

Teología comparada islámico-cristiana hoy

En este artículo se abordan los últimos avances de la teología comparada islámico-cristiana y se demuestra cómo van más allá de las historias y los temas de las relaciones y comparaciones islámico-cristianas, sin ignorar su pedigrí. A continuación, plantea una pregunta: dadas las historias, teologías, narrativas, disciplinas espirituales y figuras religiosas compartidas, ¿es la teología comparada islámico-cristiana más *ecuménica* que sus primas disciplinares, como la teología comparada budista o hindú-cristiana? A continuación concluye, basándose en la obra de David Tracy, Hans Urs von Balthasar y Anne Carpenter, que la tradición teológica católica debe dar cuenta del impacto del islam en su desarrollo.

Introducción

Recientemente han surgido dos tendencias en el compromiso teológico comparativo cristiano con el islam. En primer lugar, los teólogos comparativos estudian atentamente el Corán y la primitiva comunidad de creyentes en el contexto de los siglos VII al IX. Sin embargo, este estudio crítico ya no pretende reducir el texto y sus interpretaciones y comunidades posteriores a circunstancias históricas (como gran parte de la erudición orientalista de los siglos XIX y XX). Por el contrario, los eruditos cris-

* AXEL TAKACS es profesor adjunto de Teología Comparada y Estudios Interreligiosos en la Universidad de Seton Hall y redactor jefe del *Journal of Interreligious Studies*. Su historial académico y docente puede consultarse en amotakacs.scholar.st.

Dirección: 182 Franklin Ave, Maplewood, NJ 07040 (Estados Unidos). Correo electrónico: takacsax@shu.edu.

tianos están leyendo el Corán y las tradiciones discursivas que lo rodean de forma fiel, reflexiva y autocrítica, aportando ideas constructivas a su propia tradición cristiana. En segundo lugar, los teólogos comparativos van más allá del producto textual del Corán y exploran las tradiciones islámicas clásicas y posclásicas que recibieron y refractaron el Corán de forma creativa y constructiva. Los especialistas cristianos exploran estas tradiciones y descubren ideas sobre sus propias tradiciones teológicas, que también heredaron y refractaron las tradiciones griegas dentro de un imaginario bíblico.

1. Reevaluar la comparación histórica entre el cristianismo y el islam

Los cristianos, al encontrarse con musulmanes y tradiciones islámicas, transformaron sus prácticas y teologías como respuesta constructiva. El modelo propuesto por Katharina Heyden y David Nirenberg ofrece una forma perspicaz de analizar y teorizar –incluso teologizar– esta historia interreligiosa: las religiones coproducidas. En resumen, «coproducción significa la dinámica continua de formar, reformar y transformar las tres religiones del islam, el judaísmo y el cristianismo en sus múltiples formas sectarias mediante la interacción mutua en el pensamiento y la vida de unos con otros»¹. Es un hecho histórico que las tradiciones cristiana e islámica se co-formaron mutuamente, por lo que hablar de la tradición católica de manera monorreligiosa es negarse a reconocer el impacto formativo de las tradiciones islámicas en su desarrollo: la teología católica siempre ha sido interreligiosa.

Un tema importante en la comparación cristiano-islámica ha sido la representación coránica de Jesús (ʿĪsā ibn Maryam) como el Mesías (*al-masīḥ*), contrastando las doctrinas cristianas de su divinidad y expiación sacrificial con las visiones islámicas de él como profeta venerado. Los estudios que comparaban a Mahoma con Jesús y el Corán con la Biblia ocupaban un lugar central, al

¹ <https://coproduced-religions.org/about>.

igual que las comparaciones entre la teología trinitaria y el *tawhīd* islámico (la unicidad absoluta de Dios), este último a menudo *malinterpretado* como la representación de un Dios distante e impersonal en el islam frente a un Dios relacional en el cristianismo. Los estudios recientes se centran en la entrada del Verbo divino en la historia, comparando a Jesús con el Corán (el Verbo) y a María con Mahoma (Portadores del Verbo). En las últimas décadas se ha producido un aumento de las mariologías comparadas, que subrayan la importancia de Jesús y María en el Corán, que narra el nacimiento virginal de Jesús a través del Espíritu, reflejando los relatos cristianos de la anunciación². Además, los musulmanes consideran a Mahoma parte del linaje profético judío y cristiano, lo que ha suscitado respuestas cristianas a la posibilidad de una revelación poscanónica, que con el tiempo han pasado de polémicas a constructivas, como *Muhammad Reconsidered*, de Anna Bonta Moreland.

Para reevaluar la pasada interacción cristiana con el islam, Christian Krokus aplica «la concepción de Bernard Lonergan de la historia como la relación entre tres vectores –progreso, declive y redención– a la historia cristiano-musulmana»³. Cuando los cristianos observaron lo que Lonergan llama «los preceptos trascendentales, Sé atento, Sé inteligente, Sé razonable, Sé responsable»⁴, manifestaron una comparación más positiva y abierta con el islam. Los momentos de progreso están perpetuamente amenazados por momentos de declive, por ejemplo cuando los musulmanes y Mahoma fueron demonizados y nefastamente estereotipados. A día de hoy, el progreso y el declive existen simultáneamente, con momentos de redención promulgados en la erudición reciente⁵. En la conclusión volveré sobre estos tres vectores en relación con la tradición teológica católica.

² Por ejemplo, Muna Tatari y Klaus von Stosch, *Mary in the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 2022).

³ Christian Krokus, «Healing and Creating in Christian-Muslim History», *Theological Studies* 85 (2024) 442.

⁴ Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Chicago University of Toronto Press, 2017), 52 (trad. esp. *Método en Teología* [Salamanca: Sígueme, 2024]).

⁵ Sobre los momentos de redención, véase Krokus, «Healing», 445.

2. Desarrollos recientes: avanzando más dentro y más allá del Corán

Los estudios recientes muestran dos movimientos. En primer lugar, los temas históricamente recurrentes se están revisando y «reconceptualizando» mediante estudios más críticos, constructivos y reflexivos. En consecuencia, los teólogos comparativos están profundizando en el Corán y en su contexto revelador y multirreligioso –incluidos el judío y el cristiano–. En segundo lugar, los ejercicios de teología comparada van más allá del texto inscrito del Corán y aprenden de las tradiciones intelectuales islámicas clásicas y posclásicas. En consecuencia, los teólogos comparativos están reconociendo que las tradiciones intelectuales y espirituales posteriores son comentarios creativos sobre *al-Qur'ān* como un *kitāb*, no como un «libro», sino más bien como, según Daniel Madigan, jesuita estudioso del islam, «un proceso abierto de compromiso divino con la humanidad en su historia concreta»⁶. De hecho, la erudición de Madigan es fundamental para la reciente evolución de la teología comparada islámico-cristiana, ya que ofrece una perspectiva más sólida, expansiva e histórico-teológica sobre el significado de la revelación divina en las tradiciones coránicas y poscoránicas, moviendo las comparaciones más allá del texto inscrito. La revelación islámica es, por tanto, según un especialista musulmán, «un verbo, no un sustantivo, un encuentro vivo, no una inscripción indeleble»⁷. Esta conceptualización de la revelación islámica abre a los teólogos a comparaciones creativas con los discursos islámicos multilingües de los últimos 1400 años, tan ricos y matizados como las tradiciones intelectuales católicas.

El primer movimiento se ejemplifica en el trabajo del teólogo comparativo Klaus von Stosch y el equipo de investigadores musulmanes-cristianos que coordina. Von Stosch es un teólogo

⁶ Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), 178.

⁷ Tazim R. Kassam, «Signifying Revelation in Islam», en *Theorizing Scriptures*, ed. por Vincent L. Wimbush (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2008), 34.

comparativo sistemático y estudioso del islam que se basa en la investigación de vanguardia en estudios coránicos, concretamente en el contexto histórico y multirreligioso en el que el profeta Mahoma proclamó el Corán. Sin embargo, a diferencia de los especialistas orientalistas cristianos, no concluyen de forma acrítica e irreflexiva que el Corán tergiverse la cristología conciliar o que reproduzca mal los discursos cristianos que circulaban en el siglo VII. Asimismo, a diferencia de otros estudiosos musulmanes anteriores, no repiten las afirmaciones polémicas y apologéticas contra la visión cristiana de Cristo. En cambio, como en *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an*, del que son coautores von Stosch y el estudioso musulmán Mouhanad Khorchide, sitúan la revelación coránica en el contexto de los debates cristológicos intracristianos y judeo-cristianos del siglo VII. Las críticas coránicas a ciertas cristologías que circulaban en el siglo VII se aplican a las cristologías modernas actuales (académicas y populares). En otras palabras, al profundizar en el Corán y en su contexto histórico, se encuentran ideas sobre la cristología moderna para la teología sistemática y constructiva. Este libro y otros proyectos de investigación relacionados presentan la profetología coránica como una respuesta a la cristología. Otros trabajos constructivos incluyen el desarrollo de una profetología cristiana en comparación con la profetología coránica y en conversación con la teología cristiana de Israel (las cuestiones de los supersedionismos ocupan un lugar destacado). A este movimiento hay que añadir la reciente obra de Pim Valkenberg. En *No Power over God's Bounty: A Christian Commentary on the "People of Scripture" In the Quran*, Valkenberg explora los versículos coránicos relativos al *ahl al-kitāb* («pueblo de las Escrituras»), pero lo hace desde una perspectiva teológica cristiana, una perspectiva histórico-contextual y una perspectiva islámica dinámica e histórica.

El segundo movimiento tiene una historia mucho más larga. Anteriormente, los estudiosos cristianos del islam se centraron exclusivamente en el periodo clásico (siglos XI-XIII), que fue testigo de profundas prácticas comparativas islamo-cristianas, sobre todo a través de la traducción y el desarrollo árabe-islámicos de las tradiciones filosóficas griegas. Este periodo influyó poste-

riormente en el pensamiento cristiano latino medieval. Filósofos musulmanes como al-Kindī (m. 873), al-Fārābī (m. 951), Ibn Sīnā (m. 1037), Ibn Rushd (m. 1198) y al-Rāzī (m. 1209) participaron de forma crítica y constructiva en la filosofía griega, y sus obras se transmitieron a los eruditos cristianos a través de movimientos de traducción árabe-latín desde la península Ibérica hasta Sicilia. Estos textos influyeron notablemente en la teología escolástica cristiana medieval, y figuras como Tomás de Aquino (m. 1274) se dedicaron a la teología comparada *avant la lettre* integrando comentarios filosóficos musulmanes en el pensamiento cristiano⁸. La erudición orientalista moderna desestimó inicialmente la filosofía islámica como «un mero garante del pensamiento griego para la tradición intelectual cristiana europea»⁹, atribuyendo su declive a las críticas supuestamente antirracionalistas de al-Ghazālī. Sin embargo, estudios recientes destacan la continua evolución de las tradiciones intelectuales islámicas, como el desarrollo de la *ḥikma* (filosofía islámica posclásica) y las síntesis filosófico-teológicas sufíes, terreno fértil para la exploración teológica comparada católica.

Recientemente, el segundo movimiento explora estos desarrollos bajo una nueva luz e incluye el trabajo de estudiosos veteranos, como David Burrell (m. 2023), estudiosos consolidados como Joshua Ralston, y estudiosos emergentes, como Hans Harmakaputra, Michael VanZandt Collins, Kate Kelly Middleton, Megan Hopkins, Alexander Massad, y el presente autor. Estos ejercicios de teología comparada atienden a las vastas y variadas teologías que se encuentran en la *falsafa* y la *ḥikma* islámicas (filosofía), el *kalām* (teología), el sufismo (desde la religión vivida, los rituales y la poesía hasta el *irfān*, una fusión posclásica de filosofía y sufismo), pensamiento chií, el *fiqh* (jurisprudencia islámica), etc. En lugar de limitarse al texto inscrito de la revelación –el Corán escrito–, este movimiento incluye la totalidad de las tradiciones islámicas dinámicas, recibidas y refractadas en las experiencias

⁸ Véase Axel Takacs, «Confluences of the Islamic in Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics», *Modern Theology* 40 (2023) 650-677.

⁹ Takacs, «Confluences», 665.

vividas y continuas de la recitación a través de diversas comunidades musulmanas y en abigarrados géneros y prácticas islámicos. De hecho, esto refleja la concepción católica de la tradición, que no se limita ni se reduce a los textos bíblicos. La tradición católica incluye el desarrollo teológico y la exploración del *significado* del acontecimiento Cristo –la encarnación, enseñanza, muerte y resurrección de Jesús– que se encuentra en dos milenios de escritos, desde el Nuevo Testamento hasta la teología contemporánea. En consecuencia, estos teólogos comparativos afirman implícita o explícitamente que la tradición islámica también incluye el desarrollo teológico y la exploración del *significado* del acontecimiento profético coránico: la revelación, la experiencia y las acciones del profeta Mahoma, cuya «luz» (*nūr Muḥammadi*) o «realidad» (*ḥaqīqat al-Muḥammadiyya*) está eternamente presente en la creación, en y a través de la cual se encuentran los signos reveladores de Dios (*ayāt*) o «versículos» de revelación (véase Corán 41,53). El término árabe, *ayāt*, se refiere tanto a los signos (reveladores) como a los versículos individuales del Corán, eludiendo así la distinción entre la revelación coránica y la revelación experimentada a través del encuentro reflexivo con la creación, con uno mismo y con los demás. Este desarrollo y exploración teológicos se encuentran en 1400 años de textos y prácticas. Más allá del texto inscrito del Corán, estas tradiciones son efectivamente comentarios sobre «la Recitación», ya sea filosófica o poética, ya sea teología filosófica posclásica o sufismo filosófico de la Escuela del Amor (*madhhab-i 'ishq*), incluyendo pensadores musulmanes contemporáneos y constructivos, como Lailatul Fitriyah, Martin Nguyen, Caner Dagli, Khalil Andani, Tazim R. Kassam, Cyrus Zagar, Maria Massi Dakake, Celene Ibrahim, Jerusha Rhodes, Oludamini Ogunnaike, Aseel Azab-Osman, entre otros.

Entre los estudiosos anglófonos, Burrell fue uno de los primeros en prestar atención a las tradiciones islámicas clásicas y posclásicas en diálogo con las teologías filosóficas judía y cristiana. Su enfoque explora cómo las teologías filosóficas cristiana, islámica y judía surgen en conversación entre sí. Un aspecto importante de los estudios de Burrell se refiere a la revelación coránica y bíblica de la *creatio ex nihilo*. Los filósofos medievales de cada tradición

se vieron obligados a reconciliar las cosmologías emanacionistas-necesariacionistas de las tradiciones filosóficas griegas con la doctrina revelada de que Dios crea libremente y sin necesidad, una doctrina compartida por las tres religiones; esto también tiene implicaciones comparativas para la libertad humana. Su trabajo comparativo es, pues, tanto genealógico como analógico. El trabajo de Ralston también va más allá del texto del Corán y se centra en el desarrollo de los discursos políticos y jurídicos islámicos; sus conclusiones abordan los debates contemporáneos en torno al secularismo y la modernidad. Por último, los estudios de Laksana se centran en la religión encarnada y vivida en la práctica comparada de las tradiciones de peregrinación, que han conformado las identidades y rituales católicos e islámicos en casi todos los contextos.

Los nuevos estudiosos continúan esta tendencia de encuentro comparativo con el pensamiento islámico clásico y posclásico. Harmakaputra se ocupa de una teología comparativa islámico-cristiana de los santos. De hecho, una de las principales formas en que los musulmanes reciben –históricamente y hasta hoy– la abundante bendición de Dios es a través de la institución teológica, social y mística de la «amistad» (*walāya*) con Dios, una categoría teológica con fuentes en el Corán, el *ḥadīth* y el movimiento de piedad primitivo. Harmakaputra escribe como un teólogo protestante que relaciona la enseñanza católica de la comunión de los santos con la teología islámica de la amistad con Dios¹⁰. VanZandt Collins explora la ética de la virtud en comparación constructiva con el teólogo islámico formativo, Abū Ḥamid al-Ghazālī, en el contexto de las preocupaciones ecológicas del cambio climático. La investigación de Middleton explora teologías comparadas de la esperanza y el miedo en las tradiciones medieval (Tomás de Aquino) y clásica (al-Ghazālī); ambos interlocutores comparten una teoría común de la virtud, pero su trabajo es innovador en el sentido de que aplica estas

¹⁰ Véase Hans Harmakaputra, *A Christian-Muslim Comparative Theology of Saints* (Leiden: Brill, 2022). Véase también Axel Takacs, «Drawing Near to God, Drawing Near to Others», *Studies in Interreligious Dialogue* 32 (2022) 33-65.

teologías a atrocidades históricas y contemporáneas en torno al internamiento forzoso, los campos de concentración y el genocidio, y emplea una investigación con métodos mixtos. La investigación de Hopkins, que reconoce cómo la Palabra (Logos, *kali-ma*) se hace carne en el cristianismo y la recitación (Qur'án) en el islam, se basa en la práctica musulmana común del *dhikr* sufí (recitación contemplativa) para responder a la pregunta «¿Cómo vivir la eucaristía en lo cotidiano?». Al ocuparse de la teología y la praxis del *dhikr*, Hopkins se toma en serio la religión encarnada y vivida de los musulmanes históricamente y en la actualidad para compararla constructivamente con una teología eucarística encarnada y vivida hoy¹¹. Mi propio trabajo se centra en las tradiciones posclásicas más amplias, especialmente en las tradiciones poéticas y comentaristas árabes y persas y en la *madhhab-i 'ishq* (Escuela del amor apasionado), para comprometerse de forma constructiva y sistemática con la estética teológica, la teo-poética y las teologías de la imaginación católicas. Este tema está maduro para una comparación constructiva debido al lugar formativo que las tradiciones poéticas tuvieron –y siguen teniendo– en las tradiciones literarias e intelectuales islámicas, tanto de élite como populares/vividas¹².

Este repaso de la evolución reciente es incompleto. También ignora a los estudiosos que trabajan en disciplinas adyacentes, como los estudiosos católicos del islam que se ocupan de la historia de las relaciones o el diálogo entre musulmanes y cristianos (por ejemplo, Rita George-Tvrtkovic, Gabriel S. Reynolds, John Zaleski, Sandra Keating y Anna Bonta Moreland). No obstante, se ha com-

¹¹ Megan Hopkins, «Sacramentalidades refractivas: culto y amistad islámicos y cristianos», *Concilium* 410 (2025) 117-127.

¹² Véase Takacs, «Confluences»; «Prophet Muḥammad Between Lived Religion and Elite Discourse», *Islam and Christian-Muslim Relations* 34 (2023) 245-284; «Theological Aporia and the Cultivation of Desire», *Theological Studies* 84 (2014) 679-707, y «Perceiving Divinity, Cultivating Wonder», en *The Wiley-Blackwell Companion to Comparative Theology: A Festschrift in Honor of Francis X. Clooney, SJ*, ed. por Axel Takacs y Joseph Kimmel (Hoboken, NJ: Wiley and Blackwell, 2023), 326-343.

partido lo suficiente como para plantear la pregunta tentativa y conclusiva de esta contribución.

3. Teología comparada con el islam: ¿ecuménica o comparativa?

El islam y el cristianismo comparten categorías teológicas controvertidas, que revelan tanto antagonismo como compenetración. Esta dinámica exige prestar atención a su historia co-construida. Como señala Moreland, estas tradiciones son «mutuamente esclarecedoras» precisamente porque «comparten suficientes términos para permitir una comunicación razonable»¹³. A diferencia de las comparaciones hindúes o budistas-cristianas, la teología islámico-cristiana reconoce un vínculo genealógico, similar a las relaciones judeo-cristianas. Sin embargo, el islam critica, amplía o rechaza de forma singular aspectos del cristianismo. Esto plantea la pregunta: ¿es la teología comparada católica con el islam más *ecuménica* que comparada?

El comparativista musulmán Vahid Mahdavi Mehr replantea constructivamente el debate¹⁴. Sostiene que el Corán sitúa al judaísmo y al cristianismo dentro de una «teología abrahámica», distorsionada posteriormente por «marcos supersedionistas... que no se derivan del Corán ni se basan en él, sino que se le imponen»¹⁵. La teología de la alianza del Corán, sostiene, pretende *corregir* –no rechazar del todo– revelaciones anteriores. Si la teología comparada aprende tradicionalmente de un «otro», Mehr se pregunta si el compromiso cristiano-musulmán es verdaderamente comparativo, y propone en su lugar una «teología abrahámica» distinta de los modelos actuales¹⁶. Esta perspectiva

¹³ Anna Bonta Moreland, *Muhammad Reconsidered* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020), 119.

¹⁴ Vahid Mahdavi Mehr, «Can There Be an Islamic Comparative Theology?», en *A Companion to Comparative Theology* (Leiden: Brill, 2022), 230-246.

¹⁵ Mehr, «Can There Be», 231.

¹⁶ Mehr, «Can There Be», 243-244.

reconfigura la teología comparada católica. Al dejar de conceptualizar cada tradición como «depósitos de fe» herméticamente sellados, los teólogos católicos se vuelven hacia la revelación coránica –históricamente *recibida*– en busca de críticas constructivas transhistóricas para nuestra propia teología *actual*. En este caso, hacer teología en diálogo constructivo y crítico con las tradiciones islámicas conecta la revelación y la tradición del *pasado* con las cuestiones teológicas contemporáneas de *hoy*, una conexión que tiende un puente entre el primer y el segundo movimiento de la erudición reciente.

The Analogical Imagination, de David Tracy, ofrece un marco. Para el cristianismo, el «acontecimiento tensor originario» es la encarnación¹⁷. Análogamente, para el islam es el acontecimiento profético-coránico. Ambos acontecimientos guían las interpretaciones de las «semejanzas reales en diferencias reales» y son modelos para comprender cómo funciona la verdad religiosa en un mundo pluralista. Estos acontecimientos no son meramente históricos; también revelan cómo la naturaleza de Dios es a la vez trascendente e inmanente, ponen de manifiesto la posibilidad de una comunión divino-humana, afirman que la revelación es dinámica y conceptualizan el compromiso hermenéutico con la revelación como una participación analógica en ese acontecimiento revelador. La imaginación analógica de Tracy facilita la teología comparativa porque el acontecimiento tensor originario valida, por así decirlo, la paradoja, el misterio, las verdades aparentemente contradictorias y la interrupción continua del *statu quo* mediante la interpretación constructiva de la interrupción original: la encarnación y el acontecimiento profético-coránico. La comparación no es meramente académica, sino ética, ya que cuestiona la injusticia social, un tema emergente en el ámbito académico. La revelación (o religión), como sostiene Johann Baptist Metz, es una interrupción, la impugnación del *statu quo* injusto y restrictivo.

Sin embargo, el acontecimiento Cristo y el acontecimiento profético-coránico siguen siendo distintos, lo que anima a la teología católica a integrar la influencia del islam sin confundirlos («simi-

¹⁷ David Tracy, *The Analogical Imagination* (Nueva York: Crossroad, 1981), 408.

litudes reales en diferencias reales»). El objetivo no es la convergencia, sino la corrección y el enriquecimiento mutuos, basados en una tradición viva que afronta el progreso y el declive históricos en busca de la redención.

Conclusión: La tradición católica en el compromiso vivo con el islam

No obstante, la tradición católica no puede disolverse en la «teología abrahámica»; el acontecimiento Cristo sigue siendo su centro irreductible. Aunque el cristianismo y el islam comparten similitudes en la diferencia, sus acontecimientos tensionales originarios –la encarnación y la revelación profética-coránica– deben preservarse como misterios distintos. Las negaciones sirven como medidas antirreduccionistas para impedir la equivalencia superficial y falsa entre estos acontecimientos y «funcionan como principios de intensificación [mutua]»¹⁸.

Hans Urs von Balthasar lo subraya: el Verbo hecho carne vincula de manera única la revelación divina a la cristología, «la letra está relacionada con el Espíritu como la carne de Cristo... con su naturaleza y persona divinas»,¹⁹ haciendo de la tradición un encuentro vivo con la autorrevelación de Dios. Sin embargo, la teología católica debe reconocer plenamente el papel formativo del islam en su desarrollo. El marco de Balthasar de la teología como una relación dinámica entre la revelación, la tradición de ayer y la tradición de hoy, sugiere que «la tradición debe seguir siendo siempre un principio vivo, [y] la teología de todas las épocas pasadas tiene que incorporarse como algo vivo»²⁰. Dada la historia mutua y co-constructiva del cristianismo y el islam, junto con la urgente necesidad de una praxis cooperativa musulmano-cristiana ética y liberadora, la *teología* católica actual debe incluir el

¹⁸ Tracy, *The Analogical Imagination*, 409.

¹⁹ Hans Urs von Balthasar, «The Place of Theology», en *The Word Made Flesh*, vol. I, Explorations in Theology (San Francisco: Ignatius Press, 1989), 149.

²⁰ Balthasar, *The Analogical Imagination*, 156-159.

compromiso directo con su hermano, el islam, que *debe incluirse* en «la teología de todas las épocas pasadas». Esto no dará lugar a una «teología abrahámica», sino a una teología católica que dé cuenta de la relación entre la revelación actual, la tradición de ayer y la tradición de hoy, una tradición que, *sin la herencia islámica, no existiría tal como existe en la actualidad.*

Recientemente, Anne Carpenter reformuló la tradición como memoria dinámica: la «vida» que media el pasado y el presente a través de la acción divina *pro nobis*²¹. Esta memoria incluye tanto el pecado como la redención en las relaciones entre musulmanes y cristianos²². Siguiendo a Krokus, podríamos ver esta historia a través de los vectores de Lonergan: momentos de progreso (por ejemplo, los intercambios filosóficos medievales), decadencia (demonización) y redención (teología comparativa moderna). Así pues, la tradición «exige nuestra participación»²³ en la curación de estas fracturas, al tiempo que se resiste a la desesperación o a la síntesis acrítica.

El futuro está en la *intensificación*: no en la convergencia o el rechazo, sino en la corrección mutua a través de la diferencia. Como sugiere el Corán, los cristianos son *ahl al-kitāb*, gente «no de la Escritura como libro»²⁴, sino gente de «un proceso abierto de compromiso divino con la humanidad en su historia concreta»²⁵, un pueblo que participa en la revelación, que es «un verbo, no un sustantivo, un encuentro vivo, no una inscripción indeleble»²⁶. Por tanto, la teología católica debe (1) preservar la singularidad del acontecimiento Cristo al tiempo que aprende de los conocimientos teológicos y éticos del islam, (2) abrazar la revelación/religión como interrupción, desafiando las injusticias

²¹ Anne Carpenter, *Nothing Gained is Eternal* (Mineápolis, MN: Fortress Press, 2022), 193-195.

²² «La tradición cristiana es transmitida irónicamente por su propio pecado» (Carpenter, *Nothing Gained is Eternal*, 175).

²³ Carpenter, *Nothing Gained is Eternal*, 195.

²⁴ Balthasar, «The Place of Theology», 156.

²⁵ Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, 178.

²⁶ Kassam, «Signifying Revelation in Islam», 34.

mediante la praxis comparativa, y (3) comprometerse con la tradición viva del islam, desde el pensamiento clásico hasta las reformulaciones contemporáneas, como parte «coproducida». De este modo, la teología católica honra su herencia interreligiosa a la vez que da testimonio del «misterio radical» de la encarnación, una paradoja que invita a un encuentro más profundo que a una resolución.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

evo