

RAE

- 1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de investigación, realizado en el área de teología sistemática. Se ubica en la línea de la teología cristiana del pluralismo religioso y es realizado sobre la concepción que tienen tanto el islam, como el cristianismo de Jesús como profeta, para el diálogo de ambas religiones.
- 2. TÍTULO:** Jesús como profeta en el islam y el cristianismo. Posibilidad del diálogo desde la teología cristiana del pluralismo religioso.
- 3. AUTOR:** Anselmus Baru.
- 4. LUGAR:** Bogotá D.C.
- 5. FECHA:** 23 de mayo de 2011.
- 6. PALABRAS CLAVE:** Jesús, profeta, islam, cristianismo, Sagrada Escritura, pluralismo religioso y diálogo interreligioso.
- 7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El presente trabajo es una propuesta de acercamiento a Jesús como profeta, tema que se hace puente entre el islam y el cristianismo y que es desarrollado en una perspectiva de la teología cristiana del pluralismo religioso.
- 8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Este trabajo se desarrolla en la línea de la Teología Cristiana del Pluralismo Religioso, la cual se encuentra estipulada en el programa de licenciatura en teología, que ofrece la Facultad de Teología, de la Universidad San Buenaventura de Bogotá D.C.
- 9. FUENTES CONSULTADAS:** Brandon, S. G. F. Diccionario de Religiones Comparada, Tomo I y II. Huesca, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975; Barbaglio,

Giuseppe. Jesús, Hebreo de Galilea. Investigación histórica. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003; Behesti, Muhammad Husain y Banohar, Muhammad Yahuád. Introducción a la cosmovisión del Islam. República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriental, 2007; Caspar, Robert. Para una visión cristiana del Islam. Colección Presencia Teológica 80. Bilbao: Sal Terrae, 1995; DDB. Biblia Jerusalén. Edición revisada y aumentada. Bilbao: Editorial DDB, 1998; Deedat, Ahmed. Cristo en el Islam, traducción de la versión original “Christ Peace be upon him In Islam” por Fekar, Azzedin; Dupuis, Jacques, Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso. Santander: Editorial Sal Terrae, 2000; Hick, John, La metáfora del Dios encarnado, cristología para un tiempo pluralista. Quito: Editorial Abya Yala, 2004; Galwash, A., Ahmad. The Religion of Islam. Cairo: Goumhouria printing house, 1956; Imbach, Josef. ¿De Quién es Jesús? Su significación para judíos, cristianos y musulmanes. Barcelona: Barcelona: Editorial Herder, 1991; Juan Pablo II, Carta Encíclica Redemptoris Missio. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991; J. Vernet (prólogo y traducción). Sagrada Corán. Catalunya: Editorial Óptima, 3ª edición, 2001; Jomier, Jacques. Un cristiano lee el Corán. Estella: Verbo Divino, 1990; Küng, Hans. El Islam. Historia, presente, futuro. Madrid: Editorial Trota, 2004; Küng, Hans. Proyecto de una ética mundial. Madrid: Editorial Trota, 2000; Khory, Adel-Th. Los Fundamentos del Islam. Barcelona: Editorial Herder, 1981; Meier, Jhon P. Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: las raíces del problema y la persona. Estella- Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004; Poupard, Paul (director). Diccionario de las religiones. Barcelona: Editorial Herder, 1987; Pindado, Vicente Martín (Coord.). El hecho Religioso. Datos, estructura, valoración. Madrid: Editorial CCS, 1995; Queiruga, Andrés Torres. Diálogo de las Religiones y Autocomprensión Cristiana. Santander: Sal Terrae, 2005; Renan, Ernest, La Vida de Jesús. Madrid: Biblioteca Edaf, 1968; Schlosser, J. Jesús, el profeta de Galilea. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005; Teixeira, Faustino. Teología de las religiones, una visión panorámica. Quito: Editorial Abya Yala, 2005; Theissen, G. y Merz, Annette. El Jesús histórico. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000; Vigil, José María. Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular. Quito: Editorial Abya Yala, 2004.

10. CONTENIDOS:

En el trabajo se presenta una contextualización del islam y del cristianismo como religiones monoteístas. Se presentan sus dimensiones históricas y culticas con el fin de resaltar las figuras proféticas, como uno de los elementos comunes que aparece en cada una de ellas, en este caso: Jesús. Posteriormente, el trabajo se centra en la persona de Jesús desde su dimensión histórica y cómo en ésta se hace evidente su dimensión profética, la cual inspira a las religiones del islam y del cristianismo a relatar su vida en las sagradas escrituras. Cada religión evidencia su posición frente a la persona de Jesús y la hacen evidente en sus acciones y misiones concretas, mostrando así los elementos comunes que posibilitan el diálogo entre el islam y el cristianismo, sin tener que renunciar a las diferencias que caracterizan en cuanto a sus creencias a cada religión. Las conclusiones se enfocan en la importancia que tiene la mística profética de Jesús para los creyentes de ambas religiones.

11. METODOLOGÍA: La metodología de esta investigación se fundamentó en un estudio bibliográfico, así como en el análisis crítico y argumentativo de aquellas reflexiones teológicas que, inscritas en la teología cristiana del pluralismo religioso, desarrollan temáticas afines con la propuesta investigativa en cuestión: Jesús como profeta. Esto se propone a través de un estudio comparativo entre la concepción de Jesús en el islam y en el cristianismo, de tal manera que surgieran los elementos reflexivos sobre el necesario diálogo interreligioso entre estas dos religiones.

12. CONCLUSIONES: El fin de este trabajo fue destacar la figura de Jesús como profeta, que se encuentra en ambas religiones, y desde un panorama de la teología cristiana del pluralismo religioso, plantear los elementos comunes que permitieran el diálogo entre el islam y el cristianismo. En dicho contenido se destaca la mística profética de Jesús que tiene el islam, como un elemento que puede enriquecer la comprensión de Jesús Profeta en la cristología cristiana. Este trabajo aporta al diálogo interreligioso, en cuanto que la mística profética de Jesús, se centra en su

opción por la humanidad, dando paso a un diálogo interreligioso que se comprometa mutuamente con la humanización del ser humano.

**JESÚS COMO PROFETA EN EL ISLAM Y EL CRISTIANISMO.
POSIBILIDAD DEL DIÁLOGO DESDE LA TEOLOGÍA CRISTIANA DEL
PLURALISMO RELIGIOSO**

ANSELMUS BARU

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2011**

**JESÚS COMO PROFETA EN EL ISLAM Y EL CRISTIANISMO.
POSIBILIDAD DEL DIÁLOGO DESDE LA TEOLOGÍA CRISTIANA DEL
PLURALISMO RELIGIOSO**

ANSELMUS BARU

**Monografía exigida
para optar al título de
licenciado en Teología**

**Director
Jaime Laurence Bonilla
Magister en Filosofía**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
ÀREA DE TEOLOGÍA SISTEMÁTICA
BOGOTÁ D.C.
2011**

Nota de aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

Bogotá D.C., mayo 23 de 2011

A mí Comunidad de fe, a la Comunidad Bonaventuriana, a mí
Congregación Religiosa de Misioneros Claretianos y, a mí familia,
con sentimientos de cariño y gratitud.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos:

Al Dios, fuente de la Vida que se manifiesta en distintas pueblos y religiones del mundo, en quien creemos cristianos y musulmanes.

A mi comunidad de fe cristiana, que permite ver el rostro de Dios aconteciendo en el mundo y que se refleja en sus dimensiones cultica y espiritual.

A la comunidad de fe musulmana, que a través de sus enseñanzas expuestas en “el Corán”, permiten ver la figura místico-profética de Jesús, enriqueciendo la visión cristiana.

A los docentes Jaime Laurence Bonilla, Martín Bellerose, por su dirección y sus valiosos aportes y críticas para el desarrollo de esta investigación.

Al grupo de estudio de “Teología del Pluralismo Religioso” de la Facultad de Teología, de la Universidad San Buenaventura, ya que brindaron al autor variados conocimientos sobre la realidad plural del acontecer de Dios en distintas pueblos y tradiciones religiosas.

A la Congregación de Misioneros Claretianos, particularmente a las comunidades de Indonesia, de Colombia y Venezuela, especialmente a los miembros de la comunidad claretiana del “Teologado Internacional los Mártires”, Bogotá D.C., por su apoyo, paciencia, amistad y corrección fraterna.

CONTENIDO

	Página
INTRODUCCIÓN	12
Capítulo I: El profetismo en el islam y el cristianismo	18
1.1. Islam como una religión	18
1.1.1. Un panorama general sobre el islam	18
1.1.1. 1. Arabia preislámica	18
1.1.1. 2. El islam como una religión monoteísta	21
1.1.1. 3. Historia del islam como una religión	25
1.1.1. 4. Acerca de rituales y prácticas religiosas	31
1.1.1. 5. Calendario y festividades en el islam	33
1. 1. 2. Islam y los profetas	34
1. 2. Cristianismo como una religión	38
1.2. 1. Panorama general sobre el cristianismo	38
1.2.1. 1. Surgimiento del cristianismo	41
1.2.1. 2. La primera comunidad judeo-cristiana	43
1.2.1. 3. El Bautismo como signo que se incorpora en la comunidad	45
1.2.1. 4. La celebración de la cena como elemento de la unidad	46
1.2.1. 5. Los Judeo-cristianos y la Iglesia	47
1.2. 2. Cristianismo y los profetas	49
Capítulo II: Los cristianos y los musulmanes hablan sobre Jesús (testimonios coránicos y bíblicos)	53
2.1. Aproximación general a la persona de Jesús	53
2.2. Jesús en el Corán: <i>Man of God</i> (el hombre de Dios)	62
2.3. Jesús en el cristianismo: Hijo de Hombre e Hijo de Dios	66

Capítulo III: El desafío cristológico del “encuentro” entre el islam y el cristianismo	75
3.1. Jesús como profeta, posible “encuentro” entre el islam y el cristianismo	75
3.1.1. Jesús fue un profeta. Mirada desde el islam	77
3.1.2. Jesús fue un profeta. Mirada desde el cristianismo	82
3.1.3. Cristología profética-teocéntrica, una cristología del encuentro entre islam y el cristianismo	86
3.2. La mística profética de Jesús y su relevancia en el diálogo entre islam y el cristianismo	87
3.2. 1. La mística profética de Jesús	87
3.2. 2. Diálogo islam-cristiano a partir de la mística profética de Jesús	93
CONCLUSIÓN	102
BIBLIOGRAFÍA	109

INTRODUCCIÓN

La realidad plurireligiosa que hemos vivido a lo largo de la historia humana y que tiene su base en la conciencia religiosa del ser humano mismo, según Karl Jaspers se sitúa hacia el año 500 a. C. Este es el tiempo eje, o como se le suele llamar, tiempo axial, donde el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites. En este ámbito, el hombre construye las categorías fundamentales que existen dentro de las religiones¹. De esta manera se puede afirmar que desde de los inicios de las religiones ya se daba un pluralismo religioso, por lo menos en los términos a los cuales recurren para expresar su fe. Sin embargo esta realidad de comprensión, es hoy en día más polémica, en cuanto que las diferencias, respecto a lo religioso, constituyen la mayor causa de la problemática mundial, que ha llevado a los enfrentamientos de la humanidad a partir de sentimientos religiosos fundamentalistas.

Lo anterior provoca una necesidad de encuentro y diálogo entre religiones, labor que en occidente ha tenido un fortalecimiento a partir de la tragedia de 11 de septiembre de 2001, hechos donde perdieron la vida un significativo número de personas de diversas procedencias, tanto geográficas como religiosas. Los hechos de este fatídico día, provocaron el rechazo de la comunidad internacional y se convirtieron en el llamado al diálogo entre las religiones. Este diálogo pone sobre la mesa de discusión los elementos comunes que las identifica, para trabajar en bien de la humanidad, con el fin de favorecer la paz del mundo. El diálogo interreligioso se sale del cauce de discusión que venía trayendo, como era el de discutir temas que tenían que ver con la otra vida y se encarnan en el aquí y ahora, lo cual ya no es un asunto exclusivo de líderes religiosos, sino que incluye a todos los creyentes de las diversas religiones quienes continuamente tienen que relacionarse a

¹ Cf. Pindado, Vicente Martín (Coord.), *El hecho Religioso. Datos, Estructura, Valoración* (Madrid: Editorial CCS, 1995), 88.

partir de los retos que les plantea la dinámica de globalización en la que se encuentra actualmente el mundo. Todo esto no desconoce o no se aparta de temas teológicos en los cuales aun siguen surgiendo diferencias e interrogantes entre las religiones.

En este sentido, podría formularse la siguiente pregunta: ¿Será que la teología cristiana puede afirmar y comprender la realidad del pluralismo religioso como una realidad factual (hecho), así como un pluralismo que está presente desde el principio de la obra salvadora de Dios? Esta pregunta es fundamental, pues pareciera que la realidad del pluralismo religioso implicara el rechazo de otras religiones, ya que cada una desde su propia mentalidad o convicción se proclama como única y verdadera. Desde este punto de vista podemos entender la afirmación sostenida a lo largo de la historia según la cual sólo en el cristianismo hay salvación y, de manera más específica, sólo en la revelación dada por Jesús es posible su realización plena. Pero, de manera paradójica, a través de la misma riqueza y pluralidad de las religiones, es posible evidenciar que la persona de Jesús es asumida de diversas maneras por otras religiones. Y lo que aquí nos interesa es analizar el modo particular como el islam retomó la figura de Jesús como Profeta.

De acuerdo a lo anterior, se puede afirmar que Jesús no es exclusivo de los cristianos, ya que en la literatura coránica se puede evidenciar su existencia. Desde este presupuesto ¿es posible realizar un ejercicio comparativo de la figura de Jesús en el islam y en el cristianismo? ¿Si no es exclusivo de los cristianos, es válido que se pueda conocer y aprender sobre el valor de su vida, a partir de la revelación de otras religiones, especialmente del islam?

Así entonces, este trabajo se debe comprender desde la realidad pluralista de las religiones y desde la óptica de la teología cristiana del pluralismo religioso que, según Dupuis, pretende buscar con mayor profundidad, a la luz de la fe cristiana, el significado de la pluralidad de la fe de las religiones y tradiciones religiosas que hacen parte del plan de Dios para la humanidad². Por ello, en medio de la pluralidad de las religiones, se asume la

² Cf. Dupuis, Jacques, *Hacia Una Teología Cristiana del Pluralismo Religioso* (Santander: Editorial Sal Terrae, 2000), 26.

teología cristiana del pluralismo religioso, no como simple expresión de tolerancia religiosa, que puede servir para la base del diálogo entre ellas, sino como el principio hermenéutico del hecho religioso en general, ya planteado por Jaspers, para luego establecer la posibilidad del diálogo interreligioso.

Ahora bien, para conocer cuál es la presentación que hace el islam sobre la figura de Jesús, se hace imprescindible indagar en su literatura coránica, como una bisagra que posibilita un encuentro dialogal entre el islam y el cristianismo. Lo que pretende lograr esta propuesta no es realizar un juicio sobre la autenticidad de Jesús como Dios encarnado o como profeta, sino descubrir el punto del encuentro de ambas religiones a partir del mismo personaje: “Jesús Profeta”. Si se acepta este punto de encuentro, cabe preguntar cuál fue el mensaje profético que anunció Jesús.

En este contexto es necesario aclarar que la pretensión de aprender y conocer sobre Jesús a partir de las fuentes de otras religiones, en este caso la del islam, no tiene como fin buscar relativizar la fe cristiana. Lo que se quiere es incentivar el conocimiento de la realidad del pluralismo religioso, así como motivar la consciencia de que no estamos solos en este mundo, sino que lo compartimos con otras religiones. Por otra parte, el interés de investigar el tema de Jesús en el islam, implica una actitud de apertura a otras experiencias religiosas, dejando a un lado los prejuicios, y así generar un acercamiento a sus Sagradas Escrituras, en donde se narran diversos contextos que hacen referencia a Jesús, con una actitud de respeto.

Por ello, en el marco de la teología del pluralismo religioso, vale la pena seguir la propuesta de “inreligionación” que planteó Andrés Torres Queiruga, en donde propuso dicho término de manera análoga y contestataria al término de inculturación, que ha sido utilizado por la Iglesia católica en su proceso de evangelización. La inculturación, en este sentido, se entiende como el encuentro de la fe cristiana con las diversas culturas. En el desarrollo de esta idea, Queiruga retoma la encíclica *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (1990),

Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro [...] Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia Universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación. Estos temas, presentes en el Concilio y en el Magisterio posterior, los he afrontado repetidas veces en mis visitas pastorales a las Iglesias jóvenes³.

Esta encíclica muestra que la inculturación es una forma de diálogo entre las religiones y las culturas que permite un acercamiento a los valores propios, fortaleciendo su identidad sin renunciar a ser ella misma. De esta manera, algo semejante sucede con el diálogo interreligioso, el cual se abre hacia el horizonte plural y dinámico que poseen las religiones. Por ello Queiruga propuso el término de inreligionación, en el mismo sentido de la palabra inculturación.

Tal es el verdadero significado de la inreligionación: en el contacto entre las religiones, el movimiento espontáneo respecto de los elementos que a una le llegan desde otra ha de ser el de incorporar al propio organismo. Que de ese modo no desaparece, sino todo lo contrario: lejos de suprimirse, lo que hace es *afirmarse* mediante una transformación que puede hacerla más crítica, más rica y más universal. Lo cual, a su vez, repercute en la otra religión, desde la propia tradición y la propia experiencia transforma y enriquece aquello mismo que acoge⁴.

Del mismo modo, en palabras de José María Vigil, en este ámbito del mundo globalizado, las religiones entran en un contacto permanente. Por ello, “la mutua presencia, la permanente exposición recíproca, así como la convivencia continua, ofrecen y hasta

³ Pablo II, Juan, *Carta Encíclica Redemptoris Missio* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991), no. 52.

⁴ Queiruga, Andrés Torres, *Diálogo de las Religiones y Autocomprensión Cristiana* (Santander: Sal Terrae, 2005), 131.

obligan a un intercambio inevitable. Se está dando un entrecruzamiento, una fecundación mutua permanente”⁵.

Entonces, a la luz del propósito de la teología cristiana del pluralismo religioso, aquí se pretende demostrar la manera como el islam habla sobre Jesús en sus Escrituras Sagradas. El objetivo no consiste en resquebrajar los conceptos o la doctrina cristiana e islámica, sino que va en la línea de Queiruga, de la inreligionación, para generar un acercamiento al islam, aprender de ella y resaltar los aspectos que puedan enriquecer al cristianismo, así como fomentar una actitud de respeto y promover el diálogo, a partir de Jesús como profeta, con toda su dimensión mística como puente del diálogo entre el islam y el cristianismo.

Así pues, en la primera parte de la investigación se expone la religión del islam y del cristianismo, sus procesos históricos, sus elementos cúltricos y las festividades que la constituyen como una religión monoteísta. En sus desarrollos históricos aparecen las figuras proféticas, que son personajes que Dios mismo escogió, como puentes que permiten ver la manifestación de Él en medio del pueblo. Con ello, en este capítulo, se muestra cómo este elemento profético hace parte de la dinámica del desarrollo de la religión misma. En el segundo capítulo, se muestra cómo la investigación se centra en la persona de Jesús, por ello es importante acercarnos al “Jesús histórico” que se descubre a través del proceso de la búsqueda sobre esta persona por algunos teólogos, para rescatar su vida en un tiempo y en un contexto socio-político concreto. Pero no se configura solamente como una persona histórica, ya que sus acciones parecen dar elementos espirituales y místicos, para que las religiones del islam y del cristianismo narren sobre su vida en sus textos sagrados. En el tercer capítulo, se evidencia la posición específica del islam y del cristianismo sobre el tema de Jesús como profeta, que asumió desde su vocación y su vida la misión de revelar a Dios. Estos son elementos de gran valor y riqueza en la mística de ambas religiones. Así, este elemento se presenta como una posibilidad del diálogo entre el islam y el cristianismo. Estas reflexiones tienen la pretensión de permitir un acercamiento a la concepción de Jesús,

⁵ Cf. José María Vigil, *Teología del Pluralismo Religioso. Curso Sistemático de Teología Popular* (Quito: Editorial Abya Yala, 2004), 241.

en las dos religiones ya referenciadas, desde la mirada histórica de cada una de ellas, teniendo en cuenta su cultura, su tradición y sus libros sagrados.

CAPÍTULO I

EL PROFETISMO EN EL ISLAM Y EL CRISTIANISMO

El monoteísmo que se profesa en el islam y en el cristianismo implica una entrega total del creyente al Dios Trino y a Alá, respectivamente. Esto conlleva a una fe, que no sólo se realiza en el ámbito de las creencias o doctrinas, sino que también se hace actual en la cotidianidad de la vida de sus adeptos, tal como se dio en la historia misma de sus manifestaciones.

En la historia de ambas religiones, se da una concordancia con respecto a los profetas, personajes por medio de los cuales se muestra la acción o voluntad de Dios a sus creyentes. Los profetas son personas que Dios o Alá escogieron, desde el pueblo mismo, para actuar en y a favor del pueblo por medio de ellos, es decir, que Dios o Alá actúan en la historia del pueblo a través de los profetas.

Sobre este presupuesto, este capítulo pretende mostrar el profetismo en ambas religiones como parte de la dinámica del crecimiento de la religión misma y de la actuación de Dios o Alá en medio del pueblo a través de su historia.

1.1. Islam como una religión

1.1.1. Un panorama general sobre el islam

1.1.1. 1. Arabia preislámica

Al tratar sobre el islam como religión, hay que recurrir necesariamente a su cuna en Arabia, actualmente conocida con el nombre de Arabia Saudí. A partir de este contexto y para llegar a comprender el islam como una religión instituida, es importante también ver la religiosidad de esta región en la época preislámica, porque allí se encuentran los elementos básicos e históricos que dieron surgimiento al islam como una religión.

Arabia Saudita es una región donde la gran mayoría de su topografía está constituida por el desierto. Esta situación de aridez es contrastante con la región de la Arabia del Sur, también

conocida como Arabia feliz o Yemen, que por su topografía y el clima húmedo posibilita los cultivos. En la época antigua, Arabia Saudita tuvo contacto con el Imperio Bizantino cristiano y con el Imperio Persa sasánida, el cual practicaba la religión de los magos.

El desierto de Arabia, se había convertido en la vía de continuas caravanas de dromedarios, las cuales eran conducidas por tribus de beduinos nómadas, que eran mercaderes de origen semita y que, por lo tanto, iban y venían desde Siria hasta el Yemen. Una de las ciudades más concurridas y donde siempre se instalaban los mercaderes, era la Mecca. Allí siempre se organizaban en clanes, uno de ellos y el más significativo es el de Hachim, del cual desciende Muhammad⁶.

Dentro del sistema tribal de los beduinos, los hombres contaban con un lugar más importante que el de las mujeres. Los hijos se veían como un tesoro, porque eran la fuerza de la familia y ocupaban un papel muy importante dentro de la tribu, dado que eran los guardianes y guerreros.

En Arabia, se encontraban también los judíos y los cristianos, así como los *hanifs* que eran minorías y que se catalogaban como ascetas árabes, que creían confusamente a en solo Dios⁷. En el sistema y en la práctica de la religiosidad de los beduinos, se encuentran modelos de vida tribal donde se adoran dioses (ídolos), los cuales son propios de cada clan, donde cumplían una función protectora. Por su condición nómada, los beduinos no tenían templos fijos e imágenes de sus dioses. Al parecer, su condición de nómadas los llevaba a mantener la armonía con los “*djiins*: pequeños y astutos demonios que se esconden en todas partes, en el interior de los manantiales, en las piedras, en los árboles entre otras”⁸.

Dentro de su religiosidad, también existía la costumbre de honrar a ciertas divinidades astrales, lo cual generaba un sincretismo en sus prácticas religiosas. Un ejemplo de esto es la tribu de Muhammad, que adoraba divinidades astrales, y con betilos (*bitel*, casa de Dios), los cuales existían en numerosas formas, pero que Muhammad destruirá posteriormente,

⁶ Cf. Díaz, Carlos, *Religiones Personalistas y Religiones Transpersonalistas* (Bilbao: DDB, 2003), 386-387.

⁷ Cf. *Ibíd.*, 387.

⁸ *Ibíd.*

conservándose únicamente la *Ka'aba*, es decir, la piedra negra. Por otra parte, las regiones que eran fuentes de agricultura adoraban sus divinidades agrícolas⁹.

Con este panorama, se constata que la religiosidad de los pueblos arábigos, en la época preislámica, era de tipo tribal, en la cual existían divinidades, representadas de múltiples formas, como en el animismo o su creencia en los espíritus que habitaban en los ríos o piedras (telurismo).

Los centros poblados surgen debido a la concentración de la economía, movida principalmente por mercaderes y comerciantes. Dichos lugares, se convirtieron también en zonas de descanso para los comerciantes que transportan sus mercancías desde Siria, Persia, Abisinia, Egipto y el extremo Oriente. La Mecca era uno de los lugares en donde más confluían personas, debido a su ubicación estratégica en la ruta del desierto, por ello en este lugar se centralizó la veneración, especialmente de la piedra negra (*Ka'aba*) a partir de la cual se formó un santuario.

Este santuario era administrado por una familia, la cual heredaba su función a las generaciones siguientes, es decir, que era de tipo exclusivo, pues sólo se consideraban aptos para desempeñar esta función quienes pertenecían a dicha familia, aunque no existía un cuerpo sacerdotal. Esta piedra, según la creencia, al principio era blanca, pero se convirtió en negra por los pecados de muchos que la besaban y es llamada *Ka'aba*, por su forma cúbica. “La *Ka'aba* era un santuario ilustre de la Mecca desde la fecha inmemorial, cuya circumambulación constituye ya en la época preislámica un apogeo de la peregrinación anual a Arafat, lugar situado a pocos kilómetros de La Mecca”¹⁰. Esta tradición fue acogida posteriormente por Muhammad y atribuida a Abraham e Ismael, padres de los árabes. Se suponía que este santuario era un lugar de la presencia de Alá, y por esto se le veneraba y a la vez se le hacían las ofrendas de las primicias como los granos y el ganado.

⁹ Cf. *Ibíd.*, 387-388.

¹⁰ *Ibidem*. Circumambulación es un rito que consistente en dar vueltas alrededor de un objeto sagrado o de su representación, por ejemplo, la *Ka'aba* de los musulmanes. Aunque, la circumambulación es a veces un simple gesto de homenaje -tal gesto procede sin duda de un rito original con sentido simbólico-, tiene sobre todo un valor cósmico. Para los musulmanes la ambulación se lleva acabo siete veces en la Mecca, alrededor de la *Ka'aba*, número que representa las esferas celestes, práctica existente desde la época preislámica. Cf. Chevalier, Jean, *Diccionario de los Símbolos* (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 298-300.

1.1.1. 2. El islam como una religión monoteísta

El islam es una de las tres grandes religiones monoteístas, pertenece al tronco de las religiones abrahámicas y surge en el contexto socio cultural-religioso de la región arábiga. Según S. G. F. Brandon, profesor de Religiones comparadas de la Universidad de Manchester, en el diccionario que ofrece sobre esta temática, afirma que el islam es un nombre con que se conoce la religión fundada por Muhammad y que el término islam se deriva de la raíz árabe que significa “someterse”. Fundamentalmente, se entiende su significado como un acto o sumisión a Dios, incluido el matiz de renuncia a cualquier otro objeto de culto. Es más, en su sentido profundo, puede asumirse desde aquella raíz de la idea de paz (*Salām*)¹¹, sin embargo esta deducción “resulta difícil de justificar desde el punto de vista lingüístico, por muy cierta que sea la paz que el hombre experimenta al someterse a Dios”¹².

En la misma línea con Brandon, Adel-TH Khoury muestra también su comprensión sobre el islam. Según él, la palabra islam proviene de la lengua árabe, que significa entrega a Dios, sumisión a su voluntad. Esta entrega tiene que ver con el concepto de paz, sumisión y una actitud de obediencia a Dios, que abarca todos los campos de la vida de un musulmán¹³. En consecuencia, hace alusión a un sistema y modo de vida donde la paz es su carácter fundamental. Por ello, el islam ignora toda distinción entre lo sagrado y lo profano, entre la religión y la realidad cotidiana. Desde esta comprensión, se puede entender que las prácticas religiosas, la vida social, el derecho, la economía, el Estado y la política no pueden separarse de la vida de un musulmán.

Desde el término que plantearon, tanto Brandon como Khoury, el islam es una religión de paz, que es capaz de con-vivir con otras religiones y que en su esencia y existencia se concibe como un modo de entregar la vida de la persona a Dios.

¹¹ Brandon, S. G. F., *Diccionario de Religiones Comparadas, Tomo II* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 825.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. Khoury, Adel-Th, *Los Fundamentos del Islam* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), 15.

Al hablar de la religión islámica, se encuentra también el término “Musulmán”. Dicho término es una derivación del término islam. Musulmán es aquel que decide someterse a la voluntad de Dios¹⁴. Este sometimiento, según Diego Castellanos, tiene que identificarse con las tres creencias básicas de la ortodoxia¹⁵ del islam: creer en que Dios es uno solo; creer en la existencia de profetas como mensajeros entre Dios y la humanidad; y creer en la vida después de la muerte y en el juicio final. Por otra parte, en el islam existe también la ortopraxis¹⁶, que son elementos que rigen la vida de un creyente, de acuerdo con cinco principios o cinco pilares establecidos desde los primeros tiempos de la religión. Estos cinco pilares son:

1. Profesión de fe (*Shahada*): proclamar que no hay más dios que Dios y que Muhammad es su profeta.
2. Cumplir con la oración (*Salat*) cinco veces al día, en dirección a la piedra negra (*Ka'aba*), situada en la ciudad de la Mecca, en la actual Arabia Saudita.
3. Ayunar (*Sawn*) durante el mes sagrado de Ramadán.
4. Pagar el impuesto para los pobres (*Zakat*).
5. Y, por último, peregrinar (*Hayy*) por lo menos una vez en la vida al santuario de la Ka'aba en la Mecca. Esta peregrinación la deben realizar todos los musulmanes adultos, que tengan la capacidad económica para hacerlo. El rito de la peregrinación consta de dos partes importantes: permanecer en Arafa por cierto tiempo en el noveno día del mes islámico (*Dhul Hiyya*) y también realizar varias vueltas alrededor de la piedra negra (*Ka'aba*).

Al igual que el judaísmo y el cristianismo, el islam es una religión de fe, donde sus creyentes van tejiendo su relación con Dios en la fe fiducial¹⁷. Por ello, la fe en Dios es base de la existencia islámica y fundamental de la comunidad musulmana, dentro de su sistema jurídico que une a las tribus y a los pueblos islámicos. Con ello, el islam fundamenta su teología en este Dios que es único, tanto hacia el exterior (en el mundo)

¹⁴ Cf. Paul Poupard (director), *Diccionario de las Religiones* (Barcelona: Editorial Herder, 1987), 870.

¹⁵ Cf. Castellanos, Diego, *Islam en Bogotá: Presencia Inicial y Diversidad* (Bogotá: Editorial de Universidad del Rosario, 2010), 32.

¹⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁷ Cf. Küng, Hans, *El Islam. Historia, Presente, Futuro* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 101.

como hacia el interior (en su esencia). Así la fe musulmana rebasa su esencia y existencia en la profesión de fe misma: “no hay más dios que Dios”. En este credo, la fe islámica muestra su carácter monoteísta, afirmando que Dios es uno y Único.

Según Hans Küng, “el monoteísmo estricto en el islam es verdaderamente designio nuclear y programa de lucha: ¡un único Dios sin par y sin acompañante alguno!”¹⁸. Este concepto del monoteísmo, se refleja en la lucha de los profetas al defender que Dios es único, haciendo una ruptura con el politeísmo que existía en los pueblos nómadas de Arabia preislámica. La lucha de los profetas fue también contra “aquella forma especial de henoteísmo dominante sobre todo en la región de la Meca”¹⁹, la cual consideraba que *Allāh* era el Dios supremo, pero subordinados a Él, estaban los seres divinos, como los ángeles, espíritus o incluso “las hijas de Dios”, que son como intercesoras ante el Dios altísimo.

Este monoteísmo islámico muestra una imagen de Dios como ser supremo y todopoderoso dentro del islam. Según Diego Castellanos, esta visión de un Dios todopoderoso puede ser concebida desde dos perspectivas²⁰: por un lado, se considera que su esencia, como un ser divino, sólo puede ser conocida por él mismo. Y, por otro, que Dios posee unos atributos a través de los cuales actúa en el mundo. Estos atributos o cualidades pueden ser esenciales (eterna permanencia, singularidad, etc.), positivos (dador de vida, omnisciente) o negativos (Dios no posee defecto alguno) y son conocidos en el islam como “los nombres de Dios”²¹, que a través de ellos Dios actúa en el mundo y, a la vez, son medios para que los creyentes lleguen a Dios.

En la doctrina islámica, la divinidad se comunica a la humanidad a través de los profetas, y en el islam la historia de los profetas ha sido extendida a lo largo de la historia de la humanidad, asimismo en la historia del surgimiento del islam. Así, en la creencia musulmana Adán es el primer profeta.

¹⁸ *Ibíd.*, 102.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Castellanos, Diego, *Op. Cit.*, 34.

²¹ Los nombres que se atribuían a Dios son alcanza hasta 99 números. Hans Küng mencionó los nombres más famosos de Dios, basada en la información de *Abū Hurayra*, uno de los compañeros del profeta Muhammad. Algunas ellas son: Dios, el clemente, el misericordioso, el Rey, el Santísimo, el pacificador, etc. Cf. Küng, Hans, *Op. Cit.*, 110-111.

Este fenómeno del profetismo dentro del islam surge desde la situación misma del pueblo de aquella época y su figura se entiende como mensajero de Dios, para renovar la creencia en la unicidad de Dios. Así, dentro del islam, Muhammad es el último profeta, que guarda sin cambios el mensaje de Dios y no representa de ninguna manera un ser divino. Por ello, su persona es igual que los otros profetas (Abraham, Moisés, Jesús), que son seres humanos elegidos por Dios para transmitir su mensaje a la humanidad.

En el islam, como una de las religiones monoteístas, también existe el libro sagrado, que es el Corán, donde se encuentra la narración de la revelación de Dios en la historia humana, por medio del profeta Muhammad. El Corán entonces es la fuente y el patrón de fe de los comportamientos. Asimismo, esta revelación es la comunicación de una doctrina o un mensaje hecho por Dios a un hombre y, en este sentido, esta palabra es Palabra de Dios, porque su contenido viene de Dios y su expresión auténtica está garantizada por Dios²².

El Corán, revelado al profeta Muhammad entre 610 y 632, es la palabra de Dios, fruto de la voluntad divina tanto en su contenido como en su estilo, razón por la cual no puede ser traducido ni “actualizado” al árabe dialectal o al académico moderno, está escrito en la lengua árabe del dialecto quraish, que es el árabe hablado por la tribu del Profeta, que era común entre las elites educadas en la Mecca a comienzos del siglo VII²³. El hecho de que el lenguaje en que se escribió el Corán es arábigo muestra, para los musulmanes, el lugar (Arabia), la cuna donde surgió esta religión.

Algunas características más relevantes de esta lengua en que se encuentra el Corán son la revelación divina desde lo sublime, lo poético y lo misterioso. Esta revelación no se da en un solo momento, sino durante veinte años de la vida del profeta, y en los primeros años de la existencia de la comunidad musulmana por la vía oral tradicional. La revelación del Corán al profeta, tuvo su lugar a lo largo de la vida pública de Muhammad como profeta,

²² Cf. Khoury, Adel-Th, *Op. Cit.*, 120.

²³ Castellanos, Diego, *Op. Cit.*, 35.

y murió el 8 de junio del año 632, por una pleuresía, y dejó nueve esposas oficiales, de las trece o catorce con que se había casado tras la muerte de Jadiya en el año 629²⁴.

Con ello, esa revelación, que se da a través de la palabra, consiste en los fragmentos de los textos que se complementan uno tras otro. Luego de una pronta labor de fijación, o se puede decir de canonización de los textos que, según Monserrat Abumahlam, parece que ya en la época de Abu Bakr hubo un intento de canonización del texto sagrado. En la época de los terceros califas ortodoxos, ‘Uzman consolidó esta canonización, fijó lo consonántico y eliminó las variantes del texto²⁵.

El Corán, al igual que otros libros sagrados en otras religiones, es un libro que confluye dentro de la religión y la sociedad musulmana como una orientación de la vida a los creyentes. En éste, los creyentes siempre van a encontrar la motivación necesaria para guardar fidelidad a Dios, como también reflexiones profundas propias de la experiencia humana, guiándoles en la visión de la realidad que estimula su vida y les otorga bienestar interior.

Así entonces, el Corán, para un musulmán, tiene la función de llevar o guiar la persona hacia Dios, le enseña a hablar con él, a invocarle y a someterse del mejor modo a su voluntad. Con ello, el Corán, más allá de un libro sagrado que narra la revelación de Dios, es la fuente principal de la doctrina de fe y de las prescripciones legales del pueblo islámico. Así, el Corán y la religión misma se encuentran muy ligadas a la práctica de la vida de sus creyentes en todas sus dimensiones.

1.1.1. 3. Historia del islam como una religión

Existe una visión dentro de algunos musulmanes, en cuanto a la historia de la aparición del islam como una religión, según la cual el islam nace con la creación, con los primeros seres

²⁴ Cf. Caspar, Robert, *Para Una Visión Cristiana del Islam* (Bilbao: Sal Terrae, 1995), 24. Jadiya es una rica mujer comerciante de la Mecca, quince años mayor que Muhammad, se casaron cuando él tenía veinte cinco años de edad, y vivieron felizmente juntos hasta que ella muriera veinte años más tarde.

²⁵ Cf. Abumahlam, Monserrat, *El Islam. De Religión de los Árabes a la Religión Universal* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 64.

humanos. Pero, desde el punto de vista histórico, la religión del islam surge de la mano del profeta Muhammad, en el siglo VII d. C.²⁶.

Muhammad nació en el año 570 en Mecca, de una familia noble, en la parte oeste de la Arabia central. Su padre se llamaba ‘Abd Allāh y su madre Amina, desde el clan de los hasimies, una rama de la tribu coraixi²⁷. Él, huérfano de padre al nacer, porque su padre, ‘Abd Allāh murió poco antes de que éste naciera. Luego, su madre Aminah murió también cuando Muhammad tenía seis años de edad. Por ello, Muhammad pasó a las manos de su abuelo paterno, Abdul Muttalib y se encargó de su crianza. Pero poco después murió también éste, y así el niño Muhammad tuvo que pasar su vida al cuidado de Abu Tālib, hermano mayor de su padre.

Muhammad fue criado unos años en el desierto junto con los beduinos y se formó en las tradiciones beduinas. Pero luego él volvió a vivir en La Meca con su tío Abu Tālib y tuvo que pastorear ovejas para poder ayudar a su tío en los gastos. En este ambiente, Muhammad creció como persona honesta y de buenas costumbres, en cuanto a la vida social. Allí también empezó a dedicarse al comercio, a la edad de veinticinco años se vio obligado a hacer viajes de comercio para la marcha de su negocio. Sus viajes son hasta Palestina y Siria. Parece que su papel como comerciante trae logros, por ello su vida asciende cada vez más, hasta lograr ser gerente de un negocio.

A los veinte cinco años, Muhammad se casó con una rica viuda que se llamaba Jadya, mayor que él, fue ésta la mujer que más amó en toda su vida. Jadya le dio a Muhammad cuatro hijas y algunos hijos que murieron pequeños.

²⁶ Cf. Castellanos, Diego, *Op. Cit.*, 54.

²⁷ Khoury, Adel-Th., *Op. Cit.*, 29. Este relato del Profeta Muhammad, desde su nacimiento, su vida, su vocación, el papel como profeta, y el desarrollo del islam como una religión, podemos encontrarlo también en la obra de Hans Küng, *El Islam. Historia Presente y Futuro*, 119-151; Carlos Díaz, *Religiones Personalistas y Religiones Transpersonalistas*, 390- 392; Montserrat Abumalham, *El Islam. De Religión de los Árabes a la Religión Universal*, 25-41; Diego Castellanos, *Islam en Bogotá: Presencia Inicial y Diversidad*, 54-59. Por ello, en esta parte del islam como una religión, el investigador, pretende construir las ideas desde la comprensión de las informaciones acerca de la persona de Muhammad y el desarrollo de la religión del islam que nos muestran dichos autores, en cada una de sus obras.

Ahora bien, la vida mística de Muhammad se inició cuando él tenía cuarenta años, edad en la que recibió la revelación de Dios. Él solía salir de Mecca para alejarse del movimiento politeísta, a pesar de que éste lugar era centro de peregrinación. Muhammad se alejaba hacia las montañas cercanas, a una cueva o a una colina para dedicarse a la meditación y la oración. Durante su vida en la Mecca, él conoce no solamente los movimientos politeístas de los comerciantes, peregrinos y poetas árabes, sino que también, a través de sus relaciones, aprendió mucho acerca de los judíos y de los cristianos. Él era un simpatizante de aquellos que buscaban a Dios (*hanīf*), que son situados al margen de la satisfactoria religión politeísta tradicional, que anhelaban su fe pura en el Dios uno de Abrahán.

Dios reveló a Muhammad, a través del ángel Gabriel, quien le comunicó que había sido elegido como mensajero de Dios (profeta). Después de recibir esta revelación, Muhammad empezó a predicar el mensaje de Dios, que consiste en: la justicia para con los pobres, los huérfanos y todas las víctimas de los ricos injustos, usureros y opresores. Así, “sus acciones fueron notorias para los grandes poderes del árabe, que vieron con recelo la manera en que se apartaban de las creencias tribales tradicionales, rechazando el politeísmo y haciendo énfasis en el carácter único de la divinidad”²⁸.

Las acciones del profeta en la sociedad fueron rechazadas por sus paisanos ricos, que mantenían los ídolos y la peregrinación a Mecca, pues el centro de la predicación del profeta era convencer a la gente de adorar sólo a Dios y que se liberaran de los mitos paganos e idólatras. Esta situación de confrontación encontró su punto de quiebre tras la muerte de su tío y protector *Abū Tālib*, y causó un mal ambiente para los primeros musulmanes, especialmente ante las presiones de los quraišís.

Así, en esta condición, el profeta y sus seguidores optaron por la emigración a la población de Yatrib en el año 622 d.C, que luego se llamará Medina, “que a partir de este entonces fue conocida como *La Ciudad del profeta (Madinat al – Nabi)*. Este hecho fue especialmente significativo para la historia del islam, ya que a partir de entonces nació la

²⁸ Castellanos, Diego, *Op. Cit.*, 54.

primera comunidad musulmana”²⁹ o, en palabras de Robert Caspar, es el comienzo de la era musulmana³⁰, que también inició su año calendario, desde la fecha de este acontecimiento.

Ahora bien, junto con el desarrollo de su papel profético, durante los diez años que vivió en Medina, el profeta se dedicó a organizar la nueva comunidad y el modelo de estado musulmán. Allí, desde este tiempo, habían confrontaciones que causaron los conflictos y las guerras con los que son, a la vista, enemigos del islam: los judíos medineses, los hipócritas o los árabes medineses y los politeístas de la Mecca³¹. A lo largo de estas batallas se experimentaron derrotas y victorias. Una victoria es, por ejemplo, la batalla de Badr, en la cual lograron vencer los mequíes, que es la tribu más poderosa de Arabia. Aún así, también fueron derrotados, tal como sucedió en la batalla del monte Uhud, al norte de Medina.

En sus historias de lucha, tanto en las experiencias de derrota, como también en las historias de victoria, los musulmanes implantaron la religión del islam como una religión que vence las prácticas del politeísmo.

Tras la muerte del profeta, la comunidad musulmana que él dirigía se dividió. Con ello, surgen los califas como sus sucesores y aparecen personajes como Abu Bakr (632-634), que confronta las apostasías generales de las tribus árabes y logró confrontarlas, triunfando con la conquista de la región de Arabia septentrional, parte de Siria y Persia³². Este personaje, que dentro de la tradición sunita se consideraba como *rashidun*, es decir, el guiado, da la continuidad a la expansión y la estabilidad del estado musulmán.

Luego aparece Omar (634-644), gran organizador y padre de Hafsa, una de las mujeres de Muhammad. Omar “se hizo capitular de Damasco; Jerusalén, Cesárea y toda Siria; Mesopotamia septentrional, Egipto, Cirene y Trípoli, y pone fin a la larga serie de reyes

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Caspar, Robert, *Op. Cit.*, 23.

³¹ Cf. *Ibidem*.

³² Díaz, Carlos. *Op. Cit.*, 392.

sasánidas de Irak”³³. Pues, tanto Abu Bakr, como su sucesor Omar, adoptaron las antiguas tradiciones tribales nómadas para evitar los problemas en la legalidad de la sucesión. Por ello, aplicaron el principio tripartito de la *shura* (consulta interior), *agd* (contacto gobernador-gobernador) y *haya* (declaración de lealtad). Y esa lealtad a la tradición se mantuvo por el cuarto califa, ‘Alí, de la dinastía Omeya (661-750), que recalcó la idea de predeterminación al cargo, por encima de la libre elección, para legitimar su gobierno, por lo que la sucesión sería, a partir de entonces, hereditaria. Y, hace visible la contradicción entre la legitimidad del gobierno y la unidad de *umma* ³⁴.

El Tercer califa es Otman, un noble de la Meca (644-656). En esta época, la expansión del islam fue creciendo más. En los califas anteriores, la conversión al islam de los pueblos conquistados se realiza en la mera aceptación de los cinco pilares del islam, e incluso la recitación del *shahada*, donde se muestra la fe monoteísta del islam, “no hay más dios que Dios”. El gran logro de Otman es que él mismo pertenecía al clan omanita, que era uno de los clanes oponentes del profeta. Además, este clan era uno de los más poderosos e influyentes de la Meca pagana. Pero tras el éxito de Otman, esta tribu se convirtió y abrazó la religión del islam ³⁵.

Bajo estos tres califas, el islam se expandió y pasó las fronteras del territorio de Arabia y empezó como una religión, que no es propiamente de los árabes. Eso se muestra en sus triunfos de conquista, entre ellos, la que se llevó a cabo en Sirio-palestina en el año 636, la conquista de Irak en el año 638 y la conquista de Egipto en el año 640. El islam también se expandió en el nordeste, especialmente en el territorio del Asia Menor y Armenia.

Ahora bien, en la historia de la religión del islam, también se conocieron otros califas que son posteriores a los que se mencionaron anteriormente, y al tiempo en el que vivieron se le conoce como la época de los califas *abásies* que gobernaron entre 750 y 1258³⁶. Ya en esta época los califas adquirieron el carácter de símbolo del poder político, debido a que la

³³ *Ibíd.*, 393.

³⁴ Ayubi, Nazih, *El Islam Político, Teorías, Tradiciones y Rupturas* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996), 31.

³⁵ Cf. Díaz, Carlos, *Op. Cit.*, 393.

³⁶ Castellanos, Diego, *Op. Cit.*, 56.

comunidad había perdido su antigua cohesión, por problemas en los poderes internos que condujeron a la separación. “Mientras que en el norte de África los chiitas lograron establecer un califato rival del ‘Abbasí en el año 909; en el Occidente los sobrevivientes Omeyas, fundaron un califato dependiente del de Bagdad, sede de los ‘Abbasíes, en 929, a la cabeza de ‘Abd ar-rahman III”³⁷. Con ello, se veía cada vez más el debilitamiento en la unidad del pueblo musulmán, a pesar del crecimiento y separación de los territorios bajo los distintos califas.

En el siglo XI, la situación cambió a partir de las campañas en contra de los territorios musulmanes, ya bajo la figura de las cruzadas o bajo la de los mongoles. En esta situación, el poder gobernador logró mantener la seguridad de su reino desde las invasiones de los extranjeros. Así, los juristas tienen un papel muy importante por su capacidad de interpretar la ley, que se considera tiene un origen divino.

Desde esta visión aparecen las cuatro escuelas juristas, que son hanafí, shafí’i, maliki y hanbali, que interpretaban las leyes islámicas de diferente manera o puntos de vista. Ahora bien, la diferencia de las doctrinas entre ellas no fueron grandes y cada una defiende sus doctrinas. Con ello, su fidelidad a cada una de las escuelas llegó a ser una característica de los juristas islámicos³⁸. Según Diego Castellananos, el resultado final de estas tendencias fue el surgimiento del islam Sunnita³⁹, entendido como ortodoxia, bajo la idea del estado musulmán que guarda la fidelidad u obediencia a Dios, a la Sunna y a quienes tienen la autoridad.

Por otra parte, existe también el Chiismo, que también surge a partir del debate sobre el gobierno que guarda la continuidad del profeta. El Chiismo, surge después de la muerte del profeta, cuando éste no había designado su sucesor. Por ello, esta corriente apoyaba a Alí como sucesor del profeta. La palabra Chiismo, procede del término árabe *xi’á*, que significa partido, y se refiere a partido de Alí⁴⁰. En cuanto a la autoridad, los chiitas reconocen la

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cf. Colin, Imber, *El Imperio Otomano 1300-1650* (Barcelona: Ediciones Vergara, 2004), 232.

³⁹ Castellananos, Diego, *Op. Cit.*, 57.

⁴⁰ Cf. Tamayo, Juan José, *Islam. Cultura, Religión y Política* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 264.

mayor importancia del “Imam”, que tiene el papel de gobernar y la autoridad espiritual en la marcha de la comunidad. Por ello, dentro de sus creencias existe el Imam oculto, que está vivo, pero va a retornar en el tiempo escatológico. Después de que los Imames desaparecieron, para los Chiitas, el soberano fue ilegítimo y poco a poco se alejaron de la política, por desconfianza al poder estatal. Eran de origen no árabe y no musulmán que habitaban en las áreas ocupadas durante la expansión, y se convierten y se adaptan a religión musulmana. Así, los Chiitas son alejados del poder y sus discursos son críticos frente al mismo. Además, las Chiitas tienen una esperanza oculta en el Imam *Mahdi*, que creen se manifestará al final de los tiempos.

Según Diego Castellanos, la reciente historia del Chiismo está afectada por dos procesos⁴¹: en primer lugar, en el siglo XVI, en la actual Irán, surgió la dinastía *Safawi*, que adoptó el Chiismo duodecimano como religión del estado, para establecer una ortodoxia del pensamiento. Por ello, el Sunnismo quedó reprimido. En segundo lugar, cuando en 1979, en Irán, el triunfo de la Revolución Islámica muestra su triunfo y afirma la tesis de Ruhollah Jomeini, quien consideraba que los únicos que tendrían que gobernar un Estado son los musulmanes, y entre ellos los más sabios, que son los clérigos. De hecho, con esta visión confirma la iranización del Chiismo.

Ahora bien, actualmente el islam está presente en todo el mundo. Con ello, es fácil reconocer la diversidad y la expansión musulmana en los países árabes y los no árabes, tal como en Europa, África, Asia, Australia o América.

1.1.1. 4. Acerca de rituales y prácticas religiosas

La oración tanto personal como comunitaria es un elemento fundamental dentro de cada religión, donde el creyente muestra su relación y comunicación íntima con Dios o la realidad trascendente. En la tradición musulmana, los musulmanes tienen el deber de realizar todos los días en determinados momentos la oración ritual, tanto comunitariamente como de manera personal.

⁴¹ Cf. Castellanos, Diego, *Op. Cít.*, 59.

El principal ritual que tienen que cumplir los musulmanes es la oración (*salat*), que se realiza en cinco momentos diferentes del día. Dentro de la formación religiosa de las personas, desde la edad de “la razón”, hacia los siete años, se enseñan las oraciones animados por sus padres y maestros⁴².

Dichas oraciones del día tienen un carácter obligatorio (*fard*) para la vida de un musulmán, son necesarias durante las fiestas religiosas de ‘*Id* y la oración de *witr* (*wayib*). Otras son las oraciones recomendables, que no son obligatorias pero que es bueno realizarlas y, según la creencia, trae algunos beneficios para los que la realizan. También están muy relacionadas con los tiempos del día, al igual que al recitar los salmos en la tradición católica, que los religiosos en los conventos realizan. Dichas oraciones son: *Fayr* (al nacer del día); *Zuhr* (entre el momento en que el sol pasa su cenit y el momento que la sombra de la persona alcanza su misma longitud); *Asr* (unas tres horas más tarde hasta poco antes de que empieza ponerse el sol); *Magrib* (inmediatamente después de ponerse el sol); *Isha* (cuando está completamente de noche, es decir desde el ocultamiento del sol hasta poco antes de la aurora).

También en el islam se destaca la oración que se realiza los viernes de cada semana. Esta oración se realiza al medio día y reemplaza la oración normal de esta hora. Está conformada por dos grandes partes: en la primera estará el Imam que dirige la oración y un sermón (*jutba*), que siempre contiene una parte en lengua árabe; en la segunda, al terminar este sermón, los feligreses se forman en filas, en dirección a la ciudad de Mecca, y siguen los movimientos del Imam, que está ubicado en frente de todos.

Como signo de la pureza, antes de realizar la oración, los musulmanes siempre realizan el rito de purificación (*wudū*), donde cada uno de los creyentes se lava con agua las manos, el antebrazo, la boca, la nariz, el rostro, la cabeza y los pies (donde no hay agua, se puede hacer con arena), con el fin de purificarse antes de realizar la oración.

⁴² Abd-el-Jalil, Jean, *Cristianismo e Islam* (Madrid: Ediciones Rialp, S. A, 1954), 158.

En cuanto a la comida, en el islam, encontramos las divisiones entre *halal* (lícito) y *haram* (ilícito). Por ello, para un musulmán no está permitido tomar bebidas alcohólicas, ni comer carne de cerdo, que es impura, así como animales carnívoros, carroñeros o roedores. Al igual, para que la carne de las criaturas sea lícita para consumir, el animal debe haber sido sacrificado en nombre de Dios. Los animales marinos están exceptuados de este ritual, por la razón de que el agua misma por su esencia es purificadora.

1.1.1. 5. Calendario y festividades en el islam

El calendario musulmán empieza fundamentándose en un hecho histórico, que es la migración (*hégira*) de los primeros grupos de musulmanes de la Mecca hacia Medina, en el año 622 d. C, según el calendario occidental. Además, este calendario es lunar porque se basa en los ciclos de la luna y, por ello, hay diferencia entre los doce meses del año lunar con los meses del año solar. Igualmente, en este calendario los días del año son 354, por ello los días de cada mes se intercalan entre 29 y 30. Finalmente, los días comienzan al atardecer, de manera distinta al calendario gregoriano, en donde se comienza el nuevo día a partir de la media noche⁴³.

En cada religión existen múltiples expresiones, prácticas religiosas para manifestar su fe en unos ritos o celebraciones concretas. También en el islam existen dichas prácticas religiosas, que están basadas en los acontecimientos importantes y significativos en el ámbito de la fe musulmana, que exigen una actitud particular por parte de los creyentes. Estas son:

- El ayuno voluntario al comenzar del año nuevo, para conmemorar la hégira de Mecca a Medina, durante el mes de Muharram.
- El ayuno durante la fiesta del *Ashura*, que no es obligatorio, pero es recomendable. Esta fiesta se celebra en el décimo día del mes de Muharram y se hace la conmemoración de la obra salvífica de Dios a Moisés y los israelitas desde la persecución del Faraón.
- El ayuno en *Shabán*, el octavo mes, como preparación para el mes de *Ramadán*.

⁴³ Cf. Castellanos, Diego, *Op. Cit.*, 38.

- El primer día del mes décimo, *Shawwal*, se celebra el fin del ayuno.
- El decimosegundo mes *Dhul Hiyyah*, que está dedicado para la peregrinación a la Mecca.
- La fiesta del *'Id al-Adha*, que cae en el décimo día de *Dhul Hiyyah*, durante la cual se sacrifica el cordero.⁴⁴

Desde estas prácticas rituales y las festividades, existe un elemento importante que es el “ayuno” como un elemento de preparación, por parte del creyente, al acontecer de Dios en dichas acontecimientos. Las motivaciones de esta práctica en el islam son semejantes a las que se encuentran en el judaísmo y el cristianismo, como penitencia y perdón del pecado. Es una acción donde se muestra cómo el espíritu domina al cuerpo humano con sus instintos, a la vez que fomenta la piedad y el perdón mutuo entre los creyentes. Aún así, en el islam, la práctica del ayuno también contiene su peculiaridad, que hace la diferencia con el cristianismo en donde se trata de comer menos o de renunciar al consumo de determinados alimentos. Esta diferencia consiste en un ayuno absoluto, que se practica durante el mes de ramadán, entre 28 a 30 días de manera constante, y se realiza todo el día desde la aurora hasta el crepúsculo.

1. 1. 2. Islam y los profetas

El islam es una religión profética junto con el judaísmo y el cristianismo. Pero existe un elemento particular en el islam en cuanto a que el “Profeta” hace parte de una fórmula de la confesión de fe (*shahada*): “No hay dios sino el Dios, y Muhammad es su profeta”.

Esta existencia del profeta Muhammad, dentro de la confesión de fe islámica, muestra la característica de su figura, por un lado, ya en el Corán está presentado como profeta en sentido estricto, no solamente como un *nabī* que habla en el nombre de Dios, sino que es un *rasūl*, un enviado de Dios. Por otro lado, el Corán también muestra que él no es más que un profeta, “Yo soy un humano semejante a vosotros. Se me ha inspirado que vuestro Dios es un Dios único” (Corán 41, 6). Con ello, se puede entender que Muhammad es un profeta y nunca tuvo el lugar de Dios.

⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, 39.

Además, según las enseñanzas del islam, Muhammad es el último profeta, eso implica que en el islam existen varios profetas antes de él. Todos son elegidos por Dios para una misión particular que consiste en llevar al pueblo una conversión. Así, en este contexto, el pueblo impío es llamado a volver al monoteísmo. Dios “elige” a un hombre de ese pueblo, le revela su fe en un solo Dios y le envía a anunciárselo a sus hermanos, con la advertencia de un castigo si lo rechazan. El pueblo rechaza la revelación (a excepción de algunos) e intenta matar al profeta. Ante esto, Dios salva a su enviado y castiga a los infieles⁴⁵. Este hecho se encuentra en los relatos de los profetas como Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad, quienes asumen su vocación tanto como *nabí* y a la vez como *rasūl*.

Dentro de ese contexto, se puede entender que la experiencia del profeta en la religión monoteísta como el islam, surge a partir de la necesidad de guardar la fidelidad a Dios. Por ello, la misión profética se considera como el honor más elevado que un ser humano puede recibir de Dios y muestra la superioridad de su mundo interior, donde Dios actúa en y a través de él. “El Dios creador guía personalmente a su criatura y la dirige mediante su voz, no sólo por medio de los signos de la naturaleza, sino mediante una Palabra personal, transmitida de forma inteligible a través de los hombres que él ha escogido y enviado: los profetas”⁴⁶. Así, los profetas son elegidos por Dios para transmitir su mensaje al pueblo. En esta línea, Adel-Th Khoury afirmó que los profetas son los hombres a los que Dios les ha otorgado una determinada revelación con el fin de que señalen a los hombres el camino recto⁴⁷.

Según Muhammad Husain Behesti y Muhammad Yahuád Banohar⁴⁸, existe dos rasgos que indican la particularidad de un profeta en su misión, a saber: milagros e infalibilidad. En cuanto a los milagros, todos los profetas son enviados por Dios y tienen la capacidad o facultad para realizarlos, con el fin de mostrar la veracidad de su misión. En cuanto a la

⁴⁵ Cf. Khoury, Adel-Th, *Op. Cit.*, p. 47; Caspar, Robert, *Op. Cit.*, 133-134.

⁴⁶ Cf. Caspar, Robert, *Op. Cit.*, 137-138.

⁴⁷ Cf. Khoury, Adel-Th., *Op. Cit.*, 43.

⁴⁸ Cf. Husain Behesti, M. y Yahuád Banohar M., *Introducción a la Cosmovisión del Islam* (República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriental, 2007), 113-116.

infallibilidad, ésta implica que los profetas no cometieron pecados ni estuvieron expuestos al error respecto a su acción y misión, debido a que son elegidos por Dios.

Por su parte, Ismael Büyükçelebi⁴⁹, también muestra su visión sobre la existencia del profeta en el islam. Según este autor, los rasgos de los profetas se perciben en los siguientes aspectos: son elegidos por Dios con el rango y honor más elevado que recibe un ser humano de Dios; los profetas son personas ideales y son activas, que sensibilizan la realidad, a través de la revelación o inspiración divina, capaz de ver más allá de la realidad; su percepción supera a la del resto de gente; son enviados por Dios, para que enseñaran a su gente el sentido de la creación y la verdad de las cosas, revelar los misterios tras los acontecimientos históricos y naturales, e informar los creyentes sobre sus relaciones con las Escrituras Divinas, y con el universo; los profetas dirigieron a la gente, a través de la conducta personal y las religiones divinas y Escrituras que transmitieron, para el desarrollo de sus capacidades innatas y los dirigieron hacia el objetivo de su creación, que se encuentra en la plenitud. Así, el Corán atestigua que los profetas son enviados para estar en medio de los pueblos como mensajeros de Dios, “Hemos enviado un mensajero a cada comunidad de entre ellos: Adorad a Dios y evitar lo malo” (Corán 16, 16).

Desde esta dinámica, se puede afirmar que el profeta, en el islam, al igual que en el cristianismo, es un enviado por Dios para una misión especial y el núcleo de su predicación es una invitación para que el pueblo crea en Dios, no solamente a través de sus palabras, sino también por medio de sus acciones concretas en la vida cotidiana. Dios envía sus mensajeros a cada grupo de gente. En este sentido, en el Corán se encuentran los nombres de veintiocho profetas, de un total de ciento veinticuatro mil existentes en la historia de la humanidad. “Es verdad que antes de ti ya habíamos enviado mensajeros: te hemos dado noticias de algunos de ellos y de otros no” (Corán 10: 47).

Entre los profetas, Muhammad “fue enviado como una misericordia para todo el mundo” (21: 107). Aunque el islam cree en todos los profetas y no hace distinción entre ellos (Cf.

⁴⁹ Cf. Büyükçelebi, Ismael, *El profeta Muhammad y Su Misión*. Colecciones ventanas abiertas hacia la fe 2, (New Jersey: The Light, Inc., 2005), 3-9.

Corán 2: 285). Con ello, se puede entender entonces, ya desde la tradición arábica antigua, que se encuentra en el Corán, las leyendas proféticas que son enviadas de acuerdo con la situación y la necesidad de las tribus del desierto de Arabia central, donde Dios mandó a los profetas para sacar las tribus de su incredulidad y de sus crímenes⁵⁰. Por ejemplo, aparecen los profetas como Hud, profeta de la tribu de Ad (cf. 26, 123-140; 23, 31-41; 11, 40-50; 7, 65-72. Y, Salé, profeta de la tribu Tamud (54, 23-31; 26, 141-159; 11, 61-68; 7, 74-79). También, se encuentra la narración sobre el profeta Suayb, que fue enviado para los habitantes de la selva (50, 12; 26, 176), a los de Madián (7,85; 11, 84; 29, 36).

En el Corán también se encuentran unos profetas que, según Khoury, se catalogan como profetas bíblicos⁵¹, porque también se encuentran en la Biblia cristiana, aunque existen diferentes matices entre ellos. En el Corán se escribe de la siguiente manera:

Te hemos inspirado (revelaciones) como inspiramos a Noé a los que vinieron después de él, pues inspiramos a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las doce tribus (de Israel), a Jesús, a Job, a Jonás, a Aarón, a Salomón y a David, a quien dimos los salmos. Hemos mandados enviados de los que te hemos narrado anteriormente, y enviados de los que no te hemos narrado. Dios ha hablado claramente a Moisés. Hemos mandado enviados que albriciaban la vida futura y advertían acerca del castigo eterno, para que no tuviesen los hombres, frente a Dios, un argumento después de la venida de los enviados. Dios es poderoso sabio (4, 163-165).

Desde esta narración del Corán se puede entender, entonces, que el profetismo en el islam es un elemento importante, en cuanto Dios se lo reveló a la humanidad. Y los profetas son instrumentos a partir de los cuales Dios “habla” a su pueblo, invitan a obedecerle a Él y a vivir en la buena conducta para merecer la salvación eterna.

⁵⁰ Cf. Khoury, Adel-Th., *Op. Cit.*, 49.

⁵¹ Cf. *Ibíd.*, 52

1. 2. Cristianismo como una religión

1.2. 1. Panorama general sobre el cristianismo

S. G. F. Brandon consideró que, en el contexto de la historia de las religiones, el cristianismo es una religión de salvación, a la que se han incorporado ciertas prácticas de culto, conocidas anteriormente en el judaísmo y en el mundo greco-romano. Se originó como un movimiento mesiánico en el seno del judaísmo, inspirado por Jesús de Nazaret y centrado en su persona. En este contexto, la única preocupación de Jesús era preparar a Israel para la venida del reino de Dios. El hecho de haber sido crucificado por los romanos, normalmente, hubiera puesto fin al movimiento que inició, como fue el caso de otros movimientos mesiánicos surgidos entre los años 6 y 66 d.C.; si ello no fue así, se debió a que algunos de los discípulos de Jesús se convencieron de que él había resucitado de entre los muertos. Inspirado por esta convicción, el movimiento resurgió con una nueva orientación y Jesús resucitado es su centro de predicación. Jesús resucitado habría de venir de nuevo para dar culmen a su obra mesiánica, para restaurar el reino de Israel (Hch 1, 6)⁵².

El núcleo central de la fe del cristianismo consiste en creer en un solo Dios. Así, san Pablo, muestra esta centralidad a la comunidad de Corinto, de la siguiente manera: “Hay diversidad de carismas, pero un mismo Señor, diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra todo en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1 Cor 12, 4-7). Esta realidad coincide con el judaísmo y el islam, a pesar de que también los cristianos creen en Dios único de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de Israel. En los evangelios, este Dios se muestra como un Dios de la gracia y del amor, que Jesús proclamó como *Abba*.

En el cristianismo, el Cristo de la fe no se puede separar del Dios que él había anunciado como *Abba*. En esta figura también se reconoce el momento histórico, el llamado Jesús histórico, quien fue reconocido como Cristo después de pasar por su sacrificio hasta la muerte en la cruz.

⁵² Cf. Brandon, S. G. F., *Op. Cit.*, 437.

Jesús también tenía el concepto de que su Dios también era el Dios de Israel. Además, al igual que otros judíos, entregó su vida a ese Dios. Así, en esta entrega, él hizo suya la causa del Dios de Israel, que se refleja en sus acciones y sus predicaciones, que muestra la visión apocalíptica del devenir de Dios en la historia humana. Por ello, el centro de su predicación fue el reino de Dios, que consiste en la salvación de la humanidad. Con ello, su predicación es una propuesta de amor de Dios al ser humano. “Un amor que incluye incluso al adversario, al enemigo: amor a Dios y amor al prójimo según la medida del amor propio como a ti mismo”⁵³. Por ello, Jesús optó por defender, en su vida, la dignidad de los marginados, los fracasados morales, las mujeres, los niños y los enfermos, hasta el punto de llegar a causar enfrentamientos con las autoridades religiosas y políticas.

Jesús, desde su compromiso socio-político, que se muestra en sus palabras y acciones, sobrepasó la pretensión de un simple rabí o profeta, hasta el punto de que algunos vieron en él al Mesías. Así él mismo llama a Dios con el término *Abba* (Papá)⁵⁴, de tal manera que se gana la enemistad de las autoridades religiosas. Además, sus acciones también eran contrarias a las prácticas religiosas tradicionales, que solamente daban importancia al cumplimiento de la ley y hacían a un lado al ser humano, tal como el funcionario del templo, sus guardianes y beneficiarios. Su opción y la ley que él propuso estaban orientadas a la dignidad del ser humano.

Su propuesta del Reino de Dios generó confrontaciones con las autoridades del judaísmo, con la jerarquía. Esa serie de conflictos se llevaron a cabo hasta su muerte en la cruz. Por ello, su muerte se puede entender como una causa “política”, por su manera de vida y su propuesta del reino de Dios, que estaba en contra de las autoridades, tanto en el nivel político y como también en el nivel religioso.

Pero ¿por qué esta figura de Jesús crucificado marca la historia de la fe de los primeros cristianos? Frente a este cuestionamiento, Küng afirma:

⁵³ Küng, Hans, *El Cristianismo. Esencia e Historia* (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 49.

⁵⁴ Cf. *Ibíd.*, 50.

Así como la cruz es un hecho histórico duro, cruel e innegable, igual de innegable es el hecho de que ya la primera generación de cristianos vio en una luz del todo distinta la cruz de Jesús. ¿Por qué? Dicho de forma breve: porque ellos, en virtud de determinadas experiencias carismáticas (apariciones, visiones, audiciones) acompañadas por una pauta de interpretación bíblica, llegaron a la convicción de que el Crucificado no había permanecido en la muerte, sino que había sido resucitado a la vida eterna por Dios, elevado a la majestad de Dios. Sin entrar en cómo hay que entenderlo en concreto, en cualquier caso él no había muerto para adentrarse en la nada, sino en la Realidad más real, en Dios mismo. Pronto se comenzó a cantar en honor del Resucitado de la muerte los cantos del Salterio entendidos en clave mesiánica; en especial, los salmos de entronización⁵⁵.

En este acontecimiento ratifica la aceptación del Cristo de la fe como el núcleo de la vida cristiana. Desde esta base, según Küng, se entiende la diferencia del cristianismo con otras religiones, porque la fe cristiana se funda en el mismo Cristo, que estaba crucificado, pero ahora está vivo⁵⁶. Por ello, esta fe no es una fórmula vacía ni sólo una fórmula doctrinal, ella encuentra su profundidad en la persona del Jesús-histórico, muerto y resucitado.

En cada religión existen ritos, que tienen la función de dirigir la dinámica de la fe hacia su plenitud en la que el creyente encuentra la salvación. En el cristianismo, los ritos se encuentran como expresiones de la fe viva y se anclan en el entorno de Cristo. Por ejemplo, la eucaristía, en donde se hace presente el misterio del Cristo.

Igualmente, Küng afirma que ser cristiano se entiende como un humanismo verdaderamente radical, porque abarca en plenitud el ser hombre, capaz de realizar su humanidad en el mundo, tanto lo positivo, como lo negativo: sufrimiento, culpa, falta de sentido, muerte, desde una inquebrantable confianza en Dios, que cuenta en último término no con las tributos y éxitos propios, sino con la gracia y compasión de Dios⁵⁷.

⁵⁵ *Ibíd.*, 52.

⁵⁶ *Cf. Ibíd.*, 55.

⁵⁷ *Cf. Ibíd.*, 56-57.

1.2.1. 1. Surgimiento del cristianismo

Al abordar la historia del cristianismo es necesario ir a su ambiente socio-cultural y religioso, al ámbito judío de los primeros cristianos o, tal como suelen llamarlo, al periodo protocristiano. Pero es necesario reconocer que resulta difícil develar, en su totalidad, las dimensiones de la vida cotidiana de los primeros cristianos.

Al adentrarnos en el camino de comprensión de la vivencia de los primeros cristianos, se puede evidenciar que pertenecían a capas sociales bajas del ámbito judío. La primitiva comunidad cristiana se conformó con personas que pertenecían a esta clase. Eran judíos de nacimiento en un entorno cultural palestino-helenista, y su lengua era el arameo o el griego. Eran pescadores, campesinos, artesanos, gente sin acceso a la alta educación, que por norma no solían tener cronistas. Por ello, no poseían interés en el poder político, ni se afanaban por adquirir posiciones en el *establecimiento* político-religioso. Formaron un grupo marginal, pequeño, débil, amenazado y desacreditado de la sociedad. Su historia fue una historia de hombres y mujeres que se encontraron alrededor de la persona de Jesús y lo siguieron. Pero, “no existió un tiempo inicial nítido de la cristiandad”⁵⁸, que marque la historia de un grupo como tal. Además, las noticias que tenemos sobre esta comunidad son seleccionadas y contienen ideologías e intenciones propias de quienes escribieron y transmitieron su mensaje.

Jesús vivió en el ámbito de la cultura judía y en la situación social de su contexto. Es posible afirmar que él también cuestionó la situación de su alrededor, estando a favor de los marginados o los de clase baja. Por ello, se puede entender que su mensaje esté destinado a los pobres, a los llamados *anawim*: los que son agobiados, golpeados, desalentados, desesperados, desgraciados. Esta conciencia social que salió de la persona de Jesús, poco a poco se transformó en un movimiento de renovación social, al igual que sucedió con Juan Bautista y el movimiento de Qumrán, que apuntaban hacia una crítica social de la vida, generada por la brecha entre ricos y pobres, tomada desde el estilo helenista, y “en especial

⁵⁸ *Ibíd.*, 82.

la capital, conservadora y rica”⁵⁹. En este contexto ya se puede decir que los rivales de Jesús eran los de la clase media, pequeños burguesas que en su mayoría eran fariseos y tenían la primacía de la ley como práctica de la vida, y los de clase alta, que tenían una buena posición económica, sobre todo los saduceos, caracterizados por asumir el poder de administrar el Templo.

La predicación de Jesús se centra en la primacía del Reino de Dios, que está destinada a los pobres y exigía una despreocupación confiada, libertad interior respecto de la riqueza y asumir una vida itinerante. Esta vida también era diferente de la vida de los esenios del monasterio del Qumrán junto al mar Muerto, porque, en este movimiento, Jesús no exigía la entrega de las posesiones a la comunidad, sino que más bien invitaba a repartir y compartir con los demás. Así, Küng vio también que el evangelista Lucas presenta una diferencia con Pablo, al momento de idealizar las circunstancias de la primera comunidad, tal como se refleja en Hch 4, 23; Cf. 4, 34; 2, 44, donde todo lo poseían en común. Según Küng, en realidad tampoco la primera comunidad, en su dinámica de la práctica de la fraternidad, conocía una renuncia general a los bienes, sino que más bien ayudaba y se solidarizaba con los más necesitados. Es un tipo de la comunidad social-solidaria⁶⁰.

El horizonte espiritual de esa comunidad (que habla arameo) fue influido por los movimientos apocalípticos de aquella época, que habían ido ganando fuerza desde el tiempo de los Macabeos, en el siglo II a.C. En ella se encuentran los *jasidim*, que son fuertes en su pensamiento apocalíptico y son capaces de ver el futuro en forma de predicciones, testamentos, sueños, visiones y los misterios divinos.

En este ambiente, aunque Jesús no perteneció directamente a un grupo apocalíptico, actuando en la dinámica de la sociedad, su pensamiento y predicación fueron influenciados por una idea de la espera, de una apocalíptica final, que se sintetizó en la idea del reino de Dios. En la ideal de este reino, los pobres y los marginados, los que lloran, los pisoteados, los enfermos son privilegiados. Sus predicaciones, en torno a esta temática, implican una

⁵⁹ *Ibíd.*, 83.

⁶⁰ *Cf. Ibíd.*, 83-84.

crítica a los sistemas sociales y políticos injustos, con todas sus consecuencias. Por ello, la muerte en la cruz también se debe a su predicación, a querer construir el Reino de Dios en el mundo a través de su opción a favor de las víctimas.

Pero, tras su muerte, los discípulos siguieron conformando su identidad y sus experiencias en torno a la persona de Jesús y tuvieron una serie de visiones que les dieron la certeza de que Jesús estaba vivo. Así, en esta situación, los discípulos desarrollaron sus experiencias de fe, especialmente en el horizonte de las esperanzas de resurrección de Jesús como un mesías o salvador. Por ello no veían en la muerte de Jesús en la cruz el abandono por parte de Dios, sino que Él lo resucita, es ahora “Cristo-Resucitado”. Desde ese momento, Jesús se convirtió en el centro de la predicación de los discípulos y de sus seguidores. Y, “él es ahora el portador de esperanza del futuro del reino de Dios: el indicador del camino, el portador de la salvación y el juez del mundo. Aquí se encuentra el origen de toda la cristología: Dios, no obstante la muerte en la cruz, mediante la resurrección ha “hecho Señor y Mesías” a Jesús, que había predicado con autoridad su reino”⁶¹.

En el marco de esta experiencia de fe y con la guía de Pedro, los discípulos se reagrupan nuevamente en Jerusalén, aunque en algún momento habían huido por causa de la muerte escandalosa del maestro en la cruz. Se reunieron en entorno a la fe en Cristo-resucitado. Precisamente allí empezó la primera comunidad mesiánica⁶², donde los discípulos recibieron el Espíritu de Dios. Desde aquel momento, los discípulos y los seguidores de Jesús, han anunciado al Cristo-Resucitado como el contenido de la predicación. Y esta predicación se convierte en contenido del reino de Dios, que comienza a realizarse.

1.2.1. 2. La primera comunidad judeo-cristiana

Aunque la primera comunidad mesiánica giraba en torno a la fe del Cristo-Resucitado, no se puede negar que, por su ambiente socio-cultural, se encontraba todavía integrada al Judaísmo. Por ello, esta comunidad suele llamarse “judeo-cristiana”, ya que estaba

⁶¹ *Ibíd.*, 86.

⁶² Este relato que se refleja en los Hechos de los Apóstoles capítulo 2, es un relato pentecostés, sobre el derramamiento del Espíritu Santo, que se constituya la primera comunidad mesiánica en la judía fiesta de la cosecha y de la peregrinación, la “Fiesta de las semanas” (a las siete semanas y un día después de la fiesta de la Pascua), a la que en cristiano se llama “Fiesta de Pentecostés” (del griego *Pentecosté*=50 días).

compuesta por los discípulos de Jesús, que eran judíos y que tras huir por la muerte de Jesús, se conformaron nuevamente bajo la experiencia de la fe del resucitado. Así, según Küng, “al principio fue considerado también como una “secta” judía”⁶³.

Küng muestra la característica de esta primera comunidad, que pertenecía al Judaísmo: compartía con todos los judíos la fe en el Dios único de los Patriarcas (*Shema Israel*); se atenia a los Escritos sagrados (*Tenaj*), observaba la Ley (*Torá*): circuncisión, sábado, fiestas, normas sobre la pureza y los alimentos, acudía al Templo, ofrecía sacrificios y oraba con los mismos salmos e himnos que los restantes judíos⁶⁴.

Dentro de este origen, la fe en Cristo-Resucitado (donde la comunidad se reunía en torno a Jesús, el crucificado pero resucitado por Dios) de la primera comunidad mesiánica, se veía como una corriente en contra del judaísmo oficial, “que rechazaba a Jesús como violador de la ley y falso mesías”⁶⁵, por sus mensajes provocativos. Estas realidades, eran elementos que luego generaban la división con el Judaísmo. En torno a su fe en el Cristo-Resucitado, la comunidad desarrollaba los conceptos que son atribuidos a él, como Cristo, Hijo de David, Hijo del hombre y Mesías. Con ello, se puede ver que el centro de la predicación de esta primera comunidad tenía el carácter del cristocentrismo, hizo el cambio desde el Reino de Dios al Cristo-Resucitado. En ella, se lee entonces que Jesús es la plenitud del Reino de Dios.

Es claro que la fe en el Cristo-Resucitado es centro de la primera comunidad mesiánica y hace la diferencia con el Judaísmo. Por ello, al hablar del cristianismo ya no se puede separar del Cristo mismo. Y él sigue siendo el centro de la fe del cristianismo hasta la actualidad. Al creer en Jesús-crucificado y resucitado como Mesías, también se hace la diferencia con las esperanzas mesiánicas que existían en aquella época, donde se esperaba un tipo de mesías triunfante, no un mesías que muere en la cruz.

⁶³ Küng, Hans, *Op. Cít.*, 87.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*

1.2.1. 3. El Bautismo como signo que se incorpora en la comunidad

Dentro de esta comunidad existían también los ritos, que son elementos básicos para la pertenencia a la comunidad o también la celebración de la fe misma que refleja su propia identidad. Con ello, el bautismo es un signo de entronización y pertenencia a ella. Es un rito de iniciación que incorpora la persona a la comunidad.

Küng señaló que esa forma del bautismo tiene su lugar en el judaísmo y en la comunidad Qumrán. Jesús, a lo largo de su vida pública, nunca bautizó a sus seguidores para entrar en su grupo. Pero, él fue bautizado por el Juan Bautista (Cf. Mc 1, 9-11)⁶⁶. Desde este momento hasta la actualidad, el cristianismo guarda este rito del bautismo como el sacramento de la iniciación para la vida cristiana. Pero cabe aclarar:

El modelo para el bautismo cristiano bien podría haber sido, pues, el bautismo de Juan, en cuanto que era administrado ya como bautismo de conversión para el perdón de los pecados con miras al tiempo final. La conversión definitiva de la persona debía ser manifestada y sellada mediante la inmersión en el agua purificadora; mediante el bautizante (no por el bautizado mismo) y de una vez para siempre, de forma que no se permitía una repetición⁶⁷.

Con el bautismo, según la sana doctrina tradicional, en el nombre de Jesucristo se perdonan los pecados y también se reciben los dones del Espíritu Santo. Este bautismo es también un signo del compromiso del creyente con el seguimiento de Cristo, con todas sus consecuencias, porque está bautizado en el nombre de Jesús (Cf Hch 2,38; 8,16; 10,48). Con este acto el creyente participa en la vida de Jesús, en su Espíritu, en su relación filial con Dios Padre, por ello, en el evangelio de Mateo (28, 19), la fórmula del bautismo es trinitaria (Padre, Hijo y el Espíritu Santo). Es una experiencia netamente post pascual, fruto de la fe de la comunidad del creyente, que hace una lectura de toda la vida de Jesús.

⁶⁶ Este pasaje, muestra que Jesús es también el siervo de Dios. Al presentar este pasaje, el evangelista Marcos, estaba inspirada en Is 63, 11. 19, y se presentaba el Jesús como nuevo Moisés (Cf. Comentario de este pasaje en la Biblia de Jerusalén. DDB, *Biblia de Jerusalén, Revisada y Aumentada* (Bilbao: DDB, 1998).

⁶⁷ Küng, Hans, *Op. Cit.*, 90.

1.2.1. 4. La celebración de la cena como elemento de la unidad

Entre los datos que conforman la dinámica de la primitiva comunidad cristiana, se encuentra uno en torno a sus costumbres, que consistía en reunirse en las casas, convocados por la misma experiencia de la fe, con el fin de hacer la oración y llevar a cabo la fracción del pan, alabando a Dios (Cf. Hch 2,46). Esta es una tradición que conmemora o hace anamnesis de la acción de Jesús mismo en la cena de despedida, antes del día de su muerte, que luego se constituirá dentro del cristianismo como fundamento sacramental, como aquello que se conoce con el nombre de eucaristía.

En la cena, Jesús seguía la tradición judía, que consistía en los siguientes elementos: la palabra del pan, a continuación de la bendición de la mesa antes de la comida principal, donde el padre de familia dice la alabanza sobre la torta de pan, la parte y reparte los trozos a los comensales; luego, la palabra del vino, a continuación de la oración de la acción de gracias después de la comida, donde el padre de familia hace que vaya pasando de uno a otro la copa con vino⁶⁸. Desde allí, en el contexto de la cena de despedida, se puede decir que Jesús da un nuevo sentido a la cena judía, a través de su entrega o el sacrificio hasta la muerte en la cruz. Esta cena se convierte en símbolo de la fe del creyente donde entrega su vida a Dios y hace una acción de gracias. Por ello, esta comida o celebración también es un símbolo de la comunión, tanto con Dios como con los demás.

En el cristianismo se ha dado continuidad a las fiestas o celebraciones, centrando su fe en el Cristo-Resucitado. Pero también, desde el punto de vista histórico-cultural, las festividades que en ella se celebran tienen su origen en las fiestas judías y romanas. Así, por ejemplo, la celebración de la pascua, que la Iglesia primitiva celebraba cada domingo como fiesta de la resurrección del Señor y de su victoria ante la muerte y que se convirtió en el punto central de la celebración o fiesta del cristianismo, tiene su origen en la pascua judía, que hace la conmemoración de la liberación del pueblo Israel desde la esclavitud de Egipto y, en el cristianismo, se da un nuevo sentido, centrado en la persona de Cristo como salvador que libera el ser humano de la esclavitud del pecado. Del mismo modo, la Navidad (natividad del señor), que se celebraba de forma fija el 25 de diciembre, tiene su origen en el ámbito

⁶⁸ Cf. *Ibíd.*, 91-92.

romano (*sol invictus*), pero fue transformada por el cristianismo en una fiesta de la victoria del Cristo sobre el paganismo, dándole un sentido nuevo en donde Jesús es la luz, Mesías, salvador del mundo.

1.2.1. 5. Los Judeo-cristianos y la Iglesia

“Jesús no había pensado en la fundación de una gran estructura religiosa. En efecto, no hay dicho de Jesús dirigido a la opinión pública que convoque de forma programática a una comunidad de elegidos ni a la fundación de una Iglesia. Es más: según los evangelios, Jesús no utilizó prácticamente jamás la palabra Iglesia”⁶⁹. Más bien la Iglesia, en el sentido de una comunidad de fe, es una elaboración de los judeo-cristianos basada en su experiencia post pascual.

... No fue fundada por Jesús, pero sí nació apoyándose en él, el Crucificado y Viviente. Porque sólo desde Pascua, bajo la impresión de la experiencia de la resurrección y del Espíritu, existe una comunidad de cuño escatológico. Su fundamento no es al principio un culto propio, una constitución propia, una organización propia con cargos definidos, sino que es, como vimos, sólo la confesión de fe de este Jesús como el Mesías, tal como esa confesión es sellada con el bautismo y celebrada mediante la celebración del banquete en su memoria⁷⁰.

Así entonces, la Iglesia se entiende como una comunidad de creyentes, que se fundamenta en la fe en Jesús y está comprometida por su causa. En el ámbito de la protocomunidad judeocristiana, el término Iglesia tiene una pretensión: “la de ser verdadera asamblea de Dios, la verdadera comunidad de Dios del tiempo final que se reunía ahora en el nombre y en el Espíritu del Mesías confirmado por Dios”⁷¹, y tiene la finalidad de congregar la existencia de la comunidad en la misma fe.

Según lo anterior, en el centro del cristianismo se encuentra persona del Jesús histórico, en el ámbito judío al que pertenecía. Posteriormente, la primitiva comunidad se separó del

⁶⁹ *Ibíd.*, 93.

⁷⁰ *Ibíd.*, 93-94.

⁷¹ *Ibíd.*, 94.

Judaísmo y creó un movimiento propio, que se reunía en torno a Jesús como Mesías y Salvador, a partir de la experiencia del resucitado. En este ámbito, la conversión de Pablo tuvo una gran importancia, que trajo consigo la transformación de este evangelio, originalmente judeo-cristiano. Pablo explicó la crucifixión, no como un martirio por Israel, sino como un acontecimiento querido por Dios, para salvar a la humanidad de su esclavitud, de las fuerzas demoniacas que dominan este mundo. Este plan de salvación se manifiesta a través de la encarnación de un ser divino, preexistente en la persona de Jesús (Cf. 1 Cor 2, 6).

El núcleo central de la predicación de Pablo, en torno a Jesús-Resucitado, es el salvador divino de la humanidad⁷². Su figura es primordial para la expansión y el desarrollo del cristianismo. Tras la persecución que padeció la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén desde el año 70, el evangelio de Pablo se constituyó en la base de la cristiandad universal, de tal manera que el cristianismo se difundió por el mundo grecorromano, con la consiguiente necesidad de verter sus doctrinas en términos del pensamiento metafísico griego. De allí, como resultado de este encuentro con el mundo greco-romano, surgió la doctrina de la Trinidad, mediante la que se formuló la divinidad esencial de Jesús y se definió su naturaleza como Dios encarnado (concilio de Calcedonia)⁷³.

En la época del Imperio Romano, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio, de tal forma que tuvo la oportunidad de penetrar otras culturas y promover la conversión, tal como sucedió con los pueblos bárbaros de Europa.

Posteriormente, el renacimiento y la reforma sacudieron la supremacía de la Iglesia medieval e impulsaron el proceso gradual de declive del cristianismo, que sigue hasta nuestros días. Los descubrimientos transoceánicos en el siglo XV, provocaron la expansión del cristianismo espacialmente en América, Australia y Nueva Zelanda, así como en Asia y África⁷⁴. Con ello, el cristianismo se ha convertido en una religión que se expande en varias partes del mundo.

⁷² Cf. *Ibidem*.

⁷³ Cf. *Ibidem*.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 437-438.

1.2. 2. Cristianismo y los profetas

Al hablar del profetismo en el cristianismo, es necesario descubrir cómo el fenómeno del profetismo surgió en el ámbito de Israel, como lugar de origen del desarrollo de este concepto, para entender entonces porqué en la Sagrada Escritura del cristianismo existen los libros proféticos, que surgen según en el contexto histórico del pueblo de Israel. Por ello, se pueden mencionar que los profetas de Israel harán parte del profetismo en la tradición cristiana. Así, en la Biblia cristiana se encuentran los profetas: Amos, Oseas, Isaías, Miqueas, Jeremías, Nahúm, Sofonías, Ezequiel, Ageo, Zacarías, Malaquías, entre otros.

Además, en la historia de las religiones, en general, existe también el fenómeno del profetismo, que consiste en que todo pueblo, a cada paso de su existencia, tiene diversas experiencias en donde la vida se encuentra amenazada. Ante esta situación, los hombres religiosos o los que tienen poder dentro de una estructura socio-cultural-religiosa, recurren a Dios buscando su ayuda para triunfar ante las amenazas.

En la búsqueda de soluciones, el pueblo requiere consejo de un “hombre de Dios”, o de quien por su posición dentro de la estructura socio-cultural-religiosa, se ocupa como líder espiritual. Éstos tienen un lugar importante porque, a través de ellos, Dios actúa con sus palabras u oráculos (palabras de la divinidad). Esta búsqueda de soluciones implica actividades o luchas que responden a necesidades inmediatas, dependiendo de los casos que ha vivido el pueblo. La sabiduría de las palabras del “hombre de Dios” lo define como un “vidente” o un “adivino”.

El fenómeno del profetismo no pertenece únicamente al pueblo Israel, sino que también se encuentra en otros pueblos de la época. Así, se puede mencionar, por ejemplo, el profetismo en Egipto, aunque esta teoría es todavía discutible entre los biblistas. Los personajes como E. Meyer, H. Gresmann, G. Lanczkoskwi, tratan de buscar lo constitutivo del profetismo. Para Lanczkoskwi, la experiencia personal de Dios en los profetas es uno de

los criterios diferenciales. Esto induce a reconocer a Zaratustra como profeta⁷⁵. O también en Mesopotamia: sumerios, acadios, babilonios, asirios, caldeos, entre otros, que han dejado innumerables huellas de magia y adivinación. Así, también se encuentra en Asiría antigua el relato de Balaam, hijo de Beor, que recibe comunicaciones de la divinidad. Esta iluminación hizo que Balaam abandonara la búsqueda de los augurios (Nm 24, 1), y lo emparenta con el Mahhu, también del ámbito Mesopotámico, como portavoz de la diosa Ishtar.

Ahora bien, en el pueblo de Israel se puede ver cómo se desarrolla este concepto del profetismo. La palabra “profeta” tiene origen griego (a través del latín *propheta*). *Prophetes*, según la proposición “pro”, significa “hablar en vez de”, “ser portavoz de” o también “hablar ante alguien”, “hablar en voz alta”. En el texto hebreo del Antiguo Testamento se corresponde normalmente con la palabra “*nabí*”, que también se traduce como *hozeh*, “vidente” (2 Sm 24, 11; Am 7, 12); *roeh*, “vidente” (1 Sm 9, 9.11.18.19). Además de estos términos, también se conocen otras expresiones como “hombre de Dios” (1 Sm 9, 6), “soñador” (Dt 13, 2). Pero, el vocablo “*nabí*” es más usado. El fenómeno del profetismo en Israel, ya se puede ver antes de la entrada en la tierra prometida. Así aparece la figura profética de Abrahán, Aarón como portavoz de Moisés (Ex 7,1) y María, la hermana de (Moisés y de) Aarón (Ex 15, 20). Moisés mismo se ve como el mayor de los profetas, porque vio a Dios cara a cara (Nm 12, 6-8; Dt 34, 10). En la tierra prometida el término profeta o *nabí* encuentra, cada vez más, su propio lugar y su desarrollo. Allí, se encuentra la figura de Débora (Jue 4, 4) y Samuel también recibe el título de *nabí* (1 Sam 3, 19-20; cf. 9, 9)⁷⁶.

Desde la dinámica y la historia del pueblo Israel, en donde surgen las figuras proféticas, se pueden identificar rasgos peculiares, que los hace diferentes a aquellos profetas de otras historias del acontecer en otros pueblos. Especialmente en dos aspectos. *Primero*, es que los profetas son defensores de la causa de Yahveh. Por ello, están en contra de los dioses extranjeros o *Ba'al*, señor de la vida en el panteón cananeo, que lucha contra los dioses

⁷⁵ Abrego de Lacy, J. M., *Introducción al Estudio de la Biblia, Vol. 4, Los libros proféticos* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), 24.

⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 26-28.

imperiales de asirios y babilónicos. *Segundo*, los profetas son independientes frente al poder. Por ello, su lucha es contra todo el egoísmo del poder de su época. En esta situación, los profetas muestran sus experiencias de Dios, con sus rasgos definidos. Ellos experimentan este Dios, desde el inicio de su vocación, a través de las teofanías, los acontecimientos históricos y cósmicos, que son signos de Dios, en la experiencia del triunfo o también en las experiencias de dolor (hambre, peste, terremoto), que son leídas y comprendidas como voluntad de Dios.

En la relación que el pueblo de Israel establece con su Dios, con Yahvé, el profeta facilita el encuentro con la palabra y la voluntad de Dios. Su preocupación es guardar la unidad y la fidelidad del pueblo a Yahvé. El profeta cumple su papel como reivindicador de la imagen del verdadero Dios, se compromete en la lucha contra el egoísmo y la opresión, además de preocuparse por la integridad del pueblo. El mensaje del profeta se centra en la salvación y en los cambios del orden social. Por ello, el profeta exige la conversión del pueblo.

Ahora bien, ya que Jesús también vivía en el ámbito y el contexto del pueblo Israel, y siguiendo las afirmaciones de E. Schillebeeckx, Jesús fue un profeta para su pueblo. Hay muchos pasajes bíblicos que atestiguan esta realidad, por ejemplo en el Evangelio de Marcos (Mc 6, 15; 8, 27-28). La tradición de este evangelista está confirmada también por el Evangelio de Lucas (Lc 7, 39) y por los fragmentos de Mateo (Mt 21, 11. 46). En Lucas 24, 19, los llamados discípulos de Emaús indican que habían considerado a Jesús como profeta antes de su muerte. Por tanto, la afirmación de que Jesús fue un profeta se encuentra también en los cuatro evangelios como un dato prepascual, es decir, desde el Jesús histórico⁷⁷.

Ahora bien, desde una mirada a estas dos religiones, tanto en el cristianismo como también en el islam, existen unos elementos comunes. Ambas se catalogan como religión monoteísta y, dentro de sus dinámicas históricas, se encuentran los profetas como portavoces de Dios. Dichos profetas surgen desde el mismo ámbito social, en donde se

⁷⁷ Cf. Schillebeeckx, E. *Jesús. La historia de Un Viviente* (Madrid: Cristiandad, 1981), 442.

arraiga cada una de estas experiencias religiosas. En consecuencia, el fenómeno profético se ve como la acción de Dios en medio de su pueblo, que lo llama a la conversión y al cambio de vida.

CAPÍTULO II

LOS CRISTIANOS Y LOS MUSULMANES HABLAN SOBRE JESÚS (TESTIMONIOS CORÁNICOS Y BÍBLICOS)

Tal como afirmamos en la introducción, la figura de Jesús no es exclusiva de los cristianos, pues también la podemos encontrar en la literatura coránica en la cual él es mencionado. Al descubrir a la persona Jesús en ambas religiones, surge la necesidad de hacer un rastreo y profundización sobre el siguiente asunto: cómo las fuentes principales de estas dos religiones (en sus escritos sagrados), muestran a este personaje, a quien sus adeptos atestiguan de distinta manera. Al respecto podemos decir, en un primer momento, que en el cristianismo Jesucristo es el centro de la fe; por ello se le dan los títulos de Hijo de Hombre e Hijo de Dios, que luego en el desarrollo del cristianismo se transforman en el concepto de Dios Hijo. Por otra parte, el islam confiesa la existencia de Jesús como “*man of God*” (el hombre de Dios), es decir, el ungido por Dios para una misión profética, es por esto que en la fe musulmana se le reconoce como a uno de los profetas, que tiene una misión específica al igual que los otros.

Teniendo en cuenta este rápido contexto, lo que se pretende con este capítulo es presentar los testimonios de la Biblia y del Corán acerca de Jesús, resaltando la peculiaridad de las imágenes en las dos tradiciones escritas. Para conseguir tal fin, este capítulo desarrollará los siguientes temas: primero, hacer una aproximación general sobre la persona de Jesús, abarcando su contexto; y, segundo, demostrar cómo se presenta y se le comprende en los escritos sagrados: la Biblia y el Corán.

2. 1. Aproximación general a la persona de Jesús

En la búsqueda del Jesús histórico se encuentran diversas fuentes de información que dan testimonio de él en todas sus dimensiones sociales. Esta búsqueda fue iniciada en el siglo XVIII con Hermann Reimarus (1694-1768), y continuó hasta comienzos del siglo XX con

Wilhem Wrede⁷⁸. Este estudio tiene el interés de mostrar el aspecto histórico-terrenal de Jesús como la historia de un viviente. Esta búsqueda del Jesús histórico surge a partir de la fascinación y rechazo que suscitó él mismo a lo largo de estos veinte siglos del cristianismo.

La búsqueda de Jesús de Nazaret, el Cristo, el Mesías, el Hijo de Dios, se hace cada vez más urgente cuanto menos clara es la comprensión de su existencia y más confusa su figura, en este mundo moderno, dado que se equipara con otros líderes religiosos o políticos⁷⁹. Esto evidencia la importancia de explorar su figura histórica, formada en una realidad social, histórico-cultural y política particular.

El nombre Jesús, “se deriva del hebreo *Yeshú*; la forma abreviada y más correcta *Yeshúa*, se encuentra en los libros tardíos de la biblia hebrea”⁸⁰. Este nombre se encuentra también en el relato bíblico, como una forma abreviada del nombre de Josué, el sucesor de Moisés, quien condujo al pueblo de Israel a la tierra prometida. Asimismo, el nombre Josué era común en el pueblo de Israel, antes del exilio. Sin embargo, para los judíos, en la época post exílica, Jesús (*Yeshúa* y después más corto *Yeshú*) se convirtió en un nombre común, aunque Josué no desapareció completamente. Así, en este ámbito según Meier, el nombre “*Jesús*” es común hasta el siglo II d. C,⁸¹ pero luego en el ámbito judío, por la expulsión de los cristianos, se abandonó el nombre de Josué o *Yeshú*.

Surge aquí la pregunta acerca del sentido que tiene el que a su nombre se le haya sumado el lugar de procedencia, “Jesús de Nazaret”. Pues bien, este añadido, en el contexto de Galilea del siglo I, tenía su propio significado, que según Meier, probablemente, no es casualidad que todos los parientes de Jesús lleven, como él mismo, nombres que recuerdan a los

⁷⁸ Cf. Jhon P. Meier, *Un Judío Marginal. Nueva Visión Del Jesús Histórico. Tomo I: Las Raíces del Problema y la Persona* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004), 51. Este proceso de la búsqueda de Jesús histórico, lo conocemos con sus típicas búsquedas que se catalogan en tres etapas, que son: la “Old Quest”, la “New Quest” y la “Third Quest”, que cada etapa se enfocan en un aspecto distinto en cuanto a la búsqueda de Jesús histórico.

⁷⁹ Cf. Díez, M., Felicísimo. *Creer en Jesucristo Vivir en Cristianismo, Cristología y Seguimiento* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), 37-40.

⁸⁰ Meier, John P., *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús Histórico, Tomo I, Op. Cit.*, 219.

⁸¹ Cf. *Ibidem*.

patriarcas del tiempo del éxodo de Egipto y la entrada a Canaán⁸². En este sentido se puede mencionar también que José, su padre adoptivo, es un nombre de los doce hijos de Jacob y también el de una de las doce tribus. Su madre María (Miryam), es nombre de la hermana de Moisés. O también sus hermanos, Santiago, José, Simón y Judas, son nombres de patriarcas que engendran las doce tribus de Israel. Esto muestra que existió un cambio en el seno del pueblo de Israel, que tuvo lugar en el pre-exilio, donde los israelitas no recibieron los nombres de los patriarcas como los que aparecen en el libro de Génesis y Éxodo.

La herencia del nombre se dio en la experiencia post-exílica, mucho después de la persecución seléucida, que les arrebató su nacionalismo y expresión religiosa. A partir de esta situación, aparece la costumbre de poner los nombres de los personajes heroicos en las historias pasadas del pueblo Israel a los hijos, pero en el caso de Jesús, se le añadió “de Nazaret” para mostrar su procedencia, su lugar de origen, en este caso, Nazaret.

Ahora bien, el relato del nacimiento de Jesús, que presenta los evangelios, lo sitúan en Belén, en esta ciudad nació un niño llamado Jesús que, según el evangelista Mateo, sucedió en tiempos del rey Herodes, el Grande, padre de Arquelao (Cf. Mateo 2, 1. 22). En el texto paralelo que se encuentra en Lucas 5, 1, se encuentra lo mismo, pero ya con un añadido, “el rey de Judá”. En últimas, estos datos confirman que Jesús nació a finales del reinado de Herodes el grande, sin embargo, hay que tener en cuenta que Mateo narra en 2,11 que “José y María estaban en su propia casa en Belén, y que aparentemente vivían allí”⁸³.

Este testimonio revela que José y María regresaron allí, después de haber experimentado el desplazamiento forzoso en Egipto, y renunciaron a este proyecto después de que Arquelao había sucedido a su padre Herodes y de haber recibido del cielo la consigna de establecerse en Galilea, en Nazaret (Mt 2, 19-23)⁸⁴.

Por su parte, el evangelista Lucas muestra este relato de distinta manera. Para él, el lugar de origen de los padres de Jesús era Nazaret (Lc 1, 26.39; 2, 4). En este sentido, el viaje a

⁸² Cf. *Ibíd.*, 221.

⁸³ Schlosser, Jaques, *Jesús, el Profeta de Galilea* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 30

⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 30-31.

Belén para Schlosser “no es muy convincente”⁸⁵, a pesar de que el censo estaba organizado bajo la autoridad de Quirino. Este personaje fue gobernador de Siria a partir del año 6 d.C. Puede ser que Lucas haya conocido a este personaje. Lo cierto es que es imposible que hiciera el censo mientras Herodes estuviera en el Poder.

Dada esta situación, se deduce que colocar a Belén como el lugar del nacimiento de Jesús es una intención teológica del autor, para mostrar que el linaje de David provenía de Belén, que se retoma de la tradición Bíblica, como se encuentra en el libro del profeta Miqueas, “*En cuanto a ti Belén, Efratá, la menor, entre los clanes de Judá, de ti sacaré al que ha de ser el gobernador de Israel...*” (Mi 5, 1). Así entonces, se puede decir que Jesús nació en Nazaret y la mención de Belén se dio por razón de una fundamentación teológica (Mateo), al mostrar que Jesús era descendiente del rey David. Esto mismo se refleja en la genealogía de Jesús (Mt 1, 1-17, Lc 3, 23-28), donde las narraciones revelan su ascendencia.

De otro lado, parece que Jesús tuvo hermanos: Santiago, José, Judas y Simón. Todos eran de Nazaret. Según el evangelista Marcos, eran conocidos como “hermanos de Jesús” (cf. Mc 6, 3). Sobre ellos se encuentran narraciones en varias partes de los evangelios, Mc 3, 31-35; Jn 2,12; 7,3.4.10. De allí surgen los siguientes interrogantes: ¿son hermanos? ¿Tienen algún parentesco con Jesús? ¿Qué modelo de relación de “hermanos” quieren mostrar los evangelios? Frente a dichos cuestionamientos, Schlosser mencionó que “para la historia no constituyen ningún problema los hermanos de Jesús; lo constituyen para la dogmática católica”⁸⁶, porque el significado de la expresión “hermano” en el mundo semítico es diferente con relación al mundo griego. En el mundo semita la palabra hermano, designado ordinariamente en su sentido estricto, sirve a veces para hablar de un parentesco más lejano, es decir el primo. Más allá de este debate, si de verdad Jesús tenía hermanos y hermanas en sentido estricto o no, lo que importa es que Jesús pasaba su vida en un ambiente familiar y que no se cerraba a este mundo (padre-madre-hijo), pues hacía parte de la sociedad.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibid.*, 32.

Ahora bien, si Jesús fue un hombre que nació y vivió en un contexto social determinado, entonces ¿qué lengua hablaba? ¿Sabía leer o escribir? En la época de Jesús, el hebreo era la lengua más representativa en el Qumrán, luego el arameo y finalmente el griego. El arameo, sin embargo, era la lengua diaria de los judíos de Palestina en el siglo I, la única lengua que conocía el pueblo. Mientras tanto, el griego, era un privilegio de unas personas de la clase alta y de los comerciantes. Y el hebreo era propio de los expertos en la Toráh y de los sacerdotes⁸⁷. Desde este panorama, Jesús fue influido por aquellas lenguas, quizá conoció algunas palabras griegas por razones comerciales, cuando se relacionó con los gentiles, y usó el arameo en su ambiente social de Galilea. En cuanto a la lengua hebrea, él aprendió en la sinagoga de Nazaret y tal vez la usó en sus predicciones, para interpretar los textos.

Jesús, al igual que los niños de su época, recibió una educación familiar. En este ámbito, él vivió también las prácticas de la religiosidad judía. Por ejemplo, a los doce años hizo la peregrinación a Jerusalén (Cf. Lc 2, 41-50). Allí, según este texto, Jesús se extravió, pero después de unos días sus padres lo encontraron en el templo. Este relato, según Barbaglio, es una tendencia lucana a mostrar el sentido teológico del estado de Jesús como Hijo de Dios, que se entregó a la causa del Padre y se hizo libre de la relación con su familia⁸⁸.

Ahora bien, si Jesús hacía parte de su sociedad, en consecuencia también él vivió los problemas sociales, que le llevarían a tomar una decisión y proyectar una propuesta: el Reino de Dios. Esta etapa se inició por su contacto con Juan Bautista. Este es el momento en que Jesús inició su vida pública y, según José Antonio Pagola, el bautismo que recibió fue un momento decisivo para Jesús, al punto de generar un giro en su vida⁸⁹. Con ello, se puede dilucidar que, en un primer momento, Jesús también hizo parte del movimiento de Juan Bautista y, posteriormente, buscando su propio camino, creó un movimiento propio de reforma espiritual del judaísmo.

⁸⁷ Cf. Barbaglio, Giuseppe, *Jesús, Hebreo de Galilea* (Salamanca: Secretariado trinitario, 2003), 88.

⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 89.

⁸⁹ Pagola, José Antonio, *Jesús, Aproximación Histórica* (Madrid: Editorial PPC, 2007), 74.

El evangelista Lucas relata la vida pública de Jesús, que se inició a los 30 años de edad (Cf. Lc 3,23). Por su parte, el evangelista Juan también tenía otro testimonio sobre la vida pública de Jesús: “[...] *¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?* [...]” (Juan 8,57). Estos versículos manifiestan, de distinta manera, la narración de la edad en la que Jesús inició su vida pública. Los treinta años que reveló Lucas indican una edad adulta para que una persona ejerza una vida pública como profeta. Eso coincide, por ejemplo, con el relato de la vocación del profeta Ezequiel en el Antiguo Testamento: “*El año treinta, el día cinco del cuarto mes, encontrándome yo entre los deportados, a orillas del río Quebar, se abrió el cielo y contemplé visiones divinas*” (Ez 1,1). En este sentido, al igual que el fenómeno del profetismo en el Antiguo Testamento, especialmente Ezequiel, Jesús también inició su vida pública a esa edad.

Por esta razón la vida pública de Jesús, según el evangelista de Juan, duraba tres fiestas de pascua, en que participó Jesús: “*Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén*” (Jn 2, 13); “*Estaba próxima la pascua, la fiesta de los judíos*” (Jn 6, 4); “*Estaba cerca la pascua de los Judíos, y muchos del país habían subido a Jerusalén, antes de la pascua para purificarse*” (Jn 11, 55). Luego en 13,1; 19,14 se relata cómo Jerusalén es el lugar de su destino final, lugar de muerte. Desde estos datos que narró Juan, se atestiguó que Jesús ejerció su vida pública durante dos años y medio o tres años, y estaba comprometido con las propuestas del reino de Dios.

Los evangelios narran, después de su bautismo, que Jesús centralizó su acción especialmente en la Baja Galilea. Aquí es importante saber que en esta época Antipas está en el gobierno de Galilea, desde el año 4 a. C, hasta su destitución por los romanos y su destierro en Lyon el año 39 d. C⁹⁰. La baja Galilea fue centro económico por su fertilidad natural, siendo su fuente principal la economía agrícola (olivos, viñas, trigo). Pero, bajo el gobernador Antipas en su relación con Roma, las personas estaban obligadas a pagar impuestos desmesurados. Esta realidad generaba injusticia. Además de esto, en la sociedad misma surgían las clases explotadoras, clases dominantes, que aparecen en las narraciones de los evangelistas Mc 3, 6; 12, 13 y Mt 22, 16. Eran los “herodianos”, miembros de la

⁹⁰ Schlosser, Jaques, *Op. Cit.*, 37.

familia o amigos de cortesanos o partidarios del Herodes Antipas y que fueron propietarios de la tierra. Esta situación trajo consigo diversas consecuencias, especialmente la explotación de la clase baja.

En medio de esta situación, al igual que otros movimientos de carácter revolucionario, como por ejemplo el de Juan Bautista con su carácter apocalíptico, la predicación de Jesús se centró en la propuesta del “Reino de Dios”, invitando al arrepentimiento y a una revolución moral. Esta idea del reino de Dios planteada por Jesús estaba lejos de los bienes materiales y es una idea proyectada al futuro como esperanza del presente, realizado en su ministerio⁹¹. Este ideal se convirtió en una lucha constante de revoluciones, que causan polémica y confrontación con los fariseos y otros movimientos religiosos y políticos, hasta terminar con su muerte.

Así, según Theissen y Merz, el núcleo de la predicación escatológica de Jesús es el mensaje de salvación del Reino de Dios. Él anunció éste como algo que ya ha llegado y, a la vez, como algo inminente⁹². Por ello, esta idea del reino estuvo presente en las predicaciones, a través de parábolas. Es más, “parece no obstante, que sólo Jesús hizo del reinado de Dios el centro de su mensaje escatológico”⁹³, y mostró la dimensión salvífica de la acción final de Dios. Su predicación en torno a éste, se convirtió como un movimiento renovador, porque “la llegada del Reino de Dios está pidiendo un cambio de dirección en todo el pueblo”⁹⁴.

A pesar de la situación injusta en la sociedad, esta propuesta, fue bien recibida por la clase baja. Por ello, él tenía grupos de discípulos y discípulas que se acompañan en su vida itinerante y se colaboran de distintas maneras, con el fin de alcanzar la propuesta proyectada. En este reino los pobres se encuentran como privilegiados, tal como se puede ver en el sermón de la montaña, según el evangelista Mateo, o en el sermón de la llanura, según el evangelista Lucas:

⁹¹ Cf. Meier, John P., *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús Histórico, Tomo II/1, Juan y Jesús, el Reino de Dios* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004), 353.

⁹² Cf. G. Theissen y Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000), 274.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Pagola, José A., *Op. Cit.*, 269.

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos. Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán en herencia la tierra. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia. Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los perseguidos por la causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos. Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan y digan con mentira toda clase del mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y regocijos, porque vuestra recompensa será grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores (Mt 5, 3-12).

En Lucas, esta bienaventuranza aparece de manera más breve que en Mateo, porque Lucas no ha insertado en él las mismas adiciones que Mateo, e incluso ha quitado aquello que tendría menos interés para lectores no judíos, particularmente sobre la Ley. Mateo menciona ocho bienaventuranzas, mientras que Lucas cuatro bienaventuranzas (6, 20-23) y cuatro maldiciones (6, 22-26). Las de Mateo muestran un programa de vida virtuosa con una promesa de recompensa celeste, mientras que las de Lucas anuncian la inversión de las situaciones de esta vida a la vida futura. Entonces, en Lucas se presentan primero las bienaventuranzas y luego las maldiciones.

Bienaventuranzas:

Y él, alzando los ojos hacia sus discípulos decía: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis. Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre como malo por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas (Lc 6, 20-23).

Maldiciones:

Pero ¡ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos!, porque tendréis hambre. ¡Ay de los que reis ahora!, porque tendréis aflicción y llanto. ¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas (Lc 24-26).

Ahora bien, lejos de entrar en la investigación exegética profunda de las versiones de las bienaventuranzas, lo que nos interesa es mostrar que el reino de Dios propuesto por Jesús está privilegiando a los menos favorecidos de la sociedad.

Meier veía que, las bienaventuranzas encuentran su fundamento en la imagen veterotestamentaria de Dios como el rey verdaderamente justo de la alianza, el rey que se ocupa de lo que frecuentemente han descuidado los reyes humanos de Israel: defender a las viudas y a los huérfanos, garantizar los derechos de los oprimidos y, en general, hacer justicia⁹⁵. Es en este ámbito en donde surgen los profetas, que denuncian las realidades injustas del pueblo Israel. En este sentido aparecen figuras como Amós, Oseas, Isaías y Jeremías, entre otros.

Amós, por ejemplo, muestra en su denuncia el trato cruel de los prisioneros de guerra (Am 1,2-2,3) y critica las prácticas inhumanas, como la venta de los pobres o vender esclavos para pagar las deudas (2,6-7). Por su parte, el profeta Oseas pronuncia sentencias contra la dinastía del rey israelita Jehú, a causa de la matanza de los miembros de la casa de Omrí, antes reinante (1, 4).

Desde allí se puede observar que existen diferencias, por un lado, entre el anuncio del reino revelado por los profetas, donde ellos, aunque profetizaban el juicio y la salvación en el futuro, y se preocupaban por los problemas de la sociedad de ese momento; y, por el otro, con la propuesta de Jesús, que se preocupó no solamente del orden social del momento, sino también de la salvación del futuro. Así se entiende entonces porqué en la primera parte

⁹⁵ Cf. Meier, John P., *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús histórico*, tomo II/1, Op. Cit., 402.

de las bienaventuranzas se centra en la promesa del reino de Dios. Desde esta perspectiva, las bienaventuranzas contienen un mensaje revolucionario, donde Dios es su actor central, para hacer los cambios a través de su propuesta de reinado.

2.2. Jesús en el Corán: *Man of God* (el hombre de Dios)

En la literatura coránica se encuentran versículos que narran al personaje Jesús. Allí, éste se identifica como *Man of God* (el hombre de Dios), es decir, el ungido por Dios para una misión profética. Con ello, la relación de Jesús con Dios, ya se muestra desde la narración del anuncio de ángel a María: “*Cuando los ángeles dijeron: ¡oh María! Al-lah te anuncia la buena nueva de una palabra, que procede de él. Su nombre es el ungido, Jesús, Hijo de María, que será considerado en la vida de acá y en la otra, y será de los allegados a Dios*” (Corán 3: 45).

La expresión “*Jesús, hijo de María*” en este versículo, se encuentra en el Corán, en los 93 versículos y en 15 capítulos. Esta figura aparece también con otros nombres como: profeta, Espíritu de Dios, Mesías y en tres ocasiones como Palabra de Dios, como también es denominado en el Nuevo Testamento de la Biblia Cristiana⁹⁶.

Basado en lo anterior, es claro que los musulmanes catalogan a Jesús como uno más entre estos profetas: “Adam, Noah, Houd (Heber), Saleh (Methuselah), Lot, Abraham, Isaac, Joseph (Jacob), Shu’aib (Jetroh), Haroun (Aaron), Moisés, David, Salomón, Ayoub (Job), Zulkifi (Isaiah), Younis (Jonah), Ilias, Alyas’aa (Elisha), Zacharias, Yahia (Juan Bautista) Jesús y Mahoma”⁹⁷. En el marco del pensamiento del islam, que ubica a Jesús como uno de los profetas, es posible construir un punto de vista sobre la forma como el Corán da testimonio de Jesús, a través de lo que podría llamarse “los títulos de Jesús en el Corán”⁹⁸.

El Corán le da un lugar significativo a Jesús. Allí se puede encontrar 25 veces donde se menciona el nombre de Jesús y se señala como “*Ibnu Mariam*”- hijo de María; como “Al

⁹⁶ Cf. Comentario sobre este versículo en Bórnez, Raúl González, *EL CORÁN. Edición comentada*, (Islamic Republic of Iran: Centro de traducciones del Sagrado Corán, 2008).

⁹⁷ Galwash, A., *The Religion of Islam* (Cairo: Goumhouria printing house, 1956), 205.

⁹⁸ Khory ,Adel-Th., *Op. Cit.*,158-160.

masíh”, del término hebreo *Messiah* que se traduce como Cristo; “*Abdulah*”, el siervo de Al-láh; *Rasúlul-láh*, el mensajero de Al-láh⁹⁹, *Nabi* que significa el profeta, *man of God* (el hombre de Dios), o enviado¹⁰⁰ por Dios.

Sin embargo se observa que, aunque lo mencionan once veces como “el mesías”, ello no denota una misión especial, una misión salvífica como lo entiende la tradición cristiana. Más bien, el término “mesías” que emplea el Corán, muestra un significado concreto: “ungido”. Empezando su unción desde el acontecimiento del ángel que anunció a María:

Acuérdate de cuando los ángeles dijeron: ¡Oh María! Dios te albricia con un Verbo, emanado de Él, cuyo nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María... (Corán 3: 40)¹⁰¹.

Este versículo muestra que Jesús es el verbo de Dios (*kalima min Allāh*), pero no es un Dios, sino que es un mensajero divino, al igual que los demás. Así, en este sentido, según Adel- Th Houry, la mesianidad de Jesús que revela el Corán se fundamenta en los relatos de Jesús mismo: fue ungido por la bendición de Dios; la unción de Jesús significa su inocencia y ausencia de pecado; Jesús fue ungido con la unción de los profetas; las actitudes de Jesús, muestran también su carácter de mesianidad a través de sus obras, pues ungió enfermos para curarlos¹⁰².

Asimismo, el Corán también da testimonio de Jesús como “Verbo de Dios” (*kalima min Allāh*), que hace referencia a la palabra creadora de Dios, en la que Jesús tiene su fundamento:

...Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios, su Verbo, que echó a María un espíritu procedente de Él... (Corán 4:169).

⁹⁹ Cf. Deedat, Ahmed, *Cristo en el Islam*, Traducción de la versión original “Christ (Peace be upon him) In Islam” por Fekar, Azzedin (Abul-Qasim Publishing House), 6.

¹⁰⁰ El título enviado, se atribuye sólo a aquellos que han recibido una revelación en forma de libro: Moisés (la Torá), David (los salmos), Jesús (el Evangelio)... Y por supuesto Muhammad (el Corán).

¹⁰¹ Esta cita del Corán, he tomado de Vernet, J. (prólogo y traducción). *Sagrada Corán* (Catalunya: Editorial Óptima, 2001). Esta fuente, la voy a utilizar para las citas de los versículos del Corán a lo largo de este trabajo. Este versículo está ubicada en Azora III, la familia de Imran.

¹⁰² Cf. Khoury, Adel-Th., *Op. Cit.*, 159.

De otro lado, el título de Jesús se puede identificar como el “espíritu de Dios” (*rūh min Allāh*), porque María lo concibió virginalmente mediante la acción del espíritu:

Y acuérdate de aquella que conservó su virginidad. Infundimos en ella parte de nuestro espíritu. De ella y de su hijo hicimos una aleya ante los mundos (Corán 21, 91).

En esta línea, el Corán pone a Jesús en una condición similar a la de Adán, primer hombre, creado por la medicación del espíritu de Dios¹⁰³.

Otra imagen de Jesús que muestra el Corán es la de profeta y enviado de Dios. Jesús es el hijo de María, es el siervo de Dios (*'abd Allāh*). Él mismo da testimonio de su persona: “...Dios me ha dado el libro y me ha hecho profeta...” (Corán 19,31), y Dios dice de él: “Jesús es un servidor al que hemos favorecido y hemos puesto por ejemplo a los Hijos de Israel” (Corán 43, 59).

Este título de servidor se da por la gracia de Dios a un muchacho puro (Cf. Corán 19,19), un bendecido, a quien Dios “ha puesto por ejemplo a los Hijos de Israel” (Corán 43,59). Esa distinción, según Adel -Th- Khoury, proviene de la misión de Cristo, porque Dios lo ha elegido para ser un profeta (Cf. Corán 19, 31). Por ende, el Corán incluyó a Jesús en una lista en la que sólo figuran los profetas más grandes: “Y recuerda cuando pactamos con los profetas: contigo, con Noé, Abrahám, Moisés y Jesús, hijo de María. Con ellos concluimos un sólido pacto” (33, 7).

De este modo, teniendo en cuenta los diferentes títulos sobre Jesús (*'Īsā*) en el Corán, se puede afirmar lo siguiente: esta figura tiene un carácter profético-teocéntrico. Y, en este sentido, la centralidad del anuncio del Dios de Jesús tiene lugar especial para el islam, pues Jesús es uno de los profetas. Así que Jesús remite más allá de sí mismo al único Dios. Él es profeta, *man of God*, hombre de Dios, enviado por Dios, que al igual que los otros profetas

¹⁰³ Cf. Sagrado Corán, *Op. Cit.*, 2, 28-35 (el relato de la creación y caída de Adán).

recibió su llamada profética del mismo Dios, para una misión especial, una llamada a la conversión del pueblo, que condujo a la gente a través de su actitud personal o testimonio de vida para mostrar la validez de su misión profética.

Por otra parte, Hans Küng afirma que Jesús es más que un profeta, es también un fundador religioso.

Igual que Moisés trajo la Toráh a los judíos, Jesús trae “el Evangelio” a los seres humanos; por eso, sus seguidores son, como también judíos y musulmanes, “gentes del libro”. El Jesús coránico se muestra generoso e indulgente; confirma la Toráh y, al mismo tiempo, hace su carga más ligera. Pero también él, como todos los profetas, es perseguido, acusado de “magia manifiesta” e incluso amenazado de muerte.¹⁰⁴

Ahora bien, aunque en la cristología coránica aparecen algunos títulos parecidos a los dados por la teología cristiana, no tienen nada que ver con la doctrina cristiana en cuanto a la preexistencia, la encarnación y las dos naturalezas “tal y como los teólogos han anunciado contra el islam”¹⁰⁵.

Por eso, la diferencia fundamental en cuanto a los títulos cristológicos, entre la tradición bíblica y la tradición coránica, radica que en el Corán no se encuentra el título Hijo de Dios, como lo plantea la teología cristiana. Frente a esta realidad, Tarif Khalidi decía que, en el plano teológico, hay ciertos autores que sostienen que el concepto cristiano de redención (Hijo de Dios) está ausente en el contexto del Jesús del Corán y, por este motivo, una reconciliación auténtica y total entre el islam y el cristianismo es problemática¹⁰⁶.

Según Küng, el título “Hijo de Dios” está ausente en la cristología coránica, porque para el profeta Muhammad este es igual que “Hija de Dios”, y así revela connotaciones negativas, similares al politeísmo de las religiones tribales paleo-árabes, que manejaban tales títulos para expresar una relación de filiación sexual

¹⁰⁴ Küng, Hans, *El Islam. Historia, Presente, Futuro, Op. Cit.*, 548.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cf. Khalidi, Tarif, *Un Musulman Nommé Jésus* (París: Éditions Albin Michel S. A., 2003), 17.

corporal con respecto a Dios, tal como lo sucedía con los mitos griegos, romanos y germánicos. De esta manera, para los musulmanes, usar esos títulos en el ámbito de la fe es como una desvalorización de la realidad divina, incluso como una ofensa para ella¹⁰⁷. Ahora bien, esta ausencia no se debería entender simplemente como un obstáculo entre ambas religiones, sino que es necesario aceptarla como la realidad conformada a partir de las diferencias, en cuanto que se considere la pluralidad y los desacuerdos en el contenido teológico de cada religión, como riqueza.

2.3. Jesús en el cristianismo: Hijo de Hombre e Hijo de Dios

Ciertamente Jesús en el cristianismo es el centro de la fe. En este recorrido se presentarán dos conceptos fundamentales sobre la persona de Jesús: *Hijo de Hombre* e *Hijo de Dios*. Para ello, para llegar a estos dos conceptos tomados del Nuevo Testamento, se mostrará cómo estos términos tienen su origen en el Antiguo Testamento. Este paso servirá para entender el sentido y la evolución de dichos conceptos.

En primer lugar, el concepto de “Hijo de Hombre” se puede encontrar en los escritos veterotestamentarios, especialmente en el profeta Ezequiel, “Me dijo: Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte” (Ez 2,1)¹⁰⁸. Este término “hijo de hombre” aparece 90 veces en todo el libro de Ezequiel. Mediante él se establece un contraste entre el ser divino y el mero mortal que tiene la labor de transmitir su mensaje¹⁰⁹. El mensaje transmitido es un mensaje de Dios y su contenido es la salvación. También este contraste se encuentra en el Salmo 8, 5 y en Job 25, 6.

Este texto de Ezequiel está ubicado dentro de la historia de su vocación (llamada) como profeta y su misión. Es importante entender el contexto de la vida espiritual de Ezequiel, pues cuando estaba en la tierra de Israel, él pensaba que la vocación profética, entendida como elección de Dios, sólo podría ocurrir en la tierra escogida por Él. Así se entiende el

¹⁰⁷ Küng, Hans, *El Islam. Historia, Presente, Futuro*, Op. Cit., 548.

¹⁰⁸ Este pasaje, que el autor colocó en el marco de la visión del libro, nos muestra una visión hijo del hombre, aplicada por Dios a su profeta, y subraya la distancia entre Dios y hombre. cf. DDB. *Biblia Jerusalén. Edición revisada y aumentada* (Bilbao: Editorial DDB, 1998). La Biblia de Jerusalén es fuente de citas bíblicas dentro de este trabajo.

¹⁰⁹ Cf. Brown E. Raymond, Fitzmyer, J. A. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Antiguo Testamento* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), 475.

sentido de la exclusividad del lugar -Jerusalén-, específicamente el templo, como escogido por Dios para revelarse así mismo.

Sin embargo, la dinámica de Yahvé genera una gran sorpresa para Ezequiel. Yahvé lo está llamando, ya no en su lugar escogido, en el templo, sino en la misma tierra de la opresión. Aquí el punto de partida de su llamada es el convencimiento de que ahora Dios ha trasladado su morada y su gloria, y las ha puesto junto a los desterrados, los israelitas oprimidos de Babilonia. Con ello se puede ver el paradigma de su conversión espiritual, iniciada a partir de su vocación como profeta. Esta vocación hace parte de un redescubrimiento en donde Dios sigue siendo el Dios del éxodo: Yahvé, como Dios de Israel, sigue acompañando en la historia de dolor a su pueblo, por ello, Dios ha trasladado su gloria a Babilonia. Eso se refleja en unos versículos del capítulo tres, donde Ezequiel sentía esta llamada por Yahvé: “Allí vino sobre la mano de Yahvé; me dijo: levántate, sal a la vega, y allí te hablaré. Me levanté y me salí a la vega y allí estaba parada la gloria de Yahvé, semejante a la gloria que yo había visto junto al río Quebar, y caí rostro en la tierra” (3, 22-23).

Por otro lado, en el libro del profeta Daniel esta expresión “hijo del hombre”, ya contiene otro sentido. Daniel 7,13, narra: “...vi venir sobre las nubes del cielo alguien parecido a un ser humano...”. Aquí, Daniel usa la palabra ser humano (traducción de la Biblia de Jerusalén) para referirse al hijo de hombre, en lengua aramea *bar naša'*, como el hebreo *ben adam*, y equivale al hombre o ser humano, existente en el libro de Ezequiel, salmo 8, 5 y Job 25, 6. La intención peculiar de Daniel, al utilizar esta expresión, es designar a un hombre que supera misteriosamente la condición humana¹¹⁰. Este versículo del libro de Daniel se encuentra en el conjunto de la narración de la visión antes descrita. Pero antes de ésta aparece también la visión de unas bestias, cada una diferente entre sí. Dichas bestias son la imagen de los cuatro reinos de aquella época: el imperio de Babilonia, el reino de los medos, el reino de los persas y el reino de Alejandro.

¹¹⁰ Cf. DDB, *Biblia de Jerusalén, Op. Cit.*, Comentario del este versículo (Dan 7, 13).

Al terminar esta perícopa sigue la narración de la visión de Daniel, que relata la venida del ser humano del cielo. En aquella visión el estilo o modo de aparecer es diferente al de las bestias. Éstas venían del gran abismo inferior, es decir, de los poderes del mal. Mientras que el ser humano viene de arriba, con las nubes de los cielos, es decir, de Dios. Así como las bestias representaban a los reinos paganos, el que tenía “forma humana” simbolizaba a los santos del altísimo¹¹¹. Por tanto, según el contexto, el que tenía aspecto humano no era individuo real, sino un símbolo. Sin embargo, puesto que en Daniel la idea de “reino” se desplaza con frecuencia a la de “rey”, el concepto hijo de hombre se desplaza finalmente desde su ámbito, como figura del discurso referida al reino teocrático, para convertirse en un término aplicado al mismo rey mesiánico.

De otra parte, desde los Evangelios, -mirando estos como los escritos de la experiencia post pascual-, el título hijo del hombre tiene otro sentido. Puede catalogarse en tres grupos: primero, los que hablan del hijo del hombre actuante ya en el momento presente, “...el hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza” (Lc 9, 58). La totalidad de este versículo muestra que Jesús usa la hipérbole o exageración, para que los destinatarios rompan sus esquemas de organización del universo y vean, desde una nueva perspectiva, el discipulado como respuesta al reino de Dios. Tras la expresión del hijo del hombre en este versículo se percibe también la humillación de Jesús y su entrega total al proyecto del reino.

El segundo grupo corresponde a los que refieren al hijo del hombre doliente y resucitado, “...el hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará” (Mc 9, 31). La expresión de *el hijo del hombre será entregado en manos de los hombres*, muestra el avance del desarrollo del relato de la pasión. Aunque puede haber alusiones a la traición de Judas, el significado de dicha expresión está centrado en el plan divino de la salvación, develando en la entrega y la muerte de Jesús.

En el tercer grupo se encuentran quienes hacen referencia al hijo del hombre que vendrá al final de los tiempos: “porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta

¹¹¹ Cf. Brown E. Raymond, Fitzmyer, J. A. (eds.). *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Antiguo Testamento Op. Cit.*, 639.

generación adúltera y pecadora, también el hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles” (Mc 8, 38) ¹¹². En este versículo se encuentra la expresión “...el hijo del hombre se avergonzará de él...”, que revela la experiencia de fe de los primeros cristianos, especialmente la relación entre el Jesús histórico (sus palabras y acciones) y el futuro del hijo del hombre (cf. Dn 7, 13-14). Según esta primitiva comunidad cristiana, el Jesús terreno podía haber previsto su función en el juicio final como abogado ante Dios, en relación con la respuesta a su enseñanza.

En segundo lugar, otro título de Jesús en el cristianismo es el de “*Hijo de Dios*”. Así, el evangelio de Marcos abre su obra con el siguiente versículo: “comienzo del Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios...” (Mc 1,1). Ahora bien, en el conjunto de este comienzo se encuentra no solamente el título Hijo de Dios, sino que también es el título Mesías (el Cristo). De este modo Marcos, en su evangelio, veía a Jesús como Mesías y como Hijo de Dios. Son los dos títulos (Mesías e Hijo de Dios) con los que inicia su obra.

De acuerdo con esta doble comprensión de Jesús, Marcos organiza su evangelio: la primera parte (Mc 1, 1- 8, 30) está centrada en el mesianismo de Jesús y se cierra con la confesión de fe de los discípulos, que se encuentra en 8, 27-30 “Y vosotros ¿Quién decís que soy yo? Respondiendo Pedro, le dice Tú eres el Cristo”. La segunda parte (Mc 8, 31-16,8) hace énfasis en la filiación divina de Jesús y concluye también con la confesión de fe del centurión. Tal confesión está en 15,39 “verdaderamente este hombre era Hijo de Dios”.

Ahora bien, el título de Mesías, dentro de la comprensión judía, tiene el significado de enviado de Dios, que en las expectativas populares había de ser precedido por Elías. Así, por ejemplo, Marcos presenta a Juan el Bautista como el precursor (Mc 1, 2-8), y éste está identificado con Elías (Mc 9, 9-13), mostrando el sentido judío del mesianismo de Jesús ¹¹³. Desde este enfoque, el título “Hijo de Dios” que se encuentra en el mismo versículo, es compartido también por la cultura judía, porque en el judaísmo, ya desde los tiempos bíblicos, “hijo de Dios” era una designación del rey y de su descendiente, el Mesías, del

¹¹² Este relato, también se puede ver en el Evangelio de San Lucas 12, 8-20.

¹¹³ Cf. Sotomayor M., y Ubiña, José F., *Historia del Cristianismo, I. El Mundo Antiguo* (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 77.

pueblo de Israel y de los hombres justos y piadosos¹¹⁴. Por ello si un judío conociera el evangelio de Marcos lo comprendería fácilmente, porque encuentra sus raíces en la tradición judía. Pero desde una lectura cristiana, dichos títulos son fruto de la comprensión de fe en la persona de Jesucristo, en la dialéctica de sus hechos y palabras, además de ser netamente post pascual. La eventual resurrección de Jesús permite el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe y, en esta perspectiva, sus discípulos leyeron la totalidad de la vida de Jesús como un acontecimiento salvífico, porque Dios actúa en Él.

Ahora bien, la expresión Hijo de Dios que se encuentra en el inicio del prólogo del evangelio de Marcos, aunque aparece en unos pocos manuscritos, está atestiguada a partir del siglo II y luego el evangelista la usó de acuerdo con la confesión de fe, por parte del centurión, tras la muerte de Jesús: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15, 39). Y se aplica especialmente a quien ha recibido la unción real, por lo que equivale a Cristo y Mesías¹¹⁵.

Este título, atribuido a Jesús por boca de los apóstoles y los discípulos, hace parte de una experiencia post pascual, como experiencia de fe. En la carta de Pablo a los Romanos, por ejemplo, alude: “...acerca de su Hijo, nacido de linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo señor nuestro” (Romanos 1, 2-4). Desde estos versículos se puede analizar que la expresión “acerca de su Hijo”, muestra que el evangelio de Dios y las promesas, que se encuentran en el Antiguo Testamento, hacen referencia a Jesús, que se halla en una relación única con Dios en cuanto es su Hijo. Pero esta carta de Pablo a los romanos no hace referencia a la estructura ontológica de Cristo, sino más bien, a la relación de Cristo resucitado con Dios, a partir de una relación filial, hasta el punto de llamarlo Padre (*Abba*).

En los versículos citados se encuentra también la expresión “constituido Hijo de Dios con poder”. Así Pablo mostraba, en el sentido histórico, que Jesús era descendiente de David,

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁵ Cf. El comentario sobre este versículo en la Biblia Jerusalén, *Op. Cit.*

pero también era constituido como Hijo de Dios con poder en el plano del Espíritu y acontece en la resurrección¹¹⁶. La pretensión de Pablo con la expresión “Hijo de Dios con poder” consiste en mostrar la relación de Cristo con Dios en el proceso de salvación. Tal proceso culmina en la resurrección del Hijo. Con ello se entiende que antes se hablara de Jesús como hijo nacido, pues nació de la estirpe de David y, ahora, es el Hijo de Dios con poder, por su relación filial con Padre. De este modo la Iglesia primitiva consideraba la resurrección como el acontecimiento de la existencia de Jesús a partir del cual llega a ser “señor y Mesías” (Hch 2, 36). Para Pablo, a Cristo le fue otorgado el poder de vivificación en la resurrección (Flp 3, 10) y llegó a ser Espíritu de vida (1 Cor 15, 45).

Desde esta experiencia del resucitado, los discípulos de Jesús empezaron a releer su vida. Y desde allí entendieron también el bautismo de Jesús en el Jordán, “Y se oyó una voz que venía de los cielos: Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1,11). En la transfiguración se confirma esta adopción como Hijo: “... y vino una voz desde la nube: Este es mi Hijo amado, escuchadle” (Mc 9,7). Aún así, Jesús nunca se proclamó como hijo de Dios. Más bien, luego de la experiencia de la resurrección, los discípulos ratificaron este título con una mirada de fe.

Ahora bien, esta confesión en términos de Mesías, Hijo de Hombre e Hijo de Dios, se encuentra en la persona de Jesucristo, tanto por la experiencia vivida de los discípulos, como también desde la experiencia del Cristo-Resucitado. Así, esa lectura da la importancia debida al acontecimiento de Jesús y permite concebir en Él la realidad del Dios hecho humano, realizada en la “encarnación del Hijo”, donde Dios se hace humano. Para el cristianismo, este abajamiento de Dios encuentra su plenitud en la persona de Jesús, en el Hijo de Dios. Este concepto se desarrolló en el seno del cristianismo, a pesar del crecimiento de la Iglesia misma y su encuentro con otras culturas. En este ambiente surgió la necesidad de explicar sus creencias en términos filosóficos-culturales de habla griega. Por ello elaboró doctrinas religiosas que se puedan aceptar, tanto por la razón como por la

¹¹⁶ Cf. Brown E. Raymond, Fitzmyer, J. A. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Nuevo Testamento* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004), 366.

fe de los creyentes. Así apareció la doctrina de la Trinidad, que muestra la existencia de Jesucristo como “Hijo”, como la segunda Persona Divina.

Este ejercicio de dar razón de la fe, desde el ámbito cultural propio del Imperio Constantino convertido al cristianismo, permitió su consolidación como religión. De tal modo, Constantino vio la necesidad de buscar la unión del cristianismo, aunque con algunas ideas políticas ajenas. Así, en el año 325, Constantino vio la necesidad de convocar el Concilio Nicea y cuya meta consistía en restaurar la concordia entre la Iglesia y el imperio.¹¹⁷ En este Concilio la Iglesia, por primera vez, adoptó oficialmente de la cultura griega un concepto no bíblico, declarando que Jesús es el “Dios Hijo encarnado”, era *homoousios toi patri*, de la misma sustancia que el Padre. De este modo se da un cambio en el concepto, del Hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, en la segunda persona de la Trinidad¹¹⁸.

El fervor cristiano de Constantino se acentuó durante la etapa de la monarquía absoluta (324-337), hasta marginar la religión romana y prohibir las ceremonias de carácter supersticioso. Esta política se refleja en los edictos publicados en el año 324, después de haber obtenido la victoria frente a su rival Luciano. De esta manera, Constantino expresa su voluntad de beneficiar a los Cristianos del Oriente con las leyes ya vigentes del Occidente¹¹⁹. Los edictos son dirigidos a las provincias de Palestina y a todos los de oriente, estos consistían en demostrar que el emperador era el elegido y estaba protegido por Dios. Esta idea surge a partir del éxito que obtuvo Constantino y su hijo en la batalla tenida contra Luciano, pues creyeron que su victoria fue posible por la protección de Dios, el rey universal, salvador de todos. Así, como consecuencia político-religiosa de esta experiencia se apoya el *homoousios* en el credo niceno y, de este modo, el imperio cristiano se constituía como el representante de Dios en la tierra, gracias a Constantino. Esta decisión se convirtió en un elemento político usado por el emperador para lograr la unidad de su imperio.

¹¹⁷ Cf. Alberigo, Giuseppe., (Ed.), *Historia de los Concilios Ecuménicos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993), 29.

¹¹⁸ Hick, Jhon, *La Metáfora de Dios Encarnado. Cristología Para un Tiempo Pluralista* (Ecuador: Abya Yala, 2004), 71.

¹¹⁹ Sotomayor, M., y Ubiña, José F. (Coord.), *Op. Cit.*, 347.

La formulación nicena fue aumentada, con el uso de conceptos filosóficos, en el Concilio de Calcedonia (451). Allí se afirmó que Cristo era *homoousios* con el Padre en cuanto a su divinidad y, al mismo tiempo, *homoousios* con nosotros en cuanto a nuestra humanidad, dando a conocer dos naturalezas sin confusión, sin modificación, sin división y sin separación. Y es a partir de esta formulación de Calcedonia que se constituye el lenguaje cristiano oficial respecto a Jesús¹²⁰.

Ahora bien, este concepto del Dios Hijo encuentra su centralidad, cuando él se encarna y toma parte en la vida humana. Dios que se hizo humano en el Dios Hijo, como planteaba el emperador Constantino, o también como se planteaba en el Concilio de Nicea y de Calcedonia, en donde se muestra que la naturaleza del Hijo es igual a la del Padre. Frente a esta realidad, según Jhon Hick, al plantear la palabra “encarnación” en su uso teológico, se debe ir más allá del sentido psicológico-literal, pues se trata de una metáfora. Aunque esto no implica que no tenga significado¹²¹. Y específicamente al hablar de la metáfora de la encarnación divina afirma:

1) Mientras que Jesús hacía la voluntad de Dios, Dios actuaba a través de él en la tierra y en este sentido se “encarnaba” en la vida de Jesús; 2) Mientras Jesús hacía voluntad de Dios, “encarnaba” el ideal de la vida humana vivida en apertura y respuesta a Dios; 3) Mientras Jesús vivía una vida de autodonación de amor, o ágape, “encarnaba” un amor que es el reflejo finito de amor infinito de Dios. La verdad o lo apropiado de la metáfora depende de que sea literalmente verdadero que Jesús vivió en respuesta obediente a la presencia divina, y que vivió una vida de amor desinteresado¹²².

Basado en esta realidad, Hick afirmó que “la metáfora puede fácilmente desarrollarse en un mito en el sentido de un poderoso conjunto de ideas, normalmente en forma de narración, que no es literalmente verdadero pero que puede ser cierto en un sentido práctico, que

¹²⁰ Hick, Jhon, *Op. Cit.*

¹²¹ *Ibíd.*, 147.

¹²² *Ibíd.*, 148.

tiende a evocar una actitud disposicional apropiada al sujeto en cuestión”¹²³. Aquí aparece entonces la metamorfosis de la metáfora al mito. Esta última sería una extensión de la metáfora misma. Entonces, la metáfora tiene como objetivo provocar una visión diferente y genera diversas maneras de relacionarse con ella, en el espacio y el tiempo, mientras que los mitos “son metáforas multidimensionales, hacen esto de forma más abarcadora y de mayor alcance”¹²⁴.

Ahora bien, según lo que planteó Hick, se puede entender que el mito de Dios encarnado es “la historia del Hijo Preexistente Divino”¹²⁵, que toma parte en la realidad y la vida humana (*kenosis*) y murió para la salvación del ser humano, que a la vez en ella, revela su realidad divina, y luego regresa a la vida eterna de la Trinidad. A través de ella muestra la fidelidad de Dios y su naturaleza en la respuesta humana. Así que cada ser humano en cuanto sea más humano, Dios entonces encarna en su vida. En este sentido, Hick decía: “La idea de encarnación de Dios en la vida de Jesús, así entendida, no es pues un reclamo metafísico de que Jesús tenía dos naturalezas, sino una declaración metafórica del significado de una vida a través de la cual Dios actuaba en la tierra”¹²⁶. Jesús, en la totalidad de su vida muestra el ejemplo para la humanidad, una conciencia de Dios y su entrega total como su respuesta a éste.

Ahora bien, desde lo anterior, se puede concluir que Jesús no es exclusivo de los cristianos, pero tampoco de los musulmanes, según las distintas maneras de asumir su existencia. Estas diferencias son válidas en cuanto se refieren a la “verdad interna” de cada religión. Y así también es posible afirmar que Jesús tuvo su lugar histórico en la historia de la humanidad y, de manera particular, en el islam y en el cristianismo, que consideraron a este personaje de diversas formas, dependiendo del énfasis en la proyección de cada experiencia religiosa.

¹²³ *Ibid.*, 149.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ *Ibidem.*

CAPÍTULO III

EL DESAFÍO CRISTOLÓGICO DEL “ENCUENTRO” ENTRE EL ISLAM Y EL CRISTIANISMO

Ya se ha mencionado en repetidas ocasiones, que Jesús de Nazaret es entendido como *profeta* tanto en el cristianismo como en el islam. Por tal razón, es posible que el encuentro entre ambas religiones se construya a partir de la dimensión profética de Jesús. Así, en este capítulo mostraremos la vocación y la acción de Jesús como profeta, desde la mirada de estas dos religiones, para luego construir una cristología que haga posible el encuentro entre ambas y poder así contemplar la mística profética del nazareno y su relevancia en el diálogo entre islam y cristianismo.

3.1. Jesús como profeta, posible “encuentro” entre el islam y el cristianismo

El tema de Jesús como profeta, en el ámbito teológico, ha sido abordado por diversos autores interesados en resaltar la dimensión profética. Jacques Jomier, por ejemplo, en su obra “*un cristiano lee el Corán*”, facilita la comprensión de la raíz histórica de la palabra profeta y, de manera indirecta, muestra que la persona de Jesús es la de un profeta al igual que Moisés y Muhammad. Por ello, para Jomier, antes de entender el término profeta, es importante tener en cuenta que existe en la raíz semítica del hebreo la palabra *nabí* y *rasūl*. La palabra *nabí* se traduce como profeta en cuanto “inspirado”. Y, *rasūl* que se puede traducir por profeta, enviado o apóstol. Esta traducción implica que el profeta es aquel a quien se le encarga una misión en un pueblo particular. Doctrinalmente, se ha definido que el encargado de una misión es el *nabí*, pero quien tiene una misión especial y concreta, como Moisés, Jesús o Muhammad, es un *rasūl*¹²⁷.

Por su parte, Adel-Th Khoury aclaró que, el *rasūl* es el profeta que, en su misión, además de emplear su papel como *nabí* que exhorta y advierte, también “produce un escrito en que

¹²⁷ Cf. Jomier, Jacques, *Un Cristiano Lee el Corán* (Estella: Verbo Divino, 1990), 11.

se consignan las revelaciones divinas”¹²⁸, además de una ley particular. Esta visión es más aceptada en el mundo musulmán. Además, según Robert Caspar el significado del *nabí* es la del profeta y está muy ligado con la Biblia. Mientras que *rasūl*, el enviado, es un término propio que encuentra su raíz en las tradiciones árabes¹²⁹.

Desde estas aclaraciones conceptuales se puede decir que todo *rasūl* es necesariamente un *nabí*, pero no todo *nabí* es un *rasūl*. Por ello, Khoury muestra también que la particularidad de un profeta (*nabí*) es ser un elegido para una misión particular. Y esta es una elección de Dios, en donde el pueblo impío es llamado a volver al monoteísmo. Por ello, Dios “elige” a un hombre de ese pueblo, le revela su monoteísmo y le envía a anunciárselo a sus hermanos, con la advertencia de un castigo si lo rechazan. El pueblo rechaza la revelación (a excepción de algunos) e intenta matar al profeta. Ante esto, Dios salva a su enviado y castiga a los infieles¹³⁰. Este hecho se encuentra en los relatos de los profetas como Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad, quienes asumen su vocación como *nabí* y como *rasūl*.

En este sentido, Hans Küng, muestra la figura de Jesús en el Corán como enviado de Dios (el profeta), mas no como Hijo de Dios. Según Küng, en el Corán, Jesús de Nazaret desempeña un papel sumamente significativo, y se llama *‘Īsā*¹³¹, “el hijo de María”, *‘Īsā ibn Maryam*. Es distinguido con tantos títulos de honor y nombres de dignidad como casi ningún otro personaje. Sólo una vez se le denomina *nabí*= profeta, pues, según el Corán, “profetas” hay muchos. Pero, sobre todo, se alude a él como *rasūl*=enviado. Este título se atribuye a aquellos que han recibido una revelación en forma de libro: Moisés (la Torá), David (los Salmos), Jesús (el Evangelio) y, por supuesto, Muhammad (el Corán). Basado en estos preceptos, según Küng, el diálogo islámico-cristiano puede comenzar en el nivel del oficio profético¹³².

¹²⁸ Khoury, Adel-Th, *Op. Cit.*, 43.

¹²⁹ Cf. Caspar, Robert, *Op. Cit.*, (Bilbao: Sal Terrae, 1995), 133.

¹³⁰ Cf. Khoury, Adel-Th, *Op. Cit.*, p. 47; Caspar, Robert, *Ibíd.*, 133-134.

¹³¹ Según Küng, *‘Īsā* es un nombre de procedencia incierta, construido tal vez de forma paralela a “*Mūsā*”, Moisés.

¹³² Cf. Küng, Hans, *Op. Cit.*, 547-549.

3.1.1. Jesús fue un profeta. Mirada desde el islam

La vocación profética que tenía Jesús, según el Corán, se encuentra ya dada desde la elección de María. Por ello, es importante también ver, cómo el Corán dio testimonio sobre la persona de María. Según Adel-Th Khoury, las narraciones sobre el nacimiento, infancia y señales de la elección de María se parecen bastante al estilo de los apócrifos cristianos¹³³. Así se encuentra la familia de María como parte del clan de su padre ‘*Imrān*, que también, al igual que los otros antiguos profetas, recibió la gracia de Dios. Pero en el Corán, no se narra, quién fue la madre de María. Cuando María presentó a Jesús al público después de su nacimiento, se encuentra la siguiente narración: “*El mismo día fue a su familia llevando al Niño. Dijeron: ¡María! ¡Traes algo extraordinario! ¡Hermana de Aarón! Tu padre no era hombre de mal ni tu madre prostituta*”¹³⁴. La expresión *hermana de Aarón*, que se encuentra en este versículo, se entiende de modo figurativo, pues María es hermana de Aarón por su virtud y su piedad. Así que el Corán no confunde entre María, Madre de Jesús y María, Hermana de Aarón y de Moisés, cuyo padre se llamaba también, según la Biblia, Amrān¹³⁵.

Ahora bien, cabría preguntar entonces, ¿por qué se coloca de manera figurativa a María como hermana de Aarón? O ¿Qué valor tiene Aarón? Frente a estos cuestionamientos, parece que el Aarón aquí mencionado es sin duda el bíblico y su parentesco con María no es carnal, sino espiritual. Por ello, en el Corán se encuentra también el relato donde muestra que, antes de su nacimiento, María fue consagrada por su madre: “*Acuérdate de cuando la mujer de Joaquín, Ana, dijo: Señor mío, yo te ofrezco, conságrate lo que está en mi vientre. Acéptamelo. Tú eres el Oyente, el Omnisciente. Cuando dio a luz, dijo: Señor mío: he dado a la luz una hembra -¡Dios sabía mejor que ella lo que había dado a luz!-. El Varón no es como la hembra. La pondré por nombre María. A ella y su descendencia las pongo bajo tu protección frente al demonio lapidado*” (Corán 3, 31). Con ello se puede entender que la vocación de María parece ser dada ya desde el vientre de su madre. Así también María y

¹³³ Khoury, Adel-Th., *Op. Cit.*, 62.

¹³⁴ Vernet, J., (prólogo y traducción). *Op. Cit.*, 19, 28-29.

¹³⁵ Khoury, Adel-Th., *Op. Cit.* (Amran) en el relato de Núm. 26, 29.

Jesús pertenecen a los “servidores puros y elegidos”, que escaparon de la seducción de satánicos y también estaban protegidos en el Templo bajo la figura de Zacarías (cf. Corán 3, 31-32).

Esta condición de “elegida” de María, que muestra la tradición coránica, aparece en el relato del anuncio de los ángeles, cuyo contenido hace referencia a estar elegida para dar a luz al niño Jesús, como una acción de carácter milagroso: “*Y acuérdate de cuando los ángeles dijeron: ¡Oh María! Dios te ha elegido y te ha purificado. Te ha elegido sobre todas las mujeres de los mundos*” (Corán 3, 37), “*Acuérdate de cuando los ángeles dijeron: ¡Oh María! Dios te albricia con un Verbo, emanado de Él, cuyo nombre es Mesías, Jesús hijo de María, que será ilustre en este mundo y en el otro, y estará entre los próximos a Dios*” (Corán 3, 40).

El relato del anuncio de María, se desarrolla más ampliamente en el azora 19 del Corán. María se había alejado de su familia hacia un lugar oriental. Allí, donde Dios envió su Espíritu, que se identifica con el arcángel Gabriel, que toma ante ella una forma acabada de un mortal (Cf. Corán 19, 16-17). En este relato, aparece el diálogo entre María y el arcángel: “*Ella exclamó: ¡en el Clemente me refugio contra ti, si eres piadoso! Respondió: Así ha hablado tu Señor: Eso es fácil para Mí y lo pondremos como aleluya entre los hombres y como misericordia procedente de Nos. Es asunto decidido. Ella quedó encinta y se retiró con el niño a un lugar apartado*” (Corán 19-20). Este relato muestra la omnipotencia de Dios y mediante un acto divino de creación, “según algunos comentaristas, por el soplo del Espíritu, María concibió al niño Jesús”¹³⁶.

Después de este relato de dudas o sospechas de lo que había sucedido, María decidió retirarse a un lugar apartado en el que permaneció a solas con sus graves preocupaciones, y allí pasó los dolores de parto. Con ello, el Corán narró esta experiencia, donde María exclamó, de la siguiente manera: “*...Ojalá hubiese muerte antes de esto y estuviese completamente olvidada*” (Corán 19, 23). Pero, el consuelo divino llegó por boca del arcángel Gabriel que gritaba desde abajo: “*¡no te entristezcas! A tus pies ha puesto tu señor*

¹³⁶ Ibid., 64.

*un arroyuelo. Sacude hacia ti el tronco de la palmera: te caerán dátiles maduros*¹³⁷; *come, bebe y tranquilízate...*” (Corán 19, 24-26). Dios acompaña a María en sus situaciones, y el nacimiento de su hijo es un honor para ella. Frente a esta experiencia María contemplaba todo lo que pasaba. Por ello, se puede decir de su actitud que contempla la acción de Dios en su vida, y llega a exclamar: “*Yo he hecho voto al Clemente de ayunar. Hoy no hablaré a ningún humano*” (Corán 19, 27).

Ahora bien, el Jesús que atestigua el Corán es el profeta y enviado de Dios. Jesús es el hijo de María, es el siervo de Dios (*‘abd Allāh*). Este título de servidor se ha dado por la gracia de Dios a un muchacho puro (Cf. Corán 19,19), un bendecido, a quien Dios “*ha puesto por ejemplo a los Hijos de Israel*” (Corán 43, 59). Esa distinción proviene de la misión de Cristo, porque Dios lo ha elegido para ser un profeta (Cf. Corán 19, 31). Por ende, el Corán incluyó a Jesús en una lista en la que sólo figuran los profetas más grandes: “*Y recuerda cuando pactamos con los profetas: contigo, con Noé, Abrahám, Moisés y Jesús, hijo de María. Con ellos concluimos un sólido pacto*” (Corán 33, 7).

El estado de Jesús como profeta en el Corán, también declarado por Jesús mismo, ya desde la cuna: “*...Dios me ha dado Libro y me ha hecho profeta*”. (Corán 19, 31). Según Khoury, este versículo muestra el carácter del Corán donde defiende con toda resolución el nacimiento virginal de Cristo, *María la que conservó su virginidad* (cf. Corán 21, 91; 66, 12)¹³⁸. El papel del profeta que se emplea es “anunciar el Evangelio” y le ha encargado que confirme la Toráh a los hijos de Israel¹³⁹: “*Hicimos seguir las huellas de los profetas a Jesús, hijo de María, confirmado así al Pentateuco que ya tenían. Le dimos el Evangelio: en él hay guía y luz. Confirmado así el pentateuco que ya tenían y era su guía, y como exhortación para los piadosos*” (Corán 5, 50).

¹³⁷ Según las notas de la traducción del Corán de Raúl Gonzales Bórnez, se refiere a Jesús, su hijo, no al Espíritu Santo, y la frase “*Él la llamó desde debajo de ella: ‘No estés triste por mí’*” lo confirma. Y el hecho de que Dios hiciera surgir un arroyo a sus pies y que de la palmera seca cayesen dátiles maduros era una señal para fortalecer su ánimo ante las dificultades con las que había de enfrentarse. Bórnez, Raúl González, *El Corán. Edición Comentada*, (Islamic Republic of Iran: Centro de traducciones del Sagrado Corán, 2008).

¹³⁸ Cf. Khoury, Adel-Th, *Op. Cit.*, 64.

¹³⁹ Cf. *Ibíd.*, 64-65.

Jesús como profeta, trae consigo la mayor claridad sobre la fe y la ley, que se narra a lo largo del tema de su misión, que se encuentra en el Corán 43, 57-89. Allí se muestra la centralidad de la misión de Jesús de la siguiente manera: *“Jesús dijo: esto es señal de la hora. ¡No dudéis de la hora! ¡Seguidme! Éste es el camino recto: no os aparte el demonio. Él es enemigo manifiesto. Cuando Jesús vino con las pruebas, dijo: he venido a vosotros con la sabiduría para explicarles aquello en lo que discrepáis. ¡Temed a Dios! ¡Obedecedme! Dios es mi señor y vuestro señor. ¡Adoradle! Este es el camino recto”* (Corán 43, 61-64).

La acción profética de Jesús se muestra en varios episodios, bajo la guía del Espíritu, y se manifiesta como señal de su identidad: *“Acuérdate de cuando Dios dijo: Jesús, hijo de María recuerda el beneficio que dispensé sobre ti y sobre tu madre cuando te auxilié con el Espíritu Santo diciendo: “hablarás a los hombres en la cuna con Madurez”. Acuérdate de cuando te enseñé el Libro, la sabiduría, el pentateuco y el Evangelio, y cuando creaste de arcilla algo semejante a la forma de los pájaros, como Mi permiso, y soplaste en ellos y fueron pájaros con Mi permiso; cuando curaste el ciego de nacimiento y al leproso con Mi permiso; cuando hiciste salir a los muertos de su sepulcro con Mi permiso, y cuando aparté de ti a los hijos de Israel en el momento en que las traías pruebas manifiestas: quienes entre ellos no creían dijeron: esto no es más que magia manifiesta”* (Corán 5, 109-110).

Los discípulos de Jesús, también conocieron su mensaje: *“Acordaos de cuando inspiré a los apóstoles, diciendo: Creed en mí y en mi enviado. Respondieron: Creemos, atestigua que nosotros estamos sometidos a la voluntad de Dios”* (Corán 5, 111). Jesús también aclaró su identidad profética frente a sus apóstoles, que él es el enviado por Dios, cuando dijo a los apóstoles: *“[...] ¿Quiénes serán mis auxiliares en pro de Dios? Los apóstoles les respondieron: nosotros somos los auxiliares de Dios. Una bandería de los Hijos de Israel creyó; otra bandería no creyó. Ayudamos a quienes creyeron contra sus enemigos y fueron los vencedores”* (Corán 61, 14).

Frente a su vida misma, siendo niño, también Jesús declaró que también él iba a experimentar la muerte como los demás hombres: “*¡tenga la paz del día en que nació, del día en que muera y del día en que sea devuelta a la vida!*” (Corán 19, 34). En relación con su vida, el Corán también narró la unidad de Jesús con Dios de la siguiente manera: “*Acuérdate cuando Dios dijo: ¡Oh Jesús! Yo te llamo y te elevo hacia mí; te alejo de quienes no creen y coloco a quienes te han seguido por encima de quienes no creen hasta el día de la resurrección. En seguida tendrá lugar vuestra vuelta hacia mí, y juzgaré, entre vosotros, aquello en que discrepáis*” (Corán 3, 48). La expresión “*Yo te llamo y te elevo hacia mí*”, según el Imam Ali al-Rida significa que Jesús fue elevado vivo de la tierra a los cielos¹⁴⁰.

El Corán también atestigua, el papel de Jesús ante Dios, de la siguiente manera: “*...He sido testimonio el tiempo que he permanecido entre ellos. Cuando me llamaste, Tú fuiste su observador; Tú eres testigo sobre todas las cosas*” (5, 117). Según Adel-Th Khoury, la palabra “llamar” (*tawaffa*) significa hacer morir. Entonces, en este versículo muestra que Jesús murió, pero no se sabe cómo ni cuándo, y la mayoría de los exegetas ortodoxos pretenden explicar que Jesús no murió en la cruz¹⁴¹, esto a diferencia de la creencia del cristianismo, donde se afirma que Jesús murió en una cruz.

La no crucifixión de Jesús, también se encuentra en el Corán, mostrando que Jesús fue asesinado por los judíos: “*Ellos dicen, ciertamente, nosotros hemos matado al Mesías, Jesús, Hijo de María, enviado de Dios, pero no le mataron, ni le crucificaron, pero a ellos se lo pareció. Quienes discuten y están en duda acerca de Jesús, no tienen conocimiento directo de él: siguen una opinión, pues con certitud, no le mataron, al contrario, Dios le elevó hacia Él, pues Dios es poderoso y sabio*” (Corán 4, 156). El Imam Ali al-Rida dice que Jesús fue elevado vivo de la tierra al cielo. Entre la tierra y el cielo su alma fue separada de su cuerpo. Cuando fue elevado al cielo definitivamente, su alma fue devuelta a su cuerpo¹⁴².

¹⁴⁰ Cf. Comentario sobre este versículo, en Bórnez, Raúl González, *Op. Cit.*

¹⁴¹ Cf. Khoury, Adel-Th, *Op. Cit.*, 67.

¹⁴² Cf. Comentario sobre este versículo, en Bórnez, Raúl González, *Op. Cit.*

Existen diferentes interpretaciones de los exegetas en cuanto a la muerte de Jesús. Algunos dijeron que Dios libró a Jesús de manos de sus enemigos, pero luego murió, y tras un tiempo breve fue resucitado de entre los muertos y elevado al cielo. Mientras que otros opinaban que Jesús fue elevado al cielo sin haber muerto. Pero la mayoría de los comentaristas afirman que quien fue crucificado no era Jesús, sino otra persona. Y en la escatología, Jesús tiene una función como testigo de cargo contra los poseedores del Libro. Con ello, se puede entender que, para el islam, Jesucristo es sólo uno de los mayores profetas de la historia. Él es profeta, que al igual que los otros profetas, recibió su llamada profética del Dios mismo, para una misión especial, que es una llamada a la conversión del pueblo, conduciendo a la gente a través de su actitud personal o testimonio de vida, como medio para mostrar la validez de su misión profética.

3.1.2. Jesús fue un profeta. Mirada desde el cristianismo

Jacques Schlosser, en su obra *Jesús, el Profeta de Galilea*¹⁴³, realiza una búsqueda del Jesús histórico, al igual que muestra de manera cuidadosa y crítica la fundamentación de Jesús como profeta. Este autor, presentó su explicación sobre la figura de Jesús como profeta, precisamente en la actividad pública de éste, en la relación de Jesús con su grupo y por su contacto con Juan Bautista, el profeta del desierto. Desde su actividad pública se configura como profeta, tal como ocurre cuando lo comparan con una especie de Juan Bautista *redivivus* [vuelto a la vida] (Mc 6, 14.16; 8, 28), o cuando lo asemejan a los profetas de antaño, particularmente a Elías (Mc 6, 15). Igualmente, Jesús se aplica el proverbio de que *el profeta no es reconocido en su patria* (Mc 6, 4; Juan 4, 44). Hay muchos rasgos generales de su ministerio, desde su vocación en el bautismo hasta las predicaciones escatológicas, que tienen que ver con el profetismo¹⁴⁴.

¹⁴³Schlosser, Jacques, nació en Lembach-Francia en 1939. Es sacerdote de la diócesis de Estrasburgo. Licenciado en sagrada Escritura en Roma. Doctor en teología en Estrasburgo. Desde 1971 es profesor de la facultad de teología católica de la Universidad de ciencias humanas de Estrasburgo, de la que fue decano de 1986 a 1991. Actualmente es presidente de la Asociación francesa para el estudio de la Biblia. Su obra *Jesús, el Profeta de Galilea* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), es más que una biografía de Jesús, ofrece un análisis riguroso de los aspectos fundamentales del mensaje y de la acción de Jesús como un profeta de Galilea.

¹⁴⁴ Cf. *Ibíd.*, 108.

Ahora bien, en los relatos de los Evangelios, se encuentran abundantes pasajes que garantizan que el pueblo vio en Jesús a un profeta, a pesar de que sus obras fueron taumaturgicas, curaciones, exorcismos y otras obras extraordinarias (Cf. Lc 7,16; Jn 6,14; 9,17).

Al igual que los profetas Elías y Eliseo, las obras proféticas están llenas de leyendas, de milagros a favor de los pobres y viudas. Jesús como profeta, hizo unas críticas ante los líderes de su época, especialmente a los ricos y poderosos, a las autoridades religiosas (sacerdotes, levitas, fariseos, etc.), que luego generaron pronto el conflicto y acabaron por condenarlo a muerte. Por eso, la persecución y la sombra de la cruz están presentes en su vida y obra pública.

Si bien desde el punto de vista del pueblo como también de sus discípulos, Jesús fue un profeta enviado por Dios. La visión de profeta que tiene Jesús, aceptada tanto por el pueblo como por los discípulos es que todo profeta tiene que sufrir la persecución y, más aún, la muerte violenta a causa de su misión (Cf. Mt 23,35-37). Los anhelos y expectativas en torno al profeta de Galilea (Cf. Mt 21,11; Jn 7,52), se encuentran en los deseos del pueblo, del profeta que hace milagros y de su palabra liberadora. Pero este anhelo profético que se encuentra en la persona de Jesús, se convierte en desconcierto por su muerte en la cruz, donde el pueblo mismo, fue incapaz de conocerlo como profeta, menos aún como el mesías sufriente. Eso, por ejemplo, se ve en la burla de los soldados, pidiéndole a Jesús que adivine (profetice) quién le ha golpeado (Cf. Mc 14,65), y en la petición de la crucifixión para el “Profeta de Galilea” por el pueblo mismo.

Ahora bien, los evangelistas muestran que Jesús no se llamó a sí mismo Profeta, pero interpretó su acción y su misión a la luz de los profetas. Por ello, su misión es a favor de los pobres y critica a las clases dirigentes tanto en el nivel político, como también en el nivel religioso. Su mensaje se centra en el Reino de Dios, se expresa en las promesas y esperanzas proféticas que se concretizan en su acción misma: las curaciones, el perdón y la acogida de niños, mujeres, samaritanos, leprosos, pecadores, prostitutas y publicanos (Cf. Mc 2,15-17). Todo ello era parte de los gestos anticipadores del Reino, como anuncio

profético de la salvación escatológica. En el evangelista Mateo, por ejemplo, que es paralelo a Lucas, Jesús dio respuesta a los enviados del Bautista (Mt 11, 2-6; Lc 7,18-23), que preguntaban sobre su persona. Pero, frente a ello, Jesús no respondió directamente, pero se remitió a sus obras a favor de los pobres y enfermos con una alusión a las esperanzas proféticas como la del profeta Isaías (Is 26, 19; 29,18s; 35, 5s; 61,1s).

Pero, a través de sus obras, Jesús hizo énfasis, no solamente en el anuncio profético, sino que mostró la presencia del reino de Dios, como signo de la cercanía de Dios al ser humano.

Otro relato, en donde Jesús se siente fracasado porque estaba rechazado por su propio pueblo, se encuentra en la narración de Lucas: *“ningún profeta es bien recibido en su tierra”* (Lc 4,16-30). Así, desde el episodio del bautismo, aparece esa solidaridad con los pecadores, como “Siervo de Dios” que carga con los pecados del pueblo (Mc 1,9-11 y Lc 3,21-22). Esto hace que el rechazo por parte de sus enemigos, cada vez más fuerte, culmine en Jerusalén, “que mata a los profetas”, quien va a ser el que también le mate a ÉL, (Lc 9,34; Mt 23,27) ya que *“no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén”* (Lc 13,33). Así se entiende también la imagen del siervo de Yahvéh del deuterio-Isaías, que se desarrolla por Marcos en la subida de Jesús a Jerusalén (predicaciones de la pasión, Mc 8, 31; 9,9s.31s; 10,32-34), tal vez, la imagen del siervo de Yahvéh ya estaba en la mente de Jesús, antes del desarrollo post pascual.

Al mostrar el relato de la pasión de Jesús, los evangelistas muestran la previsión y la figura escatológica del Hijo del Hombre, a través de la figura del profeta sufriente, como “siervo de Yahvé”, que se encuentra en Deuterio-Isaías, y esta se aplica la muerte redentora de Jesús. Por ello, aparecen también los textos que ponen a Jesús como profeta a semejanza de Moisés (Cf. Lc 18, 15.18). También en libro de los Hechos, aparece ese Nuevo Moisés, que es profeta escatológico como una interpretación cristológica fundamental (Hch 3,22-24; 7,37), que en Juan es vista como una interpretación prepascual, que consiste en que algunas personas sospechaban de Jesús (Jn 6, 14; 7, 40).

Ahora bien, si Jesús es profeta escatológico, Él no es igual a los profetas anteriores. Más bien, existe una ruptura y superación, donde Él no solamente habla en nombre de Dios, sino que Él mismo es la Palabra única y definitiva de ese Dios. Él es Hijo, respecto de los siervos. Con ello, se pueden entender entonces los otros títulos cristológicos que se encuentran en los evangelios. En el evangelio de Marcos, por ejemplo, Jesús es el Hijo de Dios adoptado en el bautismo, proclamado en la transfiguración y aclamado en la Cruz (Mc 1,11; 9,7; 15,39). O también, se puede entender la presentación de Jesús en Juan como Verbo, que luego se confiesa como Hijo de Dios. Ese verbo entonces es Jesús que ha venido el mundo y nos ha revelado el Padre (Cf. Jn 1,1-18; 11,27; 20,17.31).

En la carta a los Hebreos, el autor abre su obra con las siguientes palabras: “*Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo*” (Heb 1,1-2). Este pasaje muestra que Jesús es el profeta definitivo, que ha llevado la revelación de Dios a su plenitud. Por tanto, eso significa que, en Jesús, Dios nos ha revelado todo lo que tenía que revelar. Esta comunicación de Dios a la humanidad encuentra su plenitud en la persona de Jesús mismo. En Él lo tenemos todo, porque él es profeta definitivo¹⁴⁵.

Por ello, este título, *Jesús profeta escatológico*, es una realidad que se encuentra en toda su vida histórica, pasión y muerte, que sirve como modelo del seguimiento del Cristo de la fe Cristiana.

Jesús entonces es profeta, aunque en su vida no tomó para sí el nombre profeta, porque clama por un cambio de actitudes y crea el hombre nuevo. En el Nuevo Testamento, el profeta es el que transmite la Palabra de Dios. Por ello Jesús es el profeta, porque Él es la palabra que se revela como verdad, camino y vida. En su propuesta del reino de Dios, hizo una llamada a la conversión, a una nueva solidaridad con los pobres y oprimidos, a una vivencia del Dios que ama a todos, incluso a los ingratos y pecadores (Cf Lc 6, 35). Por su

¹⁴⁵ Sicre, José Luis, Castillo, José M., y, Estrada, Juan Antonio, *La Iglesia y los Profetas* (Córdoba: Ediciones el Almendro, 1989), 96.

parte, desde una visión islámica de Jesús, él es profeta, y se atestigua de la siguiente manera: “...Dios me ha dado el Libro y me ha hecho profeta” (Corán 19, 31). Su actividad profética gira alrededor de su opción por la humanidad. Por ello hizo milagros, sanó los enfermos y resucitó a los muertos con el permiso de Dios. En otras palabras, el respeto a la vida era muy importante en su mensaje. El Corán da el mismo grado de importancia a la vida. Por ello, todos aquellos que se dedican a la causa del islam deben dar suma importancia a la vida y tratar de prevenir las guerras, encontrar remedios para las enfermedades, y saber que resucitar a una persona espiritualmente es más importante que curar las enfermedades.

3.1.3. Cristología profética-teocéntrica, una cristología del encuentro entre islam y el cristianismo

La cristología que muestra el Corán es una cristología de acento profético-teocéntrico. Jesús remite más allá de sí mismo al único Dios. Y, al mismo tiempo, se da por supuesto que todos los profetas tienen básicamente la misma dignidad y que todos anuncian el mismo mensaje de un Dios Uno y Singular. Al igual que Moisés trajo la Toráh a los judíos, Jesús trae el Evangelio a los seres humanos. Este modelo cristológico puede ser una fuente de encuentro entre cristianismo e islam, donde se resalta la dimensión profética de Jesús, pues allí se fundamentan los testimonios y reflexiones sobre esta temática.

El teólogo musulmán Mahmoud M. Ayoub afirmó:

[...] el Jesús del Corán y de la piedad musulmana posterior -como el Cristo de la fe y la esperanza cristiana- es mucho más que un puro hombre o simple nuncio de un libro. Si bien es el Jesús del Corán no es el Cristo de la cristiandad, el Cristo del evangelio sí habla con frecuencia por el Jesús sencillo y humano de la piedad musulmana. De hecho, los espíritus libres de la mística islámica han encontrado en el hombre de Jesús no un mero ejemplo de piedad, amor y renuncia al mundo, sino justamente al Cristo que encarna la humanidad consumada, una humanidad esclarecida por la luz de Dios. Este reflejo de la luz divina en el corazón y el alma del hombre se conoce en el lenguaje de la mística islámica con el nombre de *tajallī*: la manifestación de la belleza y majestad

divinas en y por medio del hombre. En este concepto de manifestación divina convergen en muchos puntos las imágenes cristianas y musulmana de Jesús¹⁴⁶.

Esta reflexión de Mahmoud M. Ayoub muestra que a partir de la persona de Jesús, tanto en el Corán como también en los evangelios, la humanidad y la divinidad son elementos importantes, no en sentido dogmático, sino más bien desde la mística-profética que él realizó con su vida.

3.2. La mística profética de Jesús y su relevancia en el diálogo entre islam y el cristianismo.

3.2. 1. La mística profética de Jesús

Giuseppe Barbaglio, al abordar el tema de Jesús como profeta, se basa en el contenido de la predicación de Jesús, que es el reino de Dios, y en sus destinatarios, los pobres. Esto se refleja en las bienaventuranzas que predicó Jesús y en el llamado que hace a los pobres al gozo. Ahora bien, esta es una paradoja: “¡felicidad en una situación de injusticia, felicidad propuesta a los infelices de este mundo!”¹⁴⁷ Según Barbaglio, en la bienaventuranza de Jesús los pobres son felices, deben serlo con vistas a la liberación anunciada de la pobreza. La llamada a la felicidad está motivada realmente por la promesa: el presente “es” de ellos, es el “reino”, pues la primera bienaventuranza tiene valor de futuro: serán saciados por Dios, serán consolados por Dios. Pero este anuncio se trata de un futuro no dissociado del presente, si es verdad que la realeza divina se ha acercado e irrumpe en el hoy de su evangelista¹⁴⁸.

Jesús es un profeta que mira hacia delante y ve venir a Dios rodeado de su poder soberano para librar a los pobres de su humillante pobreza, a hacer que no sean ya pobres, a saciar a los hambrientos y a hacer que florezca la sonrisa en los labios del que se aflige por su triste situación. Profeta que comunica con palabra de heraldo su esperanza, es decir, mensajero de la buena noticia a los pobres¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Küng, Hans, *El Cristianismo y Grandes Religiones. Hacia el Diálogo con el Islam, el Hinduismo y el Budismo* (Madrid: Libros Europa, 1987), 165.

¹⁴⁷ Barbaglio, Giuseppe, *Jesús, Hebreo de Galilea. Investigación Histórica* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003), 280

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 280-281.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 281.

Así entonces, la figura mística -entendida como la acción a favor de los pobres y marginados, que nace de la misma divinidad- y profética de Jesús, que se muestra en las bienaventuranzas, se retoma del libro de Isaías, donde la elección de Dios tiene como fin ejercer una misión específica: “*Sobre mí está el Espíritu del Señor, que me ha elegido; me ha enviado a llevar la buena noticia a los pobres, a consolar a todos los que lloran, a dar a los afligidos de Sión esplendor en vez de cenizas, oleo de gozo, vestido espléndido en vez de un espíritu de tristeza*” (Is 61, 1-3). Pero el autor resalta la particularidad de Jesús que hace la diferencia con esta cita de Isaías y, es que toma parte en la vida de los pobres, pues comparte sus gozos y sufrimientos, desde el anuncio de la Buena Nueva¹⁵⁰.

Su mensaje profético se centró en la proclamación del Reino de Dios. Pero Él nunca lo puso al servicio de una concepción que pretendiese establecer en la tierra este reino a través de una teocracia, ni se esforzó por restaurar una cohesión nacional política y religiosa¹⁵¹. Su propuesta de la venida del reino de Dios no se proclama con claridad en términos de espacio ni tiempo. Por ello, genera desconfianza y algunos esperaron que viniera un reino como Poder (Cf. Mt 9, 1). Así, Jesús también aclaró que: “*Más de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre*” (Mc 13,32). Con ello, Jesús se alejó del anuncio profético de los profetas político-religiosos. Es más, a través de su actividad, al privilegiar a los pobres y marginados, muestra que *el reino de Dios ha llegado*.

Por su parte, en el islam la mística profética de Jesús se refleja en sus obras milagrosas. Por ello, en esta religión Jesús “era un profeta y según las enseñanzas coránicas ocupa un lugar especial ante los ojos de Dios. Es uno de los cinco grandes profetas llamados maestros con determinación”¹⁵².

Jesús profeta vivió en un contexto social determinado donde la situación era afectada por el materialismo, la gente que no cree en nada más que en lo que se ve, eran persistentes,

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

¹⁵¹ Cf. Beaudé, Pierre Marie, *Jesús de Nazaret* (Estella: Editorial Verbo Divino), p. 117.

¹⁵² Büyükçelebi, Ismail y Haylamaz, Reşit, *Jesús, Su misión y Milagros*. Ventanas abiertas hacia la fe 8 (New Jersey: the light publishing, 2005), 13.

obstinados e intransigentes en sus ideas tribales. En esta condición la gente esperaba un milagro. De hecho, más que esperararlo, el Corán revela sus deseos y menciona cómo presionaban a Jesús para que realizara un milagro¹⁵³. Así, en esta situación, Jesús realizó los milagros, de los cuales algunos son considerados más significativos. Estos fueron: resucitar a los muertos, curar la ceguera y la lepra, insuflar la vida en un pájaro hecho de arcilla, informar de acontecimientos acaecidos en las casas de la gente y hacer bajar un banquete del Cielo.

La vida de Jesús, que se relata en el Corán, es casi un milagro desde sus inicios hasta el final: él había nacido de un espíritu puro como el de María, que se había consagrado al templo; su presencia se convirtió en una existencia física siendo un espíritu que procedía de Dios, aunque no tenía padre; siendo niño, él habló en la cuna; y ascendió a los Cielos entre la gente. Su concepción y nacimiento representan un comienzo en la historia humana. Al Igual que Adán sin padre, también Dios creó a Jesús sin un padre, *“Jesús es, ante Dios, igual que Adán al que creo del polvo. Luego le dijo: “Sé”, y fue. La verdad procede de tu señor; no seas, pues, uno de los escépticos”* (Corán 3: 52-53). Por ello, uno de los “títulos cristológicos de Jesús” que se encuentra en el Corán es “*ruhulla*” (el espíritu de Dios). Y, eso ya se ve desde los relatos después de su nacimiento, que habla en la cuna (Cf. Corán 3: 41), proclamado como siervo de Dios (19,31-34); él es Hijo de María (19, 34). Todo ello, muestra su vocación profética ya desde el inicio de su vida.

Sus obras milagrosas no fueron limitadas sólo a su nacimiento, sino que también se encuentran a lo largo de toda su vida. Eran actos donde se mostraba su misión profética. Eso se refleja, por ejemplo, en las palabras que fueron pronunciadas por unos ángeles sobre la persona de Jesús, antes de que los acontecimientos ocurrieran.

“Dios le enseñará el Libro, la Sabiduría, el Pentateuco y el Evangelio. Y he sido enviado a los hijos de Israel diciendo: He venido a vosotros con una aleya procedente de vuestro señor: Yo os haré de arcilla, algo semejante en la forma a los pájaros; soplaré en ella y se transformará en pájaros con el permiso de Dios; curaré al ciego de nacimiento y al leproso, resucitaré a los muertos con el

¹⁵³ Cf. *Ibidem*.

permiso de Dios. Os anunciaré lo que coméis y lo que atesoráis en vuestras casas. Realmente en esto hay una aleya para vosotros, si sois creyentes. Os he enviado para corroborar lo que me ha precedido: el pentateuco, y para permitir os parte de lo que se os prohibió; he venido a vosotros con una aleya procedente de vuestro señor. Temed a Dios y obedecedme. Dios es mi señor y vuestro señor. ¡Adoradle! Éste es un camino recto” (Corán 3:43-44).

Por ello, se puede ver también a continuación, la vida de Jesús desde su primer día: Acuérdate de cuando Dios dijo: *“Jesús hijo de María recuerdo el beneficio que dispensé sobre ti y sobre tu madre cuando te auxilié con el Espíritu Santo diciendo: hablarás a los hombres en la cuna con madurez. Acuérdate de cuando te enseñé el Libro, la sabiduría, le Pentateuco y el Evangelio, y cuando creaste de arcilla algo semejante a la forma de los pájaros, con Mi permiso, y soplaste en ellos y fueron pájaros con Mi permiso, cuando hiciste salir a los muertos del sepulcro con Mi permiso, y cuando aparté de ti a los hijos de Israel en el momento en que les traías pruebas manifiestas; quienes entre ellos no creían dijeron: Esto no es más que magia manifiesta” (Corán 5, 109-110).*

Otro de los milagros de Jesús, se da en el contexto de un banquete, que le fue proporcionado para la gente cuando quiso comer el alimento del cielo: *“Acordaos de cuando los Apóstoles: ¡Jesús hijo de María! ¿Puede hacer descender tu Señor una mesa servida desde el cielo? Respondió: Temed a Dios si sois creyentes. Dijeron: deseamos comer de ella; nuestros corazones se tranquilizarían, sabríamos que nos has dicho la verdad y estaríamos entre los testimonios. Jesús hijo de María, dijo: ¡Dios mío! ¡Señor! ¡Haznos descender una mesa servida desde el cielo que para el primero y el último de nosotros sea una fiesta y un prodigio procedente de Ti! ¡Provéenos, pues Tú eres el mejor de los proveedores! Dios dijo: Os la hago descender, pero de quien entre vosotros no crea después, le castigaré con un tormento tal, que no volveré a castigar con él a nadie de los mundos” (Corán 5, 112-115)*

Ante sus obras milagrosas se encuentran las reacciones de algunas personas, que veían los milagros como magia y no como una obra realizada por Dios. Frente a esta duda, Jesús dio la respuesta de que él no era diferente a los profetas anteriores y su propósito consistía en

llevar a los hombres a Dios. *“Dios es mi señor y vuestro señor. ¡Adoradle! Ese es el recto camino”* (Corán 19, 37).

La característica de Jesús como profeta, también se encuentra en su despedida entre los seres humanos, donde Dios no abandonó a Jesús en las manos de los que querían matarlo. Y, fue elevado al cielo con otro milagro. Dios lo sacó de entre los seres humanos a otra dimensión de la vida: *“Ellos dicen: ciertamente nosotros hemos matado el Mesías, Jesús hijo de María, Enviado de Dios, pero no le mataron ni le crucificaron, pero a ellos se lo pareció. Quienes discuten y están en duda acerca de Jesús, no tienen conocimiento directo de él: siguen una opinión, pues con certitud, no le mataron, al contrario, Dios le elevó hacia Él, pues Dios es poderoso y sabio”* (Corán 4, 156).

En cuanto al papel escatológico de Jesús, “los fidedignos libros de Tradición (*hadiz*) contienen muchos dichos del profeta Muhammad que declaran que Jesús volverá a este mundo antes del final de los tiempos y cumplirá la Ley Islámica”¹⁵⁴. Entre las interpretaciones de estos textos se considera que, antes del final de los tiempos, el islam debe manifestarse casi completamente en la dimensión representada por Jesús. Por esta razón, los aspectos principales de su misión profética deben ser resaltados en la predicación del islam: la piedad, la práctica del amor, el perdón y la paz.

Desde estos dos puntos de vista acerca de la figura de Jesús, se puede reconocer que ambas religiones, en sus sagradas escrituras, resaltan la persona de Jesús con unos matices particulares. En ese sentido, y a la luz de la teología del pluralismo religioso, es posible plantear el punto de encuentro entre el islam y el cristianismo en la persona de Jesús, no para homologar estas dos religiones, pues significaría plantear un sincretismo, sino para descubrir los puntos de encuentro, a partir de los conceptos que asumen ambas religiones sobre Jesús, como elemento enriquecedor, que favorece el diálogo y el encuentro entre el islam y el cristianismo.

¹⁵⁴ Büyükçelebi, Ismail y Haylamaz, Reşit, *Op. Cit.*, 23.

Entre estos conceptos se privilegiará el de Jesús como profeta, sin que esto indique que deje de ser el centro de la fe cristiana, el Dios y salvador. Este camino implica enfrentar la cuestión de “la verdad” en clave de diálogo:

Ninguna religión podrá prescindir totalmente de sus propios criterios específicos de verdad con respeto a las otras religiones [...] Diálogo no significa abdicación de lo propio. Por otra parte, la crítica externa es necesaria. Pero todo el que es lúcido y honrado sabe que estos criterios, en principio, sólo son relevantes, o incluso vinculantes para la propia religión, y no para otras¹⁵⁵.

O, dicho en otras palabras, el diálogo interreligioso entre el cristianismo y el islam, en el ámbito teológico y en el contexto de la sociedad colombiana, puede inducir a tomar el peso que tiene la fe cristiana, sin relativizarla, y sin excluir otras expresiones simbólicas de la misma esperanza humana. A través del diálogo interreligioso la fe cristiana no se desvía hacia otra actitud religiosa, sino, al contrario, ratifica y fortalece la misma fe. Es decir, con el diálogo, el cristiano no se vuelve un musulmán o viceversa. Pues mucho más allá de simple diálogo, este encuentro es un momento de reivindicación de la identidad de ambas religiones.

Jesús, desde una mirada profética tanto del cristianismo como también la del islam, se plantea como camino que conduce hacia el diálogo de estas dos tradiciones religiosas, sin tergiversar las identidades de cada una. Y es importante, dentro de esta vía, recalcar su mística profética como un valor que hace posible el encuentro de los creyentes, hacia una convivencia pacífica y así, juntos, poder confrontar los problemas del mundo de hoy.

Además, el islam, el cristianismo y el judaísmo provienen de una misma tradición, la Abrahámica. Por ello, al hablar del sentido, significado y el papel de la profeta, en el marco de estas religiones, según Robert Caspar, existe un elemento común que muestra la acción de Dios a través de la persona humana, “el Dios creador guía personalmente a su criatura y la dirige mediante su voz, no sólo por medio de los signos de la naturaleza, sino mediante

¹⁵⁵ Küng, Hans, *Proyecto de Una Ética Mundial* (Madrid: Editorial Trotá, 2000), 110.

una Palabra personal, transmitida de forma inteligible a través de los hombres que él ha escogido y enviado: los profetas”¹⁵⁶. Así, los profetas son elegidos por Dios para transmitir sus mensajes a un pueblo. En esta línea, Adel-Th Khoury afirmó que los profetas son los hombres a los que Dios les ha otorgado una determinada revelación con el fin de que señalen a los hombres el camino recto¹⁵⁷.

Por otra parte, Muhammad Husain Behesti y Muhammad Yahuád Banohar, afirman que existe dos rasgos distintivos de los profetas, que nos dan indicaciones sobre su particularidad: Milagros e infalibilidad. En cuanto a los milagros, todos los profetas son enviados por Dios y tienen la capacidad o facultad para hacer milagros, que dan testimonio de la veracidad de su misión. En cuanto infalibilidad, implica que los profetas no cometieron pecados ni estuvieron expuestos al error respecto a su acción y misión, pues son elegidos por Dios¹⁵⁸. Desde esta dinámica, se puede afirmar que el profeta es enviado por Dios para una misión especial y el núcleo central de su predicación es una invitación para que el pueblo crea en Dios, no solamente a través de sus palabras, sino también por medio de sus acciones concretas.

3.2. 2. Diálogo islam-cristiano a partir de la mística profética de Jesús

El cristianismo y el islam asumen la concepción de la persona de Jesús con diferentes enfoques. El islam proclamó a Jesús como Hombre de Dios, mensajero de Dios, *abd Allāh*, profeta. Mientras que en el cristianismo veía a Jesús como humano y a la vez como Dios, Mesías y Salvador. Estas diferencias, han creando polémicas entre el islam y el cristianismo.

Tarif Khalidi decía que, en el plano teológico, hay ciertos autores que sostienen que el concepto cristiano de redención (hijo de Dios) está ausente en el contexto del Jesús del Corán y que una reconciliación auténtica y total entre el islam y el cristianismo es

¹⁵⁶ Cf. Caspar, Robert, *Op. Cit.*, pp.137-138.

¹⁵⁷ Cf. Khoury, Adel-Th., *Op. Cit.*, p.43.

¹⁵⁸ Cf. Behesti Husain, M., y Banohar Yahuád, M., *Introducción a la Cosmovisión del Islam* (República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriental, 2007), 113-116.

problemática¹⁵⁹. Pero eso no significa que es imposible construir el diálogo. En cuanto a la persona de Jesús, como puente de encuentro entre ambas religiones, se resalta el Jesús profeta y su mística. Como ya decía José María Vigil, “[...], y a quienes entran en el diálogo no como una forma de caridad (para ayudar a los otros) sino de búsqueda de fe (entran en el diálogo tanto para ayudar cuanto para ayudarse, y entran dispuestos a ser ayudados)”¹⁶⁰. Pero esta exigencia se fundamentó en el contexto plural del mundo. Por ende, el diálogo no es para conquistar al otro, sino que con esta actitud se puede fortalecer la identidad religiosa tanto del islam, como también del cristianismo. Es decir, el fin del diálogo consistiría en que cada quien conozca bien a la otra religión y permanecer fiel a su identidad.

Esta propuesta, a partir de Jesús Profeta y su mística, permite encontrar lo común en ambas religiones, sin que para la fe cristiana Jesús deje de ser Dios salvador. No obstante este camino implica enfrentar la cuestión “de la verdad”.

Esta fe en Jesús como hombre y a la vez como hijo de Dios (encarnación) no es excluyente. Sin embargo, encontramos en la declaración *Dominus Iesus* que “sólo en el terreno cristiano hay salvación o únicamente en la Iglesia católica”, por lo tanto se daría una contradicción en la expresión plural que afirma que existen y hay muchos caminos de Dios, los cuales implican muchos caminos de salvación. Los cristianos han captado la revelación de Dios en la encarnación de Dios (en la persona de Jesús), mientras que los musulmanes captan la revelación de Dios en su Sagrado Corán y Muhammad es su profeta. Pero Jesús, según el islam, es uno de los profetas.

Si se acepta la persona de “Jesús Profeta” como punto del encuentro entre el cristianismo y el islam, entonces recobra importancia la pregunta por su mensaje profético. Para responder, teniendo en cuenta los apartados anteriores, se puede decir que su mensaje fue de carácter teocéntrico, porque tanto en el cristianismo, como también en el islam, su mensaje es una propuesta de vida fundada en Dios, que en el cristianismo se sintetiza en el

¹⁵⁹ Cf. Khalidi, Tarif, *Op. Cit.*, 17.

¹⁶⁰ Vigil, José, M. *Teología del Pluralismo Religioso, Curso Sistemático de Teología Popular, Op.Cit.*, 381.

anuncio del Reino. Los pobres y marginados se encuentran privilegiados en este reino. Mientras que en el islam se ve en las acciones y obras milagrosas que hizo Jesús: resucitar los muertos, devolverles la vista a los ciegos, curar la lepra, entre otras.

Este carácter teocéntrico del mensaje de Jesús también afirmado por Paul Knitter, en su reinterpretación de la unidad de Jesús. Jesús, como profeta escatológico, no toma nunca el lugar de Dios. Así, en los tres textos en que es proclamado Dios o divino (Jn 1,1; 20, 28; He 1, 8-9), se mantiene una evidente subordinación. Sólo después de la muerte de Jesús el proclamador se transforma en proclamado, haciéndose así un desplazamiento de la idea de Reino de Dios hacia la de Hijo de Dios. Con el Nuevo Testamento el mensaje teocéntrico de Jesús se vuelve Cristocéntrico¹⁶¹. Ahora bien, desde el islam se muestra también que el núcleo de la misión de Jesús como profeta y su mensaje profético es teocéntrico: “*Jesús dijo: Esto es señal de la Hora. ¡No dudéis de ella! ¡Seguidme! Este es camino recto: no os aparte el Demonio. Él es enemigo manifiesto. Cuando Jesús vino con las pruebas, dijo: He venido a vosotros con la sabiduría para explicaros aquello en lo que discrepáis. ¡Temed a Dios! ¡Obedecedme!*” (Corán 43, 61-63).

Ahora bien, las acciones proféticas de Jesús se centran en el amor, tanto por Dios como también por la humanidad misma. El amor y el perdón tuvieron un lugar permanente en su proclamación y en sus acciones. Por ello, su forma de actuar es un ejemplo para los cristianos como también para los musulmanes, como elementos fundamentales en la convivencia. De allí proviene también la tarea de ser “profetas y místicos” en el mundo actual.

Juan José Tamayo toma la afirmación del teólogo Karl Rahner según la cual “el hombre del siglo XXI sería místico o no sería. La mística es el grado sumo de la experiencia religiosa y el elemento mayor convergencia entre las religiones. La idea de Dios, que constituye una de las principales fuentes de divergencia entre los teólogos de distintas religiones, se convierte en un punto de coincidencia entre los místicos. Para ellos, Dios es el indecible, el

¹⁶¹ Cf. Teixeira, Faustino, *Teología de las Religiones, Una Visión Panorámica* (Quito-Ecuador: Editorial, Abya Yala, 2005), 61-62.

innombrable, el irrepresentable, el elusivo, el sin principio ni fin, el ser gratuito pero no superfluo”¹⁶². A esta imagen de Dios se hace posible una relación entre Dios y el ser humano. A esta relación, Tamayo, citando el escritor y premio Nobel de la Paz, José Saramago afirma: “Dios es el silencio del universo, y el ser humano el grito que da sentido a ese silencio”¹⁶³. Así entonces, la afirmación que muestra al ser humano como “Imago Dei” tiene cabida en la mística profética del cristianismo y el islam.

Si la mística profética de Jesús es un elemento permanente y actual, de las dos religiones aquí referenciadas, es necesario plantear una nueva manera del diálogo que se fundamenta en la convivencia entre ellas. En este sentido, José María Vigil retomó la propuesta del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en cuanto a la forma de clasificación del diálogo, según el documento diálogo y misión del año 1984:

- 1) El diálogo de la vida, en la que las personas de distintas religiones se esfuerzan por vivir con un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo las alegrías y las penas, los problemas y las preocupaciones humanas;
- 2) El diálogo de las obras, en el que las comunidades religiosas de distintas tradiciones colaboran en vista del desarrollo integral y a la liberación del pueblo;
- 3) El diálogo de los intercambios teológicos, por el que los teólogos tratan de profundizar la comprensión de las respectivas herencias religiosas y apreciar los valores espirituales los unos de los otros;
- 4) El diálogo de la experiencia religiosa, por el que las personas, radicadas en sus propias tradiciones religiosas, condividen sus riquezas espirituales, por ejemplo, en lo que respecta a la oración y la contemplación, la fe y los caminos de búsqueda de Dios o de lo Absoluto¹⁶⁴.

¹⁶² Acosta Tamayo, Juan José, *Nuevo Paradigma Teológico* (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 204.

¹⁶³ *Ibíd.*, 205.

¹⁶⁴ Cf. Vigil, José María, *Teología del Pluralismo Religioso, Curso Sistemático de Teología Popular, Op. Cit.*, 384.

Además de esta clasificación existe otra nomenclatura semejante en cuanto a la clasificación del diálogo:

- a) nivel existencial, que consiste en la presencia y el testimonio de vida;
- b) el nivel místico: oración y contemplación;
- c) el nivel ético: liberación y promoción del ser humano;
- d) el nivel teológico: enriquecimiento y aplicación de los patrimonios religiosos¹⁶⁵.

Dichas clasificaciones muestran cuatro modos del diálogo. Según Vigil, en cada lugar o situación será posible o conveniente un modo u otro. Es evidente que en el diálogo, el ámbito teológico no será en muchos casos el primer paso. Pero es importante también tener en cuenta que, antes de realizar el diálogo interreligioso, es necesario hacer también el intradiálogo¹⁶⁶, es decir, hacia dentro de cada religión. La marcha y la creatividad del diálogo dependen de cada creyente. Puede ser a través de las experiencias vivenciales cotidianas, respetándose uno al otro, o también a través de las propuestas y proyectos comunes y conjuntos.

Al igual que la figura profética de Jesús en el islam y el cristianismo está preocupado por la primacía del ser humano, así entonces se puede plantear la dignidad humana como criterio fundamental del diálogo de las religiones y, en este caso, la del islam y del cristianismo. Por ello ambas religiones tienen el compromiso para que el ser humano sea más humano, porque la verdadera humanidad sea presupuesto de una verdadera religión, como decía Hans Küng: “una religión se acredita como verdadera y buena en la medida en que sirva a la humanidad y consiga fomentar con una doctrina de fe y costumbres, con sus ritos e instituciones, la verdadera identidad, sensibilidad y veracidad del hombre, imposibilitándole el logro de una existencia rica y llena de sentido”¹⁶⁷.

Si el diálogo islam-cristianismo es una opción por la dignificación y mejoramiento de las relaciones humanas, entonces, se puede constatar que el diálogo se anhela en la praxis de la liberación de la humanidad misma en su totalidad. El documento *Diálogo y Misión*

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, 385.

¹⁶⁷ Küng, Hans, *Proyecto de Una Ética Mundial, Op. Cit.*, 113.

describía el diálogo de acción en una perspectiva de la liberación como “el compromiso concreto por el servicio a la humanidad y todas las formas de actividad por el desarrollo social y por la lucha contra la pobreza y las estructuras que la producen”¹⁶⁸. Por su parte, el documento *Diálogo y Anuncio*, subraya también la importancia del diálogo de la siguiente manera:

Es importante destacar la importancia del diálogo en lo que respecta al desarrollo integral, la justicia social y la liberación humana. Las Iglesias locales, como testigos de Jesucristo, están llamadas a empeñarse en este campo desinteresada y parcialmente. Tienen que luchar a favor de los derechos humanos, proclamar las exigencias de la justicia y denunciar las injusticias independientemente de la pertenencia religiosa de las víctimas. Es imprescindible, además que todos se asocien para resolver los grandes problemas que la sociedad y el mundo deben afrontar, así como para promover la educación a favor de la justicia y la paz¹⁶⁹.

Así entonces, existe una relación entre la praxis liberación humana con la praxis del diálogo interreligioso. La praxis liberadora, por ejemplo, se encuentra también en la reflexión del teólogo islam Ali Shariati (1933-1977) -era de la corriente de la teología de la liberación islámica-, pues combinó una reinterpretación del credo islámico con el pensamiento sociopolítico moderno y a favor de la lucha de la liberación de los iraníes desde la influencia del capitalismo liberal occidental, el marxismo y el existencialismo, que desde su punto vista son profundamente materialistas y ateas. Según Shariati: “El verdadero humanismo es un conjunto de valores divinos en el hombre que constituyen su herencia moral y religioso-cultural”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Secretariado Para os Não-Cristãos, *A Igreja e As Outras Religiões, Diálogo e Missão*, 1984, no.13, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html. (acceso abril 5, 2011)

¹⁶⁹ Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation. Reflection And Orientations On Interreligious Dialogue And The Proclamation Of The Gospel Of Jesus Christ (I)*, 1991, no. 44, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html. (acceso abril 5, 2011)

¹⁷⁰ Amalados, Michael, *Vivir en Libertad. Las Teologías de la Liberación del Continente Asiático* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), 196

Shariati llama al Dios del islam el Dios de los oprimidos, de los que luchan por la libertad, de los mártires que han entregado su vida por causa de la verdad y la justicia. La raíz fundamental del islam es el *tauhid* o afirmación monoteísta del Dios uno. Pero para Shariati representa también una visión del mundo que considera que éste constituye un sistema total, armonioso, vivo y autoconsciente, que trasciende todas las dicotomías y está guiado por el mismo designio divino¹⁷¹. Esta fundamentación monoteísta del islam, es para Shariati base para una sociedad unificada de igualdad y justicia. Así, el politeísmo surge, cuando la sociedad está en una dicotomía por las diferencias de las clases. Por ello, la lucha contra la desigualdad y la injusticia es un deber religioso, en esa acción contra el politeísmo y la idolatría. Es por eso que, según este teólogo, “la clase gobernante siempre ha intentado instaurar una cosmovisión politeísta en la religión y una cosmovisión materialista derivada de la ciencia”¹⁷².

La afirmación del humanismo del Shariati muestra que el ser humano es la imagen de Dios en el mundo. Por esta razón, su misión es “cumplir el designio divino para el mundo”¹⁷³. Esta visión, implica la igualdad y la hermandad del ser humano inserto en el mundo. Así, afirmó Shariati:

El islam es una religión realista y ama la naturaleza, el poder, la belleza, la riqueza, la abundancia, el progreso y la satisfacción de todas las necesidades humanas... Su libro, más que preocuparse de la metafísica y de la muerte, habla de la naturaleza, de la vida, del mundo, de la sociedad y de la historia. En lugar de hablar de orar, habla de la lucha... Invita a las personas a someterse a Dios y exhorta a rebelarse contra la opresión, la injusticia, la ignorancia y la desigualdad¹⁷⁴.

En esta visión se encuentra la dignidad del ser humano, más allá del simple materialismo, dado que él es a la vez un ser espiritual “*imago Dei*”, capaz de revelar a Dios en el mundo.

¹⁷¹ Cf. *Ibíd.*, 198.

¹⁷² *Ibíd.*

¹⁷³ *Ibíd.*, 199.

¹⁷⁴ *Ibíd.*

Con su capacidad, puede liberarse de sí mismo, así como de las condiciones que lo oprimen y que desvalorizan la humanidad.

Por su parte, desde el ámbito del cristianismo, específicamente desde el ámbito teológico de la liberación América latina, la reflexión que hizo Gustavo Gutiérrez sintetizó el núcleo central del mensaje del evangelio en la relación entre Dios y los pobres¹⁷⁵. En la persona de Jesús, Dios se solidariza con la vida de los pobres. En la encarnación del Hijo Dios tomó parte a favor de los pobres. Él nació en el lugar social de los pobres: le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue, (Cf Lc 2: 1-20). La opción de Jesús, es por los pobres, más no por la pobreza (carencia de bienes materiales) como ideal. Jesús se solidariza con los empobrecidos y se compromete con la liberación del ser humano, es decir, con una liberación integral de su condición de oprimido por las causas políticas injustas que lo someten. Por ello, en su predicación, Él hace la propuesta del reino de Dios y los pobres son privilegiados en este reino: *“El Espíritu del señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”* (Lc 4: 18-19).

Es más, según Gutiérrez, la muerte de Jesús en la cruz es una consecuencia de su lucha por la justicia, por proclamar el reino de Dios y su solidaridad con los empobrecidos. Pero su resurrección es una victoria que vence al pecado y convoca a todos los seres humanos hacia la unidad con Dios y con la humanidad misma¹⁷⁶.

Ahora bien, a partir de la mística profética de Jesús, en su lucha por la dignidad humana, el diálogo del islam-cristianismo también puede asumir esta línea. Solo así la mística profética de Jesús se actualiza en el mundo de hoy. Basada en ella, los cristianos y los musulmanes pueden construir, “el diálogo de la vida”, como lo planteó Vigil, el diálogo que se vive y se actualiza en la vida cotidiana, que se concretiza en sus compromisos para la sociedad, por ejemplo, frente al problema de la guerra, de la ecología, entre otros, que

¹⁷⁵ Chen, Martín, *Teologi Gustavo Gutiérrez. Refleksi Dari Praksis Kaum Miskin* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002), 99.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

muestran el rostro de Dios en el mundo. En aquellos compromisos va creciendo la convivencia pluralista. Y, según Vigil, “la primer norma de convivencia pluralista entre las religiones será no hacer proselitismo entre ellas, proselitismo que, al dejar de tener sentido, dejará también de ser una tentación”¹⁷⁷. En el diálogo y convivencia pacífica es posible el intercambio de sus respectivos patrimonios espirituales, la gran riqueza de las Sagradas escrituras de cada religión, que son elementos para comprender y compartir la mutua riqueza espiritual que les permite tener acceso a la divinidad.

En una visión pluralista-dialógica, el diálogo entre el islam y el cristianismo es posible, cuando las religiones reconocen su gran tarea que consiste en ayudar a la humanidad en su autorrealización y salvación no solamente en el más allá, sino desde este mundo. Así, la mística-profética de Jesús se vive en la dimensión mística y profética de los creyentes de ambas religiones, que consiste a trabajar juntos por la humanidad: salvar a los pobres, que no haya más pobres en el mundo de las religiones; salvar el planeta; y construir la paz, la paz del mundo, que no es solamente la ausencia de la guerra, sino la convivencia en armonía, en cuidado mutuo, en responsabilidad de todos para con todos. Solo así el islam y el cristianismo serán fuerzas dinamizadoras de la humanidad, para cumplir su misión salvadora, el proyecto de Dios.

¹⁷⁷ Vigil, José M., *Pluralismo Religioso y Diálogo Ecuménico en Perspectiva de Esperanza*, Ponencia en el Congreso de Teología, dar razón de nuestra esperanza, agosto 22 y 23, 2007 (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007).

CONCLUSIÓN

Luego del recorrido que se ha realizado a lo largo de los anteriores capítulos, aquí nos permitimos presentar una serie de reflexiones, a manera de conclusión, que surgen de la lectura atenta de los autores tratados y de las teorías expuestas, con el fin de sintetizar la postura tomada y dejar abierta la pregunta sobre la relación entre el islam y el cristianismo, como una tarea pendiente de la teología que se despliega en las religiones implicadas.

Ahora bien, desde una postura dialógica, el cristianismo está llamado a fomentar espacios de encuentro y diálogo con aquellos que expresan de forma distinta su relación con el trascendente, entre estos está el islam, considerado en lo que expresa el Concilio Vaticano II, en su declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Uno de los números de dicha declaración, expone la necesidad que tiene la Iglesia de entrar a dialogar con los musulmanes, quienes expresan su fe desde el islam, una de las religiones abrahámicas, que adora al único Dios, venera a Jesús como profeta y que honra a María. Esta necesidad del diálogo, busca comprometer al islam y al cristianismo, para que sean gestores de la paz y la libertad de todos los hombres¹⁷⁸.

Esta declaración puede interpretarse como la apertura al pluralismo, dejando de lado los viejos conceptos del exclusivismo e inclusivismo que otorga una margen de superioridad de una frente a las otras. El pluralismo implica aceptar al otro en su totalidad, respetar las diferencias y aprender de cada religión los valores que pueden enriquecer la fe cristiana.

Ante esta posibilidad de encuentro, parecieran paradójicos los diversos conflictos o problemas que se han generado en sus historias, como las cruzadas, que hacen parte de la

¹⁷⁸ Cf. Concilio Vaticano II, Documentos completos. *Declaración Nostra Aetate (NA), Sobre las Relaciones de la Iglesia con las Religiones No Cristianas* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991), no 3.

historia del cristianismo, en donde se manifestó su supuesta superioridad y validez en el ámbito del poder religioso. Estas eran, en último término, guerras de fe o del cristianismo contra los seguidores del islam, así como un acto de difusión de la fe cristiana con la espada. Y una de las formas como se daba cuenta de esta guerra, era en la aplicación del concepto del ideal de la piedad de caballería del siglo X al XIII, pero con un desplazamiento del significado de fidelidad al señor, en la época germánica, aplicado ahora a Cristo, entendido como “señor feudal”¹⁷⁹. Esta es la historia que queda marcada en la dinámica de ambas religiones y de esta manera afecta a la supervivencia de sus creyentes.

Aún así, en estas religiones se encuentran valores para la construcción de la paz y el desarrollo humano. Por ello, ya no pueden seguir siendo fuentes de conflicto para la humanidad, sino que deben reconocerse, respetarse y dialogar, como afirmó Raimond Panikkar: “Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”¹⁸⁰.

Así entonces, se pueden constatar algunas categorías comunes entre el cristianismo y el islam, como religiones monoteístas, pues promueven una entrega total del creyente a un sólo ser supremo (Dios); en ambas existen las mediaciones, a partir de las cuales Dios actúa en el mundo según las creencias de cada religión, por ejemplo, los profetas, personajes que Dios escogió desde el pueblo mismo para mostrar su participación en la historia humana. En este sentido, los profetas en la historia del islam y del cristianismo tienen un papel importante, donde su tarea es conducir al pueblo al arrepentimiento y a la conversión. Asimismo, en el nivel social, los profetas actúan en búsqueda de la justicia. Cada una de las sagradas escrituras de ambas religiones recalca un Jesús profeta. Aunque, ciertamente, desde el cristianismo Jesús no solamente es profeta, sino que es el Hijo de Dios a través del misterio de la encarnación. Mientras que para el islam Jesús es un profeta más.

Claro está, estas diferencias sobre la persona de Jesús son válidas, en la medida en que podamos estar anclados sobre la teología del pluralismo religioso, que desde un primer

¹⁷⁹ Cf. Imbach, Josef, *¿De Quién es Jesús? Su Significación Para Judíos, Cristianos y Musulmanes* (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 29.

¹⁸⁰ Panikkar, R., “Diálogo Intrarreligioso”, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo* (Madrid: Editorial Trotta, 1993), 1148.

plano respeta la revelación en la sagrada escritura de cada una de estas y la fe que se ha gestado a partir de esa revelación. Desde esta óptica, tomar de referencia la figura de Jesús Profeta es un catalizador de todo el ambiente de diálogo que se puede generar entre el cristianismo y el islam, a pesar de que cada religión lo conciba con un énfasis distinto, pues cada una reflexiona desde su “verdad interna”. En consecuencia, para hallar el camino que nos lleve al encuentro y al diálogo islam-cristianismo desde el Jesús Profeta, se ha de tener presente buscar los elementos comunes que contengan ambas religiones, donde se pueda contemplar la mística y los fundamentos proféticos de cada una de estas.

El acercamiento a Jesús como profeta, que vista desde ambas religiones es fundamentada en las tradiciones de cada religión y sus sagradas escrituras, logra dar entender que la dimensión profética de Jesús se comprende en su opción por la humanidad. Desde el Corán lo profético se asimila bajo una dimensión mística, mientras que en la tradición cristiana el énfasis de la dimensión profética de Jesús se encuentra relacionado con la figura del mesías y salvador. Por ello, el valor místico-profético de Jesús mostrado en el Corán es un elemento fundamental, que puede hacer más rica nuestra comprensión sobre la persona de Jesús y su mística. Su opción por la humanidad es ejemplo para los musulmanes y los cristianos en la actualidad, al brindar desde el ámbito religioso un aporte para la humanización del mundo. El mismo Jesús es quien enseñó que si la religión no humaniza, el fundamento de esta no sirve para nada: ¿Quién de vosotros que tenga una sola oveja, si esta cae en un hoyo en sábado, no la agarra y la saca? Pues, ¡cuanto más vale un hombre que una oveja!, por tanto, es lícito hacer bien en sábado. (Cfr. Mt 12, 9-14)

De esta manera, Jesús actúa en ambas religiones como mensajero de Dios, él es el verbo de Dios mismo. Su opción por los pobres, muestra su mística profética que se refleja en la búsqueda de la justicia. Así entonces, surge la necesidad del diálogo de estas dos religiones, en la línea de la mística profética de Jesús. Esta propuesta del diálogo islam-cristianismo no tiene el objetivo de convertir o cambiar a los fieles de cada religión. Sino que es una invitación a que cada creyente tenga una mayor comprensión mutua de sus creencias y genere una autocrítica, a través de una mirada dirigida hacia la otra, sin abandonar las propias convicciones de fe.

Según lo dicho, el diálogo islam-cristianismo, se puede construir a partir de la mística profética de Jesús, en donde la humanidad es el criterio fundamental. La opción por la humanidad -opción por los pobres, los enfermos, los huérfanos, entre otras- que muestra Jesús a lo largo de su vida, se puede convertir como mística profética de los cristianos y, a la vez, de los musulmanes. Con ello, el diálogo no se queda reducido a la esfera teórica, sino que se hace realidad en la confrontación de los problemas actuales del mundo, que causan la degradación de la dignidad humana. En este sentido, las religiones pretenden dar una respuesta al sufrimiento de la humanidad, desde su connotación universal. Así, Albert Moliner, sosteniendo el pensamiento de Paul Knitter, plantea que el sufrimiento humano se puede tomar como base para el encuentro interreligioso:

Se puede decir que el sufrimiento sirve de base común negativa para el diálogo interreligioso. Pero sobre este fondo aportado por las víctimas se puede elaborar otro fondo común, más positivo, de compromiso éticos compartidos: “debido a que, la realidad del sufrimiento debe formar parte del contenido del diálogo interreligioso, es necesaria la presencia de las víctimas en él”. El diálogo, aunque razonable y efectivo, tiene que ser inclusivo por más que hasta ahora haya sido exclusivo: las víctimas no han participado en él, por lo que éstas han sufrido una “injusticia cognitiva”¹⁸¹.

Desde aquí se puede decir que el criterio fundamental para el diálogo se encuentra en el ser humano mismo¹⁸². Es decir, la dignidad humana es razón para nuestro diálogo, porque en

¹⁸¹ Moliner, Albert, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano. La Contribución de Paul F. Knitter al Diálogo Interreligioso* (Ecuador: Editorial Abya Yala, 2005), 88.

¹⁸² Como ha señalado también por el concilio Vaticano II, donde el ser humano tiene derecho a la libertad religiosa, así entonces, la tarea del diálogo tiene que estar al cumplimiento al bien del ser humano. Por ello, frente a la realidad plural de las religiones, el concilio decía: “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa ni se obligue a nadie de obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural...” Concilio Vaticano II, *Declaración Dignitatis Humanae (DH), Sobre la Libertad Religiosa* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991), no 2. Con ello, se puede entender que, respeta la pluralidad religiosa como algo inherente en el ser humano. Por ello, en la declaración de Nostra Aetate del mismo Concilio, muestra la aceptación de la Iglesia Católica frente a esta realidad pluralista de lo que diferente y fuera de él: “...La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero.

cada religión se tiene una visión sobre ella. Entonces, nuestra utopía sobre la paz del mundo con respecto a los problemas actuales, se puede lograr a través de las religiones porque es “imposible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones, imposible la paz entre las religiones sin diálogo de las religiones e imposible el diálogo entre las religiones sin un estudio teológico de sus fundamentos”¹⁸³. Como afirma Juan José Tamayo, se puede constatar que más de tres cuartas partes de la población mundial están vinculadas a alguna religión. Por ello, si estas personas activan sus tradiciones religiosas pacificadoras, resulta más fácil solucionar los problemas; el diálogo entonces tiene su carácter armónico, de corresponsabilidad y respeto a la realidad plural de las religiones. Desde esta perspectiva, el diálogo implica un conocimiento del otro, porque el desconocimiento, según este autor, es caldo de cultivo para las descalificaciones mutuas. El conocimiento riguroso y en profundidad de las religiones, a través de las distintas disciplinas que se ocupan de su estudio, facilita la comprensión entre ellas¹⁸⁴. Este ha sido uno de los propósitos del presente trabajo, facilitar y motivar el conocimiento entre el cristianismo y el islam, además de recordar que sí es posible la construcción de una ética mundial, según el camino ya descrito.

La convivencia plural de las religiones, de su teología, espiritualidad y mística, son riquezas que permiten construir la humanidad. Pero nuestro diálogo, de las religiones, en clave de humanidad, con su dimensión mística, capaz de presentar a Dios como un ser inagotable, no se puede encerrar en una institución religiosa o en una simple reflexión teológica. Por ello la tarea del diálogo interreligioso, en última instancia, no sólo es la aceptación del otro como otro, sino el ver en las religiones la revelación y el misterio de Dios, que es inagotable en el proceso histórico del ser humano.

Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres...” Concilio Vaticano II, Documentos completos. *Declaración Nostra Aetate (NA)*, *Sobre las Relaciones de la Iglesia con las Religiones No Cristianas* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991), no 2.

¹⁸³ Küng, Hans, *Proyecto de Una Ética Mundial*, Op. Cit., 131.

¹⁸⁴ Tamayo, Juan José, “Las religiones Tras el 11 de Septiembre: Tareas y desafíos”, en *10 Palabras Clave Sobre Religión* (Navarra: Editorial verbo Divino, 2004), 264.

En síntesis, como afirma Queiruga, todas las religiones son Verdaderas y, en ellas, existe algo fundamental como la radical y la fraterna comunidad de todas las tradiciones religiosas¹⁸⁵. Las religiones son la respuesta humana al amor universal de Dios, sin elecciones ni privilegios, ya que todas deben buscar la máxima comunión posible. Sólo en el compartir de un diálogo lleno de respeto y siempre dispuesto a dar y recibir, se puede ir acercando a la inagotable riqueza del Misterio¹⁸⁶, ya que Él es el único centro verdadero de todas las religiones. En Él, las religiones tienen entre sí una relación de unidad que posibilita el encuentro y hace posible la convivencia pacífica.

De cara a esta realidad, el diálogo entonces es un camino de encuentro y, deberá enriquecer espiritualmente a cada una de las religiones, pero sin el objeto de convertir al otro, pues con eso se estaría planteando un proselitismo que desvirtuaría la verdadera pretensión. Lo que se busca aquí es ayudar a entretejer la riqueza espiritual de otras religiones con todas sus expresiones de su religiosidad y de sus sagradas escrituras, que son elementos primordiales donde se puede aprender sobre sus propias vías de acceso a la divinidad, con el fin de hacer el bien entre los creyentes de cada religión y del mundo. Así entonces, Vigil aclaró:

Cuando las religiones se hayan hecho realmente pluralistas y todas reconozcan a las demás como sus hermanas, a las que Dios, a todas juntas, les ha encomendado la tarea de ayudar a la humanidad en su autorrealización y salvación, cesará el aislamiento actual, y se pondrán todas a trabajar juntas por la Humanidad: salvar a los pobres, que no haya más pobres en el mundo de las religiones, como primera decisión; salvar la ecología, salvar el planeta, ahora más que nunca amenazado en su supervivencia; y construir la paz, la paz del mundo, no la mera ausencia de conflictos, sino la convivencia en armonía, en cuidado mutuo, en responsabilidad de todos para con todos. Las religiones serán

¹⁸⁵ En misma línea a Queiruga, Juan José Tamayo también recalca de la siguiente manera: "...hay más verdad en todas las religiones que en una sola. Ninguna religión puede pretender estar en posesión plena y única de la verdad, como tampoco de los derechos exclusivos para resolver todas las situaciones humanas desde la propia religión. Eso sería un espejismo; peor aún, un acto de megalomanía. Las religiones se necesitan unas a otras en todos los campos: el de la experiencia, el de la doctrina, el de la ritualidad, el de la fundamentación, el de la praxis, el de la hermenéutica, etc. La riqueza de la verdad en las religiones se comprueba a través del estudio de las diferentes manifestaciones religiosas a lo largo de la historia con el concurso de las ciencias de la religión y, sobre todo, en el ejercicio del diálogo interreligioso". Tamayo, Juan José, *Op. Cit.*, 276

¹⁸⁶ Cf. Torres Queiruga, Andrés, *Op. Cit.*, (Editorial Sal Terrae, 2005), 9-10.

entonces -quizá como lo son ya ahora- las fuerzas movilizadoras mayores de la Humanidad, sólo que entonces estarán puestas al servicio de la vida, de la humanidad y de lo que hemos llamado el Proyecto de Dios¹⁸⁷.

Si el islam y el cristianismo están al servicio de la humanidad, la tarea del diálogo no se debe dar solo en las discusiones teóricas, conceptos o tratados teológicos de cada uno, sino que es posible ir más allá, hacia una comprensión del otro, pero sin pretender fundamentar o imponer una religión unitaria, sin promover el sincretismo, sino que se apunta al proceso de humanización del ser humano, o como decía Hans Küng de manera interrogante, en su propuesta a una ética mundial: “¿Por qué no ha de ser posible, partiendo de la humanidad común a todos los hombres, formular un criterio económico fundamental, un verdadero criterio ético general, apoyado en lo humano, en lo verdaderamente humano, es decir, en la dignidad del hombre con sus consecuentes valores esenciales?”¹⁸⁸. Así entonces, según todo lo que se ha presentado en este trabajo, para el islam y el cristianismo, la figura y la cristología de Jesús como profeta, sería entonces el patrimonio y la fuente inspiradora de ambas, al mostrar sus tareas proféticas en la realidad actual. En su mística profética y en su fuerza dinamizadora a favor de la humanidad, cada religión puede configurarse en el amor, la compasión, la tolerancia, el conocimiento mutuo y el perdón.

¹⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁸ Küng, Hans, *Proyecto de Una Ética Mundial, Op. Cit.*, 116.

BIBLIOGRAFÍA

- Abd-el-Jalil, Jean, *Cristianismo e Islam*. Madrid: Ediciones Rialp, S. A, 1954.
- Abrego de Lacy, J. M., *Introducción al Estudio de la Biblia, Vol. 4, Los libros proféticos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.
- Abumahlam, Monserrat, *El Islam. De Religión de los Árabes a la Religión Universal*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Acosta Tamayo, Juan José, *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Deedat, Ahmed, *Cristo en el Islam*, Traducción de la versión original “Christ (Peace be upon him) In Islam” por Fekar, Azzedin. Abul-Qasim Publishing House.
- Alberigo, Giuseppe., (Editor.), *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- Amalados, Michael, *Vivir en Libertad. Las Teologías de la Liberación del Continente Asiático*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Ayubi, Nazih, *El Islam Político, Teorías, Tradiciones y Rupturas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
- Barbaglio, Giuseppe, *Jesús, Hebreo de Galilea*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2003.
- Beaude, Pierre Marie, *Jesús de Nazaret*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Behesti Husain, M., y Banohar Yahuád, M., *Introducción a la Cosmovisión del Islam*. República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriental, 2007.
- Bórnez, Raúl González, *El Corán. Edición Comentada*. Islamic Republic of Iran: Centro de Traducciones del Sagrado Corán, 2008.
- Brandon, S. G. F., *Diccionario de Religiones Comparadas, Tomo II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Brown E. Raymod y Fitzmyer, J. A. (eds.), *Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo, Nuevo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.
- Büyüklebi, Ismael, *El Profeta Muhammad y Su Misión*. Colecciones ventanas abiertas hacia la fe 2. New Jersey: The Light, Inc., 2005.

- Büyükçelebi, Ismail y Haylamaz, Reşit, *Jesús, Su misión y Milagros*. Ventanas abiertas hacia la fe 8. New Jersey: The light publishing, 2005.
- Caspar, Robert, *Para Una Visión Cristiana Del Islam*. Bilbao: Sal Terrae, 1995.
- Castellanos, Diego, *Islam en Bogotá: Presencia Inicial y Diversidad*. Bogotá: Editorial de Universidad del Rosario, 2010.
- Chen, Martín, *Teologi Gustavo Gutiérrez. Refleksi Dari Praksis Kaum Miskin*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002.
- Chevalier, Jean, *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- Colin, Imber, *El Imperio Otomano 1300-1650*. Barcelona: Ediciones Vergara, 2004.
- Concilio Vaticano II, *Documentos Completos*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.
- DDB, *Biblia de Jerusalén, Revisada y Aumentada*. Bilbao: DDB, 1998.
- Díaz, Carlos, *Religiones Personalistas y Religiones Transpersonalistas*. Bilbao: DDB, 2003.
- Diez, M., Felicísimo. *Creer en Jesucristo Vivir en Cristianismo, Cristología y Seguimiento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.
- Dupuis, Jacques, *Hacia una Teología Cristiana del Pluralismo Religioso*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2000.
- G. Theissen y Annette Merz, *El Jesús Histórico*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000.
- Galwash, A., *The Religion of Islam*. Cairo: Goumhouria printing house, 1956.
- Hick, Jhon, *La Metáfora de Dios Encarnado. Cristología Para un Tiempo Pluralista*. Ecuador: Abya Yala, 2004.
- Husain Behesti, M. y Yahuád Banohar M., *Introducción a la Cosmovisión del Islam*. República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriental, 2007.
- Imbach, Josef, *¿De Quién es Jesús? Su Significación Para Judíos, Cristianos y Musulmanes*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- Jomier, Jacques, *Un Cristiano Lee el Corán*. Estella: Verbo Divino, 1990.
- Khalidi, Tarif, *Un Musulman Nommé Jésus*. Paris: Éditions Albin Michel S. A., 2003.
- Khoury, Adel-Th, *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Küng, Hans, *El Cristianismo y Grandes Religiones. Hacia el Diálogo con el Islam, el Hinduismo y el Budismo*. Madrid: Libros Europa, 1987.
- _____, *El Islam. Historia, Presente, Futuro*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

- _____, *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- _____, *Proyecto de una Ética Mundial*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Meier, John P., *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús Histórico, Tomo I, las Raíces del Problema y de la Persona*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.
- _____, *Un Judío Marginal. Nueva Visión del Jesús Histórico, Tomo II/1, Juan y Jesús. El Reino de Dios*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.
- Moliner, Albert, *Pluralismo Religioso y Sufrimiento Ecohumano. La Contribución de Paul F. Knitter al Diálogo Interreligioso*. Ecuador: Editorial Abya Yala, 2005.
- Pablo II, Juan, *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.
- Pagola, José Antonio, *Jesús, Aproximación Histórica*. Madrid: Editorial PPC, 2007.
- Panikkar, R., Diálogo Intrarreligioso, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 1993.
- Pindado, Vicente Martín (Coord.), *El hecho Religioso. Datos, Estructura, Valoración*. Madrid: Editorial CCS, 1995.
- Poupard, Paul (director), *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Editorial Herder, 1987.
- Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, “Dialogue and Proclamation. Reflection And Orientations On Interreligious Dialogue And The Proclamation Of The Gospel Of Jesus Christ (1)”, 1991, no. 44, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html (acceso abril 5, 2011).
- Schillebeeckx, E. *Jesús. La Historia de un Viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Schlosser, Jacques, *Jesús, el Profeta de Galilea*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Secretariado Para os Não-Cristãos, “A Igreja e as Outras Religiões, diálogo e missão, 1984”, no.13, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html. (acceso abril 5, 2011).
- Sicre, José Luis, Castillo, José M., y, Estrada, Juan Antonio, *La Iglesia y los Profetas*. Córdoba: Ediciones el Almendro, 1989.
- Sotomayor M., y Ubiña, José F., *Historia del Cristianismo, I. El Mundo Antiguo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Tamayo, Juan José, *Islam. Cultura, Religión y Política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____, Las Religiones Tras el 11 de Septiembre: Tareas y Desafíos, en *10 palabras Clave Sobre Religión*. Navarra: Editorial verbo Divino, 2004.

Teixeira, Faustino, *Teología de las Religiones, Una Visión Panorámica*. Quito-Ecuador: Editorial, Abya Yala, 2005.

Torres Queiruga, Andrés, *El Diálogo de las Religiones Autocomprensión Cristiana*. Editorial Sal Terrae, 2005.

Vernet, J. (prólogo y traducción). *Sagrada Corán*. Catalunya: Editorial Óptima, 2001.

Vigil, José, M. *Teología del Pluralismo Religioso, Curso Sistemático de Teología Popular*. Ecuador: Editorial Abya Yala, 2005.

_____, *Pluralismo Religioso y Diálogo Ecuménico en Perspectiva de Esperanza*, Ponencia en el Congreso de Teología, Dar razón de Nuestra Esperanza, agosto 22 y 23, 2007. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007).