

# EL DÉU DE L'ALCORÀ I EL DÉU DE LA BÍBLIA

Mercè Viladrich i Grau

EL DÉU DE L'ALCORÀ I EL DÉU DE LA BÍBLIA

Mercè Viladrich i Grau

Col·lecció TEXTOS

Edita: Institut Superior de Ciències Religioses

Ronda de Francesc Camprodon, 2. Vic

Disseny: Raimon Casals

Imprès a Gràfiques Diac. Vic

Dipòsit legal: B-

# EL DÉU DE L'ALCORÀ I EL DÉU DE LA BÍBLIA

Mercè Viladrich i Grau



“Mira al cel i compta les estrelles, si és que pots comptar-les.

Doncs, així serà la teva descendència”

*Gènesi 15: 6*

“No hi ha cap comunitat, cap poble humà,

que no l’hagi visitada un missatger per avisar-la!”

*L’Alcorà XXXV, 24.*

## **Introducció**

Ens plau avui, proveïts de les eines metodològiques i de la sensibilitat pròpia d’ara, discernir sobre la concepció de Déu a partir de dos grans textos que han il·luminat els nostres predecessors i que han inspirat, de manera tan pregona, la formació de la nostra civilització i de la nostra cultura. Per estrenar, doncs, el nou any acadèmic, i per fer-ho amb bons auguris, abordarem un discurs d’anàlisi d’aquests dos llibres fonamentals -podríem dir- en la història de l’ànima del món, aprofitant també la circumstància, pel que fa a un d’ells, l’Alcorà, de la publicació, enguany, d’una versió catalana,(1) de qualitat literària excel·lent, que sens dubte ens permetrà d’assaborir encara més la peculiaritat exquisida d’aquesta font espiritual i literària.

Res no puc dir-los sobre la Bíblia que vostès no sàpiguen, si no és en relació al Llibre sagrat dels musulmans i al paper que aquest acorda als textos bíblics en la història de la Revelació divina. L’Alcorà, que cronològicament arriba després de l’Antic Testament i dels Evangelis, s’integra en els moments de la manifestació de Déu i es proposa com el seu episodi postrem. L’Alcorà, com la Bíblia, és un text venerable,

l'origen de la fe, dels comportaments i de les creences d'un miler de milions d'homes i dones, el qual s'inscriu, voluntàriament i conscient, en la seva tradició, tant històrica com espiritual. Michelet emprava l'afortunada expressió de "la Bíblia de la Humanitat" per aplegar tots els grans llibres fundadors de l'ànima del món i font de la fe i de la pietat dels homes, entre els quals comptava, òbviament, els dos textos que avui ens ocupen.

Així doncs, pels musulmans la transmissió del missatge a través de Muhammad representa la manifestació darrera entre els homes del "Llibre celest", que conté la veritat absoluta. L'Alcorà és l'Esriptura primordial, la que conté el missatge i el destí del món que Déu ha prefigurat des de l'eternitat i que recorda el concert primicer de Déu amb els homes. Després d'aquells compromisos primers entre Déu i els homes, on les comunitats de jueus i de cristians han estat protagonistes, el missatge es materialitza i descendeix (*inzal, tanz\_l*) novament, ara en forma de fragments desiguals, intermitents, irregulars, en boca del Profeta àrab, entre la Meca i la ciutat de Medina, des del 610 al 632.

No ens entretindrem massa en les qüestions històriques i de crítica textual pel que fa a la fixació d'un text alcorànic definitiu,(2) encara que alguns detalls poden resultar cabdals a l'hora d'avaluar l'originalitat del profeta d'Aràbia i de determinar el pes real de la influència que les comunitats cristianes i jueves coetànies haurien tingut a l'hora d'instruir el seu pensament religiós. Si haguéssim de desenvolupar amb cura aquests arguments, hauríem també d'aventurar-nos a precisar a què ens referim en parlar de cristianisme, ja que el panorama doctrinal d'aleshores tampoc no és arreu uniforme, ans al contrari. Al voltant de l'any 600 dC, el cos major de cristians forma la Gran Església, de la qual s'havien separat ja les comunitats, prou importants

a Egipte, Palestina, Síria i l'Iraq, de monofisites –jacobites i coptes- i de nestorians. (3)

Malgrat tot, farem saber al lector no especialista que la historiografia i la crítica filosòfica i teològica occidental han produït diverses interpretacions, -algunes de les quals podem considerar ja clàssiques-, sobre la relació entre el Profeta i les doctrines jueves i cristianes prèviament conegudes entre els semites meridionals.(4) Els historiadors parlen de la presència de grups de jueus i de cristians, plurals, a prop dels cercles de la ciutat de la Meca, però també d'un coneixement superficial d'aquestes doctrines entre els no-iniciats. No hem de pensar pas en una península aràbiga, tancada aleshores a les influències exteriors sinó, més aviat, en un territori obert a la pràctica habitual del comerç de les grans caravanes que vinculaven l'oceà Índic i els ports de la Mediterrània, i que hauria permès la permeabilitat ideològica. Molt més difícil resulta d'avaluar amb certesa, sense gaires materials històrics, (com correspon a una cultura nòmada i de transmissió oral), fins a quin punt el coneixement sobre els textos del cristianisme –ortodox o herètic- havia penetrat aleshores en la península aràbiga, i de quines possibilitats reals d'accés als materials escrits hauria gaudit el Profeta. (5)

Resumint, doncs, els continguts dels estudis que ens han precedit, podem concloure que els contactes innegables de l'islam amb el judaisme i el cristianisme, que reconeix el mateix Alcorà, no són cap prova de dependència directa. Els intents de demostrar el contrari han ensopagat amb dificultats importants i han derivat en contradiccions irresolubles. Podem subscriure que la força de la personalitat del profeta Muhammad difícilment pot explicar-se a través de l'anàlisi textual, es faci aquest de la manera que es faci.<sup>6</sup> Sigui com sigui, el fet

que aprofités els materials preexistents, fins i tot que en fes una tria, no minva gens la seva originalitat i la magnitud del seu esperit. Suposar que el profeta Muhammad tingués coneixement d'aquests textos en cap cas no qüestiona la sinceritat de la seva creença en la Revelació divina de què era protagonista i, en definitiva, correspon als homes de gran esperit de fer ús generós del llegat dels antics i d'impregnar-lo de vida nova.(7) Mancats d'elements d'informació històrica contrastable, l'anàlisi racional i l'aplicació dels mètodes científics i historiogràfics moderns difícilment podrà mai reeixir a arrencar el vel de misteri a l'entorn de la personalitat del Profeta i de les arrels de la seva inspiració, en conèixer com, possiblement superant moltes dificultats i experiències, va arribar a la certesa que Déu l'havia assenyalat com el seu missatger (rasul). (8)

### **Muhammad i la teoria cíclica de la Revelació**

El que si sembla un tret original del missatge de Muhammad és l'elaboració d'una teoria cíclica de la Revelació vinculada al profetisme, en la qual la història dels profetes antics, als quals reserva el tractament de profeta (nabi )(9), -ço és, aquell que transmet al seu poble un missatge (risala) de Déu-, culmina en la seva profecia àrab. La visió alcorànica de la ciclicitat de la intervenció profètica sembla haver estat idea de Muhammad, i no deriva ni del judaisme ni del cristianisme(10). Les comunitats de jueus i de cristians(11) que han viscut en èpoques precedents s'hi mostren instruïdes en la veritat pels profetes de la tradició bíblica, una tradició venerada i reconeguda en què Ibrahim i Mussa, i també Issa -Jesús, que gaudeix de l'epítet de "Verb de Déu" (Kalimatu-llah)- reben la Revelació divina.(12) Aquesta concepció de la història bíblica serveix al Missatge de l'islam per a

explicar el seu vincle amb els antecedents de la Revelació.(13) Això no obstant, la història no intervé en els textos per causa d'un interès especial en la matèria, sinó per tal d'il·lustrar la fe o la incredulitat que ha caracteritzat els diversos pobles antics davant la intervenció dels profetes. Fruit d'aquesta voluntat d'instrucció, en resultarà la incorporació a l'Alcorà de relats profètics que provenen d'orígens heterogenis i de tradicions diverses: bíbliques, apòcrifes, àrabs preislàmiques... El mosaic desordenat que resulta posa de manifest el desconeixement de la història del judaisme i del cristianisme.

El primer dels profetes hauria estat Noè(14), l'advertidor dels homes, qui enunciava Déu per primer cop, i qui patia, tal com havia de succeir a Muhammad, el rebuig dels seus adversaris. La seva vocació d'apòstol monoteista, i el fet d'haver estat triat per Déu per a una missió específica, el convertien en el millor model per a Muhammad.

El prototipus, però, de la fe en el Déu únic és Ibrahim, el Patriarca bíblic. De fet, entre alguns estaments de la població de la Meca, s'assenyalava, ja d'antic, el dubte sobre la validesa de la religió pagana i idòlatra practicada per la majoria dels seus habitants. La tradició ens ha reservat el nom de hanif, que podríem traduir com "aquell que cerca Déu", per referir-se als qui, moguts pels dubtes, o bé van buscar la salvació en el judaisme o en el cristianisme, o bé van modificar les seves creences remotes i van esdevenir hanifs, rebutjant la pluralitat deïfica i postulant la necessitat d'una conducta moral equilibrada. Ibrahim, el guia, l'home dòcil a Déu, és segons Muhammad, el fundador del hanifisme i també "el primer" musulmà, el primer home sotmès a Déu. (15)

Muhammad era prou conscient de la coincidència del seu missatge

monoteïsta amb el moviment preislàmic d'Àrabia. El pes del corrent religiós del hanifisme, específicament àrab, es veuria reflectit en la insistència de Muhammad, al principi de la seva prèdica a la Meca, en el caràcter àrab de la seva ideologia. L'objectiu cabdal del Profeta era l'acceptació, per part dels àrabs, de la certesa d'un judici final i de la resurrecció de la carn ja expressada pels hanifs

A les sures que la crítica situa als primers anys de la prèdica del Profeta, entre el 610 i el 615,(16) s'insisteix, per damunt de tot, en les dues creences del més enllà dels hanifs, revelades al Patriarca Ibrahim. Així, en aquests primers anys de la missió, Muhammad reprèn discursos presents en la literatura escatològica i apocalíptica del Pròxim Orient, i tracta, essencialment, de la justícia i de la lluita contra l'injust. La dimensió, profundament escatològica, dels primers temps transmet els trets més arabitzants del missatge del Profeta. La seva concepció reflecteix la noció aràbiga, pròpia dels hanif, d'un Déu únic, de poders il·limitats i d'essència estrictament moral, davant el qual cal comportar-se. Molt probablement, la fe dels hanifs és germen del molt en comú entre les idees del Profeta i les de jueus i cristians.

Serà Mussa, Moisès, el profeta dels Fills d'Israel, el més citat de tots, qui proclamarà, en un diàleg amb el faraó d'Egipte, l'existència del Déu únic: "És el Senyor de tots els cels i de la terra...!"(17) Encara a la Meca, Muhammad empen entre els anys 615 i 619 un període de reflexió i d'apostolat, on s'estudia el paper dels profetes en la Revelació del missatge. És ara que el dogma de la unitat divina esdevé el centre de la prèdica. La unitat de Déu es reforça i la seva misericòrdia es manifesta a través dels ensenyaments i de les accions dels profetes. Sens dubte és en aquest moment quan s'assoleix el punt àlgid de la connexió entre la Bíblia i l'Alcorà, subratllada per la línia dels que

han recordat, a cada poble, el missatge diví. La seva funció continua essent, sobretot, pedagògica, per a servir d'exemple als musulmans. Muhammad pren ara un lloc propi en la tradició bíblica, en la qual es troba, finalment, amb Jesús. Mentre Ibrahim es presenta com el fundador del hanifisme, Issa ha predicat el monoteisme entre els jueus i ha nascut miraculosament de Maria, anunciat per l'Esperit, tal com narra l'Ingil (Evangeli) i es sintetitza al Llibre Sant de l'islam:

“Jo només sóc  
missatger  
del teu Senyor,  
enviat, àngel,  
per a anunciar-te que t'ha fet do  
d'un bell fill, jove, fort, pur, perfecte.”  
(Cor XIX, 19).

Tornarem més endavant sobre la figura de Jesús a l'Alcorà.

Seguint amb els períodes establerts, la fi de l'època de la Meca, entre el 619 i el 622, es caracteritza per la manifestació del Déu totpoderós. En aquest temps el profeta se sent fortament amenaçat pels que es declaren ja hostils al seu missatge: la majoria dels conciutadans de la Meca. Subtilment, la seva prèdica pren ara un caire més universalista, no adreçat tant als seus conciutadans sinó, en general, als homes, tal com si s'inspirés en l'actitud oberta de Jesús i en la pràctica de la missió apostòlica dels seus seguidors. Posteriorment, les tradicions del Profeta indicaran que aquest va enviar missatgers als quatre grans imperis que envoltaven la península aràbiga, Bizanci, Pèrsia, Índia i Etiòpia, reclamant amb urgència la seva acceptació de l'Islam.

Muhammad afirma la unitat, la bondat, l'omnipotència i l'omnisciència de Déu; Déu guia o desempara a voluntat, vela els ulls

dels no-creients, tanca el seu cor, tapa les seves orelles per tal que el missatge sigui impenetrable al seu enteniment. El Missatge de l'islam introdueix també el problema de la incredulitat i de la manca de fe com a estricta responsabilitat de l'individu. Segons el Profeta, aquells que estan mancats de pietat en són responsables sense excusa, ja que han triat la seva deslleialtat i és l'orgull que els cega. En canvi, la fe és un do de Déu, una llum divina que il·lumina el fidel i li dona la pau, que permet al musulmà de resistir les temptacions d'apostasia i que confeïx sentit a les seves obres, ja que aquestes són banals sense la fe.

## **Reconèixer el Déu de la Bíblia**

Mentre la història de l'islam ens ensenya que aquesta fe ha retingut rituals i conviccions antigues dels semites preislàmics,(18) l'edifici nou que s'aixeca sobre els fonaments de la nova Revelació ha permès bastir un palau ideològic renovat, una estructura mítica envigorida, no pas en el sentit d'una faula o llegenda inconsistent, sinó com una nova experiència del diví que s'ofereix als homes. Si el nostre objectiu és conèixer la nova experiència del diví que l'islam proposa, podem considerar-nos afortunats de disposar de l'Alcorà ja que aquest -i potser per damunt de tot-, és un text sapiencial, amb saviesa, amb exhortació profètica, que convida a la reflexió i la meditació sobre la manifestació divina. Amb coneixements polifacètics, l'Alcorà convida a conèixer Déu i a meditar sobre la seva acció i sobre el comportament dels homes.

Pel seu caràcter sapiencial, la perspectiva que prioritza és la d'una mirada vertical que fa que, tant els éssers humans com l'esdevenidor històric, se subordinin al fiat del Déu creador i en reconeixin la magnitud. Aquesta actitud dona nom propi al moviment de submissió,

l'islam, -obediència, subjecció i docilitat a la voluntat divina-, i al creient que l'accepta, musulmà i musulmana, submisos, tributaris i devots. Sembla avinent, doncs, d'aprofitar el vigor moral de l'emoció que desprèn el text, tal com si es tractés d'un gran poema, i de centrar-nos a comprendre, en profunditat, les característiques del Déu que es manifesta en l'escolí alcorànic i de ponderar la influència dels textos bíblics en la noció islàmica de Déu. (19)

El compendi de textos resultant del procés d'anotació i escriptura de l'Alcorà, obra dels seguidors del Profeta, pot caracteritzar-se (especialment als nostres ulls) com un discurs intermitent, amb oclusions, que salta d'un tema a l'altre sense tancar els arguments, i que fins i tot podria resultar en una lectura difícil. Pels musulmans, però, tots els dictats sobrenaturals enregistrats pel reformador religiós d'Aràbia representen ayat Allah, signes de Déu. S'ha suggerit que, per tal d'apreciar-lo justament, cal pensar en l'Alcorà com si fos un políedre que contindria la comunicació entre Déu i els homes: un volum capturat per superfícies idèntiques, unitari en conjunt, però ensems múltiple, amb una pluralitat de cares, amb una diversitat polifacètica d'intencions i de continguts.(20) El missatge unitari, la unitat absoluta, és el seu tret més essencial, tant pel que fa a la forma com al fons. El fons, podem resumir-lo en poques paraules, gairebé en un sol mot: Déu, l'existència del Déu únic, totpoderós, una mònada absoluta, proclamada sura a sura,(21) que es condensa en l'anomenada l'Oració perfecta (Al-Ikhlàs):

Digues [profeta]: Ell és Al·là, Déu, l'Únic!

Ell és Al·là, Fonamental, Ell és Etern!

Ell no ha engendrat, no és engendrat!

No hi ha ningú que se li assembli!

(Cor CXII, 1-4).

Sobre el nom d'Al·là, hem de dir que correspon a la denominació més comuna de la divinitat entre els pobles semites, 'Il (Al, El, Ilu), present a l'Antic i al Nou Testament.(22) Es tracta de l'Eli o Eloï de la invocació de Crist a la creu (Mt 27,46 i Mc 15,34), que les llengües semites sudaràbigues presenta la forma 'Ilah. L'antic mot 'Ilah, amb l'afegit de l'article 'al esdevindrà el nom d'Al·là, el Déu únic de l'islam, que es fixa com a terme a l'Alcorà i que resta en la professió de fe islàmica com a nom de Déu. El nom d'Al·là designa el Déu de la Revelació monoteïsta, el nom que empraven els fills de Jacob quan aquest, a punt de morir, els preguntà:

“Vosaltres què adorareu ara, després de mi?”.

Els van respondre :

“Adorarem i servirem sols el teu déu ('Ilahak),  
sols el déu dels teus avantpassats,  
déu dels teus pares ('Ilah 'abaik),  
déu d'Ibrahim,  
déu d'Ismàil  
déu d'Ishaq  
l'Únic déu!

A Ell sols serem sotmesos,  
bons musulmans”  
(Cor II, 133).

En definitiva, l'artífex de la Revelació, tal com s'emfatitza a continuació:

“Creiem en Déu  
i en el que Ell ha revelat

i en el que Ell ha fet baixar  
de dalt del cel per a nosaltres  
i en el que Ell ha fet baixar  
a Ibrahim,  
a Ismaïl,  
a Ishaq  
i a Iaqub,  
i als seus descendents,  
les tribus d'Israel,  
i el que van rebre i els va venir,  
tant a Mussa,  
com a Issa [Jesús],  
i el que van rebre i els va venir  
a tots els profetes,  
del seu Senyor.  
No farem mai cap diferència  
entre cap d'ells.  
Nosaltres som, sempre serem,  
bons musulmans,  
a Ell sotmesos!”  
(Cor II, 136).

### **Els atributs del Déu de l'Alcorà**

L'Alcorà, però, atorga al Déu únic una pluralitat de noms, que arriba fins a 99 i que són coneguts com “els noms de Déu” (Cor VII, 180). Les qualitats que l'Alcorà confereix a través d'aquests noms -“els noms més bells” (al-asma' al-husna )(23)-, descriuen l'Ésser diví en termes paral·lels a les tres religions monoteistes a partir

d'Ibrahim.(24) Nombrosos adjectius ens caracteritzen l'Ésser únic, transcendent, immutable, etern, totpoderós, bo, savi, just, sant.(25) Els epítets aplicats demostren el parentesc de la Revelació islàmica amb les Escripures anteriors i forneixen indicacions precioses sobre la manera com els creients, al llarg dels segles, han expressat la seva fe. Ens revelen també la forma que han emprat per tal d'apropar-se als misteris del coneixement de l'ésser diví, a l'exhortació i meditació del Déu transcendent, la comprensió del qual no abasten les intel·ligències creades; del qual, diu sant Pau, “ningú no en coneix els secrets” (1Cor 2,11); el Jahvè que es manifesta a Moisès al Sinaí sense mostrar-se, cobert per la boira (Ex 25,18); al qual, diu l'Alcorà, “no El veuen les mirades” (Cor VI, 103).

Podem llegir aquesta caracterització divina als versets de la sura LVII:

“En el nom de Déu Únic, Al·là,  
el Compassiu per excel·lència, el molt Misericordiós!  
Tot el que hi ha dalt dels cels i de la terra,  
tot glorifica Al·là, Déu!  
Ell és el Poderós i sap com fer molt bé les coses,  
amb saviesa, amb justícia!  
El domini de tots els cels i de la terra  
és d'Ell!  
Ell dóna la vida, Ell dóna la mort!  
És Poderós sobre totes les coses!  
Ell és el Principi, Ell és la Fi!  
Ell és el Manifest, Ell és l'Ocult!”  
(Cor LVII, 1-3).

## **La Unitat absoluta, totpoderosa**

La professió de la fe islàmica expressa com a dogma fonamental, inqüestionable, comú al judaisme i al cristianisme, un únic Déu que ha volgut manifestar-se als homes, del qual cal proclamar la fe i donar-ne testimoni, juntament amb la creença en l'autenticitat del seu missatger Muhammad. L'expressió "al-wahid", l'Únic, es reserva a l'Alcorà exclusivament a Déu. El testimoniatge d'aquesta unitat transcendent, proclamat per Muhammad, no representa cap modificació a la Revelació primera, una font sobrenatural, quasi teològica, la fe d'Ibrahim, pare dels musulmans, aspecte inalterable dels llegats paternals atorgats a Ismail, retrobats i venerats amb una gelosia absoluta pels musulmans:

“No hi ha ningú que se li assembli!  
Ell no té parió, Ell no té igual!”  
(Cor CXII, 4).

Una fórmula de la qual es troben equivalències notables en l'Antic Testament:

“A tu, et fou concedit tot això per fer-te saber que Jahvè és realment Déu,  
i que no n'hi ha d'altre fora d'ell”  
(Dt 4,35).

“Escolta Israel: Jahvè és el nostre Déu, Jahvè tot sol”  
(Dt 6,4).

L'omnipotència divina es posa de manifest a l'Alcorà mitjançant les referències al poder diví, tal com veiem reflectit en el Gènesi, on

Jahvè manifesta a Ibrahim:

“Jo sóc El-Saddai” [el Déu totpoderós],

i a la primera Revelació a Moisès:

“Déu parlà a Moisès i li va dir:” Jo sóc Jahvè.

Em vaig aparèixer a Abraham, a Isaac i a Jacob com El-Saddai”  
(Ex 6,2-3).

La seva sobirania s'exerceix des de la seva posició, com a Senyor dels senyors (rabb al-'alamin):

“Enaltit sigui Déu, Al·là!

Ell és el Rei, de veritat, el Sobirà de tot el món, que Ell posseeix!

Ell és Senyor del tron molt noble”

(Cor XXIII, 116).

Com veiem, Déu duu a terme l'exercici d'aquesta bondat assegut al tron celeste, símbol bíblic de la reialesa sobirana, entre d'altres versets, a Ezequiel i Daniel:

“Al damunt de la volta de sobre els seus caps, hi havia com una pedra de safir; sobre ella, una forma de tron, i sobre la forma de tron, a dalt, un ésser amb aparença humana.[...] Era semblant a l'arc que apareix als núvols, el dia de pluja, aquesta llueur tot al voltant. Era una cosa que tenia l'aspecte de la glòria de Jahvè”

(Ez 1,26-28).

Daniel:

“Beneït sigueu vós sobre el  
vostre tron reial,  
cantat i exalçat eternament”  
(Dn 3:55).

I també a l’Apocalipsi de sant Joan:

“Tot seguit vaig trobar-me endut per la inspiració de l’Esperit, i  
vet aquí que hi havia un setial posat al cel, i al setial, un que hi seia  
[...]. “Digne sou, Senyor i Déu nostre, de rebre la glòria, l’honor i la  
força perquè vos heu creat totes les coses, i pel vostre voler elles, que  
no existien, foren creades”  
(Ap 4).

També a l’Alcorà és Déu que fa viure i morir les seves criatures, i  
la seva omnipotència es manifesta en el seu poder creador:

“Ell tot ho pot!

Ell és qui creà la mort, qui creà la vida,  
per provar-vos,  
per saber qui de vosaltres és el millor  
en les bones obres.

Ell és el Fort, el Poderós”.

(Cor LXVII, 1-2).

Amb les paraules del Deuteronomi:

“Jo sóc qui fa morir i qui fa viure”

(Dt 32,39).

O bé amb les d'Anna, la qual repeteix, al primer llibre de Samuel:

“És Jahvè qui fa morir i qui fa viure”  
(1S 2,6).

Tant a la Bíblia com a l'Alcorà, el Déu Totpoderós, Mestre, Senyor i Rei, demana que les seves criatures reconeixin i confessin la seva Majestat. La insistència en aquest deure de lloança a Déu, de l'al·leluia (al-hamdu li Llah), és concurrent i reiterada arreu. A l'Alcorà:

“Lloat sigui Ell, en els cels alts i sobre la terra,  
cada nit, cada migdia!”  
(Cor XXX, 17-18).

En el dinovè dels Salms:

“El cel parla de la glòria de Déu,  
l'estelada anuncia l'obra de les seves mans.  
Els dies, l'un a l'altre, es transmeten el missatge,  
L'una a l'altra se'l revelen les nits”  
(Ps19, 2-3).

En paraules d'Isaïes:

“Fes venir els meus fills de  
lluny  
i les meves filles del capdavall de la terra,

tots els qui porten el meu nom  
i que jo he creat per a  
la meva glòria”  
(Is 43, 6-7).

Sant Pau afegirà després, adreçant-se als efesis:

“És també en ell que hem estat fets possessió seva, [...] a fi que fóssim lloança de la seva glòria”  
(Ef 1,12).

### **Transcendència i eternitat**

Els epítets que assenyalen la transcendència divina, enllà de tot el que ha estat creat, descriuen l'Ésser categòricament autosuficient i etern. Els comentaristes musulmans de l'Alcorà van trobar dificultats a l'hora de precisar el significat estricte dels mots que expressen i reforcen al text la idea de transcendència. Comprovem que la versió catalana de l'Alcorà s'ha inclinat pel terme “fonamental”:

“Ell és Al·là, Déu, l'Únic  
Ell és Al·là, Fonamental, Ell és Etern”  
(Cor CXII, 1-2).

La noció d'eternitat divina es descobreix a l'Alcorà a partir d'alguns conceptes que indiquen l'existència de Déu associada al seu caràcter immutable. La natura i el món present tindran una fi en esgotar-se l'existència terrestre dels homes, però Déu subsisteix enllà d'aquest límit. És el que resta, el que roman:

“Al·là és el Millor que hi ha, el més Permanent!”  
(Cor XX, 73).

“Tot el que hi ha sobre la terra és peridor!  
I només es Permanent el rostre sant del teu Senyor,  
El Majestuós, el Nobilíssim!”  
(Cor LV, 26-27).

De forma anàloga ho havia evocat Ibrahím i ho adduïa el profeta Malaquies amb aquestes paraules:

“Sí, jo, Jahvè, no he variat”  
(MI 3, 6).

Els escrits dogmàtics del cristianisme dels segles II i III, havien definit amb claredat el concepte d'imperible: quelcom sense principi, sense fi i sense mutació, qualitat que només a Déu correspon. Tal com indicaven Tacià i Atenàgores, Déu no és un ésser amb principi en el temps, és l'únic sense inici, és, Ell mateix, l'inici de tot. El comentari dels salms de sant Agustí rebla encara la qüestió:

“L'eternitat és, en ella mateixa, substància de Déu, en qui res no pot canviar”.  
(Enar. in Ps. CI, 2).

Si consultem Isaïes i l'apòstol Joan trobarem expressions similars de la perpetuïtat divina, com ara:

“Així parla Jahvè, el rei  
d’Israel,  
I el seu redemptor, Jahvè  
dels exèrcits:  
“Jo sóc el primer i el  
darrer;  
fora de mi, no hi ha cap déu””  
(Is 44,6).”Escolta’m, Jacob,  
Israel, que jo he cridat:  
sóc jo que sóc el primer  
i que sóc també el darrer”  
(Is 48,12).

o bé a, a l’Apocalipsi:

“En veure’l vaig caure als seus peus com mort; però ell em posà la  
seva dreta al damunt dient: “No temis; jo sóc el Primer i el Darrer”  
(Ap 1,17).

“Jo sóc l’Alfa i l’Omega, el Primer i el Darrer, el Principi i la Fi”  
(Ap 22,13).

## **Saviesa i Bondat**

Déu és llum i veritat: posseeix tota ciència i tot coneixement.  
La seva saviesa i la seva bondat, infinites i misericordioses amb els  
homes, es manifesten en formes prou diverses que comprenen, des  
de l’acció del Principi creador, a la noció de Déu com a fi de totes les

coses, l'exercici de la seva sobirania, providència, misericòrdia i amor envers els homes.

Pel que fa a l'acció creadora :

“Ell ha posat sobre la terra cims de muntanyes,  
hi ha posat la Seva gran benedicció  
i molts queviures, necessaris.

[..]

Ell ha guarnit el cel més baix,  
el d'aquest món,  
amb lluminàries,  
que els serveixin de protecció”  
(Cor XLI, 10-12).

Al·là, a través del seu magisteri i govern altíssim, ha donat als homes eines plurals per fer-los possible la subsistència material i espiritual:

“Ell és qui ha fet baixar de dalt del cel l'aigua de pluja.  
nós, amb aquesta aigua, hem fet sortir plantes i herbes,  
de tota mena, amb tots els grans, ben ordenats.  
De la palmera, en la part alta, n'hem fet sortir  
rams de dàtils, fàcils d'agafar.  
I dels jardins, n'hem fet sortir raïms i olives,  
i les magranes, tots molt semblants i diferents.  
Mireu el fruit que produeixen i com maduren!  
Aquests són signes miraculosos per als qui hi creuen de veritat”  
(Cor VI, 99).

El text que hem llegit no cessa de recordar-nos les descripcions de la natura de l'Himne a Jahvè, creador:

“De les fonts en feu brollar torrents,  
que s'escolen entre les muntanyes; [...]   
Des del vostre palau regueu les muntanyes,  
Sacieu la terra de pluges del cel,  
Feu créixer l'herbei per al bestiar  
Que treballa al servei de l'home.  
I ell treu el pa de la terra  
I el vi que li alegra el cor,  
L'oli que li ungeix el front  
I el pa que li renova les forces[...]   
S'assaonen els arbres més alts,  
Els cedres del Líban que ell plantà. [...]   
Que en són de variades, Jahvè, les vostres obres,  
Totes les heu fetes amb saviesa.  
La terra és plena de les vostres criatures”  
(Ps 104,10-24).

A més a més, Al·là, que mai no descansa en observar els homes, els instrueix enviant-los els profetes i els mostra el camí dret:

“Llum sobre llum!

Al·là, Déu, guia el qui vol cap a la Seva llum!”

(Cor XXIV, 35).

“Nós no hem fet que l'Alcorà baixi del cel, que et sigui revelat, perquè pateixis.”

(Cor XX, 2).

“Nós, tot això, ho hem revelat, ho hem fet baixar del cel, amb uns grans signes, miraculosos, clars, uns textos sants.

Déu, Al·là, guia molt bé aquell que vol, sempre!

(Cor XXII, 16).

Reconeguem aquí un ressò dels cants dels israelites, després de travessar el Mar Roig, adreçats cap a Jahvè:

“Heu conduït bondadós  
el poble que heu alliberat;  
l’heu guiat victoriosament  
al lloc del vostre santuari”  
(Ex 15:13).

### **Justícia i Santedat**

El Déu de l’Alcorà, Totpoderós i Omniscient, ressuscitarà els homes al darrer dia. Els jutjarà per tal de donar-los recompensa en un paradís de delícies o els castigarà amb l’infern del foc.

“El dia gran en què seran separats el que és bo i el que és dolent serà una cita per a tots els homes!”  
(Cor XLIV, 40).

[Se’ls dirà:] “Servidors Meus i adoradors!  
No tingueu por d’aquest gran dia!  
No estigueu tristos!  
Els qui han cregut en els miracles,  
Signes divins i textos sants!  
Els qui han estat bons musulmans,  
Sotmesos a Déu, Al·là!  
Entreu, doncs, en el jardí del Paradís  
vosaltres i les vostres esposes,

per fruit de tots els béns!

[...]

Els pecadors es trobaran, eternament,  
en el gran càstig de l'infern Jahànnam!

És un gran càstig, inevitable!

Els hi seran, desesperats.”

(Cor XLIII, 68-75).

Els musulmans resten, doncs, amb sant Pau, a l'atesa de:

“...el just judici de Déu, que retribuirà cadascun segons les seves obres: la vida eterna per als qui amb la perseverança en les bones obres busquen la glòria, l'honor i la immortalitat; però la ira i la indignació per als rebels, indòcils a la veritat i dòcils a la injustícia.”

(Rm 2,5-7).

Com tots els profetes, Muhammad sovint recorda la santedat de Déu:

“És Compassiu, Ple de Bondat!

Ell és Al·là, Déu Únic!

No hi ha més déu que Ell!

Ell és el rei i Sobirà!

Ell és el Sant!

Ell és la Pau”

(Cor LIX, 22-23).

És el cas de la majoria dels altres profetes, com Osees, per exemple, qui invoca:

“Ja que sóc Déu, i no pas un home;  
enmig teu sóc un sant.”  
(Os 11,9).

O Jeremies, que subscriu la santetat de Jahvè en el judici diví  
contra Babilònia:

“Pagueu-la segons les seves obres,  
segons tot el que ha fet,  
perquè ha estat insolent amb Jahvè,  
amb el Sant d'Israel!”  
(Jr 50,29).

## **Diferències**

No cal dir que les diferències més pregones que separen l'islam del cristianisme giren entorn a la persona de Jesús i la seva naturalesa divina. Jesús, Issa, hauria estat un profeta enviat als Banu Isra'íl, un més en la tradició d'Abraham. Segons l'Alcorà, però, encarnació i paternitat divina són dos conceptes incompatibles amb la transcendència. Déu resta eternament i immutable en la seva essència (que no podem conèixer); per la qual cosa, el text alcorànic evitarà de donar-li el nom de “Pare” (‘ab) i evitarà d'incórrer en cap associació a la seva naturalesa. A la sura de Maria, llegim:

“De cap manera pot tenir Déu cap mena de fill.  
Lloat sigui, adorat sigui, magnificat sigui!  
Ell és Déu!  
[Ell és creador, i no creat].

Decideix fer;

llavors diu “Sigues!” a l'ésser creat

[en aquest cas, a Jesús]

i és.”

[...]

“És que han proclamat

que el Misericordiós té un fill.

I no és possible, és incoherent,

Que el misericordiós prengui un fill”.

(Cor XIX, 35; 91-92).

Aquesta restricció de l'ús del terme “Pare” (‘ab per referir-se a l'Altíssim és exclusiva de l'Alcorà ja que l'Antic Testament, l'empra en diverses ocasions:

Així doncs, llegim al Deuteronomi:

“¿Així us comporteu amb Jahvè, poble insensat i sense seny? ¿No és ell el teu Pare, el qui t'ha creat, el qui t'ha fet i t'ha format?”

(Dt 32,6).

I més endavant afegeix Isaïes:

“Que no es continguin les vostres misericòrdies, ja que vós sou el nostre pare!”

(Is 63,16).

La missió de Issa no és ni alliberadora ni salvadora. La seva Passió i Mort a la creu perden sentit ja que la fe islàmica no sent la necessitat d'una redempció. Déu Totpoderós no hauria sacrificat el seu Enviat.

Essent únicament un home, Jesús no ha pogut ressuscitar després de la mort.

Han dit també [els jueus]:

“Nosaltres,  
hem matat al-Massih [Jesús, fill de Maria],  
l’enviat de Déu, el Seu missatger”.  
Però no l’han matat, ni l’han fet morir crucificat,  
ans bé això els va semblar[...]  
Però el que és ben cert és que, a ell, no el van matar!  
És Déu, Al·là, qui el va elevar al Seu costat! [...]  
El dia de la resurrecció, dia del judici universal,  
ell tornarà i serà contra aquells un testimoni”  
(Cor IV, 157-159).

Havia de ser el Nou Testament que revelant l’Encarnació del Verb, permetés de precisar la noció de Paternitat divina. Tal com indica Sant Pau als romans:

“Tots els qui són portats per l’Esperit de Déu són, efectivament, fills de Déu. Que no heu rebut pas un esperit d’esclavitud per a recaure en el temor, sinó que heu rebut un esperit de filiació que ens fa clamar: Abbà, Pare!”  
(Rm 8,14-15).

Així el cristià pot considerar-se fill de Déu mercès a la vida nova i sobrenatural que imprimeix el Baptisme i que desenvoluparà a través de les virtuts teològals, mentre que el musulmà, profundament conscient de la transcendència divina, a la qual se sotmet irremediablement

i de bon grat, no gosa contemplar cap mena de participació en la vida sobrenatural. Només la fe en la manifestació de Déu a través del Llibre i la submissió a aquesta fe li obre una porta a la salvació a través d'aquest instrument de coneixement i d'il·luminació interior.

La Veritat indicada per la saviesa divina no és solament d'ordre metafísic, sinó que esdevé norma dels actes humans. Així doncs, l'observació de la llei divina és el "camí". L'observació de la llei divina també és el camí de Joan (14,6) d'accés a la beatitud, a la benaurança sublim, la qual, en la concepció cristiana, es fonamenta en les paraules de Jesús al Pare:

"I això és la vida eterna, que us coneguin a Vós, únic Déu veritable,

i el que heu enviat, Jesús, el Messies".

(Jn 17,3).

No obstant la negació de la naturalesa divina de Jesús, alguns autors cristians han assenyalat l'afirmació del caràcter immutable de Déu a l'Alcorà com un punt d'acord amb la fe cristiana, que postula immutabilitat idèntica, defugint tota idea de generació ad extra pel que fa al dogma de la Trinitat. L'islam, encara que vagament, atorga als cristians un triteisme, estrany, però, a la doctrina de l'Església. Tanmateix, tampoc no hi ha, a l'Alcorà, un atac directe i frontal contra la doctrina de l'Església pel que fa al dogma de la Trinitat, ja prou elaborada aleshores, però, certament, desconeguda pel Profeta i pels compiladors del seu missatge.

## Per acabar

Recapitem. És a partir de la seva teoria històrica de la Revelació, pròpia del Profeta, que aquest atribueix les seves doctrines a l'Esriptura prèviament revelada. És en el mateix procés d'elaboració doctrinal, en comprovar la correspondència substancial entre els seus dictats i els dels altres grups religiosos, on cada cop es mostrarà més abocat a relacionar les seves paraules amb les dels profetes que l'havien precedit. Els quals -cal tenir-ho present-, van patir també les persecucions i el rebuig des seus entorns ètnics i tribals, tal com va patir el Profeta. Muhammad no oblida enumerar les escenes bíbliques que reflecteixen les persecucions contra els missatgers precedents. El curs dels esdeveniments, les circumstàncies al seu voltant el conduiran a insistir en exemples que espigola d'arreu, de tradicions orals àrabs preislàmiques, de fonts aramees, abissínies, jueves i cristianes que, ben segur, ni ell ni els seus seguidors coneixien amb precisió absoluta, però de les quals tenien, tal com hem mostrat aquí, un coneixement prou notable. Els materials bíblics, autèntics o apòcrifs, juguen gairebé sempre un paper subordinat de material il·lustratiu al que era el seu objectiu primer: la confirmació (muçaddiq), adreçada als àrabs, de l'existència d'un únic Déu vertader.<sup>(30)</sup> No se'ns escapa, doncs, que el resultat final de la prèdica de l'Alcorà és el naixement d'una nova hermenèutica en llengua àrab. El fet islàmic es traduirà, ben aviat, en un conjunt de pràctiques semiòtiques concretes: rituals, drets, ètica, institucions i ensenyaments diversos a partir de lectures diverses del text alcorànic. Naixeran les escoles de pensament i, en definitiva, l'exegesi i l'apologètica, que il·lustraran tota l'època medieval i moderna fins als nostres dies.

D'acord amb els temps que corren, no voldríem tancar aquesta

intervenció sense assenyalar, cosa que ningú no ignora, que el tema que hem tractat és un clàssic del diàleg cristianisme-islam. Alguns dels estudis en què hem fonamentat les nostres paraules han contribuït a la reflexió cristiana sobre l'islam, que va rebre un gran impuls després del Concili Vaticà II i de les noves perspectives que proposava la Declaració Nostra Aetate. No podem desvincular el progrés de la reflexió teològica en aquestes qüestions de l'impuls d'aquesta encíclica al diàleg cristianisme-islam, ni tampoc dels reptes que han obert els canvis socials més recents al nostre entorn, especialment a l'Europa de la darrera meitat del segle XX.

Des de la meitat dels anys cinquanta fins a la fi dels seixanta, les reflexions s'han centrat en el propòsit i la natura de la relació dels cristians amb pobles de distinta fe. No era encara el cas de Catalunya, però aleshores es produïa ja la immigració creixent de musulmans als països de l'Europa occidental, on les Esglésies havien de fer front al seu impacte. La introspecció esdevé exploració a la dècada dels setanta, que s'inicia amb l'establiment del Consell Pontifici per al diàleg interreligiós i que es tanca amb l'impacte de la revolució iraniana de 1979. La proliferació de moviments islàmics fonamentalistes, la redescoberta dels valors de l'islam, i l'islam militant com a moviment reivindicatiu de països subdesenvolupats va produir perplexitat al món occidental i va pertorbar la convivència interna en aquests països.

Pel que fa a la producció d'estudis, el treball teològic resta sempre obert,(31) i és bo d'assenyalar-ho en aquesta ocasió, per tal d'animar els estudiants que ens escolten a participar-hi, fent-los avinent la tasca d'estructures oficials de relació i de promoció del diàleg islamocristià, com ara les que estableixen vincles regulars entre el Consell Pontifici per al Diàleg Interreligiós i les organitzacions islàmiques (Organització de la Conferència Islàmica, Lliga islàmica, Congrés Islàmic, Univer-

sitat d'al-Azhar) i d'altres d'obertura de les comunitats cristianes a la presència de musulmans a Europa.

Però la realitat, avui, de l'experiència europea d'altres societats que ens han precedit com a societats d'acollida, sembla indicar que la qüestió no és tant la definició europea dels musulmans, sinó de quina manera els musulmans es defineixen, ells mateixos, a Europa. Mentre els cristians han percebut la religió com quelcom viu, que canvia per tal d'adaptar-se a les necessitats de les societats humanes, conservant un nucli central que no canvia, la major part dels musulmans segueixen considerant la religió com quelcom estàtic.(32) En tot cas, la integració econòmica d'aquests col·lectius -que en alguns llocs ja s'ha assolit- requereix també un ajustament psicològic en termes d'integració a la societat europea i a la seva ciutadania, i als canvis d'aquesta ciutadania, molt més problemàtic. En vista, però, de la societat catalana d'avui, sembla que cal renovar també els esforços per a la recerca de solidaritats profundes, de responsabilitats compartides i amitjanades, que permetin garantir la pau quotidiana que desitgem i que convertim, en prendre comiat de vosaltres, en el nostre millor auguri pel curs acadèmic que iniciem.

Mercè Viladrich i Grau

## NOTES

1 Vegeu l'Alcorà, trad. Mikel de Epalza, Barcelona: Proa 2001. Seguirem, amb Mikel de Epalza, la numeració de les aleies o versets alcorànics de l'edició egípcia de 1924, que enumera al final de aleies. Pel que fa a la Bíblia, emprem l'edició dels monjos de Montserrat, Andorra, 1992. Sobre altres versions de l'Alcorà en llengües modernes, vegeu M. de Espalza, "Traduccions hispàniques de l'Alcorà", L'Alcorà, p. 1057-1094.

2 Sobre el procés de redacció de la Vulgata alcorànica, vegeu s. v. "al-Kur'an", Encyclopedie de l'Islam (en endavant, EI2), vol. V, Leiden: Brill, 1986, p. 401-435, esp. 416-420.

3 En la nostra anàlisi, ens caldrà no negligir l'esdevenidor històric: per bé que Muhammad hauria nascut al voltant del 570 de l'era cristiana, sant Agustí hauria escrit La Ciutat de Déu el 420, sant Benet hauria fundat Montecassino vers el 530 i el Papa Gregori hauria mort l'any 604. Muhammad hauria començat a predicar l'islam vers l'any 610, data de la fundació de l'abadia de Westminster. El fet que l'Alcorà s'emplaci en la tradició de la Revelació segles després de la vida de Jesús, ens permetrà també apreciar-lo i estudiar-lo no només a la llum dels textos bíblics, sinó també de la doctrina de l'Església, en el moment dogmàtic i teològic que aquesta havia assolit quan es va escriure l'Alcorà. Deixem de banda els textos rabínics, en el quals no som competents.

4 Vegeu J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London & New York: Longman 1979. Vegeu també R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1926 (reed. 1968) i W. M. Watt: *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press 1953; "The Early development of the Muslim attitude to the Bible", *Early Islam*, Edinburgh: Edinburgh U. P., 1991, p. 77-85. *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, London & New York: Routledge 1991. Segons aquest autor, l'afirmació tramesa per Ibn Ishaq, biògraf de Muhammad, que un cosí de la seva muller Hadija, anomenat Waraqa ibn Nawfal era cristià i coneixia els Llibres, pot referir-se a una lectura superficial de la Bíblia en siríac, tal vegada en presència del Profeta, en la qual quasi hauria obtingut certes informacions. Vegeu p. 6 i 26.

5 Segons H. Küng, el cristianisme més conegut pels conciutadans de Muhammad havia de ser el dels petits grups de cristians al marge de les formulacions de la Gran Església, que acceptaven Jesús com a Messies però no com hipòstasi divina. Vegeu H. Küng et al., *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, London: Collins, 1986. W. M. Watt assenyala l'expulsió de coptes, jacobites i nestorians fora de la Gran Església com un procés que afavoreix el procés de conversió a l'islam. Vegeu *Muslim-Christian Encounters*, p. 7-8.

6 El text alcorànic presenta confusions sobre alguns aspectes de la història bíblica: per exemple, a voltes confon Maria, la mare de Jesús, amb la germana d'Aaron (Sures XIX, 27-29 i LXVI, 12); identifica Haman com a visir del Faraó d'Egipte (Sures XXVIII, 6, 8, 38 i XL, 36). Afegim que part del coneixement alcorànic dels esdeveniments narrats al Nou Testament provenen d'escrits apòcrifs, siguin aquests coneguts de manera directa, probabilitat prou dubtosa, a través de llegendes oralment difoses entre la població. Les llegendes alcoràniques obtingudes dels apòcrifs presenten diferències amb els textos tradicionals coneguts. T. J. O'shaughnessy apunta la possibilitat d'un informador probablement armeni i nestorià, "Word of God in the Qur'an", *Biblica et orientalia*, 11a (separata), Roma 1984. Vegeu p. 27-34. D'altra banda, els comentaris tradicionals sobre el Llibre sagrat de l'islam, obra de musulmans, sovint analitzen el text frase per frase, paraula per paraula. Però aquesta tècnica d'anàlisi, per bé que profunda i rigorosa, tampoc no sembla massa útil a l'hora de sospesar la repercussió del coneixement de les doctrines jueva i cristiana en el pensament del Profeta.

7 D'acord amb J. Feuck, "The Originality of the Arabian Prophet", *Studies on Islam*, M. L. Swartz (trans. & ed.), New York - Oxford : Oxford University Press 1981, p. 86-98. Vegeu p. 89-90.

8 És a dir, enviat, apòstol. Vegeu A. J. Wernsinck, s.v. "Rasul", EI2, vol. VIII, 1995, p. 470. Una narració esplèndida sobre la vida del Profeta pot llegir-se a M. Lings, *Muhammad*. Su vida,

basada en las fuentes antiguas, Madrid; Hiperión 1989.

9 Vegeu F. Babinger s. v. "Nabi", First Encyclopedia of Islam 1913-1936, vol. VI, 1, Leiden: Brill, 1987, p. 803.

10 Per al tractament d'aquestes qüestions, cal consultar els estudis de T. Andrae, Mohammed: The Man and His Faith, New York 1936; D. Masson, Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées, 2 vols. , Paris 1958; L. Gardet, Dieu et la destinée humaine, Paris 1967; Y. Moubarac, Abraham dans le Coran, Paris 1958; R. Caspar, La foi musulmane dans le Coran. Étude de thèmes et perspectives théologiques, Roma 1965; A. J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, Londres 1971; L. Gardet - M. M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1970; M. Hayek, Le mystère d'Ismaël, Paris 1964; Al-Tuhami Nagra, "Le problème de la révélation selon le credo musulman", Islamochristiana 4, (Roma, 1978, p. 127-149; J. Fuek, "The Originality of the Arabian ..."

11 Es tracta dels pobles del Llibre, que han superat el paganisme i la ignorància dels antics (ahl al-kitab). Vegeu G. Vajda, s. v. "Ahl al-kitab", en Encyclopédie de l'Islam, vol. I, Leiden 1960, p. 272-274.

12 Un brillant estudi d'aquesta qüestió pot llegir-se a T. J. O'shaughnessy, "Word of God in the Qur'an". Aquest estudi conté una valoració de la interpretació que les diverses escoles de la tradició islàmica han fet sobre el qualificatiu.

13 Alguns autors sostenen sobre aquest fet la certesa que l'acció profètica de Muhammad no arrela directament en un estímul ni jueu ni cristià. Vegeu, per exemple J. Feuck, "The Originality of the Arabian...", el qual qüestiona les argumentacions de C. C. Torrey i W. Ahrens (a, respectivament, The Jewish Foundation of Islam, New York 1933 i Muhammad als Religionsstifter, Leipzig 1935), ambdues restrictives pel que fa a l'originalitat de Muhammad, i l'argumentació de T. Andrae (a Mohammed: The Man...) sobre l'acord i el vincle entre l'Alcorà i els textos cristians.

14 Cal tenir en compte, però, que l'Alcorà no dóna indicacions cronològiques precises pel que fa a la intervenció dels profetes. Més aviat tracta d'allinear, a partir de fets dispersos, sense connexió temporal entre ells.

15 Entre aquests hanífes han transcendit fins a nosaltres alguns noms de cert pes històric, com ara Zaid b. Amr b. Nufail, oncle del que hauria de ser el futur califa 'Umar (634-644), -un dels companys més íntims del Profeta-, o bé Abu Amir al-Rabih i Abu Qais b. al-Aslat, líders del moviment monoteista a Medina i, en canvi, opositors contundents al Profeta quan aquest va anar a residir a la ciutat. L'Alcorà aplica el qualificatiu de hanif, exclusivament, a Ibrahim i a Muhammad, és a dir, als monoteistes que no són ni jueus ni cristians. Segons W. M. Watt, l'ús del terme forma part de l'apologia alcorànica contra les religions dels antics. Vegeu W. M. Watt, s. v. "hanif", EI2 vol. III, Leiden 1971, p. 169-170.

16 Les sures de la primera època, que no són gaire llargues (de fet són les més curtes de tota la compilació definitiva), presenten una unitat d'estil poètica, exhortadora, intermitent, amb versos de sis a deu síl·labes, amb fórmules sacramentals, amb maneres entusiastes, vives i ben ritmades i lluint un to sovint líric i barrufell... Pel que fa a la cronologia dels períodes de transmissió de l'Alcorà, vegeu R. Blachère, la "Introducció" de la seva versió de l'Alcorà, Le Coran, Paris: Maissonneuve 1957 (i reedicions); Introduction au Coran, Paris 1959; Le Coran (Que sais-je?), Paris: P.U.F. 1969. Dels textos que contenen aquest ideari escatològic, l'insigne islamòleg R. Blachère en destacava el crit a la purificació, a la caritat, a la perseverança i les amenaces als infidels.

17 Cor XXVI, 24. Vegeu també sures XX, VII. Els textos alcorànics que compilen les tradicions bíbliques sobre l'Èxode manquen de referències a l'establiment dels Banu Isra'ïl a la terra Promesa i al regne de David; tampoc no hi ha rastre de l'anyell pasqual ni de l'Aliança, fet que s'explica, ja que la relació de Muhammad amb Ibrahim és a través d'Ismaïl. Aquest seria doncs el vincle definitiu, que culminaria amb la revelació, també definitiva, de l'Alcorà. Vegeu, D. Masson, Le Coran..., vol. I, p. 277-284.

18 Com ara el ritual del pelegrinatge a Meca, la creença en esperits sobrenaturals, les fabulacions mitològiques a l'entorn de la història dels pobles antics...

19 En cap cas no hem d'esperar trobar dins l'Alcorà citacions literals de textos bíblics. De fet, esclaram-ho, només n'hi ha una, dels Salmes de David (Ps 37,29) que indica: "Els qui fan les obres bones rebran la terra com a herència" (Cor XXI, 105).

20 Vegeu J. Berque, *Relire le Coran*, Paris: Albin Michel 1993.

21 M. de Epalza afegeix a la seva traducció catalana de l'Alcorà, un estudi sobre usos litúrgics. Vegeu M. de Epalza, "L'Alcorà i la vida religiosa dels musulmans", *L'Alcorà*, p. 1014-1046.

22 M. de Epalza assenyala, en la seva "Introducció": "Aquest ésser diví, present en el món perquè el va crear i per la seva revelació als profetes, és "Déu", com els altres déus de les religions precedents, però és Al·là, amb unes característiques pròpies, com ara l'afirmació categòrica de la seva unitat i de qualitats que no comparteix amb cap altre ésser, perquè tots els altres són creats" (*L'Alcorà*, p. 16).

23 Vegeu L. Gardet, s. v. "al-Asma' al Husna", *EI2*, vol. I, 1960, p. 735-739.

24 Pel que fa als Noms de Déu, vegeu D. Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique (doctrines comparées)*, Paris: Desclée de Brouwer 1976. G. C. Anawatim, "Le Nom Suprême de Dieu ("Ism Allah al-Azam")", *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Ravello 1966 (separata) i M. Borrmans, "Los musulmanes y los Nombres más bellos de Dios", *Encuentro Islamo-Cristiano*, n= 218, Madrid 1990.

25 Alguns dels qualificatius de Déu, en àrab: wahid, 'ahad; gamad; qayyum, hay; shaddaï, qadir, muqtadir; rahman, rahim, karim, razzaq, wakil, halim; 'alim, sami', baçir; hakim; quddus...

26 Vegeu D. Masson, *Le Coran*, 40.

27 Un coneixement aprofundit de la visió de la figura de Jesús pels musulmans requereix la lectura dels treballs de Roger Arnaldez, publicada a la col·lecció "Jésus et Jésus-Christ" de l'editorial Desclée de Brouwer, Jesús, fils de Marie, prophète de l'Islam, Paris 1980; i Jesús dans la pensée musulmane, Paris 1988. La col·lecció i l'obra han estat continuades pel Pare Blanc Maurice Borrmans, actualment professor a l'Institut Pontifici d'Estudis Àrabs i Islàmics de Roma (PISAI), amb un seguit d'estudis imprescindibles, com ara: *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1996.

28 Vegeu D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne* 37-39 i 84-96. Segons D. Masson: "Le Trithéisme en question ne correspond pas au dogme de la Trinité: Dieu UN quant à la Substance et TRINE quant aux Personnes, tel qu'il apparaît dès les débuts du Christianisme" (p. 87). Vegeu també el comentari d'aquest autor sobre les crítiques formulades per autors musulmans contra el dogma de la Trinitat, que incorporen l'edició de textos sobre la qüestió, p. 94-104.

29 En canvi, i sense voler afirmar cap mena d'influència externa en la redacció de l'Alcorà, assenyallem dues heretgies que els historiadors situen a mitjans segle VI i que, d'alguna manera, podrien haver fomentat l'atac contra els cristians. La primera es tracta de l'ensenyament del jacobita Joan d'Apamea, condemnat pel Concili de Constantinoble el 557, seguit pel seu deixeble monofisita i aristotèlic Joan Philopon o Joan d'Alexandria, els quals professaven el monofisisme i una doctrina trinitària que podia derivar en triteisme, o interpretar-se com a tal.

La segona és la "mariolatria" dels col·liridians, moviment nascut a l'Àrabia al segle IV, i que consistia en la pràctica d'un ritual anual, acompanyat del consum d'uns pastissos anomenats col·liridis. Moviment litúrgic practicat gairebé exclusivament per dones. Potser també per aquesta raó podia identificar-se externament com una mena de culte a la Dona primordial, Mare de tots els homes, que hauria infantat també el Messies. Vegeu D. Masson, *Le Coran* 93-94.

30 W. M. Watt apunta que la doctrina de la corrupció de les Escriptures per part de jueus i de cristians ha estat producte d'elaboracions teològiques i apologetiques posteriors a la vida del Profeta. Vegeu W. M. Watt, *Muslim-Christian Encounters*, p. 26 i 30-51.

31 Tal com reflecteix la pluralitat de publicacions cristianes.

32 La reivindicació d'una necessitat de canvi ha estat ja formulada per M. Arkoun. Vegeu

“Pour une islamologie appliquée” i “Pour un remembrement de la conscience islamique”, en Pour une critique de la raison islamique, Paris: Maisonneuve et Larose 1984, p. 43-63 i 129-153. Vegeu també “L’islam face au développement” (Essais sur la pensée islamique), Paris: Maisonneuve et Larose 1984, p. 297-317.