámica. Para explicar el texto, los comentaristas clásicos recurren principalmente a las “circunstancias de la revelación”, de la que he hablado antes, o sea a un principio externo al texto.

El análisis retórico, en cambio, examina solamente el texto tal como es, en su versión canónica. Metodológicamente abstrae de la tradición (al menos en un primer momento) y, ya que afronta el texto en modo completamente diferente, llega frecuentemente a interpretaciones que no concuerdan con la misma. Sin embargo no ataca absolutamente el corazón de la fe musulmana, al contrario la pone más a la luz, liberándola de agregados que la han recargado a lo largo de la historia.

El ejemplo que di más arriba es una prueba de ello: el término cronológico de la revelación mahometana (desde el sura 5) y la conclusión del Libro (el sura 112) tienen un contenido idéntico, subrayando el hecho de que el monoteísmo islámico rechaza rigurosamente la idea de la filiación divina de Jesús: se está en el corazón del credo musulmán. Se podría citar todavía el ejemplo de la evocación de la cena en los versículos 112-115: los comentarios tradicionales son extremadamente engañosos, ya que tratan el texto como un relato maravilloso, que describe con complacencia los ricos manjares de la comida que Dios hace descender del cielo.

Una lectura atenta del texto encuentra en cambio muchas reminiscencias del discurso sobre el pan de vida, en el capítulo 6 del Evangelio del Juan, cosa que da inmediatamente toda otra dimensión al texto, la de la alusión a la nueva alianza traída por Jesús y a la elección que se impone a los apóstoles (y a los cristianos después de ellos) de entrar en esta alianza o en su defecto de sobre pasarla, abrazando la traída por Mahoma. La lectura contextual e intertextual permite salir de lo anecdótico para alcanzar dimensiones teológicas ignoradas por los comentarios antiguos y sin embargo absolutamente conformes a la fe islámica.

D. – 'Los teólogos musulmanes comprenderán que el análisis retórico del texto abre a una interpretación de éste que debería permitir una renovación de la exégesis coránica como lo ha

hecho para la exégesis bíblica?

R. – Son cosas que requieren tiempo. Recordemos las dificultades encontradas a los inicios de la exégesis moderna en la Iglesia católica. Existen varias corrientes de pensamiento: el análisis retórico bíblico debió imponerse no contra sino junto a la aproximación histórico-crítica de la Biblia, que ha sido la única escuela reconocida por largo tiempo.

Dado el peso enorme de la tradición en el Islam, se puede prever que las cosas avanzarán más lentamente (“a velocidad geológica”, como bromeaba un gran conocedor del Islam). Será sin duda la tarea gravosa y difícil de los intelectuales musulmanes – que habrán perfectamente asimilado el espíritu científico moderno – , el de tejer el vínculo entre las teologías tradicionales y las nuevas aproximaciones al texto coránico. Estos intelectuales son perfectamente conscientes de la puesta en juego, y es la razón por la que no he dudado en solicitar el prefacio de mi libro a un eminente investigador musulmán, el profesor Mohamed-Ali Amir-Moezzi.

D. – El análisis retórico coloca al Corán en el contexto de la literatura semítica antigua. 'Qué cosa comporta ello?' Cuáles son las consecuencias?

R. – Ello supone ante todo que se considere el Corán como un texto literario. Ya en los años treinta del siglo XX el gran pensador y escritor egipcio Taha Husien reclamaba el derecho de leer el Corán como obra literaria, junto a Homero o a Shakespeare. El hecho de analizar el Corán bajo el perfil de la retórica semítica coloca este texto en el cuadro de la literatura de la antigüedad tardía.

Se conocen las resistencias del Islam tradicional a una simple aproximación, porque el Corán es considerado palabra divina descendida del cielo, donde es custodiado en una mesa celeste. Esta palabra, en consecuencia, se considera que no tiene ninguna relación de origen con realidad terrena alguna. Tal posición teórica, en la práctica evidentemente no se sostiene: el Corán ha sido escrito en “lengua árabe clara”, como afirma él mismo , una lengua que ha hecho nacer, desde el origen de la exégesis coránica, análisis gramaticales y lexicológicos en relación a la lengua árabe existente, en un lugar y en una época bien definidos.

Entonces no se ve por qué el considerar la composición del texto desde el punto de vista de la similitud con la composición de los otros textos semíticos de la antigüedad pueda poner un verdadero problema teológico. La retórica, tal como la definimos, no es otra cosa que una gramática del texto, a un nivel superior del de las palabras y de la frase.

Más allá de esta posible dificultad, los musulmanes deberían alegrarse de descubrir que este texto, tan criticado por algunos por su incoherencia, está en realidad bien construido, con mucha fineza, a veces incluso hasta una sofisticada finura. A condición, obviamente, de aceptar que puedan haber en ello otra lógica y otra retórica, diferentes de las de la tradición griega. Algunos musulmanes podrían incluso verlo un poco apresuradamente como una prueba del carácter milagroso del Corán.

D. – 'Una pregunta muy frecuente: el Corán debe ser tomado enteramente a la letra, o hay algo que puede ser dejado al pasado?

R. – La pregunta se hace también a la Biblia y la respuesta que se puede dar es la misma. Tarea principal de la exégesis es dar la letra del texto, lo más fielmente posible. Pero esta letra es compleja y llena de contradicciones aparentemente imposibles de conciliar. De aquí la necesidad de una interpretación que lleve cuenta no sólo del detalle del texto, sino del conjunto del Libro.

Y si se considera que estos textos fundamentales son textos vivos, que tienen todavía hoy algo que decirnos, no se puede no tener en cuenta, en su lectura, la evolución moral y espiritual de la humanidad. Ya el gran pensador reformista egipcio, el jeque Muhammad Abú (muerto en 1905), afirmaba que no se pueden poner todos los versos del Corán en el mismo plano: muchos son circunstanciales, valen para una situación dada, la de la fundación de la comunidad musulmana, ya superada hace tiempo.

Junto a estos versículos hay otros que reflejan una sabiduría universal, válida para todos los tiempos, y es sobre éstos que es necesario fundar la fe y la práctica religiosas. Esto es lo que hacen los 38 y después 100 intelectuales musulmanes que han firmado la “Carta abierta a su santidad Benedicto XVI”, entre los que está un número considerable de grandes muftís de diferentes países: en aquel documento ponen en evidencia algunos versículos que permiten una pacífica convivencia de los musulmanes con las otras comunidades humanas.

Eso puede significar que ellos consideran implícitamente los versículos belicosos, que se encuentran sobre todo en el sura 9 ya citado, como caducos en su aplicación. Pero sería necesario que esto fuera declarado oficialmente y con claridad, considerado como definitivo e irrevocable. Pero aquí se enfrentan con otra dificultad, la de la ausencia de un magisterio en el Islam, que pueda dar autorizadamente un paso así.

D. – 'Una pregunta más: con el Islam el diálogo debe ser cultural o religioso?

R. – Sin entrar aquí en la conveniencia o no de reajustes estructurales de la curia pontificia, me parece evidente que el diálogo con los musulmanes, así como con las otras religiones, no puede ser sino ambas cosas.

Si se cree en la declaración del Concilio Vaticano II, en particular en la “Nostra aetate”, es claro que el Islam representa una de las mayores religiones de nuestro tiempo más cercana al cristianismo – por sus raíces históricas – que la mayor parte de las otras religiones. Tiene cierto un estatuto diferente al judaísmo, árbol sobre el que se ha injertado el cristianismo, pero posee partes comunes esenciales con nuestra fe, tal como se señala en el texto conciliar.

'La Carta a los Hebreos no dice también que “quien se acerca a Dios debe creer que Él existe y que

Él recompensa a quienes lo buscan” (Heb 11,6)? Y a su vez el Corán afirma dos veces que “los que creen [los musulmanes], los judíos, los sabeos o los nazarenos y quien sea que cree en Alá en el último día y cumpla el bien, no tendrán que temer [el infierno] y no serán afligidos” (5, 69; cf también 2, 62).

Pero es verdad que el Islam no es solamente una religión, sino que también es una cultura, vasta y múltiple precisamente como el cristianismo, y este aspecto debe igualmente hacer parte del diálogo. Al Padre Georges Anawati, fundador del Instituto dominicano para los estudios orientales, le gustaba repetir: “Ni cultura sin religión, ni religión sin cultura”.

La revista en la que ha aparecido la entrevista, en el n. 4 del 2007:

[> Il Regno](#)