

Antecedentes islamocristianos concretos de la traducción del Corán al catalán

Mikel de EPALZA

Universidad de Alicante
epalza@ua.es

0. Justificación del tema

Hace poco ha salido la primera traducción (“versió”) completa y directa del Corán del árabe al catalán, con cinco estudios coránicos¹. Es una traducción que pretende innovar en algunos aspectos la forma de traducir el texto sagrado de los musulmanes². Una serie de corrientes religiosas e intelectuales islamo-cristianas, especialmente de la segunda mitad del siglo XX, inciden en esta traducción y en las innovaciones relativamente importantes que esa traducción ofrece y que quisiéramos presentar en estas páginas.

Había algunos antecedentes de versiones coránicas al catalán.

La más antigua sería la encargada, o al menos adquirida, por el rey Pedro IV de Aragón (r. 1336-1387) al franciscano mallorquín Francesc Pons Saclota (“de latí en romans”), partiendo de la muy conocida traducción latina de Toledo, del siglo XII. Este texto en catalán no se conserva ni siquiera fragmentariamente, pero está atestiguado por 4 documentos de archivo, de entre 1381 i 1384.

Un segundo antecedente de versión, hipotética, del Corán al catalán de Valencia en su versión oral, ésta directamente a partir del árabe, tampoco nos ha sido conservada al igual que su versión paralela castellana: es la que fue realizada por el alfaquí valenciano hablante de Xátiva y luego eclesiástico cristiano Juan Andrés, de fines del XV y principios del XVI, versión probablemente fragmentaria, que se conoce por las versiones latinas del sermonario del obispo de Barcelona y Huesca Martín García, con el que Juan Andrés cooperó durante muchos años en la predicación a los musulmanes mudejares de la Corona de Aragón y moriscos del Reino de Granada. En época moderna, sólo pueden mencionarse un folleto de propaganda religiosa de la comunidad ahmadí, con unos cuantos versículos escogidos bilingües, árabe y catalán, traducidos del inglés, en 1988. Hay también traducciones ocasionales de algunos fragmentos coránicos en libros en catalán sobre el islam³. Aunque los catalanohablantes tenían acceso, evidentemente, al Corán gracias a traducciones al castellano –muchas

¹ *L'Alcorá. Tradúcelo de l'aráb al català, introduúcelo a la lectura i cinc estudis alcorànics*, per Míkel de Epalza, catedràtic d'Estudis Àrabs i Islàmics, amb la col·laboració de Josep Forcadell i Joan M. Perujo, de la Universitat d'Alacant, Edit. Proa, Barcelona, 2001, 1.277 pp.

² Ver justificación de algunas de las innovaciones metodológicas en los estudios 4. y 5., y en el estudio en castellano «Traducciones modernas del Corán: problemas y soluciones para las lenguas hispánicas (castellano, catalán, portugués)», en prensa.

³ Por ejemplo, en M. de Epalza (dir.), *L'Islam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona, 1994.

de ellas editadas precisamente en Barcelona– y a otras lenguas⁴.

Esta “primera” traducción de Barcelona de mediados del 2001 era, por tanto, un acontecimiento en la cultura catalana, y había sido reclamada a veces públicamente⁵. Tuvo bastante eco en la prensa de los países de lengua catalana, en la de España en general y también en países musulmanes, desde Marruecos a Pakistán, por el hecho de la traducción, todavía no por haberla leído. De las preguntas que la prensa oral y escrita me hicieron deduje que había un tema que no había sido tratado suficientemente en el libro: por qué se había hecho esta traducción, por qué la había hecho yo. Había una cierta curiosidad de muchos sobre los antecedentes y la elaboración del proyecto de la editorial Proa. Tuve que improvisar sobre el tema. Pero, después, he hecho una reflexión más profunda sobre las evoluciones intelectuales que incidieron en esta traducción moderna del Corán, en la segunda mitad del siglo XX, tanto en los ambientes religiosos y universitarios que me tocó vivir, como en libros y autores influyentes de este período, en las relaciones islamo-cristianas. Esta reflexión, a pesar de que sea fruto de una selección de la memoria histórica, permite comprender mejor algunas de las dificultades y de las soluciones más innovadoras de la traducción del libro sagrado del islam al catalán, como también a cualquier otra lengua de su entorno neo-latino (castellano, francés, italiano, portugués), lenguas que tienen una fuerte influencia cristiana católico-romana, desde la Edad Media, en su vocabulario y en sus referentes religiosos⁶. Estos elementos lingüísticos y metalingüísticos son muy semejantes a los del islam y de la lengua árabe, pero tienen también diferencias, cuya traducción plantea diversos problemas al traductor.

1. Años 50 y 60: Primeros pasos en los estudios islamo-cristianos en España

Fue a finales de los años 50 cuando el joven estudiante de unos 20-22 años que yo era entró en contacto con los estudios sobre el mundo árabe y sobre las relaciones islamocristianas, especialmente con dos libros que acababan de salir, de dos especialistas en el islam: Félix María Pareja y Juan Vernet.

El primero fue la *Islamología*⁷ del jesuita barcelonés Félix María Pareja Casáus, al que escuché en una conferencia sobre los lugares santos del islam. Era entonces profesor de Instituciones Islámicas en la Universidad de Madrid, después de décadas de enseñanza de *Islamología* en Bombay, Bagdad, Beirut y, sobre todo, en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, el centro teológico más importante de la Iglesia Católica. Era un erudito políglota, muy conocido internacionalmente. Acababa de fundar en Madrid, al amparo del

⁴ Ver listado, probablemente incompleto aún, de traducciones y ediciones en castellano y en portugués, en M. de Epalza, *L'Alcorá...* -[traducciones, directamente del árabe o por el francés o el inglés], -[ediciones de cada traducción, en la bibliografía general de los cinco estudios].

⁵ Ver, por ejemplo, en la revista de cultura religiosa *Serra d'Or*, de la Abadía de Montserrat, con ocasión de la aparición del folleto de 1988 o de una polémica entre filólogos catalanistas y arabistas.

⁶ Ver M. de Epalza, «Traducciones modernas... y «Problemas islamo-cristianos en la traducción del Corán a una lengua “cristianizada”» [en prensa, en diversas lenguas y con materiales diferentes].

⁷ Dos volúmenes. Madrid, 1952-1954.

Ministerio de Asuntos Exteriores, la mejor biblioteca de temas árabes e islámicos, que actualmente lleva su nombre. Él fue quien marcó mi vocación hacia el estudio del islam.

El otro libro y personaje que me marcaron, más tarde, cuando después de estudiar la filosofía –ya orientada hacia el estudio de la historia comparada de las religiones– empecé la licenciatura de Filología Semítica, fue el entonces joven catedrático de árabe de la Universidad de Barcelona Juan Vernet Ginés y su traducción del Corán al castellano, considerada entonces como un clásico único en esta lengua. Su traducción se consideraba mucho mejor que las de sus antecesores argentinos y que la del escritor judeo-español y buen literato Rafael Cansinos-Assens (Sevilla 1883-Madrid 1964), también traductor de *Las Mil y Una Noches*⁸. Vernet y los estudios universitarios mostraban una metodología “laica”, no-confesional, y objetiva de estudiar los fenómenos religiosos del islam, con una metodología dominante en general en la universidad europea, a pesar de algunos personajes eclesiásticos católicos polemistas contra el islam, que aún había en la sociedad y en la universidad españolas, señalados generalmente con el dedo y clasificados como intelectuales “impresentables”.

Porque en los años 60, en la sociedad y en la universidad, en las sociedades españolas y del mundo religioso católico, se vivía en una euforia crítica, antifranquista e ilusionada por un porvenir más justo y fraterno, también con la religión islámica y con los musulmanes del tercer mundo resurgente, descolonizado. En esos campos religiosos, el movimiento del Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica y algunas figuras intelectuales como el jesuita y pensador francés Pierre Teilhard de Chardin (m. 1955) nos tenían ilusionados con sueños de novedad de pensamiento, junto a pensadores más clásicos, como José Ortega y Gasset (m. 1955) con su “*vivir como si Dios no existiese*”, que representaban un aperturismo irreligioso cada vez más presente en la sociedad española, junto al pensamiento ateo de origen marxista. Una de mis primeras publicaciones fue precisamente un encargo de los jesuitas de presentar el decreto del Vaticano II sobre las religiones no-cristianas, en un volumen de una editorial de Girona. También dedicaría, más adelante, un pequeño trabajo a la visión de Ortega sobre el mundo árabe-islámico.

Este ambiente intelectual y universitario influyó decisivamente en mi tesis doctoral, presentada en Barcelona en 1967, sobre la obra árabe del escritor mallorquín del siglo XIV-XV Anselm (o Entelm) Turmeda. Era un texto de polémica musulmana anti-cristiana, bastante voluminosa y documentada, en la que se analizaba minuciosamente el texto polémico, en su doble vertiente, del islam y del cristianismo. Era una obra de polémica que se estudiaba sin polémica, con “laicismo” universitario, para comprender la estructura de las creencias religiosas y su alcance, sin querer juzgar la verdad absoluta de los argumentos teológicos de los unos y de los otros.

⁸ Ver M. de Epalza, *L'Alcorá...*,

2. Años 64-70: Estudios en el mundo islámico y en Francia, La influencia massignoniana: Denise Masson

Antes de llegar a asimilar esta metodología científica e intelectual ante el estudio “laico” de la religión musulmana se habían añadido a las influencias antes mencionadas dos experiencias personales fundamentales.

La primera experiencia fue la de los dos años de viaje preparando la tesis doctoral por casi todos los países islámicos del Mediterráneo, desde Turquía a Marruecos, intentando comprender las realidades religiosas del islam vivido por los musulmanes y en contacto con los principales centros y personalidades cristianas que dialogaban con el islam (en Estambul, Beirut, Bagdad, Jerusalem, El Cairo, Trípoli, Túnez, Argel, Rabat y también en Europa). Para esos viajes había tomado como guía espiritual el libro *Parole donnée*, del profesor de la Universidad de París Louis Massignon (m. 1962), que transformaba los lugares históricos cristianos y musulmanes como objeto de peregrinación espiritual, lugares de “teofanías” divinas, lugares privilegiados de manifestación de lo sagrado. La otra experiencia, que tendría más influencia finalmente en el conocimiento del Corán y en su futura traducción, fue también una sintonía –ya con cierto distanciamiento de sus posiciones cristianas– con el movimiento islamo-cristiano generado por los libros de Massignon y por algunos de sus seguidores universitarios⁹, especialmente con la obra fundamental de Denise Masson.¹⁰

Denise Masson había publicado en 1958 los dos volúmenes de su libro *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne*, que me parecía un poco concordista con los textos sagrados, en los detalles, pero en cambio, significaba una gran comprensión en profundidad de los movimientos espirituales que compartían –con matices y diferencias muy bien expresadas– las creencias de los musulmanes, de los judíos y de los cristianos (aún mejor expresadas ya en el título de la edición corregida de 1976 *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*). Resumía la doctrina islámica, en lo que tiene de común con el cristianismo, en la presentación del índice del libro:

«Les présentes études comparatives porteront donc sur le DIEU UN commun aux trois religions monothéistes (Livre Premier), CRÉATEUR de l'univers et de tout ce qu'il contient (Livre Deuxième); sur la RÉVÉLATION (Livre Troisième) considérée comme la mani-

⁹ Sobre la obra y la influencia de Massignon, ver los trabajos actuales de Kiryel, especialmente sobre sus relaciones con cristianos y musulmanes de su tiempo. Yo mismo había escrito un pequeño trabajo sobre «Massignon et Asín Palacios: une longue amitié et deux approches différentes de l'Islam», *L'Herne*, París, 13, 1979, 157-169.

¹⁰ Denise Masson, *Le Coran. Introduction, traduction et notes par...*, Préface par Jean Grosjean, Paris, Éditions Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade NRF vol. 190, 1087. Denise Masson-Sobhi El Saleh, *Le Coran. Es sai d'interprétation du Coran Inimitable*, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Lubnani, 1980. Denise Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1958, 3 vols., 829 pp. ; 2e. éd. revue et corrigée, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Préface de Jean Grosjean, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, 823 pp.

festation par excellence de Dieu à sa créature, fondement primordial du CULTE et de la LOI (Livre Quatrième); enfin sur la VIE FUTURE et le retour de l'homme vers Dieu, Juge supreme, qui punira les coupables dans la Géhenne et récompensera les bons dans un Paradis de del idées éternelles (Livre Cinquième).».

Denise Masson añadía –a mi parecer– a la rigurosa descripción comparativa de los hechos religiosos, propia de la mejor tradición universitaria occidental, una simpatía por el objeto islamo-cristiano de sus estudios, simpatía que le permitía comprenderlo en profundidad. Era una metodología científica muy respetable y provechosa, aun para quienes no compartían su fe cristiana, ni tampoco la musulmana.

Era una opción científica de estudiar y de presentar los fenómenos religiosos tal y como aparecen empíricamente –“de tejas abajo”, como decía mi padre–, incluyendo su dinamismo y fuerza espiritual, y hasta mística, muy semejante en los tres monoteísmos. Así no se afirma ni niega el origen divino de cada revelación, según los teólogos y las creencias o increencias de cada uno y de cada grupo étnico-religioso –“de tejas arriba”–.

Denise Masson, conciente de los siglos de polémicas religiosas y de apologética que pesan sobre una traducción del Corán, tanto sobre el texto como en su autoría y sobre algunos de sus temas y versículos, advierte claramente que su propósito metodológico es totalmente diferente:

«Quelques auteurs au cours des siècles se sont livrés á des travaux apologétiques et polémiques en insistant sur les incompatibilités doctrinales. Le but poursuivi id est, au contraire, un rapprochement objectif des textes.»¹¹

Ella había matizado este “acercamiento objetivo a los textos” con una descripción definitoria del Corán, teniendo en cuenta la extrañeza y hasta el rechazo que el texto coránico podía provocar en lectores acostumbrados a otros textos religiosos, bíblicos o más filosóficos.

«On peut dire que le Coran et la Bible se situent au-delá de toute speculation théologique si l'on considere la théologie comme une science rationnellement construite. Le Coran, dans sa constitution actuelle de livre mis à la portée des nomines serait plutôt comparable à une suite de révélations ou d'apocalypses juxtaposées sans aucun souci de composition logique. L'étude de son contenu spirituel donne lieu à des interprétations diverses; il s'agit d'une matière qui risque de paraître, à première vue, obscure; elle se plie difficilement aux normes de la critique occidentale et les Musulmans expliquent certaines contradictions apparentes en les traitant comme des oppositions complémentaires; celles-ci portant aussi sur des questions métaphysiques particulièrement difficiles à saisir pourraient encore être considérée comme des approches de vérités inaccessibles á l'intelligence humaine. Cependant la lumière qui a guidé Muhammad est comparable á une forcé qui le raméne

¹¹ *Monothéisme coranique...*, p. 9, n. 8.

constamment vers un axe ou un pivot central : Tout vient de Dieu, Dieu unique et Créateur universel et tout retourne á Dieu, Juge et remunerateur dans la vie future. Cette notion à laquelle aboutissent la plupart des thèmes traités dans le Coran en fait l'unité et la cohésion.».¹²

Masson misma añadiría más tarde, en la introducción a su traducción del Corán, su actitud metodológica en la comprensión del mensaje coránico:

«On a trop longuement epilogué sur la vie privée du Prophète. Celle-ci est sans rapport avec son message : il ne nous appatit pas de la juger.».¹³

Y hacía suyas algunas reflexiones programáticas del profesor Louis Massignon, que tanto le había animado en su trabajo de más de tres décadas para traducir el Corán:

«Écoutons Massignon: « Le texte du Coran se présente comme une dictée surnaturelle enregistrée par le Prophète inspiré; simple messenger chargé de la transmission de ce dépôt, il en a toujours considéré la forme littéraire comme la preuve souveraine de son inspiration prophétique personnelle, miracle de style supérieur à tous les miradas physiques. Le Prophète Mohammed, et tous les Musulmans à sa suite vénèrent dans le Coran une forme parfaite de la Parole divine; si la Chrétienté est, fondamentalement l'acceptation du Christ avant l'imitation de la Bible, en revanche l'Islam est l'acceptation du Coran avant l'imitation du Prophète.».¹⁴

La aparición de la traducción del Corán por Denise Masson, en 1967, fue para mí una revelación extraordinaria.

Coincidió con los cuatro años de mi actividad como profesor de la Universidad de Lyon, en Francia, donde estudiaba también la Licenciatura en Teología Católica, con los seminarios de islamología y de relaciones islamo-cristianas del profesor Roger Arnaldez —en ambas Facultades, de Letras y de Teología— y con un grupo internacional bastante importante de eclesiásticos católicos venidos de países islámicos (de Egipto, de Siria y Líbano, de Jordania-Palestina, de Argelia, de Marruecos, del Tchad, españoles, franceses, holandeses, egipcios, libaneses, norteamericanos, malteses, jesuitas, dominicos...). A mí no me interesaba prepararme para el sacerdocio como ellos, sino que quería estudiar la ciencia teológica medieval y moderna, para comprender mejor los fenómenos religiosos, especialmente del islam y del cristianismo y de sus relaciones mutuas.

Al mismo tiempo y por vivencias personales, analizaba los elementos intelectuales y teo-

¹² ibid.

¹³ D. Masson, *Le Coran...*, p. XXXIII.

¹⁴ D. Masson, *Le Coran...*, p. XVII.

lógicos implícitos en la ya mencionada idea de Ortega y Gasset “vivir como si Dios no existiese”. Era una vivencia que veía compartida cada vez por más gente, en Francia, en toda Europa y hasta por musulmanes, generalmente en secreto y sin esforzarse por justificar o por racionalizar detalladamente su posición vital. Creía que la estructuración de un “pensamiento de vivencia irreligiosa” era un trabajo muy adecuado e importante, en unos estudios de Facultad de Teología. Era compatible con el estudio profesional cada vez más profundizado de los fenómenos religiosos de las creencias y de las prácticas del islam y del cristianismo. Este estudio estaba orientado hacia una acción intelectual y universitaria de un mejor entendimiento y de unas relaciones mejores entre cristianos y musulmanes, cada uno en sus creencias, sin necesidad de hacer proselitismo.

La aparición de la traducción del Corán de Denise Masson fue, pues, una revelación. Se publicaba en la más prestigiosa colección francesa de textos literarios de la humanidad, la “Bibliothèque nrf de la Pléiade” de Gallimard (con la Biblia, Homero, Platón, Dante, Cervantes, Shakespeare, Ronsard, etc.). El texto traducido unía la claridad y fidelidad de conceptos del original árabe con una traducción de gran belleza literaria en francés, estilística y hasta tipográficamente adecuada al árabe del Corán y a su espíritu religioso. Manifesté entonces mi modesta pero entusiástica admiración en una revista filosófica parisina. Desde ese momento fue para mí un modelo de versión del Corán.

La posterior edición de esta versión, bilingüe árabe francesa y por tanto apta para el culto musulmán¹⁵, con la autoridad del Gran Muftí Sunní del Líbano, el Dr. Sobhi El Saleh, perfecto bilingüe, doctorado por la Universidad de París, mostraba la posibilidad de una traducción semejante, satisfactoria religiosamente para los musulmanes y también satisfactoria lingüística y literariamente para los hispánicos. Comprendí que, para la fe musulmana, el “sacramento” salvífico, objeto primordial de la fe, era el Libro, no el Cristo, ni el Pueblo Escogido (Judaísmo). De ahí la difícil tarea de traducir manifestando algo de esa peculiaridad del islam y de sus lectores musulmanes, algo diferente de la actitud del cristianismo ante los textos bíblicos (ver D. Masson, *Le Coran*, XVII-XVIII). Comprendí, con Massignon y Masson, que el contenido y el estilo del Corán eran uno y que la fidelidad al texto incluía no sólo la claridad de conceptos sino también una fidelidad al estilo, no sólo en los detalles morfosintácticos y estilísticos, sino en el género y la calidad literaria, como lo había visto –en su tiempo y con sus categorías– Ramón Llull Ver Masson, *Corán* de 1967, p. XVII).

En los años 70 ya tuve la ocasión de exigir ese nivel lingüístico y literario en un proyecto de unos musulmanes de Granada, sirios, que desgraciadamente no conocían bien el castellano y prefirieron una traducción muy literal, prosaica y en un español muy incorrecto, hecha en Argentina. Esos principios traductológicos, en cambio, son los que hemos procurado aplicar y mejorar en la traducción catalana del Corán (Barcelona, 2001). Y esperamos poder quizás realizar algunos retoques de mejoras en la preparación de una nueva edición de bolsillo –sin los cinco estudios, ni la bibliografía, ni los índices– y quizás también en una edición bilingüe,

¹⁵ Denise Masson - Sobhi El Saleh, *Le Coran...*, Beirut, 1980.

como las hay en español (con las traducciones de Castellanos-Abboud, de Cortés, de Faruqi (sus colaboradores), de Melara, de Ortiz de la Puebla, de Vernet, etc.)¹⁶

3. Años 70: Una acción política de acercamiento islamo-cristiano

La “simpatía espiritual” islamocristiana aprendida de Massignon y de algunos de sus discípulos se fue diluyendo con el tiempo, por una evolución espiritual personal y a consecuencia de mis contactos sociológicos con las comunidades cristianas, orientales (del Maxreq, el oriente árabe) y magrebíes (del Magreb, el occidente árabe), y también con las investigaciones universitarias en Europa. Esas vivencias religiosas fueron sustituidas, en los años 70 y a mi modesto nivel personal, por una participación en cierta política eclesiástica cristiana (católica, pero también protestante y de iglesias orientales) y musulmana de acercamiento entre musulmanes y cristianos, de paz y fraternización religiosa, para superar intelectualmente las polémicas y las incomprensiones del pasado y preparar políticamente el porvenir de las relaciones Ínter-religiosas entre musulmanes y cristianos. Lo que se denominaba con el término un poco vago de “diálogo islamo-cristiano”.

También sociológicamente, mis trabajos universitarios en Siria y Líbano (1970), Túnez (1971), Argelia (1973), Madrid (1974) y Alicante (1979) me orientaron prioritariamente hacia los estudios de las sociedades peninsulares hispánicas (medievales, modernas y contemporáneas), muy ricas en experiencias de relaciones islamo-cristianas, a muchos niveles.

El Corán y la teología islamo-cristiana eran bastante secundarios, en estos estudios. Pero siempre quedaban inquietudes de renovación, que incidirían, finalmente y 30 años más tarde, en la traducción catalana del Corán, en una perspectiva islamocristiana. Dos actividades, de los años 70, 80 y 90, prepararían decisivamente este trabajo coránico: la participación en los congresos islamo-cristianos de Córdoba-Madrid (1974, 1977, 1979) y en los Seminarios del Pensamiento Islámico de Argelia (entre 1974 y 1979), por un lado, y la redacción de los libros sobre Jesús según los cristianos, los judíos y los musulmanes hispánicos (París 1982, Granada 1999). Ambas actividades, congresos y libros, suponían unos estudios renovadores sobre los dos personajes, Mahoma (Muhammad) y Jesús, que más inciden en el texto del Corán y en las creencias de los que les siguen, miles de millones de musulmanes y de cristianos, en la historia de la humanidad.

Ya desde Túnez, el año 1972, me incorporé en el equipo directivo de un grupo de intelectuales de Madrid, musulmanes y cristianos, que habían fundado la Asociación de Amistad Islamo-Cristiana de España¹⁷. Todos juntos preparamos el I Congreso Internacional Islamo-Cristiano de Córdoba, que fue un éxito, a nivel emblemático y espiritual, especialmente por el acto de hacer los musulmanes su plegaria colectiva del viernes al mediodía en la mezqui-

¹⁶ Ver *L'Alcorá...*, capítulo 4.3. «Traduccions modernes (seglés XVII-XX) al català, al portugués i al castellà», 1072-1083.

¹⁷ Entre los que se distinguían por su dinamismo los dos co-presidentes, el jesuita Dr. Salvador Gómez Nogales y el profesor egipcio Dr. Hossein Mones Director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid, el secretario general y padre blanco Emilio Galindo, el profesor Pedro Martínez

ta-catedral de Córdoba en presencia de los cristianos (por primera vez desde 1236, cuando fue conquistada la ciudad por el rey Fernando III de Castilla), y por celebrarse el sábado por la tarde la misa pontifical, con el Cardenal Duval y otros obispos, sacerdotes y fieles cristianos en presencia de los musulmanes. El único problema serio fue el de poner de acuerdo a todos sobre el apoyo a la Organización para la Liberación de Palestina: el ministro jordano se oponía a las otras delegaciones árabes y los eclesiásticos cristianos consideraban que era un tema político y no religioso, en el diálogo islamo-cristiano. Finalmente propuse que el apoyo fuera a los “justos derechos del pueblo palestino” y se obtuvo la unanimidad en la aprobación de las resoluciones finales. Fue para mí una interesante experiencia para comprender mejor la relación entre política y religión en la práctica de los musulmanes, experiencia que incidiría en algunos aspectos de la traducción del Corán, como libro que refleja las situaciones políticas de Mahoma como líder religioso y político, al mismo tiempo.

En Córdoba, en 1974, se había obtenido un ambiente tan positivo –a pesar de que las cosas que se dijeron y se publicaron eran tan sencillas y tradicionales– que nos animamos a preparar un segundo congreso sobre temas más difíciles, para 1977.

Los tres temas fundamentales de este II Congreso fueron: 1º «Cooperación entre musulmanes y cristianos en acciones humanitarias»; 2º «Cómo los musulmanes han de presentar a Jesús de forma que los cristianos lo acepten positivamente»; 3º. «Cómo los cristianos han de presentar a Mahoma de forma que los musulmanes lo acepten positivamente». Es evidente que los dos primeros temas eran bastante fáciles y tradicionales, en la línea del I Congreso, pero que el tema 3º era sumamente nuevo y difícil. Nos costó más de dos años de preparación, entre teólogos cristianos y musulmanes, antes de decidimos a incluirlo en el temario. Por primera vez en la historia unos cristianos reunidos, partiendo de su fe cristiana, hablaban positivamente del profeta del islam, la persona más íntimamente querida por los musulmanes y generalmente despreciada y hasta insultada durante siglos desde el cristianismo. El discurso inaugural del cardenal Vicente Enrique y Tarancón, Presidente de la Conferencia Episcopal Española, escrito y corregido con muchísimo cuidado y traducido al árabe con el mismo cuidado, marcó una etapa muy decisiva, en esta cuestión religiosa fundamental. Lástima que problemas de toda índole –y yo tuve en parte culpa del asunto– no permitieron una publicación de las actas del II Congreso, más que parcialmente¹⁸.

Un III Congreso, sólo a nivel estatal español, en 1978, se centró en un aspecto particular de las relaciones islamo-cristianas recomendado ya en las conclusiones del de 1974: la presentación positiva del islam en los libros de texto de religión de la enseñanza media española, con la colaboración del Secretariado de Catequesis de la Conferencia Episcopal. Se habían encargado estudios particulares a unos expertos musulmanes y cristianos, con material gráfico que se distribuyó también entre los representantes de una decena de editoriales esco-

Montávez, el funcionario musulmán y escritor Tomás Barrios y, más adelante, el profesor egipcio y futuro Ministro de Cultura Ahmed Heikal, que había sucedido al Dr. Mones en sus cargos en Madrid.

¹⁸ Ver el boletín *Encuentro Islamo-Cristiano*, Madrid,

lares que editaban libros de texto de religión católica¹⁹. En la traducción de algunos versículos coránicos al castellano, que hicimos el Sr. Ahmad El Agha y yo, ya intenté aplicar algunos de los principios traductológicos que realizaría más tarde y en catalán, en la traducción de Barcelona del 2001.

4. Preparación más inmediata a la traducción del Corán, en una óptica islamo-cristiana: estudios sobre Mahoma y sobre Jesús

La participación en estos encuentros islamo-cristianos y en los Seminarios del Pensamiento Islámico de Argelia, a los que fui invitado por el Ministerio de Asuntos Religiosos de ese país, desde 1974 en que enseñaba en las Universidades de Argel y Oran, y donde aprendí muchísimo sobre las corrientes islámicas contemporáneas, me permitieron comprender un poco mejor el Corán y el papel de Mahoma/Muhámmad en la vida musulmana²⁰. Realmente, antes de escribir sobre el Corán y sobre las relaciones islamo-cristianas, para un público español de cultura cristiana si no de fe cristiana, se tendría que escribir de nuevo sobre el profeta del islam, positivamente, como se había hecho y programado en Córdoba, en 1977²¹. En efecto, la presentación renovada de la figura de Mahoma es fundamental para comprender el Corán, en medio de la polémica tradicional entre los creyentes musulmanes y los cristianos. Muchos han intentado tratar del personaje de una forma neutra, también entre cristianos y eclesiásticos cristianos, en la línea positivista y objetiva de los investigadores occidentales no-musulmanes, desde el siglo XIX, poniendo entre paréntesis temas fundamentales como el origen divino o humano del texto. Pero el cristiano siempre se plantea esa cuestión ¿Puede dejar de planteárselo a los lectores?

Pero la preparación más inmediata para hacer comprender la convergencias y las divergencias islamo-cristianas sobre el pensamiento coránico se presentaron bastante detalladamente en un libro, escrito primeramente en francés y a petición de los Padres Dominicos de las Editions du Cerf, *Jesus entre Juifs, Chrétiens et Musulmanes en Espagne* y reescrito en castellano y muy ampliado, a petición del Dr. Manuel Barrios Aguilera, historiador y responsable de la Editorial de la Universidad de Granada, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*. Estas dos editoriales representan las dos vertientes de los intereses culturales por este tema en nuestra sociedad europea: el religioso y teológico y el intelectual e histórico. Este libro es el antecedente intelectual islamocristiano último y mejor que puedo recomendar, por ahora, para preparar y completar la lectura de una traducción del Corán, juntamente con los cinco estudios que acompañan a esta primera edición del Corán al

¹⁹ Las ponencias y conclusiones fueron publicadas en la revista de dicho Secretariado .

²⁰ Ver, sobre esta dualidad de nombres, M. de Epalza, *L'Alcorá...*, el apartado 4 del estudio I., también resumido y aceptado en la introducción de la reedición de mi estudio [Miscelánea Comillas, Madrid.], a petición de la revista islámica Verde Islam, Almodóvar del Campo (Córdoba),

²¹ Ver mi ponencia y artículos ulteriores. Bibliografía en lenguas hispánicas en M. de Epalza, *L'Alcorá...*, estudio 1º.

catalán²². Una edición de bolsillo, sin esos estudios e índices, y una edición bilingüe, árabe-catalana, están en preparación. Algunos estudios particulares sobre los problemas de las traducciones del Corán, como éste, están en prensa o en preparación.

Estas publicaciones –con los estudios y comentarios que pueden hacer otros lectores de traducciones del Corán– pueden contribuir a conocer mejor y en profundidad las relaciones históricas y actuales de la religión islámica y las creencias y prácticas de los musulmanes, también en relación con las creencias e increencias dominantes de nuestra sociedad.

²² Ver el índice general, con los títulos de los estudios y de sus capítulos, con la bibliografía general de los estudios y los diversos índices.