

L'Esperit Sant: llum de profecia i revelació segons la perspectiva alcorànica i islàmica

Francesc-Xavier MARÍN I TORNÉ

«Déu fa vessar el seu Esperit sobre qui vol»
Alcorà 40,15

«Déu ha gravat la fe segura en els seus cors,
els ha enfortit amb un Esperit que prové d'Ell»
Alcorà 58,22

«Ells et pregunten sobre l'Esperit. Digues:
L'Esperit ve d'un manament del Senyor»
Alcorà 17,85

«Maria va conservar la seva santa virginitat.
Jo vaig fer bufar l'Esperit per fer d'ambdós, d'ella i del seu fill Jesús,
un signe sant i miraculós per a tot el món»
Alcorà 21,91

«Vaig donar a Jesús, fill de Maria, proves clares i evidents de veritat.
Li vaig posar, al costat seu, l'Esperit sant per ajudar-lo,
per enfortir-lo, per reforçar-lo»
Alcorà 2,87

«L'ideal del monoteisme semític tan sols ha estat
completament assolit per l'Alcorà»
Ernest RENAN

Una breu notícia publicada a *Le Monde* el propassat 1 de març del 2012 notifica que el ministre turc de cultura i turisme anuncia l'enviament al Museu d'Etnografia d'Ankara d'un manuscrit per tal de ser sotmès a una

severa restauració. Aquest manuscrit, requisat al començament de l'any 2000 en una operació de lluita contra el contraban, correspon a un text de la Bíblia escrit en arameu, valorat en 17 milions d'euros i datat 15 segles enrere. Sigui com sigui, en aquest text bíblic Jesús anuncia la vinguda del Profeta Muhàmmad com a Esperit Sant que ens ha de conduir a la veritat en una perícope que (tal com afirma l'Islam des de la seva fundació) els primers cristians haurien falsificat conscients de la dificultat de fer casar l'afirmació del monoteisme amb la proposta d'un Déu trinitari.

1. INTRODUCCIÓ

La controvèrsia a propòsit del monoteisme pot ser simplificada al voltant de tres grans etapes que resumirien la perspectiva teològica cristiana sobre l'Islam:¹ 1. Consideració de la visió islàmica sobre la Trinitat i la cristologia (s. XI-XV); 2. Valoració de l'Islam com a religió autònoma (s. XVI-XIX); 3. Introducció de l'Islam en l'economia de la salvació universal (s. XX). Com és obvi, es tracta aquí d'una evolució en el judici teològic que aspiraria idealment a integrar les diferents tradicions abrahàmiques en un paradigma prou englobant.² Dit d'una altra manera, per als controvertistes cristians el principal objecte de debat era l'emplaçament de l'Islam en relació amb l'economia cristiana de la revelació i de la salvació.³ Això s'afrontava històricament presentant l'Islam no tant com una heretgia del cristianisme sinó com un conjunt d'errors teològics, és a dir, considerant Muhàmmad com un pseudoprofeta estimulat per les sectes herètiques cristianes amb les quals hauria tingut contacte. Fos com fos, el cas és que s'analitzava l'Islam essencialment com una seriosa amenaça per a la fe en el Déu trinitari, que ni la teologia alcorànica sobre Jesús ni sobre l'Esperit permetien de concordar del tot amb la mirada cristiana.⁴

En aquest sentit, constatar que el monoteisme islàmic és antitrinitari no és suficient si es perd de vista que la predicació de Muhàmmad aspirava radicalment a recuperar la naturalesa estrictament teològica del monoteisme, posant entre parèntesi la deriva trinitària del cristianisme i enllaçant

1. G. RIZZARDI, *La sfida dell'islam*, Milano: Casa del Giovane 1992, p. 30.

2. F. X. MARÍN, «Herederos de la espiritualidad del patriarca Abraham», en Carmina GÓMEZ (ed.), *El compromiso que nace de la fe. Diálogo judaísmo-cristianismo-islam*, Madrid: Narcea 2012, pp. 99-112.

3. RIZZARDI, *La sfida dell'islam*, 38s.

4. R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris: Desclée de Brouwer 1980.

amb la percepció anunciada originàriament pel judaisme.⁵ En essència, podríem dir que el cristianisme resulta estrany al monoteisme islàmic a causa de la cristologia de Calcedònia, que troba el contingut específic de la salvació en l'encarnació de Jesús. Ara bé, objectivament, la idea d'encarnació entesa com a plasmació intrahistòrica no resulta del tot incompatible amb el concepte islàmic de revelació, de manera que, anàlogament com l'Islam pot ser vist com un desafiament monoteista a la tendència cristiana sempre latent del triteisme o de l'assimilació completa de Déu amb el món, podem plantejar-nos també fins a quin punt l'Islam no pot considerar les implicacions de la noció cristiana d'encarnació de la Paraula de Déu. Comptat i debatut, la idea que el cristianisme i el judaisme són, juntament amb l'Islam, religions del Llibre es basa en la convicció que allò que objectiva la revelació divina és un llibre sant.

Això ens remet al debat a l'interior de les Ciències de la Religió sobre si és oportú seguir aplicant l'expressió «religions del Llibre» al judaisme i al cristianisme en tant que tradicions que professen que la plasmació escrita de l'experiència reveladora serveix a l'autocomunicació de Déu però transcendeix sempre aquesta fixació. D'aquí que cada cop més autors defensin que, en rigor, tan sols l'Islam és la religió del Llibre, ja que la plasmació històrica de la revelació té la seva traducció en l'Alcorà com a llibre revelat d'una manera no equiparable als textos sagrats del judaisme i del cristianisme que testimonien l'encarnació de la Paraula però que de cap manera no es consideren idèntics a ella en la seva objectiva materialitat gràfica o fonètica. Per a l'Islam preexisteix el Llibre que, encarnat en l'Alcorà, manté la seva identitat d'expressió intemporal d'una llei divina absoluta. Així, amb una afirmació rotunda de la unitat divina, s'espera salvaguardar el risc idolàtric del triteisme (entès com a politeisme) i mantenir l'adequada tensió entre la transcendència i la immanència de Déu (Alcorà 4,171).

Dit d'una altra manera: la idea de la unitat de la divinitat (*tawhid*) força l'Islam, no tan sols a relativitzar la figura de Jesús, bo i incloent-lo en l'economia de la revelació profètica universal, sinó també a oposar-se a la identificació de la història de Crist amb la història de Déu. Tot plegat, com

5. L'afirmació bàsica del monoteisme alcorànic es troba en la sura 112: «Déu és únic, Fonamental, Etern. No ha engendrat, no és engendrat. No hi ha ningú que se li assemblí. No té parió, no té igual». Vegeu R. CHRISTIAN, «Du paganisme au monothéisme», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61 (1991) 139-155; J.-P. DIGARD, «Perspectives anthropologiques sur l'islam», *Revue Française de Sociologie* 19-4 (1978) 497-523; J. CHELHOD, *Introduction à la sociologie de l'islam: de l'animisme à l'universalisme*, Paris: Maisonneuve 1958; J. CHELHOD, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris: Maisonneuve 1964; A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris: Maisonneuve 1948; A. GONZÁLEZ MONTES, «El desafío del monoteísmo islámico. Una actitud cristiana», *Concilium* 253 (1994) 471-479.

era de preveure, incrementa les possibilitats de llegir d'una manera inapropiada la consubstancialitat del Fill amb el Pare a través de l'afebliment de la diferència intradivina, alhora que pot afavorir també la inclinació cap a noves formes d'adopcionisme, justament moguts per l'afany d'accentuar la diferència intradivina.⁶ S'entén, doncs, que, per a evitar això, la teologia de les religions recorri a alguns elements de la teologia anterior a Nicea sobre el Logos en el context d'una economia de la revelació que troba la manifestació definitiva de Déu en Crist. Així, l'encarnació és vista com a culminació del desenvolupament històric i progressiu de la consciència religiosa, permetent d'integrar el valor salvífic de les religions en l'economia cristiana (*Nostra Aetate*, 2), bo i preservant la definitivitat de Jesucrist, sense diluir-lo en la història profètica general que en faria tan sols un fundador de religions o un mestre espiritual. En aquest sentit, per bé que en el seu origen el rebuig de la Trinitat té com a fonament una confusió (l'Alcorà sembla suposar que la Trinitat és la de Déu, Jesús i Maria; vegeu 5,116), tanmateix l'Islam és plenament conscient del seu objectiu en relativitzar la cristologia cristiana: salvaguardar la sobirania de Déu en la definitivitat de la missió de Muhàmmad, Segell de la profecia que culmina el procés iniciat pels profetes bíblics.⁷

2. EL MONOTEISME: ERNEST RENAN I LA INOCULACIÓ SEMITA

El punt de partida de Renan, profundament marcat per les tesis de l'orientalisme,⁸ consisteix a afirmar que el caràcter d'un poble es plas-

6. P. GISEL, *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam. 145 propositions*, Genève: Labor et Fides 2006; B. ETIENNE, «Écritures saintes, désert, monothéisme et imaginaire», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 37 (1984) 133-149; D. MASSON, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Paris: Desclée de Brouwer 1976; D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne; études comparées*, Paris: Adrian Maisonneuve 1958.

7. R. ARNALDEZ, *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris: Desclée de Brouwer 1988, p. 14ss; A. CHOURAQUI, «La turbulente famille des fils d'Abraham: plaidoyer pour la réconciliation des frères ennemis» *Théologiques* 5/1 (1997) 115-124.

8. «Sembla que caminem cap a un futur que realitzarà les paraules de sant Pau: "Ja no hi ha jueus ni gentils"; i això seria un progrés espiritual ja que és un esforç que tendeix a fer oblidar els homes el seu origen terrenal per no deixar subsistir res més que la fraternitat que resulta de la natura divina. Però, quan vingui un dia en què les races ja no existeixin, en què tan sols hi haurà l'home amb les seves aptituds generals i els seus drets naturals, la diversitat primera romandrà la base i l'explicació de fets antics, el secret d'idees, institucions i costums d'aquells mateixos que han perdut completament el record del seu origen» (E. RENAN, *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance*

ma en allò que fa, en el rastre que deixa en la història com a senyal de la seva excel·lència.⁹ Quin és, doncs, el tret principal del poble semita?¹⁰ Segons Renan, no ho és cap aspecte general de la cultura¹¹ sinó simplement la propagació del monoteisme.¹² Ara bé, segons l'orientalista francès, els semites no van arribar al monoteisme ni a través de la reflexió filosòfica ni per la imitació de la religió egípcia sinó per un instint natural vinculat a la seva raça¹³ i, específicament, a la seva aristocràcia social.¹⁴

au monothéisme. Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 3è année (1859) 100. Sobre l'adscripció de Renan a les tesis orientalistes vegeu F. X. MARÍN – D. BRAMON – J. M. CABEZAS, *Islam i Occident. Diàleg de civilitzacions*, Barcelona: Edimurtra 2005, pp. 99-132.

9. E. RENAN, *Histoire générale et systèmes comparés des langues sémitiques*, Paris: Imprimerie Impériale 1845; Id., *Études d'histoire religieuse*, Paris: Michel Lévy 1857; Id., *Histoire du peuple d'Israël*, 5 vols., Paris: Calmann-Lévy 1887-1893; Id., *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, Paris: Calmann-Lévy 1862; Id., *L'Islamisme et la science*, Paris: Calmann-Lévy 1883.

10. Renan divideix els pobles semites en dues branques: aquella formada pels hebreus i els àrabs, juntament amb els cananeus, els arameus i els babilonis i, en un segon moment, la població sedentària que conforma les societats més organitzades de Fenícia, Síria, Mesopotàmia i el Iemen.

11. «És insostenible mirar la tribu de l'Abrahàmides com a més superior en intel·ligència i vigor d'especulació de tots els pobles de l'antiguitat, ja que, a part de la superioritat del seu culte, el poble jueu és un dels menys dotats per a la ciència, la filosofia, l'art militar i la política; les seves institucions són purament conservadores; els profetes, que representen de forma excel·lent el seu geni, són homes essencialment reaccionaris que es remeten sempre a un ideal anterior» (RENAN, *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques*, 69).

12. «Els tres grans fets generals pels quals la raça semítica fa la seva aparició més enllà de l'àmbit estret que la geografia li assigna són el judaisme, el cristianisme i l'islam. En què es resumeixen aquests tres fets als quals cap altre de la història de les religions no pot ser comparat? En la conversió del gènere humà al culte d'un Déu únic. Cap part del món no ha deixat de ser pagana fins que alguna d'aquestes tres religions hi ha estat introduïda... Una mena d'inoculació semita és necessària per a cridar l'espècie humana a allò que hom anomena amb poca raó la "religió natural" ja que, en realitat, l'espècie humana, fora de la raça semítica, no hi ha arribat pels seus instints naturals» (ibíd., 67-68).

13. «Però si els hebreus eren monoteistes a l'època patriarcal, això equival a dir que ho eren pels instints més profunds de la seva constitució intel·lectual. És cert que en aquells temps antics el monoteisme no tenia encara aquella puresa severa que assolirà més tard en l'època dels profetes i sobretot de Josies» (ibíd., 70).

14. «És per l'aristocràcia que cal judicar el caràcter d'una raça. Per explicar individus com Moisès, Elies, Jeremies i els altres profetes, el poema de Job, la Torà, els Salmes, cal suposar en aquest petit poble una aptitud especial que l'ha dut a tornar sobre la mateixa idea religiosa amb un grau inaudit de tossuderia...» (ibíd., 70-71).

Renan segueix aquesta pista al llarg dels pobles semites¹⁵ i, per al que ens interessa aquí, s'atura en l'anàlisi del pas al monoteisme entre els àrabs. Així, afirma el següent:

Cal mantenir la mateixa tesis per als antics àrabs vinculats a Abraham per Ismael, nom essencialment monoteïsta. Malauradament, no disposem de la documentació corresponent al període que separa Ismael de Muhàmmad; però hom troba almenys noms propis, inscripcions i nocions esparses entre els escribes. Es pot demostrar que diversos noms propis d'Àràbia proporcionats per Heròdot poden ser llegits en un sentit monoteïsta. Al costat i per damunt de les divinitats particulars que cada tribu adorava a l'època preislàmica hi hauria una divinitat superior, Allah, en relació a la qual els altres déus tan sols eren àngels. La Kaaba va ser, com tot indica, el centre d'un culte monoteïsta abans de ser tacat per pràctiques idolàtriques. Encara avui s'anomena la «Casa de Déu». Pel que fa als autors àrabs, tots ells afirmen que el culte primitiu d'Àràbia va ser el monoteïisme pur. És evidentment una conseqüència del sistema adoptat per Muhàmmad i de la pretensió segons la qual l'Islam no és més que un retorn a la religió d'Abraham. Sabem que Crist era una de les divinitats venerades a Hedjaz. Se suposa que una imatge de Jesús i de Maria va ser trobada a l'època de Muhàmmad entre els ídols de la Kaaba.¹⁶

15. «Tota la família de pobles vinculada en el Gènesi a Tharé (els edomites, els ismaïlites, els amonites, els moabites, els themanites...) família distinta dels cananeus, sembla haver practicat en un grau de puresa força desigual el culte a l'Altíssim. En una època relativament moderna els hebreus es feren, és veritat, un sistema segons el qual la raça de Tharé hauria estat idolàtrica abans de la vocació d'Abraham. Però res de semblant no es llegeix en els documents més antics que el Gènesi. La història dels patriarques comporta el contrari. Diversos noms propis que figuren en la genealogia d'aquestes tribus impliquen el monoteïisme. Melquisedec era sacerdot de l'Altíssim; la història de Balaam, que correspon a una circumstància segurament històrica, ens mostra entre els profetes contemporanis de Moisès un profeta que parla en nom de Jehovah malgrat que vinculat exteriorment al culte de Baal-Peor. És cert que en general les altres tribus therachites, que no estaven preservades de la influència estrangera amb tanta cura com els israelites, es van lliurar a les religions idolàtriques; però aquest fet va arribar accidentalment per als hebreus mateixos i no prova res contra l'aptitud nativa d'aquestes tribus que, a l'època de la seva annexió sota els reis, semblen haver conservat traces profundes d'afinitats religioses amb els seus vencedors, ja que no es mencionen esforços fets pels jueus per convertir-los. Aquestes tribus semites han practicat, pel que fa a la religió, una mena d'eclecticisme sense perjudici d'un fons persistent de monoteïisme patriarcal. En són prova la llegenda de Rut (que estableix una completa tolerància entre el culte de Moab i el d'Israel), la poesia parabòlica que no és exclusivament pròpia dels hebreus, i el poema de Job que té lloc entre els pobles veïns de Palestina i que són evidentment purs monoteïstes» (ibíd., 71-72).

16. Ibíd., 73-75.

Però allò que li interessa destacar a Renan és que el monoteisme en el seu màxim exponent s'encarna en l'Islam. Paga la pena citar *in extenso*:

És un fet remarcable que es trobin en l'antiga Aràbia noms semblants als que hom atribueix normalment a la introducció de l'islam. ¿No n'hauríem de concloure que el culte del Déu suprem formava el fons del culte d'Aràbia anterior a l'islam? I aquests noms no són la conseqüència de la gran importància que el judaisme havia adquirit a Aràbia força temps abans de Muhàmmad. El judaisme no podia haver inspirat l'esperit monoteista a les tribus d'Aràbia si aquest esperit no es trobés ja en elles. Com a màxim, se'ls van donar les pràctiques religioses. Per altra banda, si els noms propis fossin introduïts a Aràbia pels jueus serien noms jueus. L'Islam era en realitat una reforma abans que una revolució radical. Si el monoteisme va ser inoculat a Aràbia, hi va aparèixer tímid, indecís, barrejat amb antigues supersticions. Així no ens apareix l'islam, que va ser més monoteista que el judaisme i el cristianisme en el segle VII. L'ideal del monoteisme semític sols ha estat completament assolit per l'Alcorà. Diversos dogmes cristians són mirats pels musulmans com a viciats de politeisme. No és tan sols en l'època de Muhàmmad que es descobreix aquest instint de reacció puritana contra les complicacions o les supersticions de les quals els cultes tendeixen a carregar-se conforme envel·lien. I cada vegada que la raça àrab ha pres part en el desenvolupament del dogma que ha creat ha estat per retornar a la seva simplicitat primitiva, alterada pels pobles convertits.

El wahhabisme, per exemple, no ha de ser considerat com una conseqüència del cristianisme o de l'islam, sinó com un nou islam, més monoteista que les dues religions citades. Aquest monoteisme pur, renovat pels wahhabites, es concilia amb una mena d'orgull desdenyós i quasi cavalleresc del qual el poema de Job sembla haver-ne estat el veritable mirall en els temps antics. Cal que el monoteisme sigui el producte d'una raça que té idees exaltades en religió. És en realitat el fruit d'una raça que té poques necessitats religioses. És com el *minimum* de religió pel que fa al dogma i a les pràctiques exteriors que el monoteisme s'ha ajustat a les necessitats de les poblacions nòmades. Per això els beduïns són els menys pietosos dels musulmans i entre ells l'islam és el més pur. Buscaríem en va entre els àrabs nòmades les supersticions i les devocions que han enfosquit el culte unitari. Així, l'islam del Sudan és més conforme al pensament primitiu del profeta que el d'Egipte, Síria o Constantinoble. Però aquest puritanisme confina a vegades amb la incredulitat. L'àrab beduí, a força de simplificar la seva religió, gairebé l'arriba a suprimir. És el menys místic i el menys devot dels homes; és menys per a ell una religió positiva que un pretext d'incredulitat.

L'islam és tan pur perquè roman exclusivament tancat en la raça, fet que significa que l'islam és l'expressió mateixa de l'esperit àrab i, en un sentit

més ample, de l'esperit semític. Es pot dir el mateix del judaisme, que no conserva la seva puresa sinó en tant que no surt de la raça israelita. Cal, per tant, reconèixer en la branca nòmada de la família semita una mena de monoteisme latent, resultat de la seva constitució psicològica, sovint obliterat per causes exteriors, però reprenent sempre i conservant sempre, en el fons, la noció simple de la divinitat.¹⁷

Aquesta idea de l'estreta vinculació entre la raça i el monoteisme és cabdal per a Renan. En aquest sentit, la creença monoteista va tan directament vinculada a una determinada configuració social i lingüística¹⁸ que s'arriba

17. *Ibíd.*, 75-79.

18. «Pel que fa a la diversitat que observem des de l'origen entre el semita de les ciutats i el nòmada s'explica per ella mateixa. Com que el nòmada veu pocs objectes, té una vida uniforme, vol un culte simple; el ciutadà vol un culte complex i pompes exteriors. El poble d'Israel ha tingut, excepte la vida nòmada, el privilegi únic de posseir en el seu si una tradició transmesa sense interrupció pels zeladors religiosos, com ara Moisès, David, Elies, Josies, Jeremies, Esdres, els Macabeus: sense això hauria passat al culte de Baal-Peor i de Moloch i no ocuparia en la història més espai que els amonites o els moabites que no li eren pas inferiors ens altres dimensions. El monoteisme exigeix, en efecte, per a ser mantingut en tota la seva puresa, institucions conservadores molt severes. Tota religió que no estigui protegida per un clergat fortament organitzat cau fatalment en el politeisme [...] El monoteisme dels semites no va residir mai en res més que en una imperceptible aristocràcia. El poble sempre es va abocar a pràctiques de les religions estrangeres [...] La prohibició o el permís de les imatges estableix aviat una separació profunda entre els diversos pobles semites. Una nació que té davant els ulls representacions figurades esdevé quasi infal·liblement idòlatra. Tota representació figurada en un poble ingenu i dotat d'imaginació produeix amb el temps una llegenda o un mite. Els nòmades, trobant la prohibició d'imatges en les mateixes lleis de la seva existència, van ser els veritables conservadors del culte monoteista. Els legisladors hebreus, prohibint les imatges, van posar la condició de salvació de les seves institucions i van assegurar el futur religiós de la seva tribu. Més enllà d'allò que anomenem l'instint monoteista, apareix d'aquest memorial un principi general: és la manca de fecunditat en la imaginació i el llenguatge. Si cada mot per l'ari primitiu amaga un mite en potència, el subjecte de frases com "la mort l'ha colpejat" comporta que un ésser fa l'acció. Pel semita, al contrari, tots els fenòmens es remetent a una causa única. El tro és la veu de Déu, la claror la seva llum, el núvol el seu vel, la pedregada els projectils de la seva còlera. Els darrers capítols del llibre Job, que són un curs de física i d'història natural semita, solament ens mostren un únic agent per tots els fenòmens que hi són descrits: Déu. Al contrari, en totes les mitologies primitives de la raça indoeuropea, la pluja és el fruit de l'embaràs del cel i de la terra [...] Les llengües reproduïxen fidelment aquestes diferències. Les llengües àries inclouen en quasi totes les seves arrels un déu amagat, mentre que les arrels semites són seques, inorgàniques, impròpies per a donar naixement a una mitologia [...] Les arrels, en aquesta família de llengües, són realistes i sense transparència; no es presten ni a la metafísica ni a la mitologia. La imatge física, en les llengües semites, enfosqueix sempre la deducció abstracta i res no iguala la dificultat de l'hebreu per expressar les nocions filosòfiques més simples. Les concepcions mitològiques i èpiques dels pobles aris no poden ser expressades en les llengües semites. Hom no pot imaginar-se Homer o Hesíode traduïts a l'hebreu. Ja

a constatar que la seva possible deriva cap el politeisme i la idolatria és sempre conseqüència del fet d'abandonar el marc cultural que li és propi:

Es conclou, de tot el que precedeix, que la raça semita va compartir, des dels primers dies de la seva existència, un cert tipus de llenguatge, un cert tipus de religió, i que la idea fonamental d'aquesta religió era la supremacia absoluta d'un senyor únic, creador del món. Aquesta religió va arribar entre els hebreus a una organització molt perfeccionada gràcies a la qual va resistir totes les temptacions, va triomfar sobre totes les desfetes i s'emparà sota la forma cristiana d'una part del món. Els mateixos instints es desvetllen sis-cents anys més tard en la tribu dels Quraix, dipositària de les antigues tradicions com la tribu de Judà ho havia estat de la dels hebreus. Funden l'islam, que conquereix per al monoteisme totes les parts del món que el cristianisme no havia envaït, i acaba l'obra providencial dels semites. Això prova que les tres religions són ben bé l'obra del geni d'aquesta raça, que són tan monoteistes perquè són semites en el seu origen i la seva evolució. Mentre romanen en el si de la raça semita conserven la seva austera simplicitat. Quan l'abandonen, s'alteren. El cristianisme, la menys semita de les tres, ja que una colla d'elements no semites han entrat en la seva formació i s'ha desenvolupat completament fora de la raça on tenia el seu bressol, és també la menys monoteista de les tres; per bé que els àrabs no sabrien adoptar-la a causa dels elements metafísics que comporta. Se'n fan, aleshores, en el segle VII, un sistema més monoteista. Però el mateix islam pateix la mateixa sort. S'altera a Pèrsia, a l'Índia, entre els Turcs. La llegenda de Muhàmmad pren les proporcions d'una vida de Krishna o de Sakyamuni. Àràbia protesta i assaja diverses reformes, entre altres la dels wahhabites. ¿Com explicar aquesta crida persistent a la simplificació de la idea divina si no és pel puritanisme excessiu de la raça semita que fa que, un cop sortida la seva obra i retornada després d'haver travessat les races estrangeres, li sembla desconeguda, i experimenta la necessitat de reformar-la en el sentit del seu esperit simple, estret i inflexible?¹⁹

3. LA INFLUÈNCIA DE L'ISLAM EN L'APOLOGÈTICA ARABOCRISTIANA

La cultura cristiana, generada a banda i banda de l'Èufrates, sota el poder bizantí d'una banda (grec i siríac), i sassànida d'una altra (persa i siríac oriental, monofisita), experimentarà un gir espectacular amb l'arribada de l'islam, que s'afegirà a les tensions generades pels dogmes del Con-

que l'expressió i el pensament en aquests pobles és profundament monoteista, i les mitologies estrangeres es transformen necessàriament en relats històrics» (ibíd., 87-98).

19. Ibíd., 86-87.

cili de Calcedònia l'any 451. En aquest sentit pot parlar-se de l'existència d'una comunitat (*umma*) cristiana enmig de la gran comunitat islàmica.²⁰

Lluny de veure l'exèrcit ocupant con un element alliberador del jou bizantí en projectar sobre l'Islam la imatge d'una heretgia judeocristiana amb trets arrians o monofisites, els cristians sirians (jacobites), assiris (nestorians) i egipcis (coptes) hi trobaran la concreció de tots els seus mals, intuït en Muhàmmad l'Anticrist i en l'Islam la quarta bèstia de l'Apocalipsi. La història de l'Orient Mitjà, amb l'arribada dels àrabs, serà, per tant, un període que conduirà a la florida del gènere de la *disputatio* i l'apologètica amb un marcat to apocalíptic: l'Apocalipsi d'Abba Sinoda d'Atrib, el Pseudo-Metodi, l'Apocalipsi de Samuel de Qalamun, les seccions apocalíptiques de la Llegenda d'Alexandre o el Pseudo-Atanasi atribuït a Mar Atanasios en són bons exemples.²¹

20. W. Stewart McCULLOUGH, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico (CA): Scholars Press 1982, pp. 46ss; A. FERRÉ, «Chrétiens de Syrie et de Mésopotamie aux deux premiers siècles de l'Islam», *Islamochristiana*, 14 (1988) 71-106; I. DICK, «Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie», en P. CANIVET – J. P. REY-COQUAIS (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam VII-VIII siècles. Actes du Colloque International Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen. Paris-Institut du Monde Arabe 11-15 septembre 1990*, Damas: Institut Français de Damas 1992, pp. 89-95; S. P. BROCK, «Syriac Culture in the Seventh Century», *Aram* 1 (1989) 268-280.

21. J. P. MONFERRER, «Literatura apocalíptica cristiana en àrabe», *MEAH* 48 (1999) 231-254; F. DEL RÍO SÁNCHEZ, «La influencia del Islam en la argumentación teológica àrabe cristiana», *Revista de Ciencias de las Religiones* (2001) 97-107; P. J. ALEXANDER, «Medieval Apocalypses as Historical Sources», *American Historical Review* 73 (1968) 997-1018; R. HOYLAND, «Arabic, Syriac and Greek historiography in the First Abbasid century: an inquiry into intercultural traffic», *Aram* 3 (1991) 211-233; N. A. KOUTRAKOU, «The Image of the Arabs in Middle-Byzantine Politics. A Study in the Enemy Principle (8th-10th Centuries)», *Graeco-Arabica* V (1993) 213-224; G. J. REININK, «The beginnings of Syriac Apocalyptic literature in response to islam», *Oriens Christianus* 77 (1993) 165-187; C. M. VILLAGÓMEZ, «Christian salvation thought Muslim domination: divine punishment and Syriac apocalyptic exetation in the seventh and eighth centuries», *Medieval Encounters* 4 (1998) 203-218; D. J. DAHAS, *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ishmaelites*, Leiden: Brill 1972, pp. 22-26; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Moderna*, Città del Vaticano 1996, pp. 3-7; S. Khalil SAMIR, «Une apologie arabe du christianisme d'époque umayyade?», *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991) 85-106; S. Khalil SAMIR – J. NIELSEN (eds.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden: Brill 1994, pp. 57-114; N. N. SWANSON, «Approaches to the Qur'ân in Some Early Arabic Christian Apologies», *Muslim World* LXXXVIII (1998) 297-319; D. THOMAS, «Two Muslim-Christian debates from the early Shiite tradition», *Journal of Semitic Studies*, XXXIII (1988) 53-80; W. MADELUNG, «Apocalyptic Prophecies in the Umayyad Age», *Journal of Semitic Studies*, XXXI (1986) 141-186; S. BASHEAR, «Muslim apocalyptic», *Israel Oriental Studies*, XIII (1993) 75-99; D. COOK, «Moral Apocalyptic in Islam», *Studia Islamica* 86 (1997) 37-69; M. G. MORONY, «Apocalyptic expressions in the early Islamic world», *Medieval Encounters* 4 (1998) 175-177; R. KASSER, «Réflexions sur l'histoire de la littérature copte», *Le Muséon* 88 (1975) 375-385; W. B. BISHAI, «The transition from Coptic to Arabic», *Muslim World* LIII (1963) 145-150; S. RUBEN-

Aquesta època apologètica no té res a envejar a aquella altra que va tenir lloc en el si de l'Imperi Romà en els segles II-III, i acabarà donant origen a una teologia arabocristiana al llarg dels segles VIII-XI que té com a referents màxims el Katholikós Timoteu I i Elies bisbe de Nísibe (1046).²² Tots dos coneixen a fons la teologia islàmica, i el segon, a més, està clarament familiaritzat amb les categories aristotèliques. Ara bé, el que ens interessa destacar aquí és que tant Timoteu com Elies pertanyen a l'església nestoriana. A l'engròs, aquesta pertinença té una doble implicació: en primer lloc, des del segle V s'havia adoptat l'exegesi defensada per l'escola d'Antioquia (Teodor de Mopsuèstia) que, a diferència dels alexandrins, proposa l'atenció curosa al sentit estrictament literal de l'Esriptura, fet que permetrà als nostres autors aportar línies argumentals acceptables per als teòlegs islàmics; en segon lloc, el seu refús a les tesis del concili de Calcedònia amb l'afirmació que Crist és una realitat doble no unida en una persona (hipòstasi) sinó en una aparença (*prósopon*) els permetia d'argumentar enfront dels musulmans l'existència autònoma d'un Jesús servent (*abd*) al costat d'un Jesús Senyor (*rabb*).²³

SON, «Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt», *Medieval Encounters* 2 (1996) 4-14.

22. Kh. SAMIR, «Élie de Nisibe (975-1046)», *Islamochristiana* 111 (1977) 257-286; Kh. SAMIR, «Entretien d'Élie de Nisibe avec le Vizir 'Ibn 'Ali al-Magribí sur l'Unité et la Trinité», *Islamochristiana* V (1979) 31-117.

23. La forma com cadascuna de les diferents esglésies cristianes instal·lades a Orient afronta el problema doctrinal cristològic varia notablement. De fet, mentre els monofsites i els calcedonians preferien no entrar en polèmiques cristològiques amb els musulmans, els cristians siríacs no semblen experimentar gaire inconvenients en diferenciar entre el Jesús humà i el Senyor. Així, el cànon cinquè del sínode, presidit per Timoteu I, que es va celebrar a Bagdad en 786-787 durant el califat d'Hârûn ar-Rashîd, condemna Joan de Dalyâtâ, Josep Hazzâyâ i Joan d'Apamea, dient que queda anatemitzat «tothom qui digués que l'Home de Nostre Senyor contempla la seva Divinitat». Dos segles més tard, Elies de Nísibe interpreta aquestes paraules afirmant que es «va maleir tothom qui cregués que Jesús (que és l'home pres de Maria) va veure el Senyor (que és el Verb Etern) en el món o l'hauria de veure en el Més Enllà amb una visió ocular o intel·lectual». En tot això, les opinions són força contrastades entre els qui hi veuen l'afirmació sobre Jesús d'una doble existència, independent de les dues naturaleses, i els qui ho interpreten com del desig de fer intel·ligible la fe cristiana als musulmans. R. PRICE – M. GADDIS, *The Acts of the Council of Chalcedon*, 3 vols., Liverpool: Liverpool University Press 2005; A. DAVIDS, «La Théologie de l'Église de l'Orient est-elle nestorienne?», *Istina*, XL (1995) 65-72; R. BEULAY, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne: Éditions de Chevetogne 1987. Sigui com sigui, tot plegat trobarà ressò en les afirmacions cristològiques de l'adopcionisme d'Elipand de Toledo o Felix d'Urgell i en la crisi iconoclasta de Bizanci. Vegeu M. EPALZA, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada: Publicaciones de la Universidad de Granada 1999, apèndice 3.

Sigui com sigui, els teòlegs vinculats a l'església nestoriana eren plenament conscients que no podien emprar com a font d'argumentació l'Escriptura, ja que la teologia islàmica considera que la Bíblia és un text corromput (*tahrif*), amb l'objectiu de negar que Jesús va anunciar la vinguda de Muhàmmad.²⁴ Com veurem més endavant, aquest punt esdevé vital en la comprensió islàmica tradicional de l'Esperit Sant. Per ara n'hi haurà prou amb assenyalar que, més enllà de les discrepàncies sobre el grau de corrupció del text bíblic (alteració total segons 'Ibn Hazm, però segons al-Qasím bin Ibrahim el que s'havia corromput era la interpretació i no el text),²⁵ els musulmans havien memoritzat alguns textos bíblics per emprar-los en la controvèrsia religiosa (Dt 18,18; Is 21,7; Jn 14,16-26) i, per la seva banda, els autors cristians disposaven d'una selecció de textos alcorànics útils com a argument d'autoritat o com a recurs dialèctic.

En un primer moment, la concepció islàmica de la Trinitat consistia a afirmar que els cristians creien en un Déu que tenia una muller (*sahiba*) amb la qual havia engendrat un fill (*walada*) de manera semblant als panteons politeistes (Alcorà 5, 1116). Posteriorment es va mantenir l'opinió del triteisme, és a dir, d'un Déu compost de tres individus (*ashjjas*). Així resumeix el problema el visir 'Ibn 'Ali al-Magribi: «Què ha dut els cristians a dir que Ell és tres Persones, una d'elles el Pare, una altra el Fill i una altra l'Esperit Sant, induint a pensar els oients que Déu Altíssim són tres individus, tres déus o tres parts? Què els ha dut a dir que té un fill? Qui no coneix la seva creença suposa que ells volen dir un fill fruit del coït i de la reproducció.»²⁶

Com a reacció, els teòlegs cristians insistiran contínuament en la seva fe monoteïsta per evitar ser acusats del pecat d'associacionisme. Per això els seus escrits són plens de fórmules monoteïstes reiteratives on (contra les tesis de Nicea) s'evita sistemàticament el recurs al terme '*uqnûm*'²⁷ i es recorre a analogies il·lustratives de caràcter subordinacionista que compa-

24. Alcorà 2,75; 4,46; 5,13; 5,41. Vegeu F. X. MARÍN, «Jesús i les altres religions abrahàmiques», *Quaderns Fundació Joan Maragall* 66 (2003) 29-51; F. X. MARÍN, «El diàleg islamocristià», *Ars Brevis* 5 (2000) 341-364.

25. J. WAANDENBURG, «Word religions as seen in the light of Islam», en A. T. WELCH - P. CACHIA (eds.), *Islam: Past Influence And Present Challenge*, Edinburg 1979, pp. 276-295.

26. SAMIR, «Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir 'Ibn 'Ali al-Magribi sur l'Unité et la Trinité», 100-101.

27. '*Uqnûm* (del siríac *q'nômâ*) s'empra per a traduir el grec *hypóstasis*, enfront de *parsôpâ* (*prósôpon*) que designa l'aparença exterior d'una persona. BABAY EL GRAN, *Liber de unione. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, LXXIX-LXXX (syri 34/35), Lovaina 1915, pp. 159-160; R. PERRIER, «Onoma et Shelia: deux termes-clés de la spiritualité de l'Église syriaque», *Istina*, XL (1995) 182-190.

ren la Trinitat amb el sol (els rajos i la calor), l'arbre (l'arrel, el tronc i els fruits) o la poma (el seu olor i el seu sabor). Elies de Nísibe elaborarà un sofisticat argument a partir de la divisió d'inspiració aristotèlica proposada pels *mutakallimûn* islàmics entre atributs essencials i accidentals inherents a la divinitat. Així, afirma que Déu té una «Raó» (*nutq*) i una «Vida» (*hayât*), atributs essencials i substancials (*dâtiyyâni, gawhriyyâni*) inseparables d'Ell (d'acord amb les tesis del *lógos endiathetós/lógos proforikós*), proposició que podia fàcilment ser acceptada per la tradició islàmica de l'*ilm al-kalâm*. En aquest sentit, escriu Elies de Nísibe:

Nosaltres anomenem la Raó Paraula, ja que no hi ha raó sense paraula ni paraula sense raó, i anomenem la Vida Esperit, ja que no hi ha vida sense esperit ni esperit sense vida. Ja que l'essència del Creador Altíssim no és susceptible d'accidents ni de composició, queda exclòs que la seva Raó i la seva Vida (vull dir, la seva Paraula i el seu Esperit) siguin dos accidents o dues facultats compostes (com la blancor de la neu o l'escalfor en el foc). I ja que queda exclòs que la seva Raó i la seva Vida siguin dos accidents o dues facultats compostes, queda establert que ambdues són substancials i iguals a l'essència en la substancialitat i l'eternitat. Quedant això establert, queda exclòs que s'hi puguin introduir accidents tal com s'introdueixen en la raó i en la vida dels éssers creats. Resulta per això que l'Essència pura no és un accident ni és susceptible d'accidents, la Raó (que és la Paraula) no és un accident ni és susceptible d'accidents, i la Vida (que és l'Esperit) no és un accident ni és susceptible d'accidents. Tot ésser existent que no sigui un accident és necessàriament una substància general o una persona pròpia (com va demostrar Aristòtil en el *Llibre de les Categories* en parlar de l'essència i els accidents); i, atès que queda exclòs que l'Essència, la Paraula i l'Esperit siguin tres accidents o tres substàncies, queda establert que són tres persones pròpies.²⁸

Troblem una pràctica anàloga en les doxologies litúrgiques que es refereixen a la Trinitat per mitjà d'atributs substancials compartits, tant per cristians com per musulmans. Així, la primera persona de la Trinitat, a més del habituals «Pare» (*al-ab*) i «Creador» (*al-jalîq*), és sovint anomenada «Racional» (*an-nâtiq*) o «Intel·ligent» (*al-'âqil*), la segona persona és anomenada «Raó» (*an-nutq*) o «Paraula» (*al-kalima*), i hom es refereix a la tercera persona com a «Esperit» (*ruh*) o «Vida» (*al-hayât*).

28. SAMIR, «Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir 'Ibn 'Ali al-Magribi sur l'Unité et la Trinité», 86-88.

3.1. Diàleg entre el califa al-Mahdî i Timoteu I *catholikós* de Bagdad

Una època de florida interreligiosa va tenir lloc en el primer segle abbàsida, concretament des de la pujada al tron d'al-Mansûr el 754 fins a la destrucció de Bayt al-Hikma durant el regnat del califa al-Mutawakkil l'any 852. Al-Mahdî, fill d'al-Mansûr, va pujar al tron l'any 775 i va morir el 785. El seu regnat es va caracteritzar pel conflicte amb els bizantins i la repressió de les revoltes internes, així com per la traducció d'obres hel·lenístiques. Timoteu va néixer a Hazza (Irak) l'any 728; el 779 va ser nomenat *catholikós* i va morir el 823. Durant el seu govern, l'església nestoriana va assolir el seu apogeu amb l'enviament de missioners a la Xina, l'Índia, el Tibet i Turquia. Coneixia, a més del siríac i l'àrab, el grec i el persa, i podia llegir hebreu. Va escriure un tractat d'astronomia, unes disputes amb el patriarca jacobita Jordi de Be'eltam i un comentari a Gregori Nazianzè. Assidu a la cort d'al-Mahdî, ho va ser també amb els califes posteriors (al-Hadî 785-786, Harûn al-Rashid 786-809, al-'Amîn 809-813, i al-Ma'mûn 813-833. El diàleg de què aquí tractem va tenir lloc el 871 o el 872).²⁹

Després d'una brevíssima introducció³⁰ el text s'estructura al voltant de les qüestions disputades entre les dues religions.³¹ Així, en un primer moment, el califa explicita la seva estranyesa pel dogma de la Trinitat a partir d'Alcorà 3,45-47 i 19,22-26: «No convé a un home com tu, pel que veig que tens d'enteniment, dir que Déu ha pres una esposa o que ha engendrat d'ella un fill». La rèplica de Timoteu sobre la doble condició de Jesús («Per una banda, atès que Ell és la Paraula, ha estat engendrat pel Pare amb un naixement etern, sense moment i sense separació. Per altra, pel que fa a la seva humanitat, ha estat engendrat per la Verge Maria en un temps precís i conegut, sense unió sexual i sense trencar la virginitat

29. R. CASPAR (ed.), «Les versions arabes du dialogue entre le catholico Timothy 1 et le calife al-Mahdi», *IsChr* 3 (1977) 107-175; F. DEL RIO, «El diálogo entre el califa al-Mahdi y Timoteo I», *Ilu* 3 (1998) 229-247; vegeu-ne la versió siríaca en A. MINGANA (ed.), «Timothy's Apology for Christianity», *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928) 11-162.

30. «En nom de Déu, el Creador, el Vivent, el qui Parla. Resum de les qüestions i respostes que van ser objecte del diàleg del *cathólikos* Timoteu en presència del Príncep dels Creients al-Mahdî, durant diverses sessions» (bismil·la).

31. La Trinitat (1), El Messies, fill de Maria (2), La generació temporal de Crist (3), Objeció a la divinitat del Messies (4), Déu no pot engendrar (5), La diferenciació de persones en la Trinitat (6-8), La circumcisió (9), Abrogació de la Torà (10), Orientació de la pregària (11), Nova objecció a la divinitat del Messies (12-13), El Paràclit (14), L'alteració de les Escriptures (15), L'Alcorà (16-17), La creu (18), La crucifixió (19-20), Responsabilitat dels jueus (21-22), Els evangelis (23), L'Alcorà lliurat per Déu (24), Muhàmmad anunciat per Moisès (25), El Messies va matar la seva mare (26), Només Déu és bo (27).

de la Mare») provocarà en al-Mahdî la pregunta sobre si els cristians creuen en tres déus. La resposta de Timoteu és un exemple magnífic del recurs a les analogies:

Aquests noms indiquen, entre nosaltres, les Persones ('aqânîm) del Déu únic. De la mateixa manera que el Príncep dels Creients, la seva paraula i el seu esperit són una sola cosa i no tres Califes, sense separar-se la teva paraula i el teu esperit de tu, així Déu, amb la seva Paraula i el seu Esperit, és un únic Déu, no tres déus sense estar separats la seva Paraula i el seu Esperit d'Ell. De la mateixa manera és el sol, amb els seus raigs i la seva calor: és un únic sol, no tres sols.

Timoteu reprendrà aquesta mateixa línia argumentativa en la setena qüestió³² i en la vuitena.³³

A partir d'aquí el debat fa un tomb i passa a centrar-se en aquells temes que veritablement separaven els cristians dels musulmans. Així, en la tretzena qüestió, el califa retreu a Timoteu que no accepti el testimoni dels profetes i de l'Evangeli sobre Muhàmmad. Evidentment Timoteu replica

32. «I com que Déu és etern, també la seva Paraula i el seu Esperit són eterns. Si la seva Paraula i el seu Esperit estiguessin separats d'Ell, seria un Ésser sense parla i sense vida. I si Ell no fos la Font de l'intel·lecte, la parla i la vida, no podria donar això als àngels i als homes. Va dir el profeta David: Per la Paraula de Déu es va crear el Cel, per l'Esperit de la seva boca, tots els exèrcits; i sigui lloada la Paraula de Déu. I Isaïes va dir: La paraula de Déu roman per sempre. I en l'Evangeli es diu: La Paraula era Déu eternament, en Ell estaven totes les coses i la vida estava en Ell. I el Messies va dir als seus deixebles: Feu deixebles de les nacions, i bategeu-los en el nom del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant».

33. «Timoteu: Cadascun, l'Intel·lecte, la Paraula i l'Esperit, és diferent de l'altre per la seva particularitat, sense haver-hi entre ells divisió pel que fa a la substància divina. Ja que la Paraula és engendrada per l'Intel·lecte, i l'Esperit emana d'Ell com la llum és engendrada pel sol i el calor emana d'ell. Així el perfum de la poma no prové d'ella, des d'un lloc concret, mentre que el sabor prové d'un altre lloc: més aviat, de la totalitat de la poma emana la totalitat del seu perfum, i la totalitat del seu sabor és engendrada sense que siguin separables el sabor del perfum, i ambdós, de la poma. Per tant, el seu sabor és diferent del seu perfum i cadascun d'ells és diferent de la poma: els tres estan units en la divisió, i estan dividits en la unió. D'aquesta manera el Pare, el Fill i l'Esperit són tres Persones i una sola Substància, amb tres particularitats necessàries: un únic Déu amb tres atributs essencials i revelats. Al-Mahdî: Si no hi ha divisió entre ells, i el Fill es va unir a l'home, llavors el Pare i l'Esperit es van unir a l'home. Timoteu: Així com la paraula està unida a la veu, a l'escriptura i al full escrit, sense l'intel·lecte i l'esperit malgrat que no s'hagi separat d'ells, així la Paraula de Déu es va unir a l'home sense el Pare i l'Esperit, per bé que no es va separar d'Ells. Ningú no diu: He escoltat l'intel·lecte o l'esperit d'algú sinó he escoltat la seva paraula (i se sap ben bé que la paraula està amb l'intel·lecte i l'esperit, sense separació)».

que no hi ha trobat cap testimoni sobre el profeta de l'islam, i al-Mahdî li retreu que els textos cristians han estat manipulats.³⁴

Va dir: Com van fer els jueus no acceptant el Messies, així han fet els cristians no acceptant Muhàmmad. Vaig contestar: Tanmateix els jueus no han esborrat dels seus llibres els testimonis dels profetes sobre el Messies; per la permanència d'aquests testimonis entre ells, són reprovats i castigats. Pel que fa a nosaltres, com que no hem trobat cap testimoni sobre Muhàmmad, ens n'hem abstingut. Va dir: Han estat suprimits, ja que teníeu molts testimonis sobre ell i els heu esborrat i alterat. Vaig contestar: I on estan els exemplars d'aquest evangeli i aquestes profecies pels quals es pot conèixer l'alteració? Quin és el profit que s'aconsegueix amb la seva alteració, ja sigui pel que fa al poder en el món o recompensa en el més enllà? Quin objecte té l'alteració de l'Evangeli (en el cas que Muhàmmad hagués estat testimoni per ell) tenint la possibilitat d'afirmar que no és aquest l'Esperat, que no era aquest el Messies que havia de venir més tard i llavors creurien en ell? Amb tot, Déu coneix la meua sinceritat i la meua consciència és testimoni que, si hagués trobat en l'Evangeli un sol testimoni sobre la missió de Muhàmmad, m'hauria passat de l'Evangeli a l'Alcorà de la mateixa manera que em vaig passar de la Torà a l'Evangeli.

Com que la tradició islàmica és que Jesús no va anunciar la vinguda de l'Esperit Sant sinó la de Muhàmmad, la pregunta del califa no es fa esperar:

Va dir: Qui és el Paràclit (al-fâraqlit)? Vaig contestar: És l'Esperit de la veritat, com testimonia l'Evangeli: Ell és l'Esperit de la Veritat que prové del Pare; el Messies va dir que Ell l'enviaria als seus deixebles quan anés al Pare.

34. El problema reapareixerà en la vint-i-tresena qüestió: «Va dir: Qui us va donar l'Evangeli? Vaig contestar: El Messies. Va preguntar: Abans de la seva ascensió o després? Vaig contestar: Abans de la seva ascensió, ja que l'Evangeli és la narració de la reglamentació del Messies, de la seva paraula i obra durant les circumstàncies de la seva aparició; això va ser abans de la seva ascensió. Va replicar: No van ser Mateu, Marc, Lluc i Joan els qui el van escriure? Vaig dir: Sí, quan l'Esperit Sant va davallar sobre ells, Ell els va orientar per a escriure allò que havien vist i conegut de la reglamentació del Messies, de les seves paraules i dels seus fets. Va preguntar: Quina és aquesta contradicció que hi ha entre ells? Vaig contestar: Hi ha contradicció en l'expressió, no en el sentit. És com si un grup de persones descrivís les realitats creades per Déu: un descriuria els cels i allò que hi ha en ells de forma general, i un altre ho descriuria amb detall, un altre descriuria una part i un altre descriuria la terra amb el cel. De la mateixa manera, si un grup de persones descrivís el Sol, un descriuria la seva ascensió, un altre la rapidesa del seu curs, un altre descriuria la seva llum i un altre descriuria el seu calor, rodonesa o grandesa. Les afirmacions d'aquests que han fet una descripció no són contràries ni contradictòries ni oposades; totes elles són veritat.»

El Paràclit prové del Pare i ve del Cel, i el Messies l'envia; Muhàmmad prové d'Adam i no ve del cel, ni l'ha enviat el Messies. A més, el Paràclit està amb els deixebles del Messies i en ells, com va dir el Messies en l'Evangeli, i Muhàmmad no és així. Ell va ensenyar als deixebles la llei (xari'a) cristiana i Muhàmmad va ensenyar la contrària. El Paràclit és l'Esperit de Déu i Muhàmmad no és l'Esperit de Déu.

Serà precisament aquest raonament el que marqui el punt d'inflexió de l'apologètica. Així, el cristianisme no accepta que el profeta Muhàmmad fos anunciat per l'Antic Testament (Dt 18,18; Is 21,7)³⁵ o predit per Moisès.³⁶ És més, acaba plantejant una problemàtica que continua determinant el diàleg islamo-cristià contemporani: pot el cristianisme acceptar una revelació posterior a la de Jesucrist? Així apareix reflectit en la vint-i-quatrena qüestió sostinguda entre al-Mahdí i Timoteu:

Va dir: De la mateixa manera que Déu va donar l'Evangeli després de la Torà, ha donat l'Alcorà després de l'Evangeli. Vaig contestar: Déu va anunciar el

35. Llegim en la dissetena qüestió: «A més, la Torà i l'Evangeli testimonien d'una manera clara i repetida que el cristianisme no cessarà: No podem dir que serà substituït per una altra religió. En la Torà, Jacob (informant del que passaria a la fi dels temps) va dir al seu fill Judà que el Messies seria de la seva descendència segons la carn: la profecia no estarà absent d'ell fins que vingui el qui esperen les nacions (és a dir, el Messies, en el qual creuen totes les nacions). Amb la seva aparició ha cessat la profecia entre els jueus, i això demostra que rere el Messies no seria enviat cap altre profeta. Daniel va dir: Fins que es compleixin les visions i els profetes i vingui el Messies; i en l'Evangeli va dir el Messies: La llei i els profetes arriben fins a Joan. Després ens va prevenir d'acceptar els profetes i messies que es presentaran després de la seva revelació. A més, el Messies no ha deixat cap coneixement, obra, promesa o amenaça que hagués de complir-se i que no s'hagi complert; per això ens va prevenir d'acceptar algú altre que ell, en previsió que això ens trauria del nostre deure i del costum de l'ordenament diví que ens eleva de baix a dalt, de les realitats terrenals a les celestials, i no ens rebaixa de les realitats celestials a les terrenals (com en el cas de la Torà i l'Evangeli).»

36. Timoteu replica en la vint-i-cinquena qüestió: «Va dir: No va dir Moisès: Déu us instituirà un profeta com jo d'entre els vostres germans? Aquest és Muhàmmad, ja que és dels fills d'Ismaïl. Vaig contestar: No hi ha dubte que aquest discurs es referia als fills d'Israel, ja que el pronom de "vostres germans" remet a ells. Ismaïl era oncle d'Israel, no el seu pare; per tant, els seus fills no eren germans dels fills d'Israel. Déu els va dir en un altre lloc: Un rei d'entre els vostres germans. I no va haver-hi entre els seus ris cap dels fills d'Ismaïl. A més, vosaltres dieu que Muhàmmad va ser enviat al seu poble amb la llengua àrab. Tanmateix, aquesta profecia ha estat citada a propòsit dels profetes que van ser enviats als fills d'Israel, trets d'entre els seus germans, semblants a Moisès en la seva conducta i en els seus miracles; és el cas de Josuè, que va instaurar lleis com les que havia instaurat Moisès, i va dividir el Jordà de la mateixa manera que Moisès va dividir el mar. O com en els exemples que hi ha des de Samuel i David fins a Daniel. La paraula "com jo" vol dir "recolzat en els miracles, que ordena el que jo havia ordenat i que prohibeix el que jo he prohibit".»

transferiment de la Torà a l'Evangelí per boca dels profetes. Va dir per boca de Jeremies: «Heus ací que vénen dies en què establiré una aliança nova per als fills d'Israel i els fills de Judà, no com l'aliança que vaig donar als seus pares que els vaig prendre de la mà i els vaig treure de la terra d'Egipte». Joel va testimoniar allò que esdevindria el dia de l'establiment de la nova aliança. Però alguna cosa referent al transferiment de l'Evangelí a una altra Escriptura no ho hem trobat en els llibres de Déu. A més, sabem pels llibres que estan recolzats en miracles que la Llei antiga era un símbol de la Llei de l'Evangelí, i que l'Evangelí és un símbol del Regne del Cel. Per això, després de l'Evangelí, no ens adherim a res diferent del Regne del Cel.

3.2. *Muhàmmad anunciat en comptes de l'Esperit: Juan Alonso i l'Evangelí de Bernabé*

Tot sembla indicar que Juan Alonso va ser un sacerdot descendent de cristians vells que s'havia convertit a l'Islam i que, com tants *renegats* de l'època, vivia refugiat en els cercles moriscos de Tetuan. En la seva obra, coneguda tècnicament com a manuscrit BNM 9655, hi trobem una refutació del credo jueu i cristià que, segons l'autor, un cop alliberat dels afegitons introduïts pels fariseus i pels teòlegs cristians, ens permet d'accedir a la religió originària volguda per Déu que coincideix d'una manera sorprenent amb l'Islam.³⁷

Tot sembla indicar que Juan Alonso s'inspira en l'Evangelí de Bernabé quan afirma que sant Pau és el responsable involuntari —perquè no era un impostor conscient sinó un creient enganyat— de diverses innovacions en el cristianisme: rebutjar la circumcisió, permetre als creients menjar i beure coses impures i, sobretot, anomenar Jesús Fill de Déu.³⁸ Com Bernabé, Alonso ens revela la veritat: Jesús no era el Fill de Déu, no va ser

37. Juan Alonso resumeix la fe islàmica en tretze articles, fet curiós perquè això tan sols ho havia fet Yça de Segovia (1450), un autor de gran influència en la vida religiosa dels mudèjars i moriscos d'Espanya. L'autor no cita ni l'Alcorà ni la Sunna ni cap altra obra àrab, però sí a bastament la Vulgata, per bé que no en llatí sinó a través de cites directes de la traducció de la Bíblia de Valera publicada el 1602. A més, Juan Alonso refuta les afirmacions fetes pels no musulmans contra l'Alcorà i l'Islam, dirigint les seves crítiques especialment contra l'erasmista Bernardo Pérez de Chinchón i el seu *Libro llamado antialcorano*, condemnat per la Inquisició l'any 1559. Vegeu L. P. HARVEY, «A morisco manuscript in the Godolphin Collection ad Wadham College», *Al-Andalus* 27 (1962) 461-465.

38. S. STREN, «'Abd al-Jabbâr's account of how Christ religion was falsified by the adoption of Roman customs», *The Journal of Theological Studies* 19 (1968) 128-185; H. İNALÇIK, «A case study in Renaissance Diplomacy. The agreement between Innocent VIII and Bâyezîd II on Djem Sultan», *Journal of Turkish Studies* 3 (1979) 209-230.

crucificat sinó substituït per Judes que havia adoptat la seva aparença, feia les cinc pregàries rituals i va ser el precursor del veritable Messies, o sigui, Muhàmmad entès com una manifestació d'Elies.

La història de l'Evangeli de Bernabé és molt complexa però, per al que aquí ens interessa; n'hi ha prou amb fer notar que pels volts de 1634 un autor morisc anomenat Ibrahim Taybili s'hi referia dient que es tracta d'un text on molts trobaran la llum i abraçaran l'Islam. El conegut com a *manuscrit italià* de l'Evangeli de Bernabé, datat entre finals del XVI i començaments del XVII, indica que va ser escrit en un context otomà.³⁹ Per la seva banda, el text anomenat *manuscrit castellà*, malgrat ser incomplet, incorpora una introducció on es relata el descobriment de l'Evangeli: un frare conegut com a Fray Marín (de qui es diu que és un nom fals), membre de la Inquisició, va rebre la visita d'un membre de la família Orsini, que li va lliurar 4 llibres antics escrits en llatí que contenien glosses de textos dels profetes Isaïes, Ezequiel, Daniel i Joel que, perquè contradeïen la religió cristiana, eren considerats herètics. Una mica més tard va rebre alguns llibres més de la família Colonna, entre els quals un text escrit per Ireneu, deixeble d'Ignasi, que havia disputat contra Pau basant-se en l'Evangeli de Bernabé. Temps després, aprofitant que el Papa Sixt V dormia, Fray Marín va agafar un llibre per passar l'estona i va descobrir que es tractava de l'Evangeli de Bernabé. Se'l va endur d'amagat i, després de dos anys d'estudi, va arribar a la conclusió que es tractava de la veritable Escriptura que anunciava la vinguda del Sagrat Missatger; i es va convertir a la fe islàmica.

La intenció compartida entre l'Evangeli de Bernabé i el manuscrit BNM 9655 és que el veritable missatge de les Escriptures va ser corromput per tal de dissimular l'autèntic propòsit dels textos sagrats: el messianisme de Muhàmmad. Així, l'Evangeli de Bernabé entén que Muhàmmad salvarà el món de l'estat en què es troba després de l'expulsió d'Adam del Paradís. La seva funció messiànica consistirà a recuperar les formes rituals originàries i la direcció per a la «pregària» (*qibla*), restaurar la veritable doctrina i vèncer els ídols. En el foli 10156 la paraula *messies* és glossada com a *rasûl*, «missatger», i en el capítol 44 on es diu que Jesús és l'esplendor de Déu, la glossa comenta «en lengua árabe Ahmad, es decir, Mahoma, en lengua hebrea mesías, en lengua latina consolador, y en lengua griega parakletos». Pel que fa al manuscrit BNM 9655, Jesús és anomenat el Messies Evangèlic (enviat a Israel), mentre que Muhàmmad té el qualificatiu de Messies General (amb abast mundial).

39. L. RAGG, *The Gospel of Barnabas*. Edited and translated from the italian ms. in the Imperial Library of Vienna, Oxford 1907; L. CIRILLO – M. FRÉMAUX, *Évangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine*, Paris: Beauchesne 1979.

3.3. La figura de Jesús i Muhàmmad en el manuscrit d'Ocaña

L'any 1969, durant unes obres de restauració en la Casa de la Encomienda a Ocaña (Toledo), es van trobar nou manuscrits en un armari amagat en una paret, entre els quals un manuscrit mudèjar-morisc escrit en àrab andalusí i datat pels volts de 1450.⁴⁰ Un foli escrit en lletres pseudocífiques anuncia el contingut del manuscrit: «Libro compuesto y seleccionado de los hadices y los relatos de los ulemas y de los profetas, la paz sea con ellos». Hem de considerar-lo, per tant, com un breviari islàmic amb finalitats didàctiques explicitades a través de narracions sobre els profetes (Adam, Noè, Abraham, David, Salomó, Moisès, Jesús i Muhàmmad), presentats com a models de virtuts,⁴¹ així com una, relativament extensa, llista de deures dels fidels musulmans: creure en Déu i en el seu profeta Muhàmmad, fer el bé i abstenir-se del mal, fer la pregària, donar almoïna, fer l'ablució, fer el *ghihad*, abstenir-se de beure vi, de cometre adulteri o de practicar la usura.

Entre el conjunt dels relats del manuscrit destaquen les referències a Abraham en tant que creient monoteïsta que es va enfrontar a la idolatria del seu pare Azar, així com l'elogi de Moisès en tant que màxim profeta dels jueus que es regeixen per la Torà i de Jesús com a màxim profeta dels cristians que es regeixen per l'Evangelí (Alcorà 3,3-4). El text posa l'accent en els episodis dedicats a *'Isà* (Jesús), presentat sempre com aquell que va anunciar la vinguda de Muhàmmad: «Recorda quan Jesús, fill de Maria, va dir: Fills d'Israel. Jo sóc l'Enviat que Déu us ha enviat per a confirmar el Pentateuc, que em va precedir, i anunciar un enviat que vindrà després de mi. El seu nom serà Ahmad» (Alcorà 61,6). Segons l'Alcorà 19,16-19, va ser l'arcàngel Gabriel (pràcticament sempre identificat amb l'Esperit Sant) qui va introduir la gràcia de Déu en la Verge Maria, de la mateixa manera que va dur la revelació a Muhàmmad, receptacle pur per a la Paraula divina. Com és d'esperar, el manuscrit censura amb contundència la presentació de Jesús com a Fill de Déu i la seva relació amb la Trinitat. Tal com hem vist en els exemples anteriors, el manuscrit vol posar l'accent en el fet que la figura

40. I. HOFMAN VANNUS, «La figura de Jesús en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», *Encuentro Islamo-Cristiano* 296 (2005) 1-11.

41. A. VESPERTINO, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid: Gredos 1983; T. KHALIDI, *The Muslim Jesus. Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge: Harvard University Press 2001; M. EPALZA, *Jésus Otagé*, Paris: Cerf 1987; M. EPALZA, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-VIII)*, Granada: Universidad de Granada 1999.

promesa per Jesús no va ser l'Esperit Sant sinó el profeta Muhàmmad. Així, en III.3.c. foli 85 v podem llegir:

Va dir Moisès: Tanmateix, adreceu-vos al Fill de la Verge, a Jesús de Maria, que Déu el beneeixi i salvi. Es van dirigir a Jesús, que Déu el beneeixi i el salvi. El van invocar tots junts: «Enviat del Senyor de l'univers. Han estat llargues les parades i dura l'angoixa. Intercedeix per nosaltres davant de nostre Senyor. Qui de nosaltres pertanyi al paradís, que el mani al paradís; i qui de nosaltres pertanyi a la gent de l'infern, que el mani a l'infern». Els va dir Jesús: «No és a mi a qui pertany la intercessió, ni la intercessió m'incumbeix. Jo us guio cap a l'amo de la intercessió màxima. No veieu l'Escollit, Muhàmmad, que Déu el beneeixi i el salvi, l'amo de la intercessió?».

I a III.3.f. foli 104 v. 105r es reafirma la mateixa idea dient:

Va dir Moisès: «No puc fer-ho. Vaig colpejar un home i el vaig matar. Déu em va perdonar i em fa vergonya demanar-li alguna cosa després del perdó. Aneu, doncs, a Jesús, el Fill de Maria». Es van adreçar a Jesús que estava en el seu castell. Van trucar tots alhora. Des del castell Jesús els va demanar: «Vosaltres, els del paradís, què us ha fet sortir de casa i què us passa?» Ells van contestar: «Jesús, tu ets aquell a qui Déu ha creat sense pare. Intercedeix per ells davant nostre Senyor.» Ell va replicar: «No puc fer-ho. Sóc aquell qui va ser tingut per cristià. M'avergonyeixo de demanar-li alguna cosa després del perdó. Tanmateix, heu d'anar a aquell que és l'últim dels profetes. Ell és avui el primer d'ells, el senyor dels móns, Muhàmmad, el Segell dels Profetes.» Ells van anar al profeta Muhàmmad, que Déu el beneeixi i salvi, i ell estava en el seu castell. La seva llum i el seu esplendor destacaven per damunt de tots els castells del paradís.

4. EL *VERUS PROPHETA* I LA PROFETOLOGIA XIÏTA

Tant l'Evangeli de Bernabé com la literatura clementina són el reflex d'aquella concepció de la profetologia que tan aviat va caracteritzar el judeocristianisme de la primitiva comunitat de Jerusalem presidida per Jaume com l'islam xiïta: ens referim a la concepció del *Verus Propheta* que, avançant de profeta en profeta, arriba a la seva plenitud.⁴² Recordem que per al

42. L. CIRILLO, «Le Pseudo-Clementine e il Vangelo di Barnaba della Bibliotheca Nazionale di Vienna», *Asp* 18 (1971) 333-369; L. CIRILLO, «Verus Propheta», en C. JAMBET (ed.), *Henry Corbin* (Cahiers de l'Herne 39), Paris: L'Herne 1981, pp. 240-255; L. CIRILLO, *Verus Propheta et l'histoire du salut*, en K. FROEHLICH (ed.), *Testimonia Oecumenica in Honorem Oscar Cullmann*, Tübingen: Hans Vogler Verlag 1982, pp. 51-52; J. RIUS-CAMPS, «Las Pseudoclementinas. Bases filológicas

judeocristianisme la qüestió era saber si Jesús era o no el profeta anunciat per Moisès (Dt 18,15) i, per tant, objecte de l'esperança escatològica. D'una manera anàloga, per a l'Islam xiïta (tant el duodecimem com l'ismaïlita) es tractarà d'identificar Muhàmmad com l'autèntic darrer profeta a través d'una complexa trama en la qual el profeta i l'imam apareixen com dues formes de manifestació d'un mateix Logos diví designat per les expressions «Llum muhammadiana» (*Nûr mohammadi*) i «Realitat profètica eterna» (*Haqîqat mohammadiya*). La missió del profeta afecta el descens (*tanzîl*) del Llibre amb el seu contingut literal (*tafsîr*), mentre que la comesa de l'imam és reconduir aquesta aparença literal a la seva hermenèutica espiritual (*ta'wîl*). D'aquesta manera, de l'essència i missió del profeta i de l'imam neix la idea d'un doble cicle que ajuda a entendre la lògica del *Verus Propheta*.⁴³

En efecte, per a l'Islam sunnita Muhàmmad és el Segell dels profetes. La història espiritual de la humanitat ja està acabada en el sentit que no cal esperar ni un nou profeta ni una nova revelació en forma de Llibre. El darrer profeta és, d'aquesta manera, un acte del passat completament inclòs en la història. L'Islam xiïta coincideix a afirmar que el cicle de la profecia ha acabat, però solament el corresponent a l'anomenada «profecia legisladora», ja que ha estat substituït per una altra mena de revelació, aquest cop interior o esotèrica, anomenada *walâyat*, encarnada per l'imam. Així com la manifestació del *Verus Propheta* no es va tancar amb la desaparició de Jesús, sinó que el pensament continuava orientat vers la seva manifestació futura,

para una nueva interpretación», *RCatT* 1 (1976) 79-158; G. B. BAZZANA, *Autorità e successione. Figure profetiche nei testi del giudeo-cristianesimo antico*, Milano: Edizioni Biblioteca Francescana 2004; C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Antikem Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühe Islam*, Berlin: Institut Kirche und Judentum 1989; Ch. A. GIESCHEN, «The Seven Pillars of the World. Ideal Figure Lists and the True Prophet Christology of the Pseudo-Clementines», *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 12 (1994) 47-82; S. C. MIMOUNI, «La doctrine du Verus Propheta de la littérature pseudo-clémentine chez Henry Corbin et ses élèves», en M. A. AMIR-MOEZZI – C. JAMBET – P. LORY (eds.), *Philosophies et sagesse des religions du livre* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), Turnhout: Brepols 2005, pp. 165-175; H. M. TEEPLE, *The Prophet in the Clementines*, Evaston: Religion and Ethics Institute 1993.

43. «No és possible que cap humà, home mortal, pugui escoltar la veu de Déu si Ell no vol, si Ell no envia la inspiració, si Ell no parla darrere un vel o si no envia un missatger ben inspirat amb el seu permís. Ell és Altíssim. Ell sap com fer, molt sàviament, totes les coses. Així és com t'he inspirat a tu, profeta, amb un Esperit que he enviat. Tu no sabies què era el Llibre i l'Escriptura, què era la fe. Aquest Esperit el vaig fer Llum per a poder guiar els qui vull, els meus servidors i adoradors. Així tu, profeta, els guies pel camí recte i molt segur, el camí de Déu, que té els cels i tota la terra. A Déu tornen totes les coses perquè Ell és el destí final de tot» (Alcorà 4,51-53).

així la dinàmica del xiïsmes està centrada en la parusia futura del XII imam, identificat amb el Paràclit anunciat en l'evangeli de Joan.⁴⁴

En tot plegat, la clau de volta és aquella comprensió compartida per aquells a qui l'Alcorà anomena *Ahl ul-Kitâb*, és a dir, les comunitats abrahàmiques del Llibre, segons la qual la qüestió fonamental és fer comprendre el veritable sentit espiritual de la revelació. I aquest deure determina, en essència, un pla de permanència transhistòrica a través del sentit ocult que ja, com deia Mohammad Bâqir V imam: «Si la revelació de l'Alcorà no tingués sentit més que per a l'home o el grup d'homes als quals els versicles van ser revelats, tot el Llibre sant estaria mort des de faria molt de temps. Però no, el Llibre sant no mor mai. El sentit dels seus versicles es complirà en els homes del futur de la mateixa manera que es va complir en els del passat. I així serà fins al Darrer Dia.»

Aquesta capacitat que postula la percepció del sentit espiritual permanent i alhora sempre nou determina una forma de temporalitat que ja no és la simplement cronològica: el sentit ocult és sempre imminent per a l'ànima en un temps subtil (*latif*) o hipersubtil (*altaf*). Ens ho podem representar gràficament amb la imatge que plau als xiïtes dels tres cercles concèntrics: el cercle central representa la predilecció divina (*walâyat*), que fa del profeta un Amic de Déu (*walî*); el segon cercle representa la vocació profètica (*nobowwat*); i el cercle més exterior significa la missió revelatòria d'un Llibre (*risâlat*), d'una nova Llei (*shâr'ia*). La *risalât* és com l'escorça de l'olivera, la *nobowwat* és com l'oliva i la *walâyat* és com l'oli espresmut. Dit conceptualment: la missió del profeta va enfocada sols a allò exotèric, mentre que la de l'imam consisteix en el desvetllament del sentit esotèric. En cada nivell hermenèutic tenim, per tant, alhora una dada literal aparent (*zâhir*) que ens hauria de remetre a un sentit secret (*bâtin*). Aquest esquema permet de comprendre per què les tradicions xiïtes diuen que la *walâyat* (en tant que aspiració perpètua) constitueix la dimensió esotèrica d'una profecia sempre temporal.

I és d'aquí d'on sorgeix la idea d'un cicle que se situa en la prolongació de la profetologia judeocristiana del *Verus Propheta*. Els teòlegs xiïtes parlen de sis grans profetes que han marcat el cicle de la profecia: Adam, Noè, Abraham, Moisès, Jesús i Muhàmmad que, en tant que Segell dels profetes, és el lloc de repòs del *Verus Propheta*.⁴⁵ Els xiïtes interpreten que la clausura

44. H. CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., París: Gallimard 1971-1972; H. CORBIN, *El imán oculto*, Madrid: Losada 2005; H. CORBIN, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Madrid: Biblioteca Nueva 2003.

45. Hem d'evocar aquí la profètica judeocristiana dels ebonites, l'hebdòmada del Misteri, la manifestació d'un *Christus aeternus*: Henoc, Noè, Abraham, Isaac, Jacob, Moisès i Jesús. Són

de la revelació seria una tragèdia per a la humanitat, ja que el profeta profereix el Verb de l'Invisible, fa de mediador entre la divinitat incognoscible i la ignorància humana. Per la seva mediació el *Deus absconditus* esdevé *Deus revelatus*. Per tant, el drama d'un temps on ja no calgués esperar cap profeta s'afronta amb la creença en un Llibre revelat que amaga un sentit esotèric tan sols accessible per aquells qui saben. És a dir, la realitat de la Revelació alcorànica, que implica alhora allò exotèric i allò esotèric, comporta la idea de l'existència de l'imam com a «Conservador del Llibre» (*Qayyim al-Qorân*), garant del secret (*al-amr al-bâtina*). En aquest sentit, el xiïsm, com a religió de l'amor, s'expressa en una participació de l'amistat divina a través de l'escolta atenta de l'imam com a il·luminador, com aquell que encén en el cor la flama del coneixement perfecte.⁴⁶

Per això es demana que l'imam sigui algú impecable, un immaculat (*ma'sûm*) ja que, en tant que conservador del Llibre, està investit de la dignitat sagrada del coneixement divinament inspirat. D'aquí la coneguda sentència xiïta: «L'Alcorà és l'imam silenciós, i l'imam és l'Alcorà que parla.» Aquesta tasca està encarregada als anomenats «Catorze Immaculats», a saber, el profeta Muhàmmad, la seva filla Fâtima i els Dotze Imams que configuren el pleroma de llum de la Llum eterna que unifica la llum de la profecia i la llum de l'imamat. Recuperem aquí la correspondència entre *nabî* i *imâm*, *zâhir* i *bâtin*, *tanzîl* i *ta'wîl* com a aspectes complementaris del sentit integral del Llibre, expressats simbòlicament a través de la idea segons la qual cadascun dels grans profetes va tenir els seus dotze imams.⁴⁷

els set pilars del món, els set pastors i, si es compta també l'Adam-Crist del qual són manifestació, en resulten els vuit d'entre els homes que alguns descobreixen mencionats pel profeta Miquees a 5,4. Per la seva banda, el maniqueïsm professa una successió anàloga, incorporant figures estranyes al profetisme semític: Adam, Set, Noè, Jesús, Buda, Zoroastre i Mani.

46. M. A. AMIR-MOEZZI, «Exégèse et théologie de l'Islam shî'ite», *EPHE* 115 (2008) 143-145. L'imam compta, evidentment, amb les fonts orals derivades de l'ensenyament iniciàtic que ha rebut dels seus mestres, així com amb diverses fonts escrites que van des de la versió original de l'Alcorà fins a *al-Sahîfa* (que conté la ciència d'allò lícit i d'allò il·lícit), passant per *Al-Jafî* (escrits dels profetes bíblics), *Mushaf Fâtima* (destí del Profeta i de la seva família després de morts) i el *Kitâb 'Alî* (ensenyament de l'imam 'Alî). Però compten també amb unes fonts ocultes que, segons la tradició, li marquen el cor i li perforen els timpans (*al-wahy* i *al-ilhâm*), bo i permetent-li escoltar veus sobrenaturals, rebre les visites dels profetes difunts (*ziyârat al-mawtâ*) o enfil·lar-se per la columna de llum (*'amûd min nûr*) que uneix el cel i la terra. Per tot plegat, l'imam rep el coneixement (*'ilm mustafâd*) i és anomenat *al-muhaddath* (aquell a qui parlen les entitats celestials) o *al-mufahham* (aquell a qui se li ha donat la comprensió de Dalt).

47. També Jesús va tenir els seus dotze imams que, segons la tradició xiïta, no s'han de confondre amb els dotze apòstols sinó que corresponen als bisbes de Jerusalem, successors de Jaume, germà del Senyor.

Donat que, per al xiïsme, la profetologia és rigorosament apofàtica i tan sols admet la *via negationis* (*al-tanzîh*) característica del *Deus absconditus*, tots els atributs es remeten en realitat a l'imam com a ésser teofànic del pleroma de llum primordial que manifesta el Verb diví. Per això deia el V imam: «Nosaltres, els Dotze, som aquests conceptes positius. Nosaltres som la mà de Déu, el seu costat, la seva llengua, el seu imperatiu, la seva decisió, el seu coneixement, la seva veritat. Nosaltres som el rostre de Déu girat cap al món terrenal.»

Ara bé, a diferència de la concepció cristiana, el descens a aquest món de la Llum muhammadiana de profeta en profeta no serà mai una encarnació. Per a la teologia xiïta, el Logos muhammadià dels Catorze Immaculats preexisteix eternament en la humanitat adàmica. Quan Déu va crear la humanitat, va pastar una part d'aquesta llum amb l'argila d'*Illîyûn* (el grau més elevat del paradís) i la va incorporar a Adam com a primer dels profetes. És així com la dimensió divina (*lahût*), en l'ésser de cada profeta, duplica la dimensió humana (*nasût*) sense que hi hagi mai entre l'una i l'altra res de semblant a una unió hipostàtica. Per la primera, els profetes reben de Déu la il·luminació i, per la segona, la comuniquen a la comunitat de creients. Aquesta substància de Llum es va transmetre després, de període en període, de profeta en profeta, fins a aquell que va ser l'avi comú de Muhàmmad com a Segell de la profecia i d'Alí com a Segell de la imamologia. Aquest és el significat de les paraules del Profeta: «'Alî (és a dir, l'Imam) va ser enviat secretament amb cada profeta abans meu, però amb mi ho ha estat públicament.» Aquestes paraules apunten a la idea d'un Imam etern que es correspon amb el *Christus aeternus* de la profetologia judeocristiana del *Verus Propheta*, ja que el fet de ser imams *ab origine* fa que quan davallin en aquest món siguin descendents carnals del Profeta. El seu parentiu terrenal no és més que el signe del seu parentiu pleromàtic.

D'aquesta manera, el descens de la Llum muhammadiana determina la idea del cicle de la *walâyat* que succeeix el cicle de la *nobowwat*, establint una periodització de les edats del món que no concerneix la història empírica exterior sinó la història interior de l'ànima, la seva hierohistòria. Un llarg relat, que es remunta al I Imam, formula aquesta idea dient que la llum exotèrica de la profecia progressa a través de Dotze Vels de Llum fins a la seva maduració perfecta en el sentit esotèric. Aquests Dotze Vels de Llum són els Dotze Imams que faciliten que el cicle de la profecia no quedi irremeiablement tancat, sinó que susciten la novetat del cicle de la iniciació espiritual segons la qual encara hem d'esperar alguna cosa essencial del futur: es tracta de la parusia del XII imam com a culminació de l'espera escatològica.

Així, la persona del XII Imam polaritza la vida especulativa i l'espiritualitat més profunda de l'Imamisme. Nascut a Samarra l'any 869, a cinc anys va desaparèixer misteriosament quan el seu jove pare va morir en 873. Va començar llavors el període de l'«Ocultació menor», durant el qual l'imam solament va ser visible per a alguns íntims. Anys més tard, el seu quart delegat va rebre, mitjançant una carta, l'ordre de no designar successor malgrat que ja no seria visible fins a l'hora de la seva parusia. És l'inici de l'«Ocultació major», l'any 940. El temps que ha transcorregut des de llavors forma part dels fenòmens que configuren la consciència espiritual dels xiïtes i defineixen la seva dimensió escatològica tal com la va anunciar el mateix Profeta Muhàmmad quan va dir: «Si a aquest món no li quedés més que un sol dia de durada, Déu allargaria aquest dia fins a fer aparèixer un home de la meva nissaga que durà el mateix nom que jo. Ell omplirà de pau i justícia una terra que fins llavors ha estat plena de violència i tirania. Lluitarà pel *ta'wîl* (la reconducció al sentit espiritual) igual que jo mateix he combatut pel *tanzîl* (el descens de la Revelació en el seu sentit literal).»

El temps de l'Imam ocult és un temps intermedi a l'espera de la mutació del temps en eternitat.⁴⁸ I és precisament aquí on troba el seu encaix l'ho-

48. Aquest és el text de la pregària per a invocar el retorn de l'imam ocult: «Salut, califa de Déu i califa dels teus pares ben guiats. Salut, hereu dels hereus espirituals dels temps passats. Branca de la Família Immaculada, font de coneixements profètics, llinar de Déu al qual únicament accedim traspasant-lo, camí de Déu que tan sols es pot abandonar perdent-se. Tu que contemples l'arbre Tûbâ i el Lotus del límit, Garant de Déu per als Celestes i els Terrestres, salut de part dels qui et reconeixen com Déu els ha concedit conèixer-te i que discerneixen alguns dels teus atributs per bé que et trobes per damunt d'ells. Testimoni que ets el Garant de Déu per als temps passats i per als temps futurs. Els qui triomfen són els teus adeptes, i els frustrats els qui et rebutgen. Tu conserves tot coneixement, obres tot allò que està segellat. T'he escollit com a imam i com a guia, com a protector i com a instructor i no desitjo ningú més en lloc teu. Testimoni que ets la Veritat constant en la qual no hi ha alteració; certa és la promesa divina que et concerneix; per llarga que sigui la teva ocultació, per allunyada en el retard, no experimento cap dubte; no comparteixo la desorientació dels qui, per ignorància, diuen bestieses sobre tu. Espero el teu dia, ja que ets l'intercessor sobre el qual no es discuteix. Ets l'amic del qual no es renega. Testimoni de Déu. Testimoni dels Àngels. Et prendré com a testimoni del meu vot: és interiorment i exteriorment, en el secret de la meva consciència com en la meva llengua que ho professa. Sigues el testimoni de la meva promesa, del pacte de fidelitat entre tu i jo tal com m'ho ordena el Senyor dels mons. Per bé que s'allargui el temps, per bé que se succeeixin els anys de la meva vida, tan sols tindrè per tu certesa, amor i confiança. Solament espero el teu retorn. La meva persona, els meus béns, la meva família, tot allò que Déu m'ha concedit en aquest món, t'ho dono perquè en disposis. Si la meva vida perdura perquè vegi aixecar-se el teu Dia esclatant i brillar els teus estendards, aquí estic, fidel. Que em sigui concedit donar-ne testimoni. Però si la mort m'ateny abans de la teva vinguda, demano la teva intercessió perquè Déu em concedeixi retornar a l'hora de la teva parusia, quan el teu Dia s'aixequi, a fi que la meva dedicació per tu em conduïxi al terme del meu desig.»

ritzó paraclètic de la profetologia xiïta tal com apareix, per exemple, en la gran enciclopèdia titulada «L'oceà de les Llums» (*Bihâr al-Anwâr*), editada en el segle XVII pel teòleg Mohammad Bâqir Majlisî a partir de testimonis trets de la Bíblia que justifiquin la idea del *Verus Propheta* encarnat, bé en Muhàmmad, bé en el XIIè imam, tal com havia recollit en el segle XII el *Kitâb al-Kharâ'j* de *Qotboddîn Râvandî*. L'Esperit Sant anunciat per Jesús, l'Esperit de Veritat, l'Esperit enviat des de dalt (*rasûl, apóstolos*), l'Esperit Consolador que revelarà el sentit ocult dels ensenyaments profètics no és altre que, en un primer moment, el profeta Muhàmmad i, finalment, el XIIè Imam.⁴⁹ Es reconeix en aquest relat la influència del pensament persa antic del zoroàstic *Saoshyant*, «l'Esperat» que renovarà escatològicament l'univers.⁵⁰ Es vol exemplificar la noció del *Verus Propheta* que avança fins a la plenitud aprofitant algunes de les funcions que ha de dur a terme l'Esperit Sant i identificant-les amb les tasques de l'Imam ocult: donar testimoni de tot el que els profetes han anunciat, bo i aportant el seu sentit espiritual esotèric i, així, conduir-nos cap a la veritat. A l'engròs, això es fa amb un recurs àgil: se substitueix el mot *parákletos* per *periklytós*, és a dir,

49. Caldria estudiar amb deteniment l'impacte en l'actual teologia xiïta d'un biblista com Otto BETZ, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Judentum im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Texten* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 2), Köln-Leiden 1963; que reprèn el tema de l'Esperit des de la perspectiva dels textos maniqueus coptes, de la literatura essènia de Qumran o el corpus gnòstic de Nag-Hammadi.

50. L'estudi clàssic és el del sacerdot persa M. N. DHALLA, *History of Zoroastrianism*, New York (NY): Oxford University Press 1938. Vegeu també F. CUMONT, «La fin du monde selon les Mages occidentaux», *RHR* 103 (1931) 29-96; J. BIDEZ – F. CUMONT, *Les Mages hellénisés*, Paris: Les Belles Lettres 1938; G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran ancien*, Paris: Payot 1968, pp. 228-243; M. BOYCE – F. GRENET, *A History of Zoroastrianism*, vol. III: *Zoroastrianism under Macedonian & Roman Rule*, Leiden: Brill 1991, pp. 361-490; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Apocalypse juive et apocalypse iranienne», en U. BIANCHI – M. J. VERMASEREN (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale sulla soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden: Brill 1982, pp. 753-761; A. DE JONG, *Traditions of the Magi*, Leiden: Brill 1997, p. 324; H. HUMBACH – P. O. SKAERVO, *The Gâthâs of Zarathushtra*, I, Heidelberg: Carl Winter Verlag 1991, pp. 60-61; H. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*. Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 1929; D. FLÜSSER, «Hystaspes and John of Patmos», en Sh. SHAKED (ed.), *Irano-Judaica. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem: Ben-Zvi 1982, pp. 12-75; M. MOLE, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevîs*, Paris: Librairie C. Klincksieck 1967, pp. 58-59, 120-121; C. G. CERETI, *The Zand î Wahman Yasn. A Zoroastrian apocalypse*, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente 1995; C. KAPPLER (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris: Cerf 1987, pp. 351-374; T. DARYAEE, «A Historical Episode in the Zoroastrian Apocalyptic Tradition: The Romans, the Abbasids, and the Khorramdîns», en T. DARYAEE – M. OMIDSALAR (eds.), *The Spirit of Wisdom: Essays in Memory of Ahmad Tafazzoli*, Costa Mesa (CA) 2004, pp. 64-76.; F. GRENET, «Religions du monde iranien ancien», *EPHE* 115 (2008) 103-109.

«el Glorificat», en àrab *Ahmad* (*Muhàmmad*), o se substitueix el nom Elies per 'Alí. Així, per exemple, un *hikâyat* recull Mt 11,11-15, modificant la darrera frase: «Us ho asseguro: entre els nascuts de dona no n'hi ha hagut cap de més gran que Joan Baptista; però el més petit en el regne del cel és més gran que ell. Des de Joan Baptista fins ara, el Regne del cel sofreix violència, i gent violenta se'n vol apoderar. Tots els profetes i la Llei han profetitzat fins que ha arribat Joan. I ni que no ho volguéssiu creure, ell és 'Alí, el qui havia de venir. Qui tingui orelles, que escolti.»

Podem resseguir aquesta línia de pensament des del segle XII amb la imponent obra de Shihâboddîn Yahyâ Sohravardî i la seva filosofia recollida en l'assaig místic titulat «Temples de Llum» (*Hayâkil al-Nûr*), on posa en relació l'afirmació de Mt 13,13.34 segons la qual Jesús parlava en paràboles amb la sentència de l'Alcorà 29,42: «Aquestes paràboles (*mathâl*) les adrecem als homes, però tan sols les comprenen els qui saben.» Així, la revelació literal (*tanzîl*) és confiada als Profetes, mentre que el seu sentit espiritual (*ta'wîl*) és competència de la Suprema Epifania, la naturalesa de la qual és Llum i Esperit tal com va anunciar Jesús quan va dir: «Vaig al meu Pare i al vostre Pare perquè us envii el Paràclit que us revelarà el sentit espiritual» (la cita fusiona Jn 20,17; 14,16; 14,26 i 15,26). Aquest Esperit que retirarà tots els vels per tal que la veritat brilli en tota la seva esplendor no és altre que el XIIè imam.

En el segle XIV el teòsof místic Haydar Âmolî reprendrà la reflexió, posant en relació la missió de l'Esperit amb la del Mahdî: la parusia de l'imam esperat no és altra que el retorn de l'Esperit per tal de revelar la dimensió esotèrica de l'ensenyament profètic. No cal que insistim aquí en els detalls. Trobarem això mateix en el segle XV amb Ibn Abî Jomhûr, en el segle XVII amb Qotboddîn Ashkevârî, en el segle XIX amb la historiografia de Ja'far Karhfi..., fins a arribar al segle XX amb la monumental obra del xeic 'Alí Akbar Nahâvandî Mashadî, que coneixia tant la literatura zoroastriana com el conjunt de la Bíblia, que llegia en una traducció persa de la Societat Bíblica. En efecte, Nahâvandî pren com a punt de partida les profecies de Mt 24,29 i Lc 21,25 per identificar una doble epifania (*zohûr*). La primera és la del profeta missatger de la Llei eterna, conegut com a Esperit Sant, el qual, d'acord amb la profecia de Jesús tal com apareix a l'Alcorà 61,6, és Muhàmmad, ja que els cristians haurien alterat el text original (*parákletos/periklytós, Fâraqlîd/Fârqalît*) per dissimular que Jesús feia referència al Profeta de l'Islam. En la segona epifania els signes apocalíptics corresponen a la manifestació del XIIè imam. Aquí la teologia xiïta no busca recolzament en l'evangeli de Joan sinó en els senyals del capítol 12 de l'Apocalipsi, que permetrien identificar la «dona vestida amb el sol» com a Fàtima, la filla del Profeta Muhàmmad. El sol que envolta la dona és el senyal de la Profe-

cia, i la lluna als seus peus ho és de l'imamat; el seu marit 'Alí és el primer de la corona de 12 estels del cap de Fàtima-Zahrâ, l'Esclatant; el fill que vol menjar el drac és l'imam Hoseyn (que morirà assassinat a Karbalâ), i l'infant elevat al tron és el darrer imam. Segons una altra versió, la dona vestida de sol pot ser la princesa bizantina Narkés; el sol és el seu marit Hassan al-Askarî (XIè imam), la lluna és Hakîma Khatûn (tia de l'XIè imam) i l'infant és el XIIIè imam.

5. LA HISTÒRIA CONTINUA

No tot s'atura en uns plantejaments antics. L'actual apologètica islàmica es remet al mateix argumentari que acabem de presentar. Un dels darrers exemples l'hem trobat en l'obra de Khâlid Abou Sâlih, respectat i influent teòleg a Aràbia, on proporciona un conjunt d'elements de disputa adreçats als imams que viuen a Occident. L'obra —publicada en àrab a Riad el 2008 i titulada *El profeta Muhàmmad en la Torà i l'Evangelí*— té una doble finalitat: per una banda afermar la fe dels creients musulmans que, vivint en situació de minoria, podrien veure en perill la seva ortodòxia; per altra banda, equipar adequadament els imams que seran convidats a sessions de diàleg interreligiós i corren el risc de no tenir arguments prou sòlids.

Sâlih comença el seu text recordant l'essencial de la fe islàmica pel que fa a la revelació. Així, assegura que el que distingeix els musulmans dels altres creients és que creuen en tots els profetes i missatgers que Déu ha enviat: des d'Adam fins a Muhàmmad, passant per Noè, Abraham, Moisès i Jesús. L'Islam prescriu que cal creure en tots aquests missatgers, però també autenticar el seu missatge, estimar-lo i creure fermament que el seu mèrit és superior a tota creatura. L'Islam declara igualment que desmentir un sol missatger equival a deixar de creure en tots els profetes (Alcorà 7,156-157).

A continuació l'autor es pregunta:

Per quina raó nombrosos cristians, coneguts per la seva intel·ligència i raó, abracen l'islam? Per què tants treballadors, metges, músics, artistes, polítics i esportistes, sacerdots i religiosos, no per dotzenes o centenars sinó per milers, abracen aquesta religió? El seu nombre ha esdevingut tan important que els responsables polítics comencen a advertir contra l'avenç notable de l'Islam a Europa i als Estats Units i fan tot el possible per aturar-lo. És que el conjunt d'aquests nous musulmans que han abraçat l'Islam es vincula cegament a quimeres o a una impostura, o més aviat han trobat en l'Islam la pau i la serenor de l'esperit i han vist en el Profeta el perfecte model

humà? És en efecte ell el darrer dels profetes i el missatge tan esperat en qui hem de creure. Hem de seguir el seu exemple i aplicar els seus ensenyaments.

Per a Sâlih la resposta és clara: el profeta Muhàmmad és anunciat en els textos sagrats dels jueus i dels cristians:

Dir que el profeta Muhàmmad no és mencionat en la Torà i l'Evangelí és un mentida evident. Manifestament aquests propòsits deshonestos s'han perpetuat per dissimular la veritat i ofegar-la amb l'objectiu simple d'enganyar. Els jueus i cristians han camuflat intencionadament la menció del profeta Muhàmmad en les seves Escripures santes. A vegades afegeixen o retiren frases, i poden falsificar textos sencers, i sovint opten per una explicació incongruent del text, lluny de la real interpretació. Déu diu sobre ells: «Desvien les paraules del seu sentit i obliden una part d'allò que se'ls va recordar» (Alcorà 5,13). I Déu diu també: «Oh gent del Llibre: per què dissimuleu la veritat rere la mentida i amagueu la veritat que coneixeu bé?» (Alcorà 3,71). L'extrema divergència entre els quatre evangelis prova, sense cap mena de dubte, als qui estan instal·lats en la ciència, que els textos han estat falsificats, manipulats completament, afegint-hi paràgrafs i suprimint-ne d'altres. És, doncs, lògicament impossible que la menció d'aquell qui es pretindrà el darrer dels profetes i que serà seguit per milions de persones sigui omesa en les Escripures santes. Com es pot concebre que no s'hi mencioni, com a mínim, el nom del profeta o algunes de les seves característiques? Com Moïses i Jesús no van posar en guàrdia contra Muhàmmad —que els jueus i els cristians pretenen que és un impostor— sabent que el seu missatge trasbalsaria la faç del món i ocuparia tots els indrets? Com es pot creure en la no alteració d'aquests Llibres celestials successius si han omès prevenir-nos de l'arribada d'aquest profeta? Malgrat tots els intents de jueus i cristians per suprimir de la Torà i de l'Evangelí, tot allò que pogués ser un indicatiu de la vinguda del profeta Muhàmmad, no han aconseguit eliminar-ho tot, ja que són nombrosos els anuncis de la seva arribada. Per contra, ells es refugien rere un altre procediment: la interpretació errònia i falsificada dels textos. Imposen, fins a dia d'avui, al lector crèdul, una explicació purament i simplement inconcebible que no té cap altra finalitat que la deformació del sentit real de les Escripures.

En la segona part de la seva obra Sâlih presenta els textos de l'Antic Testament que anuncien l'arribada del profeta Muhàmmad: Gn 16,10-12; 17,20; 21,13; 21,28; Dt 18,18; 33,2; Is 29,12. I, tot just a continuació, la proclamació de Muhàmmad en el Nou Testament: Jn 8,13; 14,30; 16,8.13.

Han passat els segles, però els temes majors i l'argumentari emprat en el debat islamocristià no s'han modificat en essència. Tal com ha estat sem-

pre, hi ha uns plantejaments inherents al cristianisme que resulten clarament problemàtics per a una perspectiva estrictament monoteïsta com és la islàmica: la Trinitat i l'Encarnació. Avui, com abans, aquestes idees estructuraren el gruix de la teologia cristiana i, per tant, el contingut del diàleg interreligiós.

F. Xavier MARÍN I TORNÉ
Sardenya, 209, bis, 5è 1a
08013 Barcelona
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 11-04-2012)

Summary

Islam arrives on the scene of the spiritual history of humanity bringing with it the notion of a radical monotheism. In this sense (and in strict parallel to Jewish monotheism), there arise two highly controversial topics with regard to the Christian notion: the ideas of a triune God and the idea of God made man. Thus, the Trinity and the Incarnation become the axes around which the interfaith dialogue is constructed for the so-called Religions of the Book. This article explores two aspects of the Islamic notion of the Holy Spirit. From the point of view of Sunni theology (representing the overwhelming majority within Islam), which follows the koranic belief that the Gospels were tampered with, Jesus did not proclaim the coming of the Holy Spirit but rather of the prophet Mohammed. We examine this idea, taking the apologetic work of Elias of Nisibe, the debate between the Caliph al-Mahdî and Timothy I the patriarch of Baghdad, and the reading by John Aphons of the Gospel of Barnabas and the vision of the Spirit reflected in the manuscript of Ocana.

The study then considers the thesis that typifies Shiite theology, according to which the light that comes from the Spirit is preserved in the fact that the function of the imams corresponds exactly to that of the prophets. Thus, in accordance with the principle of the Verus Propheta, the Spirit proclaimed by Jesus corresponds not only to the prophet Mohammed (responsible for the literal revelation) but also the 12th Imam (on whom the spiritual meaning of the revelation depends).