

DEIVERBUM

Federación Bíblica Católica

BOLETÍN

La Palabra de Dios y el diálogo interreligioso

Las Sagradas Escrituras en el
judaísmo, cristianismo e islam



Nº 79/80
2-3/2006

Edición española

ISSN 1729-3057



El *BOLETÍN DEI VERBUM* aparece cada trimestre en español, alemán, francés e inglés.

Editores responsables

Alexander M. Schweitzer
Claudio Ettl

Secretaría de redacción

Dorothee Knabe

Producción y composición

bm-projekte, 70771 Leinf.-Echterdingen

La suscripción por un año cuenta a partir del mes en que se inicie y comprende cuatro números. Sírvase indicar la lengua en la que desea recibir el *BOLETÍN*.

Precio de suscripción

- Suscripción ordinaria: US\$ 20 / € 20
- Suscripción de estudiantes: US\$ 14 / € 14
- Suscripción de apoyo: US\$ 34 / € 34
- Suscripción para países del Tercer Mundo: US\$ 14 / € 14

Envío por vía aérea: US\$ 7 / € 7 adicionales

Les invitamos a hacer una suscripción de apoyo que nos ayude a subsidiar los altos costos del *BOLETÍN*.

Para los miembros de la Federación, el precio de suscripción está incluido en la cuota anual.

Cuenta bancaria

Secretaría General de la Federación
(dirección indicada)

LIGA Bank, Stuttgart

Cuenta no: 64 59 820

Clave bancaria 750 903 00

IBAN-No. DE 28 7509 0300 0006 4598 20

BIC GENODEF1M05

Otra posibilidad: por cheque a la Secretaría General. Aceptamos también pago con tarjeta de crédito (VISA, MasterCard).

Reproducción de artículos

Recomendamos a los miembros de la Federación Bíblica Católica reproducir los artículos en sus revistas, indicando la fuente, si no está indicado expresamente lo contrario.

Las opiniones expresadas en los artículos son las de sus autores y no necesariamente las de la Federación en cuanto tal.



FEDERACIÓN BÍBLICA CATÓLICA

Secretaría General

Postfach 10 52 22

70045 Stuttgart

Alemania

Tel.: +49-711-1 69 24-0

Fax: +49-711-1 69 24-24

E-mail: bdv@c-b-f.org

www.febic.org

La Federación Bíblica Católica (FEBIC) es una "organización católica internacional de carácter público" según el Derecho Canónico (CIC can. 312 §1 n.1).



La Biblia – Sagrada Escritura para judíos y cristianos

Estudiar la Sagrada Escritura en dos dimensiones: Reflexiones sobre la *Dei Verbum* después de 40 años

Baruch A. Levine

4

La Torá y el Evangelio al servicio de la unidad

Pier Francesco Fumagalli

9

El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana

Pontificia Comisión Bíblica

14

Glosario para el judaísmo

17

La Palabra de Dios en el diálogo cristiano-musulmán

Palabra divina y diálogo: para una autenticidad innovadora

Hmida Ennaifer

18

La Biblia y el «Pueblo del Libro»

Sidney H. Griffith

22

La Biblia y el Corán en diálogo

Christian W. Troll

31

Las figuras bíblicas más significativas en el Corán

Heribert Busse

38

Glosario para el islam

42

Necrología

43

En lo posible, en la manera de citar y la transcripción de conceptos nombres hebreos, griegos y árabes se ha mantenido la forma escogida por cada autor. Las citas del Corán por lo general están tomadas de la versión española colgada en el sitio internet www.nurelislam.com



Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy como ayer, conmueven íntimamente su corazón: ¿Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, el bien y el pecado, el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte, el juicio, la sanción después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia donde nos dirigimos? (Nostra Aetate 1)

Queridos lectores y lectoras:



El capítulo inicial de la Declaración Conciliar *Nostra Aetate* «sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» indica concisa y precisamente la tarea y las expectativas que debe plantearse toda comunidad de fe si quiere tener relevancia para los hombres. Las preguntas sobre Dios y su revelación, sobre la esencia y la finalidad de la existencia humana y sobre el sentido y la conformación del mundo son las coordinadas de todo sistema religioso – y han de ocupar el lugar central de todo diálogo serio entre las religiones.

Nuestro tiempo está marcado por una impresionante y vertiginosa multiplicidad de posibilidades de comunicación, información e intercambio. Sin embargo aumentan, al mismo tiempo y constantemente, los malentendidos, los prejuicios y la falta de diálogo entre las culturas y las religiones. Es una verdad de Perogrullo el hecho de que un diálogo auténtico puede tener éxito sólo si las partes se respetan, aclaran sus posiciones respectivas y todos los temas pueden ser puestos sobre el tapete de manera abierta y racional.

Indudablemente, el diálogo entre judíos y cristianos y el diálogo entre cristianos y musulmanes son distintos en muchos aspectos, en lo referente no sólo a las posiciones de partida y los temas, sino también a su historia anterior y sus límites. Habrá quizá temas cuya discusión sea aún prematura, pero no faltan otros sobre los que hoy es urgente (y a veces inevitablemente doloroso) abrir un debate. Es también lo que han mostrado, hace pocas semanas, las reacciones a la conferencia del Papa en Ratisbona en ocasión de su viaje a Alemania.

En el diálogo interreligioso, la Sagrada Escritura judía y cristiana al igual que el Corán ocupan un lugar central. ¿Qué quiere decir «Palabra de Dios» y cómo es entendida en el judaísmo, el cristianismo y el islam? ¿Qué importancia tiene la revelación divina en el marco de cada una de estas religiones? ¿Es posible, a pesar de todas las distinciones necesarias y las diferencias existentes, encontrar aspectos comunes? ¿Podemos

entendernos, entre judíos y cristianos y entre cristianos y musulmanes, sobre una base común, que dé respuestas a problemas, preocupaciones y necesidades impostergables de los hombres de hoy? ¿Y cuáles serían los temas que debería encarar un diálogo judío-cristiano o cristiano-musulmán sobre la Palabra de Dios?

Estas preguntas atañen en lo más íntimo a la manera en que se ve a sí misma cada religión. Y a su vez han sido discutidas intensamente por teólogos judíos, musulmanes y cristianos durante el Congreso *Dei Verbum* de Roma en 2005. En esta edición del *Boletín Dei Verbum* publicamos cinco de estas ponencias, seguidas por algunos artículos de fondo.

El diálogo interreligioso e intercultural es una necesidad para construir juntos el mundo de paz y fraternidad que anhelan ardientemente todos los hombres de buena voluntad. En este ámbito, nuestros contemporáneos esperan de nosotros un testimonio elocuente para mostrar a todos el valor de la dimensión religiosa de la existencia. (Benedicto XVI, el 25 de septiembre de 2006).

La colaboración en la edificación de un mundo pacífico y justo, como subrayan las palabras del Papa, es la meta final del diálogo entre las religiones. Esta tarea común no puede ser cumplida con éxito sin una reflexión común sobre la importancia de la Palabra de Dios. Quizá este número del boletín pueda aportar ideas, estímulos y aclaraciones.

Saludo de todo corazón desde la Secretaría General, deseándoles una lectura estimulante.

Claudio Ettl



Estudiar la Sagrada Escritura en dos dimensiones: Reflexiones sobre la *Dei Verbum* después de 40 años

Baruch A. Levine



Baruch A. Levine terminó sus estudios rabínicos en el Seminario Teológico Judío MHL de Nueva York y su Ph.D. en la Universidad Brandeis. Entre 1969 y 2000 fue profesor de hebreo, de Biblia y de Estudios sobre Oriente Próximo Antiguo en la Universidad de Nueva York. Ha sido profesor invitado en las universidades de Jerusalén y Beersheba en Israel.

La Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, está formulada con precisión teológica y presenta una caracterizada estructura documental. La *Dei Verbum* generalmente introduce sus nuevas declaraciones sobre el fondo de una doctrina existente, como queriendo enfatizar su justificación tradicional. Al mismo tiempo, el artículo 6 en particular, reconoce la necesidad de apelar a la investigación intelectual en curso y de tomar en cuenta la razón humana en el esfuerzo por entender la Palabra de Dios. En cuanto a esta visión, hay un precedente importante en la literatura filosófica judía que se remonta a la época medieval y, en realidad, hay mucho más en la *Dei Verbum* que corresponde de un modo sorprendente a las interpretaciones judías de la Biblia hebrea. Y lo que es más, soy consciente de algunos de los mismos temas que afrontan los estudiosos judíos cuando tratan de equilibrar la interpretación tradicional con la investigación histórico-crítica.

Hacer una justa valoración del impacto de la *Dei Verbum* requiere tomar en consideración otros documentos del Vaticano II, en particular *Nostra Aetate* «Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas», un documento que también salió a la luz hace 40 años. «El Libro» inevitablemente va unido al «Pueblo del Libro». Además, entretanto, ya sea de parte de las Iglesias nacionales católicas, ya sea en nombre de la Iglesia universal, han aparecido importantes declaraciones. Para nuestro tema son especialmente interesantes dos publicaciones de la Pontificia Comisión Bíblica. La primera es un texto de 1993 La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Contiene un comentario a cargo de mi colega americano, el Profesor Joseph Fitzmyer, sj. La segunda lleva por título El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana, que apareció en el año 2002. Ambos documentos contienen un prefacio escrito por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger.

En la preparación de este artículo he tenido la suerte de poder acudir a algunos expertos colegas para clarificar

algunas cuestiones. Entre ellos quiero destacar al Profesor Michael Patrick O'Connor, sj de la Universidad Católica de América, quien, entre otras cosas, me proporcionó información sobre la liturgia católica. En los breves comentarios que siguen he preferido, sin embargo, limitar mis reflexiones al texto de la *Dei Verbum*. De este modo, espero poder presentar la opinión de un estudioso judío sobre las diferencias entre las interpretaciones judías de la Sagrada Escritura y la interpretación católica tal como aparece en el documento, prestando también atención a los significativos puntos de contacto entre las dos.

Contexto y comunidad: las dos dimensiones de la interpretación bíblica

Estudiar los que parecen ser los dos modos principales de interpretar la Biblia, a los que yo llamo «contexto y comunidad» respectivamente, puede ayudarnos a valorar el impacto que ha tenido a la *Dei Verbum*. Por «contexto» entiendo el contexto original de la Sagrada Escritura, tanto de la Biblia como del Nuevo Testamento, es decir, qué significaron los textos bíblicos, que nosotros sepamos, para aquellos que los escribieron, escucharon y leyeron en su época. El principal objetivo de la investigación bíblica moderna ha sido recuperar el contexto original, en contraposición con la ciencia tradicional anterior, que estaba mayormente orientada hacia la comunidad. Por «comunidad» entiendo la recepción de la Biblia por las sucesivas comunidades de creyentes, cristianos y judíos (también musulmanes para esta cuestión), y su continua interpretación de la misma a la luz de la experiencia contemporánea. De este modo, intentamos comprender lo que la Biblia significó para esas comunidades en los distintos periodos de su historia y cuál ha sido el papel que ha jugado en sus vidas.

La búsqueda del contexto original mueve a los especialistas a estudiar las lenguas del Próximo Oriente y las lenguas clásicas, para poder leer las fuentes externas a la Biblia, empleando el método comparativo. Seguimos los descubrimientos arqueológicos y nos beneficiamos de las ideas de los historiadores y científicos sociales. Intentamos identificar el *Sitz im Leben* y analizar formas, para delinear la formación del texto bíblico por medio de la compilación y redacción. Reconocemos un desarrollo intra-bíblico durante los periodos acumulativos de composición de los dos Testamentos, mientras estamos atentos a la coherencia holística de los textos canónicos



en su forma completa. En este espíritu, los estudiosos aplican el método contextual no sólo a los ambientes originales del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino también a las realidades que las comunidades religiosas afrontan durante los subsiguientes periodos de la historia. Intentamos comprender el universo intelectual contemporáneo de los Tannaítas y Amoraítas de la literatura talmúdica, así como lo hacemos con San Jerónimo y San Agustín.

Considerar los dos Testamentos como documentos fundacionales de comunidades vivas de creyentes nos lleva a la hermenéutica y a la homilía. Estos son los métodos principales empleados para transportar los relatos bíblicos, así como las leyes, profecías y sabiduría a nuevos contextos, de manera que su mensaje pueda ser visto como dirigido a las necesidades actuales de unas comunidades estructuradas en modos diferentes, viviendo bajo condiciones externas diferentes. La mente religiosa busca con urgencia explicar los destinos cambiantes de la comunidad, para poder conservar una visión del destino en medio del cambio. Poner el centro en la comunidad da razón de la creatividad monumental representada en el judaísmo por la literatura rabínica, y en el cristianismo por los escritos de los Padres de la Iglesia. El papel de la Sagrada Escritura en la vida de la comunidad también es evidente en las respectivas liturgias de la Iglesia y la Sinagoga, que contienen textos escriturísticos.

El acercamiento contextual a la Escritura, que ha estado presente pero que ha ido disminuyendo relativamente en la exégesis judía y cristiana desde la antigüedad tardía, surgió durante el Renacimiento, la Reforma y el Humanismo, y ha seguido desarrollándose desde entonces. En círculos judíos, católicos y protestantes conservadores ha sido criticado e incluso atacado con el objeto de mantener la autoridad de la Sagrada Escritura y la unidad de las respectivas comunidades. Cada vez más, sin embargo, el acercamiento contextual se ha justificado a sí mismo ante expertos de todas las confesiones, quizás porque los saludables efectos de su realismo han sido percibidos como más valiosos que sus desafíos a la tradición. El acercamiento contextual añade inmediatez al contenido de la Sagrada Escritura: los actores, los lugares y los eventos se hacen reales.

A menudo ha habido tensión entre estos dos elementos, contexto y comunidad, pero en mi opinión no son intrínsecamente incompatibles, siempre y cuando no nos confundamos pensando que no hay diferencias entre ellos o que la investigación contextual es suficiente en sí misma. Igual que nos faltaría algo en nuestra apreciación religiosa de las palabras de la Sagrada Escritura si conociéramos y nos preocupáramos solamente del pasado real, así también nos faltaría algo en nuestra comprensión del eterno significado de la Divina Revelación si no estudiáramos el pasado real. «Contexto» y

«comunidad» se complementan mutuamente en cuanto dimensiones de la interpretación.

Sobre metodología en general, ver el artículo 12 de la *Dei Verbum*, en parte:

Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios.

El documento sigue desarrollando este tema que continúa en el artículo 13. Tiene una resonancia familiar. El latín *Dei enim verba, humanis linguis expressa*, «Pues las palabras de Dios, expresadas en un lenguaje humano» inmediatamente recuerda el lacónico dicho talmúdico: *dibberá torá kileson benei adam*, «La Torá habla según el lenguaje humano» (Talmud de Babilonia, *Berakót* 31b) y paralelos). En el contexto original este comentario tenía por objeto explicar el uso de una precisa forma literaria en la Biblia hebrea: el infinitivo absoluto seguido de un verbo finito (específicamente en 1 Sam 1,11). Esta forma sintáctica no es la forma más económica para comunicarse, pero más que ver en su uso una especificación añadida o una inferencia deseada, intenta expresar una opinión que simplemente concuerda con la manera que tiene la gente de expresarse. Moisés Maimónides, en su tratado *La guía para los perplejos* (Libro Primero, capítulo 26) se fijó en este dicho talmúdico, aplicándolo al gran debate medieval sobre el tema de los atributos divinos, los rasgos antropomórficos y antropatópicos atribuidos a Dios en la dicción bíblica. No hay que tomarlos al pie de la letra, sino que son más bien una concesión a los límites de la percepción humana, para lo cual confróntese la nota 11 del artículo 13. Al aprobar un acercamiento de tipo literario, la *Dei Verbum* abre las puertas a un modo contextual de interpretación, como lo he señalado, y así es como yo lo percibo.

La *Dei Verbum* no trata directamente el tema de las fuentes del conocimiento. El artículo 6, en su referencia a Rom 1,20, y en su declaración sobre la capacidad de los humanos para conocer la naturaleza de las cosas a partir de la realidad creada (*rebus creatis*), probablemente haría posible que, en su comprensión de las Sagradas Escrituras, los estudiosos hicieran referencia a lo que las ciencias y las humanidades les permiten acceder. Una vez más, observamos opiniones semejantes en el pensamiento judío.

La *Dei Verbum* ha ayudado a crear una atmósfera de mutuo entendimiento entre las líneas confesionales, y esto vale para otras confesiones cristianas que han publicado declaraciones semejantes sobre la interpreta-



ción de la Escritura en las últimas décadas. Hemos llegado a un lenguaje discursivo común para los judíos, católicos y otros estudiosos cristianos respecto a nuestra heredad compartida, la Biblia hebrea. Recuerdo a dos grandes especialistas «contextuales» de entre los muchos del siglo XX: el protestante americano W.F. Albright y el dominico francés Roland de Vaux. Ellos y sus colegas llevaron las Escrituras Hebreas al canon occidental a partir de una nueva base. Lo mismo se puede decir de la investigación neo-testamentaria que está despertando el interés de muchos estudiosos judíos, igual que actualmente el judaísmo primitivo está interesando mucho a los estudiosos cristianos.

La complejidad del diálogo en clave comunitaria

Cuando tocamos la dimensión comunitaria, sin embargo, el diálogo se hace complejo y las diferencias básicas entre judaísmo y cristianismo a menudo obstaculizan la fácil comunicación que hemos conseguido en la dimensión contextual. Las respectivas situaciones en el judaísmo y el cristianismo ya no son simétricas. La *Dei Verbum* proclama que el Nuevo Testamento es la realización del Antiguo Testamento, la perfección de la revelación, realizada a través de la presencia, palabras y acciones de Jesucristo. Como leemos al final del artículo 4:

La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cf. 1 Tim 6,14; Tit 2,13).

Es importante subrayar que el judaísmo oficial considera que la revelación profética cesó muchos siglos antes de la llegada del cristianismo. Tradicionalmente, los últimos profetas hebreos fueron Ageo, Zacarías y Malaquías en el periodo del segundo templo. Nos han enseñado que la profecía solamente se renovará para preparar la redención de Israel y su restablecimiento en Sión, que inaugurará la era mesiánica. Volveré sobre esta cuestión, ciertamente importante, más adelante.

Lo que resulta interesante, llegados a este punto, es que ni la enseñanza judía ni la católica acepta la noción de una revelación continuada y pública subsiguiente a la fijación de los respectivos cánones, hasta la redención futura, como cada comunidad lo prevé. Por su parte, la Iglesia acepta todo el Antiguo Testamento como Sagrada Escritura, en consonancia con la función primordial que le otorga como preparación del Nuevo Testamento. Dicha función es enfatizada repetidamente como un tema central en los artículos 3,11 y 14. Históricamente, el judaísmo, al tener lo que podría llamarse «prioridad histórica», no ha reconocido el Nuevo Testamento como revelación. Teológicamente hablando, se puede decir que el pueblo judío sigue esperando el cumplimiento de su promesa de redención como proclama la Biblia hebrea. En esto, pues, radica la principal

diferencia en cuanto a las respectivas funciones de los dos Testamentos en el judaísmo y en el cristianismo.



Más adelante, en el capítulo II: «Transmisión de la Revelación Divina», la *Dei Verbum* afirma que es la Iglesia Católica, exclusivamente, la que conserva la tradición apostólica y la transmite bajo la guía del Espíritu. Desde la perspectiva judía, esto se puede considerar como una cuestión interna de interés para los cristianos. En forma paralela, el judaísmo tradicionalmente ha enfatizado la autoridad de la interpretación rabínica de la Biblia hebrea durante siglos, especialmente en el área de la ley religiosa. Hay que tener en cuenta que en el judaísmo no ha habido, desde la tarda antigüedad, ninguna autoridad individual o ningún grupo organizado que pudiera hablar en nombre del pueblo judío colectivamente, de la misma manera que un Papa o un concilio ecuménico pueden hablar en nombre de la Iglesia. Lo que voy a decir a continuación hay que entenderlo simplemente como un resumen de las enseñanzas más representativas del judaísmo tal como yo las entiendo.

Las diferentes funciones de la Biblia hebrea en el judaísmo y en el cristianismo

Me interesó especialmente lo que el artículo 15 dice sobre los libros del Antiguo Testamento que «encierran un valor permanente» (final del artículo 15):

Por eso los cristianos deben recibirlos con devoción, porque expresan un vivo sentido de Dios, contienen enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre, encierran tesoros de oración y esconden el misterio de nuestra salvación.

Con las respectivas obvias calificaciones, yo diría lo mismo de los libros del Nuevo Testamento, simplemente porque encuentro en ellos expresiones y ampliaciones de las enseñanzas judías. El acercamiento de los estudiosos judíos al Nuevo Testamento, si trasciende el acercamiento contextual, será necesariamente selectivo, pero sin embargo también puede ser positivo. Cuando leo el Nuevo Testamento, me impresiona mucho la auto-



ridad que confiere a la Biblia hebrea, una autoridad que se vislumbra en muchos pasajes de la Biblia hebrea que son citados como textos probatorios. De manera semejante, la oración del Padre nuestro se podría recitar en cualquier sinagoga, porque cada palabra y cada fórmula tienen un paralelo en escritos hebreos o judío-araméicos. Hipotéticamente, si yo hubiera estado presente en el Sermón de la Montaña, yo no habría pensado que Jesús estaba predicando una nueva religión. Yo habría pensado que estaba introduciendo sus propias interpretaciones del judaísmo y desafiando interpretaciones ya aceptadas, tal como lo harían los sabios judíos. Hay, además, cumbres de espiritualidad en el Nuevo Testamento, tales como la elegía del amor, conservada en 1 Corintios. Seguramente sería válido para los judíos, así como para todos los seres humanos, conocer este texto cristiano y dejarse guiar por él. He citado estos ejemplos, sólo unos pocos de entre los muchos que existen, para fundamentar mi opinión: se equivocan los estudiosos que colocan las diferencias esenciales entre el judaísmo y el cristianismo en lo referente a la santidad del Nuevo Testamento en el área de las enseñanzas sobre el comportamiento humano, de las relaciones interpersonales.

Según mi parecer, el punto central entre el judaísmo y el cristianismo en cuanto al tema del Nuevo Testamento como Revelación Divina pertenece a la identidad histórica del pueblo judío, a la forma de vida más que a la teología. Esta conclusión emerge de una consideración sobre el «contexto» y la «comunidad». Ciertamente están involucrados serios factores teológicos, creencias básicas del cristianismo que eran extrañas al judaísmo. En la literatura polémica normalmente encontramos referencias a la Santa Trinidad y a ciertas prácticas sacramentales. Pero, cuando trato de comprender por qué las comunidades judías sucesivas no han aceptado el Nuevo Testamento como Revelación Divina y han resistido a convertirse al cristianismo, a menudo bajo fuerte coacción, los temas teológicos, por sí solos, no bastan para explicar el fenómeno satisfactoriamente. De forma parecida, la misma observación vale para la resistencia judía contra el islam. El cristianismo es, después de todo, una religión monoteísta enraizada en el mismo judaísmo, una religión cuyo canon incluye toda la Biblia hebrea y que incluso ha conservado antiguos escritos judíos considerados como apócrifos en la tradición judía. Por eso creo que el tema clave es la identidad. Para hacerse cristiano había que entrar en una nueva forma de vida, perdiendo la propia pertenencia al pueblo judío histórico para poder ser absorbido. Esto es lo que sucedió a los que se convirtieron al cristianismo y al islam, y hubo muchos que lo hicieron en diversas épocas y circunstancias. Me siento obligado a concluir que las comunidades judías que persistieron en su fe creían que continuar existiendo como pueblo judío formaba parte del plan de Dios y eso tenía un significado especial. Si hay un tema teológico fundamental relacionado con esto hay que buscarlo en las diferentes conceptua-

lizaciones de la redención entre el judaísmo y el cristianismo. La redención es el vínculo entre la teología y la forma de vida.

En relación a esto, ahora retomo el tema del proceso de canonización en el judaísmo antiguo y la resolución de que la profecía había cesado en el tardo periodo persa o en los primeros tiempos de la época helenística. Éste es quizás el capítulo más oscuro en la historia de la religión judía. La explicación más probable es que la profecía cesó como consecuencia del impacto del desastre nacional después de la destrucción del primer templo y el exilio. Esto aparece en 1 Mac 9,27 y en el Talmud de Babilonia, por ej., en *Baba Batra* 12b. En términos sociológicos, podríamos decir que el espíritu nacional estaba abatido, pero que revivió después del retorno, sólo para hundirse de nuevo. La infeliz situación de una dispersión continua y la vida en la patria bajo sucesivos imperios, finalmente hizo que desapareciera la aceptación de la profecía. En términos teológicos, podemos decir que la *shekiná*, una manifestación de la presencia divina asociada al don de la profecía, no permanece con nosotros en medio de la tristeza y la desesperación a consecuencia del pecado de Israel, sino solamente en medio de la alegría de cumplir los mandamientos. Así fue como la *shekiná* se retiró del pueblo de Israel después de la destrucción del primer templo y estuvo presente, sólo de manera intermitente, durante el periodo del segundo templo (Talmud de Babilonia, *Yoma* 9b). El nexo entre el don de la profecía de Israel y su destino nacional es altamente sugestivo.

Esto nos recuerda que, con todo lo demás, la Biblia hebrea concibe un futuro duradero para Israel como el pueblo del pacto a través de la historia, una visión aprobada por el judaísmo rabínico. La Biblia hebrea proyecta un restablecimiento nacional en Sión, en la Tierra Santa, donde Israel habitará seguro y donde Dios reinará en Sión sobre Israel y sobre toda la humanidad. El judío tiene que buscar la redención en medio de su pueblo, trabajando para hacer de él un reino de sacerdotes y una nación santa, una bendición para toda la tierra. Además de esto, tiene que unirse a aquellos de todas las naciones que trabajan para traer el Reino de Dios. La historia de salvación de Israel, tal como la Biblia la narra, nos cuenta cómo Dios hizo un pacto con Abraham y su descendencia y les prometió la tierra de Canaán, con la esperanza de que este pueblo escucharía su voz y pondría en práctica su verdad. A través de los siglos y a pesar de repetidas decepciones, por medio de castigos de derrota y exilio, el Dios de Israel nunca abandonó a su pueblo ni anuló el pacto que había hecho con ellos, a pesar de su infidelidad. Esto es la divina providencia, la *hesed* de Dios, su constante amor por Israel.

La visión universal de la tradición judía más tardía, siguiendo la de Isaías y Miqueas, es la de una humanidad unida en Dios, en un mundo de paz y justicia. Esta



visión universal encuentra su expresión en la liturgia tradicional judía del *Rosh Hashaná* y el *Yom Kippur*, en una secuencia de cuatro hermosas oraciones de súplica. Esto es por lo que rezamos:

- Que el Señor infunda su temor en todo lo que ha creado, de manera que todas sus criaturas puedan formar una hermandad que le dé culto a Él, el único que es poderoso y tiene un corazón perfecto.
- Que su pueblo, Israel, recupere la dignidad; esperanza para aquellos que buscan a Dios y justificación para aquellos que esperan en Él; «alegría para tu tierra y gozo para tu ciudad» y supremacía para el Mesías, retoño de David, rápidamente en nuestros días.
- Que cesen el mal y la opresión política.
- Que solo el Señor reine sobre todas sus criaturas; en Sión y Jerusalén, el lugar de su morada terrena, como está escrito: «El Señor reina para siempre, tu Dios, oh Sión, de edad en edad. Aleluya» (Sal 146,10).

En los dos milenios desde la venida del cristianismo el pueblo judío no ha estado inactivo. Siempre ha sido creativo, para el enriquecimiento de su propia vida y, si me lo permiten, para el beneficio de la humanidad. Bajo amenazas sin precedentes a su seguridad, en los tiempos modernos, y a pesar de haber perdido un tercio de sus hijos e hijas en un periodo de menos de diez años, el pueblo judío tuvo la suficiente vitalidad colectiva para reconstruir su patria ancestral. Allí revivió el lenguaje de los profetas y creó una vibrante cultura hebrea. Israel ha reunido multitud de compatriotas judíos de muchos países. Esperamos que el telón se levante en el siguiente acto del drama del Israel moderno, el establecimiento de la paz en la tierra y la amistad entre israelíes y palestinos, y entre todas las naciones de la región. Solamente entonces podremos alegrarnos completamente por el restablecimiento de Sión.



Aclaración

Quizás yo podría clarificar mis ideas sobre forma de vida e identidad, ideas fundamentales para poder comprender la Revelación Divina, haciendo referencia a una profecía específica. En el capítulo 31,31-34, Jeremías habla de una «nueva alianza», en hebreo una *berit hadash* entre Dios y la Casa de Israel que tendrá lugar en los días venideros, una alianza escrita en sus corazones, no tallada en piedra. Esta hermosa profecía de consolación resuena con fuerza en el Nuevo Testamento, donde

Jesús es «el mediador de la nueva alianza» (*diatheikheis neas*) en la Eucaristía y su garante (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Heb 12,24). En el leccionario católico, Jer 31,31-34 es una de las lecturas que se lee una vez cada tres años, en el quinto domingo de Cuaresma. Esta lectura ayuda a la Iglesia a recordar la secuencia de los acontecimientos desde el Domingo de Ramos, técnicamente el sexto domingo de Cuaresma, hasta el Domingo de Pascua. Forma parte de la configuración de la redención en Cristo.

Por mi parte, considero totalmente aceptables, desde un punto de vista metodológico, las varias interpretaciones neotestamentarias de Jer 31. Representan exactamente el tipo de hermenéutica que encontramos muy a menudo en el Midrás rabínico, donde la futura orientación característica de la profecía se extiende más allá en el tiempo y su lugar de encuentro cambia de colocación. La interpretación rabínica de la Biblia hebrea se basa en el principio de los múltiples significados de la Escritura. Así pues, yo, como un partidario del judaísmo, estoy dispuesto a aceptar la interpretación cristiana de Jeremías como una de las muchas y legítimas lecturas de este texto, no, por supuesto, como la única lectura legítima.

Desde la perspectiva judía, tales interpretaciones cristianas de la Biblia hebrea no deberían ser consideradas como interpretaciones erróneas sino más bien como interpretaciones alternativas. Hay espacio para más de una interpretación de la Escritura y un valor añadido en conocer más de una interpretación.

Para mí mismo, me inspiro en el contexto de lo que sigue inmediatamente en Jer 31, los versículos 35-37, porque los términos de la nueva alianza, a mi juicio, están estrechamente unidos a su significado. El Dios de Israel hace una promesa solemne:

*Así dice el Señor
el que ha puesto el sol
para alumbrar el día,
la luna y las estrellas
para alumbrar la noche;
él hace que se encrespe el mar
y que bramen las olas,
el Señor todopoderoso es su nombre.
Sólo cuando yo pierda el control
de estas leyes oráculo del Señor;
dejará de existir para siempre Israel
como nación en mi presencia.
Así dice el Señor:
Si pueden medirse los cielos arriba
y sondearse los cimientos
de la tierra abajo,
entonces también yo rechazaré
a la descendencia de Israel
por todo lo que ha hecho.
Oráculo del Señor.*

(Trad.: N. Calduch-Benages)



La Torá y el Evangelio al servicio de la unidad

Pier Francesco Fumagalli



Mons. Pier Francesco Fumagalli se doctoró en teología en la Universidad Ambrosiana de Milán. Ha trabajado mucho sobre manuscritos hebreos en Italia y en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Fue secretario de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

I. *Nostra Aetate*

1. El Concilio Vaticano II

Al promover las relaciones fraternas entre cristianos y hebreos después de la Shoá, el Concilio Vaticano II (1962-1965) ha marcado una etapa importante con la declaración *Nostra Aetate* (28 de octubre de 1965), dedicada a las relaciones interreligiosas, respecto a las cuales el § 4, dedicado a los hebreos, ocupa el puesto central.

La profunda renovación introducida por el magisterio conciliar hace cuarenta años – renovación que cancela una ‘enseñanza del desprecio’ plurisecular (Jules Isaac) – constituye parte integrante de un contexto teológico que según el cardenal Agustín Bea, uno de los principales protagonistas de entonces, tenía que estar solidamente enraizado en la Biblia.¹

Esta fuerte vinculación bíblico-teológica se nota especialmente en aquellos documentos, en cuya redacción colaboró de manera particular el Secretariado para la Unión de los Cristianos, bajo la guía del cardenal Bea: además de *Nostra Aetate*, también *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Dignitatis Humanae* y *Unitatis Redintegrati*.² Ejemplos de esta sólida estructura exegético-teológica son *Lumen Gentium* 6, 9 y 16, *Dei Verbum* 14-16 y *Nostra Aetate* 4, donde aparecen los mismos temas: Israel y la Iglesia, la unidad de los dos Testamentos y de las alianzas,³ especialmente en referencia a la *Carta a los Romanos*: «En cuanto al Evangelio, son enemigos para vuestro bien; pero en cuanto a la elección, amados en atención a sus padres. Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (11,28-29).

2. Cuarenta años fructuosos

Después de cuarenta años de camino recorrido, podemos constatar los frutos de esta metodología teológica, espiritual y pastoral, meditando de nuevo lo que – resu-

miendo los primeros 25 años post-conciliares – decía en 1990 el gran Papa Juan Pablo II. A propósito de las relaciones con los hebreos, Juan Pablo II había alabado los esfuerzos de cuantos se han dedicado a promover intensamente un diálogo de fe, al que han contribuido no sólo «estudiosos de la Biblia y teólogos, sino también escritores, artistas y catequistas». En su más reciente intervención de valor histórico, el Papa Benedicto XVI ha reconocido que *Nostra Aetate* «ha abierto nuevas perspectivas en las relaciones hebreo-cristianas a partir del diálogo y la solidaridad».⁵

3. Un tesoro compartido

Desde hace cuarenta años la aplicación de la declaración *Nostra Aetate* se ha puesto en práctica de muchas maneras: en la experiencia de las Iglesias locales, en las florecientes organizaciones de amistad como la *International Council of Christians and Jews* y en los documentos oficiales sucesivamente emanados por las Comisiones episcopales, por la Comisión de la Santa Sede y por las Comisiones bilaterales de diálogo.⁶ Este proceso de acercamiento fraterno constantemente ha reconocido en la veneración de la Sagrada Escritura y en la proclamación de la Palabra de Dios escuchada con fe, uno de los principales elementos del patrimonio espiritual común de hebreos y cristianos.

El cardenal Carlos María Martini resume en siete puntos el tesoro precioso de esta heredad compartida: la fe en Abraham; la vocación a la santidad; la veneración de la Sagrada Escritura; la tradición orante; la obediencia a la ley moral; el testimonio de vida; la responsabilidad por la creación.⁷

4. Escritura y tradición

Las sucesivas expresiones más autorizadas de la Iglesia, tanto en el *Catecismo* de 1992 (en particular en los números 56-64; 1096; 2569-2597) como en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 2001 sobre la Sagrada Escritura en la tradición hebrea,⁸ también han ofrecido numerosos ejemplos de cómo nosotros compartimos un tesoro tan precioso como es la Escritura.

Pero todavía podemos añadir lo siguiente: el entonces cardenal Joseph Ratzinger – hoy Papa Benedicto XVI – en 2001, al presentar el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, a propósito del § 22 no sólo subrayaba que «la lectura judía de la Escritura es una lectura



posible, que está en continuidad con las Sagradas Escrituras hebreas de la época ...», sino que añadía «que los cristianos pueden aprender mucho de la exégesis judía practicada durante 2000 años; por su parte, los cristianos esperan que los hebreos puedan sacar provecho de los progresos de la exégesis cristiana».

Así pues, también por estas razones, podemos afirmar con el Papa Benedicto XVI nuestra radical unión con los «hermanos del pueblo hebreo», una unión fundada «en las irrevocables promesas de Dios» (24 de abril de 2005).

En línea con esta doctrina conciliar, para subrayar la unidad de las Sagradas Escrituras y su articulada relación, Erich Zenger ha hecho una propuesta magistral que consiste en considerar la Biblia hebrea o *tanaj* como el «Primer» Testamento, respecto al «Segundo» constituido por los escritos neo-testamentarios.⁹ Se trata de una definición que, sin contradecir la legitimidad, para los cristianos, de distinguir en nuestra Biblia entre «Antiguo» y «Nuevo» Testamento, completa el significado expresando a nivel de Escritura el núcleo original que la oración católica resume en la gran intercesión del Viernes Santo, rezando por Israel como «Pueblo primogénito de la Alianza». A esta primogenitura, imposible de negar, corresponde la prioridad del Testamento escrito, el *tanaj*, respecto al canon neo-testamentario. El concepto de renovación y plenitud, por el contrario, queda más acentuado en la fórmula clásica de Antiguo y Nuevo Testamento.

Sobre estos principios, que hemos evocado brevemente, quisiera proponer algunos puntos de reflexión.

II. Los desafíos y las esperanzas

1. El exceso de esperanzas

Hebreos y cristianos en el mundo contemporáneo pueden ofrecer un testimonio humilde de esperanza paradójica de perdón y de paz, contra la experiencia de la desesperación y de la desconfianza, de la violencia y del odio. Hebraísmo y cristianismo se presentan, podríamos decir, según asimetrías complementarias: por un lado, aquella que Leo de Simone llama «asimetría de la manifestación total del Acontecimiento» que es Cristo, «no unida a condición de necesidad, en una dimensión impensada y desconocida por las categorías del pensamiento griego», y en cierto modo innovadora también respecto a la espera de los Patriarcas y de las Matriarcas de Israel.

Por otro lado, el hebraísmo nos presenta una Torá que siempre se revela y se renueva en una tradición y en un estudio, en una orto-praxis que tiende a la plenitud, en la espera de la redención mesiánica.

Ambos, Torá y Evangelio, llaman al ser humano a una respuesta de santidad, en solidaridad con los hermanos para servir en la justicia y en la caridad (*mishpat u-tzedaqá*), en el rigor de la verdad y en la misericordia del amor (*hesed we-emet*), unidas en la belleza de la bienaventuranza. Así pues, reconociendo nuestras diferencias en la fe, siguiendo la exhortación del Papa Benedicto XVI en su histórica visita a la Sinagoga de Colonia, «debemos respetarnos y amarnos mutuamente» (19 de agosto de 2005).

Sin embargo, en ambos casos, – respecto a hebreos y paganos – esta doble asimetría revela continuas afinidades armoniosas, en referencia ya sea al *logos* helénico, ya sea a la *Torá* judía. Después de milenios, todavía hoy nosotros, creyentes o post-creyentes, nos encontramos ante un exceso de esperanza metafísica y religiosa, ante un refloreamiento de confianza frágil que puede desafiar los fáciles triunfalismos de la *ratio* y de la *religio*, más allá de los confines hasta ahora sólidos y pisoteados, más allá de las certezas de la tecnocracia y de la *pietas*. La esperanza de Israel y la esperanza de la Iglesia están las dos sometidas a la luz de la Palabra, Palabra mil veces proclamada e interpretada según mil modalidades diversas en la vida del pueblo de Dios.

2. El desafío del *shabat*

Justo en este Sábado (17 de septiembre de 2005) nos lo enseña la *parashá* de hoy de *ki-tetzé* (Dt 21,10-25,19), que expone la legislación mosaica sobre la Guerra, la primogenitura, la solidaridad fraternal, contra el adulterio, sobre el divorcio, sobre la ayuda a los pobres. Toda esta sección bíblica está animada por una fuerte interrelación ética, que es retomada puntualmente en los pasajes evangélicos paralelos, especialmente en el *Discurso de la Montaña*, o en algunas parábolas de misericordia como aquella del hijo desobediente (Lc 15), al que por dos veces se le dice «muerto» (Lc 15, 24 y 32), en cuanto, como afirma la *parashá*, al ser un hijo rebelde (*sorer u-moré*, según Dt 21,18), tiene que morir (ibidem, v. 21). Es el desafío permanente del arrepentimiento y de la conversión.

3. La paradoja de los hijos

La paradoja de este hijo, ya sea Israel «pueblo primogénito», ya sea el Verbo hecho carne, crucificado – como y en lugar del hijo desobediente – se encuentra y se enfrenta con la «santa primicia» (Romanos 11,16) hebrea de una Palabra que todavía cada Sábado se lee en la sinagoga, para que se ponga en práctica en un continuo intercambio entre el esplendor de la alianza mosaica y el escándalo del fracaso y de la enemistad a propósito del Evangelio (Rm 11,28).

En este esfuerzo y tensión perennes entre los dos hermanos¹⁰ – el fiel a la Torá y el infiel – está representado el compromiso de «servir» (*avodá*) la Palabra, para ponerla en práctica (Ex 24,7: *na'asé we-nishmá* – nosotros lo



haremos y lo escucharemos); un compromiso que se realiza en una competición fraternal en el cuidarse (*to care*¹¹ – *lishmor*, cf. Gn 2,15) del mundo (*tiqqun olam*) para el Reino del Altísimo (*be-maljut shaddai*), que ambas tradiciones leen como un recorrido que hay que construir responsablemente intentando caminar por las vías de la paz (*darke ha-shalom*) hacia la redención, hacia la plenitud de la vida eterna.

4. Be-reshit: origen y objetivo de las Escrituras

San Buenaventura, contemporáneo de Santo Tomás, y que como él murió a causa de los trabajos del II Concilio de Lyon en 1274, en el Prólogo al *Breviloquium* resume este concepto en la forma siguiente:

El origen de la Sagrada Escritura no es fruto de la búsqueda humana sino de revelación divina. Ésta proviene del Padre de la luz, «de quien toda paternidad en los cielos y en la tierra toma nombre» (Ef 3,15). ... El objetivo, o mejor, el fruto de la Sagrada Escritura no es uno cualquiera, sino la plenitud de la felicidad eterna. (Breviloquium, Prólogo)

5. Be-reshit: toda la tierra pertenece al Santo

La actualidad de una confrontación rigurosa entre hermanos y hermanas, hijos e hijas del Único Santo, nos la recuerda otro gran maestro, esta vez de la tradición hebrea, de quien este año se celebra el IX centenario de su muerte, Rashi de Troyes (aprox. 1040–1105).¹²

Al comienzo de su imponente *Comentario* a la Biblia, Rashi escribe esta reflexión fundamental sobre el *Principio* (*be-reshit*):

Rabbi Yitzhaq dijo: «La Torá tendría que empezar con: Éste será para vosotros el primero de los meses,¹³ que es el primer mandamiento que se dio a Israel. ¿Por cuál motivo entonces empieza con la narración de la creación? Porque está escrito: Ha mostrado a su pueblo la potencia de sus obras, para poder darles la heredad de las naciones paganas.¹⁴ De hecho, si los pueblos del mundo dijieran a Israel: «¡Vosotros sois unos ladrones, porque habéis tomado con la fuerza las tierras que pertenecían a las siete naciones!»,¹⁵ ellos podrían replicarles: «Toda la tierra pertenece al Santo, Bendito sea: es Él quien la ha creado y se la ha dado a quien es justo a sus ojos. Con un acto de su voluntad se la ha quitado a ellos y nos la ha dado a nosotros».¹⁶

Al principio creó.

Este texto no dice más que: ¡Interpétame!, así como lo han interpretado nuestros rabinos. En principio significa «por amor de la Torá», que es llamada el principio de su camino,¹⁷ y «por amor de Israel», que es llamado la primicia de su cosecha».¹⁸

6. Actualidad de Rashi

La actualidad de Rashi no pasó desapercibida a los cristianos de su tiempo, como Andrés de San Víctor y Erberto de Bosham (s. XII), y en el siglo siguiente Nicolás de Lira (1270–1340?), quien mencionó a Rashi

en sus célebres *Postillae*. Famosa es la moderación del maestro hebreo, en un responso que no aplica a los cristianos las normas talmúdicas respecto a los paganos, en cuanto el cristianismo no se considera una religión idólatra.¹⁹ En esta misma línea se moverá poco después la «Gran Águila» de Córdoba, el médico y filósofo Moisés Maimónides (1138–1204), quien, no por casualidad, fue en muchos puntos maestro de Santo Tomás de Aquino.



7. Particularismo y universalismo: la *haftará* (Isaías 54,1-10)

La *haftará* de hoy (17 de septiembre de 2005) – lectura profética que acompaña la proclamación sabática de la parashá – retoma el tema de la alianza salvífica: «tu redentor es el Santo de Israel» (v. 5), «no vacilará mi alianza de paz» (v. 10). Yo sugeriría que esta lectura se completara con Is 56,1-7, y con Mt 20,1-16, porque ambos pasajes son muy explícitos en cuanto a la apertura universal de la alianza: «Los extranjeros que se han adherido al Señor ... los conduciré a mi monte santo» (Is 56,6-7), exactamente como sucede en la parábola de Jesús: los trabajadores recibirán la misma paga, aunque hayan llegado los últimos a trabajar sólo una hora en la viña del Señor.

8. *Kasherut* y Eucaristía

El nexo entre Palabra de Dios, orto-praxis en la *halajá* hebrea y centralidad de la Eucaristía cristiana no podría ser más estrecho en el caso de la *kasherut* (la norma de pureza alimentaria) y de las *beraiót* (bendiciones) que la acompañan. Tomemos en consideración, por ejemplo, las dos bendiciones rituales hebreas para el pan y el vino que cada sábado recuerdan la creación del mundo: *baruj atá adonai elohenu melej ha-olam, a-motzi lej min ha-aretz / baruj atá adonai elohenu melej ha-olam, bore peri a-gafen* (Bendito eres tú, Señor, Dios del universo, que haces salir el pan de la tierra / Bendito eres tú, Señor, Dios del universo, creador del fruto de la vid). Estas dos bendiciones igualmente se pronuncian en cada celebración eucarística en el momento de la ofren-



da del pan y del vino, antes de la consagración. No solamente esto, sino también la misma materia de esta ofrenda que se convertirá en Cuerpo y Sangre del Señor, según el rito latino, conserva un intrínseco vínculo con la *halajá* y la *kasherut*. Tienen que ser obligatoriamente pan ácimo y vino natural (Cánones 924 y 926), y sabemos cuántas personas han arriesgado la vida, en tiempos de persecución, antiguas y recientes, para procurar estas ofrendas necesarias para el santo Sacrificio.²⁰ El pan ácimo y el vino *kasher* satisfacen exactamente estos requisitos. Sobre este punto constatamos que, a pesar del olvido y a veces aversión intencional o remoción de las normas alimentarias hebreas en ámbito cristiano, en la celebración central de la Iglesia la fidelidad a la *kasherut* ha permanecido intacta. Quizás podríamos ver en esto un signo de fraternidad, así como la antigua Iglesia de Jerusalén mantenía siempre estrechamente unida la celebración eucarística y el servicio de los pobres, la *gemilút hassidim* de la tradición hebrea.



Habría muchos más aspectos que recuerdan, en ambas tradiciones, el nexo inseparable entre ritualidad, *halajá*, comunidad y amor fraterno: mencionamos solamente el caso del *minian* (número de diez personas necesarias para la oración pública en el hebraísmo) y del canon 906: «El sacerdote no debe celebrar el Sacrificio Eucarístico sin la participación de al menos algún fiel, si no es por una causa justa y razonable»; o también el caso de las abluciones antes de las comidas (*netilat yadayim*), que evocan la ablución que en la misa se hace después del ofertorio (mientras se recogen las ofrendas para los pobres), y de manera solemne el *Lavatorio de los pies* del Jueves Santo como expresión del amor de Cristo.

9. Una mirada al «futuro lleno de esperanza»

El horizonte que se abre para la colaboración hebraico-cristiana sobre la base de las Escrituras se hace de este

modo cada vez más vasto. Por un lado, está el punto de vista cristiano que reconoce que la esperanza hebrea mantiene un sentido vivo y válido: «La esperanza mesiánica hebrea no es vana. Puede convertirse para nosotros cristianos en un fuerte estímulo para mantener viva la dimensión escatológica de nuestra fe. También nosotros, como ellos, vivimos en la espera. La diferencia está en el hecho de que para nosotros Aquél que vendrá tendrá los rasgos de aquel Jesús que ya ha venido y ya está presente y activo entre nosotros».²¹

Por otro lado, están los pasos concretos que ya se han dado, de los que dan testimonio numerosos documentos de comisiones mixtas católico-hebreas. La III reunión de Jerusalén de la *Comisión para el Diálogo Hebreo-Católico* en Israel, bajo la presidencia conjunta del cardenal Jorge Mejía y del Rabino Jefe de Haifa, Shear Yashuv Cohen, trató en diciembre de 2003 sobre la *Importancia que la enseñanza fundamental de las Sagradas Escrituras comunes a hebreos y cristianos tiene con relación a la sociedad contemporánea y a la educación de las futuras generaciones*.²² El argumento se profundizó en la IV reunión de Roma en octubre 2004 sobre el tema: *Una visión común sobre justicia social y conducta moral*.²³

De manera análoga, la XVIII sesión plenaria del *International Catholic-Jewish Liaison Committee* (ILC) en Buenos Aires en 2004 inspiró sus deliberaciones sobre *Justicia y Caridad (mishpat u-tzedaqá)* partiendo «del mandamiento divino «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18; Mt 22,39). Teniendo como punto de partida nuestras perspectivas diferentes, hemos renovado nuestro compromiso común en la defensa y promoción de la dignidad humana, en cuanto derivada de la afirmación bíblica de que cada ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26)».²⁴ Los delegados hebreos y cristianos en Buenos Aires también dieron vida en Argentina a una importante iniciativa conjunta de ayuda social, convencidos de que: «Nuestro compromiso común por la justicia está profundamente enraizado en nuestra fe. Recordamos la tradición de ayudar a las viudas, huérfanos, pobres y extranjeros entre nosotros, de acuerdo con el mandamiento divino (Ex 22,20-22; Mt 25,31-46). Los sabios de Israel desarrollaron una amplia doctrina de justicia y caridad hacia todos, fundada sobre una comprensión elevada del concepto de *tzedeq*. Sobre la base de la tradición de la Iglesia, el Papa Juan Pablo II en su primera encíclica *Redemptor Hominis* (1979) recordó a los cristianos que «una relación genuina con Dios exige un fuerte compromiso de servicio para con el propio prójimo».

Por esto también Benedicto XVI, al recibir en el Vaticano por primera vez a los delegados del ILC el pasado 9 de junio de 2005, invitaba a considerar las relaciones hebreo-cristianas con el ojo de Jeremías que sabe ver «un futuro lleno de esperanza» (*Jeremías* 29,11). Dos



meses después, en Colonia, hablando a la Comunidad hebrea con ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud, en su discurso, de carácter sintético y programático antes citado, el Papa seguía invitando a los adultos a «pasar a los jóvenes la llama de la esperanza que Dios ha dado tanto a los hebreos como a los cristianos», de manera que «las generaciones futuras, con la ayuda de Dios, puedan construir un mundo más justo y más pacífico», confiando, como dice el Salmo, en que «El Señor dará fuerza a su pueblo, el Señor bendecirá a su pueblo con la paz» (Sal 29,11).

(Trad.: N. Calduch-Benages)

¹ El Papa Juan Pablo II reconoció al cardenal Bea este mérito: «En sus numerosas intervenciones, insistía en la necesidad de que en los textos conciliares aparecieran con claridad las bases bíblicas de la doctrina propuesta» (Papa Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Simposio Card. Agostino Bea* [Roma, 16-19 diciembre 1981], en: *Communio* N. S. 14, Roma 1983, VII).

² Cf. Stjepan Schmidt, Agostino Bea, *il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 454-63; 476-79; 484-87; 491-94; 514-518, etc.

³ Sobre este tema ver la panorámica de Johannes Willebrands, *Die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund*, en: *Münchener Theologische Zeitschrift* 38, 4 (1987), 295-310; Id. (en italiano), *L'unità fra Antica e Nuova Alleanza*, en: *Fist Informazione* (Federazione Interreligiosa per gli Studi Teologici, Torino), 9/V, 1 (1989-1990), 69-81; Id. (en inglés), *Unity between Old and New Covenant*, en Johannes Willebrands, *Church and Jewish People. New Considerations*, New York/Mahwah 1992, 95-114; Walter Kasper, *L'antica e la nuova alleanza nel dialogo ebraico-cristiano*, en *Non ho perduto nessuno. Comunione, dialogo ecumenico, evangelizzazione*, Bologna 2005, 95-115.

⁴ Juan Pablo II en su alocución en ocasión del 25 aniversario de *Nostra Aetate* (Roma, 6 de diciembre de 1990) señalaba: «Así pues, la Iglesia, especialmente por medio de sus biblistas y teólogos, pero también por medio del trabajo de otros escritores, artistas y catequistas, sigue reflexionando y expresando de forma más completa sus ideas sobre el misterio de este pueblo. Me alegro de que la Comisión para las relaciones religiosas con los judíos esté promoviendo un intenso estudio sobre este tema en un contexto exegético y teológico» (texto publicado en varias sedes, cf. entre otras *Appendix a Johannes Willebrands, Church and Jewish People. New Considerations*, New York/Mahwah 1992, 244).

⁵ Benedetto XVI, *Discorso alla Comunità ebraica*, Colonia, 19 agosto 2005 (*L'Osservatore Romano*, 20 de agosto de 2005, 9).

⁶ Cf. *Fratelli prediletti. Chiesa e Popolo ebraico. Documenti e fatti, 1965-2005*, Prefazione di Walter Kasper, con Introduzione di Pier Francesco Fumagalli, Milano 2005.

⁷ Carlo Maria Martini, *Christianity and Judaism, A Historical and Theological Overview*, en *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, ed. James H. Charlesworth, Crossroad, New York 1990, 19-33 (aquí 31-32); Id., *Verso Gerusalemme*, Milano 2004, 101-102.

⁸ Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Prefazione del cardinale Joseph Ratzinger, Città del Vaticano 2001.

⁹ Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991.

¹⁰ O las dos «hermanas» Orpa y Rut, una que vuelve a casa con los paganos, la otra que sigue a Noemí hacia Belén, compartiendo con ella la vida en su pueblo y en la fe del Dios de Israel.

¹¹ Significativamente los dos términos, en inglés e italiano, *to care - curare*, hacen referencia al servicio/señorío divino del *kyrios* y al servicio /señorío humano de la Curia.

¹² Para una introducción general a Rashi cf. Chaim Pearl, *Rashi. Vita e opera del massimo esegeta ebraico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

¹³ Ex 12,2.

¹⁴ Sal 111,6.

¹⁵ Hititas, guirgaseos, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas y jebuseos son los pueblos recordados en Deuteronomio 7,1.

¹⁶ Rashi di Troyes, *Commento alla Genesi*, Prefazione di Paolo De Benedetti, Introduzione e Traduzione di Luigi Cattani, Casale Monferrato 1985, 3.

¹⁷ Pr 8,22.

¹⁸ Jer 2,3.

¹⁹ Cf. Chaim Pearl, *Rashi* (véase nota 12), 36-37.

²⁰ Un ejemplo de este comportamiento se encuentra en Piergiorgio Confalonieri, *La testimonianza del servo di Dio Giuseppe Lazzati (1909-1986): Nel lager custodiva strette al petto le ostie consacrate per la Comunione*, en *L'Osservatore Romano*, 17 settembre 2005, 8: para celebrar misas clandestinas era necesario «escapar al control de los centinelas».

²¹ Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001, II A, § 5, n. 21.

²² Cf. *Information Service* 114 (2003/IV), 200-201.

²³ Cf. *Information Service* 117 (2004/IV9), 166.

²⁴ Cf. *Information Service* 116 (2004/III), 139-141.



El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana

Pontificia Comisión Bíblica

El 24 de mayo de 2001, la Pontificia Comisión Bíblica publicó el documento El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Este documento guía explica detalladamente el sentido, la hermenéutica y la interpretación de la Sagrada Escritura en el judaísmo y el cristianismo, describiendo los aspectos fundamentales de sus relaciones recíprocas. Citamos aquí algunos extractos de este documento:

2. Sobre todo por su origen histórico, la comunidad de los cristianos está vinculada al pueblo judío. En efecto, aquél en quien ella ha cifrado su fe, Jesús de Nazaret, es hijo de ese pueblo. Lo son igualmente los Doce que él escogió «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14). Al principio, la predicación apostólica no se dirigía más que a los judíos y a los prosélitos, paganos asociados a la comunidad judía (cf. Hch 2,11). El cristianismo ha nacido, por tanto, en el seno del judaísmo del siglo I. Se ha ido separando progresivamente de él, pero la Iglesia nunca ha podido olvidar sus raíces judías, claramente atestiguadas en el Nuevo Testamento; reconoce incluso a los judíos una prioridad, pues el evangelio es «fuerza divina para la salvación de todo aquel que cree, *del judío primeramente y también del griego*» (Rom 1,16).

Una manifestación siempre actual de aquel vínculo originario consiste en la aceptación por parte de los cristianos de las Sagradas Escrituras del pueblo judío como Palabra de Dios dirigida también a ellos. La Iglesia, en efecto, ha acogido como inspirados por Dios todos los escritos contenidos tanto en la Biblia hebrea como en la Biblia griega. El nombre de «Antiguo Testamento», dado a este conjunto de escritos, es una expresión forjada por el apóstol Pablo para designar los escritos atribuidos a Moisés (cf. 2 Cor 3,14-15). Su sentido fue ampliado, desde fines del siglo II, para aplicarlo a otras Escrituras del pueblo judío, en hebreo, arameo o griego. Por su parte, el nombre de «Nuevo Testamento» proviene de un oráculo del Libro de Jeremías que anunciaba una «nueva alianza» (Jr 31,31) expresión que se convirtió en el griego de los Setenta en la de «nueva disposición», «nuevo testamento» (*kaine diatheke*). Aquel oráculo anunciaba que Dios había decidido establecer una nueva alianza. La fe cristiana, con la institución de la Eucaristía, ve esta promesa realizada en el misterio de Cristo Jesús (cf. 1 Cor 11,25; He 9,15). En consecuencia, se ha llamado

«Nuevo Testamento» al conjunto de escritos que expresan la fe de la Iglesia en su novedad. Por sí mismo, este nombre manifiesta ya la existencia de relaciones con «el Antiguo Testamento».

A. Conclusión general

84. Al término de esta exposición, forzosamente sumaria, la primera conclusión que se impone es que el pueblo judío y sus Sagradas Escrituras ocupan en la Biblia cristiana un lugar de extraordinaria importancia. En efecto, las Sagradas Escrituras del pueblo judío constituyen una parte esencial de la Biblia cristiana y están presentes de múltiples maneras en la otra parte. Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo sería un libro indescifrado, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse.

El Nuevo Testamento reconoce la autoridad divina de las Sagradas Escrituras del pueblo judío y se apoya en dicha autoridad. Cuando habla de las «Escrituras» o de «lo que está escrito», se refiere a las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Afirma que estas Escrituras se tienen que cumplir necesariamente, puesto que definen el designio de Dios, que no puede dejar de realizarse, cualesquiera que sean los obstáculos que encuentre y las resistencias humanas que se le opongan. El Nuevo Testamento añade que estas Escrituras se han cumplido efectivamente en la vida de Jesús, su Pasión y su resurrección, así como en la fundación de la Iglesia abierta a todas las naciones. Todo eso une estrechamente a los cristianos al pueblo judío, pues el primer aspecto del cumplimiento de las Escrituras es el de la conformidad y la continuidad. Este aspecto es fundamental. El cumplimiento comporta también, inevitablemente, un aspecto de discontinuidad en ciertos puntos, pues sin eso no puede haber progreso. Esta discontinuidad es fuente de desacuerdos entre cristianos y judíos, sería inútil intentar esconderla. Pero en el pasado se ha cometido el error de insistir unilateralmente sobre ella, hasta el punto de no tener en cuenta la continuidad fundamental.

Esta continuidad tiene raíces profundas y se manifiesta a varios niveles. Así una relación similar une Escritura y Tradición en el cristianismo y en el judaísmo. Ciertos métodos judíos de exégesis son empleados a menudo en el Nuevo Testamento. El canon cristiano del Antiguo



Testamento debe su formación a la situación de las Escrituras del pueblo judío en el siglo I. Para interpretar con precisión los textos del Nuevo Testamento, el conocimiento del judaísmo de esta época es frecuentemente necesario.

85. Sobre todo estudiando los grandes temas del Antiguo Testamento y su continuación en el Nuevo, uno se da cuenta de la impresionante simbiosis que une las dos partes de la Biblia cristiana y, al mismo tiempo, del sorprendente vigor de los lazos espirituales que unen a la Iglesia de Cristo con el pueblo judío. En ambos Testamentos, el mismo Dios entra en relación con los hombres y les invita a vivir en comunión con él; Dios único y fuente de unidad; Dios creador, que continúa a proveer a las necesidades de sus criaturas, sobre todo de las que son inteligentes y libres, llamadas a conocer la verdad y a amar. Sobre todo es un Dios libertador y salvador, pues los seres humanos, creados a su imagen, han caído por su propia culpa en una esclavitud miserable.

Por ser un proyecto de relaciones interpersonales, el diseño de Dios se realiza en la historia. No se le puede descubrir por medio de deducciones filosóficas sobre el ser humano en general. Se revela por medio de iniciativas divinas imprevisibles y, en particular, por una llamada dirigida a una persona escogida entre todas en la multitud humana, Abrahán (Gn 12,1-3), y por la toma a su cargo de la suerte de esta persona y de su posteridad, que se convierte en un pueblo, el pueblo de Israel (Ex 3,10). La elección de Israel, que es tema central en el Antiguo Testamento (Dt 7,6-8), sigue siendo fundamental en el Nuevo. El nacimiento de Jesús, en vez de ponerla en cuestión, le aporta la más clamorosa confirmación. Jesús es «hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Viene a «salvar a su pueblo de sus pecados» (1,21). Es el Mesías prometido a Israel (Jn 1,41.45), es «la Palabra» (*Logos*) venida «a su casa» (Jn 1,11-14). La salvación que trajo con su misterio pascual fue ofrecida en primer lugar a los israelitas.³⁴⁵ Como preveía el Antiguo Testamento, esta salvación tiene, por otra parte, repercusiones universales.³⁴⁶ También fue ofrecida a los gentiles. Efectivamente fue acogida por muchos de ellos, hasta el punto de que llegaron a ser la gran mayoría de los discípulos de Cristo. Pero los cristianos venidos de las naciones disfrutaban de la salvación por haber sido introducidos, por su fe en el Mesías de Israel, en la posteridad de Abrahán (Gál 3,7.29). Muchos cristianos venidos de las «naciones» no saben suficientemente que por naturaleza eran «olivos salvajes» y que su fe en Cristo los ha injertado en el olivo escogido por Dios (Rom 11,17-18).

La elección de Israel se concretaba en la alianza del Sinaí y las instituciones relacionadas con ella, sobre todo la Ley y el santuario. El Nuevo Testamento se sitúa en continuidad con esa alianza y esas instituciones.

La nueva alianza anunciada por Jeremías y fundada en la sangre de Jesús vino a perfeccionar el proyecto de alianza entre Dios y Israel, superando la alianza del Sinaí con un nuevo don del Señor que integra y lleva más lejos su primer don. De modo parecido, «la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2), que es un dinamismo interior, pone remedio a la debilidad (8,3) de la Ley del Sinaí y vuelve a los creyentes capaces de vivir en el amor generoso, que es «plenitud de la Ley» (Rom 13,10). En cuanto al santuario terrestre, el Nuevo Testamento se expresa en términos preparados por el Antiguo Testamento, que relativizan el valor de un edificio material como habitación de Dios (Hch 7,48) y llaman a una concepción de la relación con Dios que coloque el acento en la interioridad. En este punto como en muchos otros, se ve pues que la continuidad se funda en el movimiento profético del Antiguo Testamento.

En el pasado, la ruptura entre el pueblo judío y la Iglesia de Cristo Jesús, ha podido a veces parecer completa, sobre todo en ciertas épocas y en ciertos lugares. A la luz de las Escrituras, se ve que eso no debería haber ocurrido nunca. Porque una ruptura completa entre la Iglesia y la Sinagoga está en contradicción con la Sagrada Escritura.



B. Orientaciones pastorales

86. El Concilio Vaticano II, al recomendar «el conocimiento y la estima mutuas «entre cristianos y judíos, declara que este conocimiento y esta estima «nacen sobre todo de los estudios bíblicos y teológicos, tanto como de un diálogo fraterno».³⁴⁷ El presente documento ha sido redactado con este espíritu; espera dar una contribución positiva en este sentido y fomentar también en la Iglesia de Cristo el amor hacia los judíos, como se auguraba el Papa Pablo VI el día de la promulgación del documento conciliar *Nostra Aetate*.³⁴⁸

Con aquel texto, el Vaticano II sentó las bases para una nueva comprensión de nuestras relaciones con los judíos diciendo que «según el apóstol (Pablo), los judíos siguen siendo aún, a causa de sus Padres, muy queridos de Dios, cuyos dones y cuya llamada son irrevocables (Rom 11,29)».³⁴⁹

Juan Pablo II en su magisterio ha tomado varias veces la iniciativa de desarrollar esta declaración. En su visita a la sinagoga de Maguncia (1980), dijo: «El encuentro entre el pueblo de Dios de la Antigua Alianza, que



nunca ha sido abrogada (cf. Rom 11,29), y el de la Nueva Alianza, es al mismo tiempo un diálogo *interno* en nuestra Iglesia, de algún modo entre la primera y la segunda parte de su Biblia». ³⁵⁰ Más tarde, dirigiéndose a las comunidades judías de Italia durante una visita a la sinagoga de Roma (1986), declaró: «La Iglesia de Cristo descubre sus «vínculos» con el judaísmo «escrutando su propio misterio» (cf. *Nostra Aetate*). La religión judía no nos es «extrínseca», sino que, en cierto modo, es «intrínseca» a nuestra religión. Tenemos pues con ella relaciones que no tenemos con ninguna otra religión. Vosotros sois nuestros hermanos preferidos y, en cierto modo, se podría decir nuestros hermanos mayores». ³⁵¹ Finalmente, durante un coloquio sobre las raíces del antijudaísmo en ambiente cristiano (1997), declaró: «Este pueblo es convocado y conducido por Dios, Creador del cielo y de la tierra. Su existencia no es pues un mero producto de la naturaleza o de la cultura: es un hecho sobrenatural. Este pueblo persevera frente y contra todo por el hecho de ser el pueblo de la Alianza y de que, a pesar de las infidelidades de los hombres, el Señor es fiel a su Alianza». ³⁵² Este magisterio ha recibido un broche de oro con la visita de Juan Pablo II a Israel, en el curso de la cual se ha dirigido a los grandes rabinos de Israel en estos términos: «Nosotros (judíos y cristianos) debemos trabajar juntos en la reconstrucción de un futuro en el que no habrá más antijudaísmo entre los cristianos ni sentimientos anticristianos entre los judíos. Tenemos muchas cosas en común. Podemos hacer tantas cosas por la paz, la justicia, por un mundo más humano y más fraterno». ³⁵³



Por parte de los cristianos, la condición principal de un progreso en este sentido es evitar toda lectura unilateral de los textos bíblicos, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo, y esforzarse, al contrario, por corresponder bien al dinamismo de conjunto que los anima, que es precisamente un dinamismo de amor. En el Antiguo Testamento, el proyecto de Dios es un proyecto de unión de amor con su pueblo, amor paterno, amor

conyugal: cualesquiera que sean las infidelidades de Israel, Dios no renuncia nunca a él, sino que afirma su perpetuidad (Is 54,8; Jr 31,3). En el Nuevo Testamento, el amor de Dios supera los peores obstáculos; incluso si no creen en su Hijo, que él ha enviado para que sea su Mesías salvador, los israelitas siguen siendo «amados» (Rom 11,29). Quien quiera estar unido a Dios, debe pues amarlos igualmente.

87. La lectura parcial de los textos suscita a menudo dificultades para las relaciones con los judíos. El Antiguo Testamento, como hemos visto, no ahorra los reproches y ni siquiera las condenas a los israelitas. Se muestra muy exigente hacia ellos. En lugar de echarles piedras, conviene pensar más bien que aquellas quejas ilustran la palabra del Señor Jesús: «A quien se ha dado mucho, se le pide mucho» (Lc 12,48) y que esas palabras valen también para nosotros cristianos. Ciertos relatos bíblicos presentan aspectos de deslealtad o de crueldad que ahora parecen moralmente inadmisibles, pero hay que comprenderlos en su contexto histórico y literario. Hay que reconocer también el aspecto de lento progreso histórico de la revelación: la pedagogía divina ha tomado un grupo humano en el punto en que se encontraba y lo ha conducido pacientemente en la dirección de un ideal de unión con Dios y de integridad moral, que por otro lado nuestra sociedad moderna está todavía lejos de haber logrado. Esta educación hará evitar dos peligros opuestos: por una parte, el de atribuir aún validez actual para los cristianos a prescripciones antiguas (por ej. negándose, por querer ser fiel a la Biblia, a toda transfusión de sangre), y por otra parte, el de rechazar toda la Biblia bajo el pretexto de sus crueldades. En cuanto a los preceptos rituales, como las normas sobre lo puro y lo impuro, hay que tomar conciencia de su alcance simbólico y antropológico y discernir su función a la vez sociológica y religiosa.

En el Nuevo Testamento, los reproches dirigidos a los judíos no son más frecuentes ni más virulentos que las acusaciones expresadas contra ellos en la Ley y los Profetas. No deben pues servir más de base al antijudaísmo. Utilizarlos con este fin va contra la orientación de conjunto del Nuevo Testamento. Un antijudaísmo verdadero, es decir una actitud de desprecio, de hostilidad y de persecución contra los judíos en tanto que judíos, no existe en ningún texto del Nuevo Testamento y es incompatible con la enseñanza del Nuevo Testamento. Lo que hay son reproches dirigidos a ciertas categorías de judíos por motivos religiosos y, por otro lado, textos polémicos en defensa del apostolado cristiano contra los judíos que se le oponían.

Pero se debe reconocer que algunos de esos pasajes son susceptibles de servir de pretexto al antijudaísmo y que han sido efectivamente utilizados en este sentido. Para evitar ese tipo de distorsión, se debe observar que los textos polémicos del Nuevo Testamento, aun los



que se expresan en términos generales, siguen estando ligados a un contexto histórico concreto y no quieren nunca implicar a los judíos de todos los tiempos y lugares por el mero hecho de ser judíos. La tendencia a hablar en términos generales, a acentuar los lados negativos de los adversarios, a silenciar sus lados positivos y no tomar en consideración sus motivaciones y su eventual buena fe, es una característica del lenguaje polémico en toda la antigüedad, observable igualmente en el interior del judaísmo y del cristianismo primitivo frente a toda clase de disidentes.

El Nuevo Testamento es esencialmente una proclamación del cumplimiento del designio de Dios en Jesucristo y por eso mismo se encuentra en grave desacuerdo con la gran mayoría del pueblo judío, que no cree en este cumplimiento. El Nuevo Testamento expresa pues a la vez su fidelidad a la revelación del Antiguo Testamento y su desacuerdo con la Sinagoga. Ese desacuerdo no puede ser calificado de «antijudaísmo», pues se trata de un desacuerdo a nivel de creencia, fuente de controversias religiosas entre dos grupos humanos que comparten la misma fe de base en el Antiguo Testamento, pero se dividen luego sobre el modo de concebir el desarrollo ulterior de dicha fe. Por profunda que sea, tal divergencia no implica en modo alguno hostilidad recíproca. El ejemplo de Pablo

en Rom 9-11 demuestra al contrario, que una actitud de respeto, de estima y de amor hacia el pueblo judío es la sola actitud verdaderamente cristiana en esta situación que forma misteriosamente parte del designio totalmente positivo de Dios. El diálogo sigue siendo posible, puesto que judíos y cristianos poseen un rico patrimonio común que los une, y es vivamente deseable para eliminar progresivamente prejuicios e incomprensiones de un lado y de otro, para favorecer un mejor conocimiento del patrimonio común y para reforzar los vínculos mutuos.

³⁴⁵ Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, n. 4.

³⁴⁸ Pablo VI, Homilía del 28 de octubre de 1965: *Ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur* («que se tenga respeto y amor hacia ellos y se ponga esperanza en ellos»).

³⁴⁹ AAS 58 (1966), 740.

³⁵⁰ Documentation Catholique 77 (1980), 1148.

³⁵¹ Documentation Catholique 83 (1986), 437.

³⁵² Documentation Catholique 94 (1997), 1003.

³⁵³ Documentation Catholique 97 (2000), 372.

Glosario para el judaísmo

Amoraim («intérpretes»): estudiosos que, en los siglos III-VI, se dedicaron a comentar la Mishna.

Haftará («conclusión»): los libros proféticos; en la liturgia sinagoga, después de la lectura de la Torá (*parashá*), se lee un pasaje de la Haftará cuyo contenido se relaciona con la lectura de la Torá.

Hagadá («narración»): parte de la enseñanza oral; relatos y leyendas sobre los sabios y los profetas (quizás la Hagadá más conocida sea la que explica la salida de Egipto).

Halajá (de *lalejet* «ir»): norma (religiosa), instrucción sobre la conducta fiel a la religión.

Midrash («estudio, comentario, enseñanza»): explicación rabínica de la Tanaj, la Mishná y del Talmud.

Mishná («repetición»): base del Talmud; es la explicación rabínica de la Torá y de la enseñanza oral; está dividida en seis partes (u órdenes) dedicadas a la agricultura, las fiestas, el derecho familiar, el derecho penal, los ritos de los sacrificios y, por último, las prescripciones alimenticias y la pureza ritual.

Parashá («introducción, separación»): lectura de la Torá, llamada también *sidrá* (plural *parashot/sidrot*), designada según la primera palabra con la que comienza cada lectura

Talmud: la obra más importante de la literatura rabínica; colección de comentarios, discusiones y complementos sobre la Mishná; el Talmud Palestino fue completado antes del año 400 e.c.; el Talmud de Babilonia antes del 600.

Tanaj/Tenaj: la Sagrada Escritura judía, compuesta por 24 libros, distribuidos en tres partes: la Torá, los Neviim (profetas) y los Ketuvim («escritos»: Salmos, Proverbios, etc.).

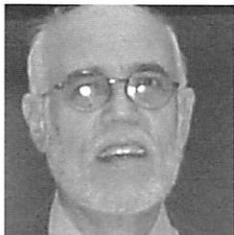
Tanaim: estudiosos de la Escritura, desde el principio de la era común hasta alrededor de 220; son los responsables del nacimiento de la Mishná.

Torá («instrucción, enseñanza»): los cinco libros de Moisés (Pentateuco, Torá escrita); en sentido más amplio: el conjunto de la tradición judía (Torá oral).



Palabra divina y diálogo: para una autenticidad innovadora

Hmida Ennaifer



Hmida Ennaifer ha sido profesor de Teología Islámica en la Universidad de Zitouna, Túnez. Desde 1985 es miembro del Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC) y entre 1989 y 1991 fue asesor del Ministerio de Educación Nacional y de los Asuntos Religiosos de Túnez.

*Los hombres despiertos sólo tienen un mundo,
Los hombres dormidos, en cambio, tienen cada uno su mundo*
Heráclito

Problemática

Mi hipótesis de trabajo es la siguiente: Para los cristianos, Dios se ha revelado por medio de su Palabra, que se ha encarnado en Jesucristo, Verbo divino hecho hombre, mientras que para los musulmanes la Palabra de Dios se revela en un texto dictado: el Corán.

Esta Palabra fundadora de la fe, desprovista del mismo significado para unos y otros, fue motivo de claras desavenencias en el pasado. ¿Hay que mantener el prejuicio de que este desacuerdo constituye todavía hoy un freno para el diálogo y el enriquecimiento mutuo? A mi parecer, por el contrario, esta aparente contradicción pero diferencia real, facilita la búsqueda común y el diálogo, especialmente en un universo que tiende al universalismo y, en consecuencia, abierto a una mejor comprensión del otro.

De lo indescifrable a lo comúnmente perceptible

1. La Palabra de Dios, según los tratados de teología musulmana clásica, se concreta en el texto coránico. Los 6236 versículos que componen el Corán son la Palabra eterna sobre la que la personalidad del Profeta, Mahoma, no ha influido en nada. El profeta es el simple portavoz de un mensaje, escrito para la eternidad y conservado por Dios sobre la «Tabla bien guardada» (sura 85, 21 y 22).

Ahora bien, aunque los cristianos y los musulmanes tienen en común el sentido de una revelación, difieren en cuanto a la naturaleza de la misma. Para los primeros, la Biblia remite a la persona de Jesucristo, «Palabra eterna del Dios vivo» y al Cristo resucitado, al Espíritu universal.

Inspirados por Dios, para dar a Su Palabra todo su esplendor, los autores de la Biblia, con el bagaje de sus conocimientos, cultura y preocupaciones, han transmitido esta Palabra bajo la inspiración de Dios.

El Corán no tiene en el islam el papel que el cristianismo reserva a la Biblia. No se trata solamente de un libro circunstancial nacido en una coyuntura histórica. Según la teología musulmana tradicional, siendo Palabra dictada, el Corán recoge los mandamientos que Dios ha querido revelar a los hombres. Desde este punto de vista, el Corán, al contrario de la Biblia, no está marcado por ninguna temporalidad. Es un texto que trasciende la humanidad, porque es eterno y ha sido transmitido en «lengua árabe clara» (sura 12,2).

2. La presentación de la lógica interna del islam y de su tradición relativa a la revelación del Corán es el preámbulo de un auténtico diálogo, imposible sin el pleno conocimiento de las divergencias y convergencias entre las dos religiones.

A este propósito, mencionamos tres elementos fundamentales:

a) Si tradicionalmente se pone el acento en el carácter trascendente del texto coránico revelado, todos los exegetas musulmanes clásicos evocan unas «*asbâb annuzûl*» o condiciones históricas de la revelación. Desde este punto de vista, el texto coránico es la fiel ilustración de la vida religiosa antigua. El Corán aborda bajo varios ángulos las creencias, los mitos y los valores árabes; lo hace de forma completamente explícita en los suras revelados durante los enfrentamientos entre la minúscula y joven comunidad musulmana y los árabes de la Meca y sus aliados. De este modo, lo temporal se abre espacio en lo que se considera como totalmente trascendente (cf. sura 53,20).

b) A través la ecuación texto/contexto se perfila la mayor preocupación del discurso teológico musulmán: romper ineluctablemente con toda contribución humana en la revelación de la Palabra divina. El paganismo árabe-preislámico, que no contestaba su existencia, consideraba sacrílego que Dios pudiera manifestarse en su vida y tener una conversación comúnmente perceptible. ¿Cómo admitir entonces que el Corán sea la Palabra divina? La lectura de los primeros capítulos revelados a



Mahoma testimonia el contraste evidente entre el paganismo y el islam. A los ojos de los árabes paganos, el discurso del Profeta a sus adeptos se reduce a una sola explicación: «Ciertamente está poseído» (sura 68,51). Así pues, la gran ruptura entre el politeísmo árabe y el islam radica en la percepción y la manifestación de lo Sagrado en el mundo.

c) Más tarde, la teología musulmana confrontada con otras creencias, monoteístas o no, desarrollará para defenderse una retórica apologética, apropiándose de una argumentación excesivamente abstracta fundada en la filosofía griega. Esto, junto a un sostenimiento de la polémica, terminó por desembocar en una concepción escolástica de los dogmas que tuvo un impacto evidente en la Palabra divina.

De este modo, el Corán, revelación que emana de Dios, es a la vez Palabra de Alá, el único e indivisible, y también uno de los atributos de su perfección. La elaboración especulativa impulsa a la teología dogmática a considerar la Palabra como indisociable del Ser Supremo, por miedo a sucumbir ante una forma de asociacionismo con la divinidad. El Corán en tanto que Palabra y Atributo de Dios no puede ser un texto creado porque esto afecta la Unicidad absoluta. Por temor a una exaltación de la existencia divina innombrable y sin atributos, y del resurgimiento antropomórfico de la idea del Creador, los teólogos musulmanes tradicionales se han inclinado hacia el Dios de los filósofos.

3. Para una buena comprensión de los elementos constitutivos del contexto histórico de la Palabra divina, hay que recordar el hecho de que el mensaje islámico ha sido considerado tanto una desviación herética del cristianismo, cuanto una creencia local de los pueblos árabes. Para los jefes de las comunidades no musulmanas de la época, no se ha hecho nada para reexaminar sus relaciones con la religión musulmana. No han querido reconocer la autenticidad del mensaje coránico y se han negado a ver en él una manifestación divina. Este rechazo no ha hecho sino envenenar las relaciones intercomunitarias que ya estaban marcadas por una sospecha recíproca. De una y otra parte, se exacerban el repliegue sobre sí mismo y la animosidad, con las más nefastas consecuencias en cuanto a una comprensión real de la propia fe.

¿Cómo, en tales condiciones, se puede pensar en la posibilidad de debatir sobre la Palabra divina? El debate, sin embargo, puede establecer un puente entre islam y cristianismo, ya que ayuda a suscitar la cuestión del conocimiento de Dios y de su misterio.

El Corán, en su voluntad de romper con el paganismo y su concepción de un Dios sordo e imprevisible, no puede sino alegrarse de la formación de lazos que lo acerquen al cristianismo unido a una espiritualidad

donde la persona humana, subordinada, recibe todo su valor de un Dios omnipresente.

Religiones monoteístas

	Cristianismo	Islam	Judaísmo
Fieles (en millones)	2.100	1.300	15
Porcentaje respecto de la población mundial	33	21	0,22

Fuente: *www.adherents.com* (15.9.2006)

Las Escrituras y la unidad cultural

En el umbral de este nuevo siglo, que se anuncia globalizado y marcado por el pluralismo cultural y religioso, se impone una teología de las religiones, aunque resulte dolorosa para musulmanes y cristianos. Se trata, en primer lugar, de reexaminar la fe y de tomar conciencia de la caducidad del inmovilismo. Más aún, la dificultad de la empresa se manifiesta en el terreno teológico, porque hay que reflexionar sobre la pluralidad inalienable de las vías que conducen a Dios sin por eso renunciar a su singularidad. De parte cristiana, el Concilio Vaticano II ha dado un paso considerable en dirección hacia el islam, sin, no obstante, ir más allá de su positividad histórica hasta considerarlo como una vía de salvación. Para el islam, el cristianismo sigue siendo, en el mejor de los casos, el prelude del último y auténtico mensaje divino. Tanto de un lado como del otro, prevalece la posición absolutista de una única revelación verdadera.

En lo concerniente a nuestro tema, la Palabra de Dios, podemos preparar el camino para un diálogo auténtico. En este sentido, hay que subrayar cuatro puntos primordiales:

1. ¿Qué es el diálogo interreligioso sobre la Palabra divina? ¿Se trata de convencer al interlocutor, de aliarse con él/ella para combatir las ideologías materialistas o simplemente para conocerse mejor?

Según mi parecer, un musulmán puede comprometerse en el diálogo interreligioso aceptando que, por muy indiscutible que sea la Palabra coránica, su conocimiento no puede agotar su riqueza. Los últimos versículos del capítulo 18 del Santo Corán ilustran esta concepción polimórfica: «Si el Océano se mutase en tinta para transcribir las palabras de mi Señor, se agotaría el mar antes de que se agotaran las palabras de mi Señor, incluso si añadiéramos otro mar de tinta» (sura 18,109).

2. De forma paralela a la naturaleza infinita de la gracia divina y a la multiplicidad de vías como don de Dios, la



fe inquebrantable del musulmán implica necesariamente una búsqueda sin fin de la verdad. Con la ayuda y a la luz de Dios, el musulmán puede considerar otro acercamiento a la verdad, diferente del suyo, no solamente legítimo sino también enriquecedor para su propia búsqueda. En este sentido Dios es llamado *al-mu'min*: es aquél que confiere seguridad y protección. De ahí nace una nueva relación con las Escrituras que abre paso a una vía lejos del legalismo absoluto, lejos también del relativismo reductor que pretende que todas las religiones son igualmente verdaderas, lo cual elimina, de facto, toda participación auténtica en un verdadero encuentro de alcance universal. Para acabar con la convicción de poseer definitivamente la verdad, el capítulo 5 del Corán estipula que «aquellos que han creído, los judíos, los sabeos y los cristianos, los que de entre ellos han creído en Dios y cumplen las buenas obras en el último día no tendrán nada que temer» (sura 5,69).



3. Si el diálogo sobre la Palabra de Dios debe ser, para un musulmán, un instrumento para conocer a los demás, puede desembocar en el respeto y reconocimiento de la alteridad. Para esto, el diálogo supone un espíritu de apertura frente a su texto fundador. Esta relación, engendrada por lo que se llama la «situación hermenéutica», incita al musulmán a considerarse como invitado por la Palabra revelada e incluso a dotarse de una conciencia unitiva y dinámica, impermeable a cualquier dualismo binario. De este modo puede leer las Escrituras como una invitación a vivir un encuentro con Dios en la profundización de su fe. La revelación lo exhorta desde ese momento a alargar su visión, a observar el mundo en su diversidad y a mirarlo espiritualmente. Este modo de proceder no se refiere a la concepción musulmana tradicional que no ve en la Palabra revelada más que unas reglas estrictas, un comportamiento social determinado, prescripciones y preceptos. Este tipo de proceder tiende a fosilizar la sociedad, forjando una identidad petrificada y una

interpretación limitada. Para quien la Palabra divina es fuente de vida y palabra liberadora, su relación con los otros sufre un cambio ineluctable. Las Escrituras se convierten en una invitación a releer la diversidad religiosa, cultural y social que le rodea a la luz de la revelación divina.

Iqbal (1878–1938), un pensador, poeta y humanista musulmán opinaba que la reconstrucción del pensamiento religioso en el islam, en primer lugar, tenía que dar a la revelación un sentido histórico, y por lo tanto, plural. Una autenticidad entendida en el sentido de un movimiento perpetuo de los esfuerzos desplegados por la comunidad para animar los valores inspirados por el Profeta. Es la emergencia de una autenticidad innovadora, fuente de renovación religiosa y de la propia identidad. Esta concepción ataca de falsedad la teología de los teólogos tradicionales, puesto que responsabiliza al creyente haciéndole comprender la autenticidad, no como una sumisión a la ley revelada, sino como prolongación del rol del profeta, excepto la revelación. Este modo de pensar, Iqbal lo resume en una frase: «Se debe leer el texto como si se recibiera la misma revelación».

4. Basándose en el Absoluto y no en los signos y, obteniendo del Corán una imagen compleja y revelada del cristianismo, la teología dogmática musulmana se opone categóricamente a una Palabra divina particularmente atenta a una manifestación del Uno hacia lo múltiple. ¿Es éste el origen de la incompreensión que existe entre islam y cristianismo y la causa de los sangrientos conflictos pasados y actuales?

Nuestra firme convicción es que la fuente de todos los males entre nuestras dos religiones no hay que buscarla en los motivos esencialmente doctrinales sino en otra parte.

Fuera de los dos puntos examinados, las objeciones que las autoridades musulmanas hacen al cristianismo son diversas (cambio del mensaje concerniente a las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación, religión desprovista de esoterismo, ética excesivamente sublime, visión moral distinta en cuanto al tema de la sexualidad...). Con todo, estas divergencias nunca han movido a los doctores musulmanes a poner en duda el origen divino del cristianismo. Ellos incluso admiten que los cristianos se salvarán si practican su religión. Muchas *hadices* (tradiciones proféticas) evocan a Cristo introduciendo a los suyos en el paraíso el día del juicio final.

Además, la fe en un Dios Único, que habla a los hombres, confiere una dignidad innegable y una dimensión sagrada al hombre, porque constituye para musulmanes y cristianos una base cultural única. Por otra parte, es en razón de esta unidad que la adoración a Dios



constituye, para las dos religiones, la actividad humana más alta y que sus practicantes tienen el deber de sembrar la paz y la justicia en un mundo creado para ellos.

En el análisis de nuestra historia común, este aspecto fundamental tiende a permanecer oculto. Aspecto que explica los lazos de simpatía y de interactividad entre los santos musulmanes y los filósofos, discípulos y maestros de los cristianos. Aspecto que explica también cómo en la España musulmana, la ausencia de tensión entre musulmanes y las «gentes del libro» sometidas a su autoridad, era una realidad. Algunos testimonios lo demuestran. Por ejemplo, las costumbres gastronómicas y las relacionadas con el vestir comunes a las dos comunidades y la asistencia a las festividades familiares y religiosas por ambas partes. Ni qué decir tiene que la vida puramente religiosa testimonia una difusión constante de la fe cristiana y judía en occidente.¹

Esta paz relacional no es ni ocasional ni superflua. Se debe precisamente a la estructura jerárquica de la Palabra revelada en el islam.

En el islam, el espíritu, a veces ignorado, de un diálogo fructuoso entre pensadores de las dos religiones, entre sus miembros, encuentra sus fundamentos en el mismo Texto coránico. Éste, a pesar de ciertos obstáculos de naturaleza diversa, ha hecho posible, gracias a su distinción entre los que siguen el mandamiento de la religión o *al-islam*, los que tienen fe en su sentido más profundo *al-îman* y los que poseen la virtud espiritual *al-ihsan*, una gran apertura hacia los no musulmanes. Esta distinción ha permitido en el pasado, y en otras condiciones distintas a las nuestras, reconsiderar los puntos de desacuerdo teológicos que, si se colocan en primera línea, son susceptibles de desencadenar odios y rivalidades. Es una concepción diferente de la relación con el otro en la que se intenta comprender la autenticidad por medio del testimonio y la práctica de la fe. Esto no dispensa de repensar las divergencias teológicas, pero con esta diferencia dichas divergencias se percibirán entonces desde el interior, en el panorama global de su dimensión espiritual y humana. Esto ocurrirá el día en que el diálogo no se limite a un esfuerzo de demostración racional o a un pulso entre los dos antagonistas.

En conclusión, este modo de proceder, que no es del todo nuevo, se hace posible hoy cuando se encuentran un discurso bíblico fundamentalista y un lenguaje coránico altanero. ¿No es urgente, desde ese momento, iniciar un diálogo que respete el misterio del pluralismo religioso?

Además, el cristianismo, después del Vaticano II, ¿no ha explorado esta vía que, integrando el diálogo doctrinal, lo recoloca en una perspectiva plural? ¿Es que el

Concilio no ha recordado a los católicos la parentela con el islam indicando que «La Iglesia mira también con estima a los musulmanes que adoran el Dios Uno y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que ha hablado a los hombres» (*Nostra Aetate* 3)?.

Para un musulmán, es una evolución innegable que merece ser sostenida y continuada, porque juzga que Dios, para ambas partes, no es solamente el objeto primero de la fe sino que es sobre todo su luz, la luz de su Palabra revelada que guía la mirada y el paso del creyente.

(Trad.: N. Calduch-Benages) □

¹ Alain Brissaud, *Islam et Chrétienté: 13 siècles de cohabitation*, Paris 1991; ver también Mohamed Talbi, *Al Hurriya ad diniyya bi al-andalous*, en : *Dirasat andalusia*, n° 7, Enero 1992. Cf. *Encyclopédie Islamique Art. Nasara*, vol. III, 1936, 906-913.



La Biblia y el «Pueblo del Libro»

Sidney H. Griffith



Sidney H. Griffith es profesor de siríaco y de árabe cristiano en el Departamento de Lenguas Semíticas y Egipcias de la Universidad Católica de América (Washington, D.C.). Ha publicado muchos trabajos sobre patristica siríaca y literatura árabe cristiana, en especial sobre la historia de las relaciones entre musulmanes y cristianos.

I. El texto de la Biblia y los musulmanes

El famoso experto en el islam, el francés Louis Massignon (1883–1962) escribió una vez que el Corán puede considerarse como «una edición árabe arrancada de la Biblia». «El Corán – continuó diciendo – sería a la Biblia lo que Ismael fue a Isaac».¹ Massignon toca el hecho central del Corán: por un lado, su texto evoca insistentemente las narraciones bíblicas primitivas e incluso se refiere a ellas; por otro lado, busca una lectura propia, a menudo muy distinta y contraria al modo como judíos y cristianos entienden el mensaje de la Biblia. El Corán, como su nombre indica, es expresamente una «lectura» o «proclamación»² de una escritura que, por mediación del ángel Gabriel – como enseña la tradición islámica – Dios colocó paulatinamente en el corazón de Mahoma durante su carrera profética en La Meca y Medina desde el año 610, el año de su primera experiencia reveladora hasta el 632, el año de su muerte.³ En contradicción con escrituras anteriores, tales como las que el mismo Corán llama Torá, Salmos y Evangelio, el Corán insiste en que su rasgo distintivo es el hecho de ser «un Corán árabe» (sura 20 *Ta Ha* 113), en una «lengua árabe clara» (sura 16 *an-Nahl* 103 y sura 26 *ash-Shu'ara'* 195).

Incluso una mirada rápida al texto del Corán es suficiente para recordar al lector más casual que dicho texto presupone en su auditorio una inmediata familiaridad con las historias de las principales figuras narrativas del Antiguo y Nuevo Testamento. Se encuentran frecuentes referencias a episodios sobre Adán, Noé, Abraham, José, Moisés, María y Jesús, el hijo de María, por mencionar solamente los personajes bíblicos más relevantes que aparecen citados en el discurso del Corán (véase también el artículo publicado en este mismo número). Si embargo, no es infrecuente encontrar elementos de las historias bíblicas que no son familiares a los lectores de las Biblias judía y cristiana. A veces estos elementos, aparentemente disonantes, también se pueden encontrar en tradiciones judías o

cristianas primitivas, extra-canónicas, apócrifas o exe-géticas; en otros casos las aparentes novedades son únicas del Corán. Éste es el tipo de situación narrativa que en el vasto campo de la crítica literaria ha llevado a los expertos a proponer una teoría de la «intertextualidad».⁴ Aplicada a los relatos sobre los personajes bíblicos, en relación al análisis narrativo e independientemente de consideraciones canónicas o teológicas, dicha teoría considera sus historias, tal como aparecen en un solo relato, sea en la Biblia, en la literatura no-canónica o en el Corán, narrativamente incompletas. Más bien, cada fuente textual participa, en mayor o menor medida, en la narración de la historia completa de cualquiera de los personajes bíblicos, pues así ha sido concebida.⁵

La consideración «intertextual» de la participación del Corán en la narración de algunas historias de los principales personajes bíblicos, pone en evidencia el hecho de que la escritura islámica llegó a Mahoma en diálogo con las tradiciones bíblicas de judíos y cristianos. Además, el mismo Corán dice que Dios «te ha confiado como religión la que Él confió a Noé y la que Nosotros te revelamos y la que Nosotros confiamos a Abraham, Moisés y Jesús» (sura 42 *ash-Shura* 13). Y Dios dijo a los musulmanes: «Si tenéis dudas sobre lo que Nosotros te hemos enviado, pregunta a aquellos que leyeron la escritura antes que tú» (sura 10 *Yunus* 94). Inevitablemente, pues, la Biblia llamó la atención en el encuentro de judíos, cristianos y musulmanes desde los inicios de la historia islámica.

El Corán llama a los judíos y cristianos «Pueblos del Libro» o «Pueblos de la Escritura» (p. ej., sura *al-Baqarah* 105), una frase que ocurre unas 44 veces en el texto;⁶ en una ocasión la escritura islámica se refiere a los cristianos como el «Pueblo del Evangelio», diciendo: «Dejad que el Pueblo del Evangelio juzgue de acuerdo con lo que Dios ha revelado en él» (sura 5 *al-Ma'idah* 47). Una doctrina coránica tradicional sostiene que originalmente la Torá, el Evangelio y el Corán eran equiparables, por lo menos en la forma en que el Corán enseña que estos escritos fueron comunicados por primera vez trámite sus «mensajeros» (Moisés, Jesús y Mahoma) a los judíos, cristianos y musulmanes respectivamente. Pero en cuanto a la forma en que los judíos y cristianos realmente tienen sus escrituras, el mismo Corán es consciente de las disparidades en el texto y en



la interpretación. Por esta razón, el Corán habla de la corrupción (*at-tahrif*) del texto de la Biblia, la alteración de las palabras, y el ocultamiento de significados (cf. p. ej., sura 3 *al-Imran* 78). A partir del primer periodo islámico en adelante, en las controversias sobre religión que proliferaron desde el comienzo hasta bien entrada la Edad Media, e incluso hasta los tiempos modernos, el ataque y contraataque en cuanto a la corrupción de las escrituras se convirtió en una constante en los textos apologeticos y polémicos compuestos por judíos, cristianos y musulmanes.⁷ Ni qué decir tiene que en ambiente islámico el mismo Corán se convirtió para los musulmanes en el último árbitro en la interpretación de los relatos escriturísticos primitivos, en cuya narración participó su propio texto.⁸

El interés de los escritores religiosos musulmanes por el texto de la Biblia evolucionó con el paso del tiempo. En el período islámico primitivo, algunos escritores musulmanes se mostraron interesados en el texto bíblico familiar a los judíos y cristianos. A este respecto, se pueden mencionar citas, aunque a menudo «corregidas», alusiones y paráfrasis que se encuentran en la obra de estudiosos como Wahb ibn Munabbih († 732), en la *Sirah* de Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ishaq († aprox. 767), transmitida por Abu Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hisham († 834), y en las, de alguna manera, copiosas citas en la obra de Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah († 889) y Ahmad ibn Abi Ya'qub ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wadih al-Ya'qubi († 897), por citar sólo los autores más prominentes y eruditos.⁹ En el siglo X, sin embargo, el interés de los estudiosos musulmanes parece haberse alejado de las citas de las antiguas escrituras, a pesar de cuanto puedan haber «corregido» sus términos, para centrarse más bien en lo que se podría llamar «islamización» de todo el grupo de narraciones bíblicas. Las volvían a narrar en estilo libre, poniendo menos atención en los términos de los textos que eran familiares a los judíos y cristianos. Éste es el caso de las populares «historias de los profetas» (*qisas al-anbiya'*) y del así llamado *Isra'iliyyat*, del que hablaremos más adelante. Pero también era el caso *mutatis mutandis* de la literatura exegética y de la historiografía islámica primitiva, en la que autores musulmanes proponían la versión islámica de la historia de la salvación, inspirada en la Biblia.¹⁰ Al mismo tiempo, los estudiosos musulmanes de las últimas épocas que prestaron especial atención a los textos bíblicos de los judíos y cristianos, lo hicieron con una intención de-constructiva, con el objetivo de demostrar su corrupción, falsificación y total indignidad.¹¹

El cambio de interés por parte de los estudiosos musulmanes alrededor del siglo XI, que pasó de un interés por el texto de las escrituras pre-islámicas, tal como realmente las tienen judíos y cristianos, a sus propias narraciones o historias sobre los mensajeros bíblicos, posiblemente se ha debido en parte a la presión ejerci-

da por las controversias sobre religión entre musulmanes y cristianos, que alcanzaron su punto más alto en el siglo IX.¹² Era normal que los que de ambas partes participaban en las controversias desarrollasen sus debates basándose en la escritura y la razón. Pero incluso en el período primitivo hay evidencia de que los musulmanes no se fiaban cuando los cristianos citaban la Biblia. Por ejemplo, en un texto, conservado solamente en griego, Theodore Abu Qurrah (aprox. 755–830), uno de los primeros autores cristianos que escribía en árabe, de quien conocemos el nombre,¹³ recuerda el desafío de su adversario musulmán tal como sigue: «No intentes persuadirme con tu Isaías o Mateo por los que no tengo el mínimo interés, sino con nociones convincentes, reconocidas, comunes». ¹⁴ Análogamente, otro texto cristiano escrito en árabe del siglo IX presenta al interlocutor musulmán haciendo la siguiente declaración cuando el apologista cristiano le propone fundamentar sus afirmaciones «según las escrituras de los profetas y mensajeros». El personaje musulmán del diálogo dice: «Nosotros no aceptamos nada del Antiguo [Testamento] ni del Nuevo [Testamento] porque no los reconocemos». ¹⁵ Y más adelante en la misma obra, el personaje musulmán se hace portavoz de la acusación islámica de corrupción del texto del Evangelio tal como realmente lo tienen los cristianos. En relación al Evangelio de Juan dice:

*Lo que tú dices lo sacas de tu distorsionado evangelio y de tus distorsionadas escrituras. Pero nosotros tenemos el evangelio original. Lo hemos conseguido de nuestro profeta. Juan y sus asociados, al haber perdido el evangelio después de la ascensión de Cristo a los cielos, escribieron lo que quisieron. Nuestro profeta Mahoma nos informó de esto.*¹⁶

Puesto que los escritores cristianos en siríaco y árabe se esforzaban en demostrar a partir de la Biblia que el cristianismo era la verdadera religión, a su vez los escritores musulmanes se sentían por ello más motivados a autenticar los «signos de profecía» (*dala'il an-nubuwwah*) que testificaban el estatuto de Mahoma como un profeta y mensajero de Dios, en efecto, como el «sello de los profetas» (sura XXXIII *al-Ahzab* 40). Este asunto, junto con el concomitante desarrollo de la doctrina de la «inimitabilidad» (*al-i'jaz*) del Corán, parece haber traído consigo un renovado interés musulmán por el tema de la corrupción de las anteriores escrituras en manos de judíos y cristianos.¹⁷ En los siglos XI y XII, grandes escritores como al-Ghazali (1058–1111)¹⁸ y Ibn Hazm (994–1064),¹⁹ por mencionar otra vez sólo los nombres más prominentes, se preocuparon de refutar los argumentos de los judíos y cristianos para demostrar con gran detalle que sus escrituras no eran dignas de fe. Después de su época y ciertamente después de la época de Ibn Taymiyyah (1263–1328),²⁰ y durante el resto de la Edad Media, los autores musulmanes parecen haber perdido interés por encontrar un posible valor autoritativo o probativo en los textos de las escri-



turas de los judíos o cristianos, o en nada que proviniera de las tradiciones exegéticas judías o cristianas. A parte de sus argumentos contra la integridad de los textos recibidos de la Biblia, los estudiosos musulmanes no escribieron ningún comentario a ninguna parte de la Biblia, ni utilizaron sistemáticamente la Torá o el Evangelio como fuentes autoritativas de enseñanza religiosa. Según se expresa un estudioso moderno, en el mundo del islam la exégesis bíblica «nunca fue un género literario en sí mismo, ni jugó un papel importante en la teología medieval musulmana».²¹ Más bien, el énfasis parece haber recaído en la demostración de la indignidad de la Biblia. En la actualidad, en el marco de los grandes logros de los biblistas occidentales, judíos y cristianos, cuya profesionalidad se ha basado en gran parte en las metodologías histórico-críticas de la ciencia moderna, muchos escritores musulmanes, considerando las conclusiones de-construivas a las que estos estudiosos han llegado, ellos mismos se han sentido justificados, reafirmando las reivindicaciones de las antiguas tradiciones científicas de sus comunidades sobre la corrupción textual de las Biblias de los judíos y cristianos.²²

II. La Torá, los musulmanes y la «religión de Abraham»

Así pues, mientras los musulmanes perdieron gradualmente el interés por el texto de la Biblia, en la forma textual en la que circula entre los judíos y cristianos, siguiendo la guía del Corán ellos ciertamente no perdieron el interés por la revelación divina pre-coránica ni por las historias de los profetas y mensajeros bíblicos.²³ Más bien, la evidente intertextualidad de muchas narraciones folclóricas judío/cristianas en el Corán animó a los musulmanes de un período primitivo a dedicarse a una doble apropiación de la revelación bíblica. Por un lado, los autores antiguos se preocupaban de reclamar la autoridad de la Biblia para justificar la autenticidad escriturística de Mahoma, el Corán y de modo más general de la enseñanza islámica; esto se podría llamar proceso de «biblización» de las afirmaciones proféticas islámicas. Por otro lado, dada la preocupación islámica por la corrupción del texto de la Biblia, y al observar la forma, totalmente distinta, de los relatos bíblicos en muchas de las primeras presentaciones islámicas, se podría hablar también de un proceso simultáneo de «islamización» de las narraciones bíblicas.²⁴

En el primer caso, el de «biblizar» las declaraciones islámicas, el esfuerzo consistía básicamente en reclamar un lugar para el Corán junto a la Torá y el Evangelio como el lugar de una revelación divina, continua pero definitiva, en la escritura. De manera concomitante, el propósito era también mostrar que las escrituras antiguas predijeron la venida de Mahoma y su misión. En este contexto, los musulmanes que participaban en las controversias a menudo acudían a los textos bíblicos

para fundamentar sus argumentos o para refutar lo que veían como interpretaciones equivocadas por parte de los apologistas y polemistas cristianos.²⁵

En el largo proceso de «islamización» de las narraciones bíblicas en la floreciente literatura de la piedad musulmana, presentando las historias bíblicas en dicción islámica y en un contexto interpretativo islámico – como antes hemos mencionado – se puede ver la enorme presencia de la revelación bíblica en la vida islámica. Este desarrollo se hace particularmente evidente en las siempre populares «historias de los profetas» (*qisas al-anbiya*)²⁶ y en el material asociado que entre los musulmanes generalmente se conoce como la «tradición israelita» (*Isra'iliyyat*).²⁷ Incluso más que el mismo Corán, estas narraciones traicionan su origen oral, resaltando el hecho de que entraron en circulación en homilías y comentarios orales sobre las historias de los personajes bíblicos, cuya trayectoria ejemplificaba la profetología del Corán. A su vez, su uso resalta el hecho de que antes del desarrollo del islam, y durante el tiempo de la proclamación del Corán por parte de Mahoma a su auditorio de lengua árabe, la Torá y el Evangelio, a los que el Corán a menudo se refiere, ambos directa e indirectamente, eran accesibles a judíos y cristianos de lengua árabe sólo en forma oral. Por lo que la evidencia indica, no hubo traducciones pre-islámicas en árabe de la Biblia que circularan como textos escritos.²⁸ Más bien, todos los indicios sugieren que los judíos y cristianos de lengua árabe *oyeron* la Palabra de Dios proclamada y discutida por los rabinos, monjes y sacerdotes de lengua árabe, que transmitían las narraciones a *viva voce* de textos hebreos, arameo/siriacos y griegos y hacían comentarios sobre ellos, en gran parte probablemente en ambientes litúrgicos. Texto y comentario basados en material apócrifo y folclórico en las dos comunidades seguramente se entremezclaron, dando lugar a un discurso religioso muy enriquecido que luego formó la conciencia judía y cristiana de un auditorio original de lengua árabe para el Corán.

El Corán árabe por su parte se dirigió a su primer auditorio suponiendo su familiaridad con las narraciones bíblicas que circulaban oralmente en los comentarios homiléticos, como hemos apenas descrito. Con sus propias estrategias retóricas, el Corán se presentó ante su auditorio con una crítica de las creencias y prácticas de los antiguos «Pueblos de la Escritura». Por sí mismo, y en el seno de la naciente comunidad islámica, el Corán se convirtió en lo que algunos estudiosos han descrito como «un recital canónico de la Santa Palabra de Dios que reconfiguró aspectos de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento en un contexto de interacción judía, cristiana y musulmana».²⁹

El Corán no se convirtió en escritura canónica en la comunidad islámica, es decir, en un texto escrito autoritativo, hasta la muerte de Mahoma. Ni la Biblia hebrea

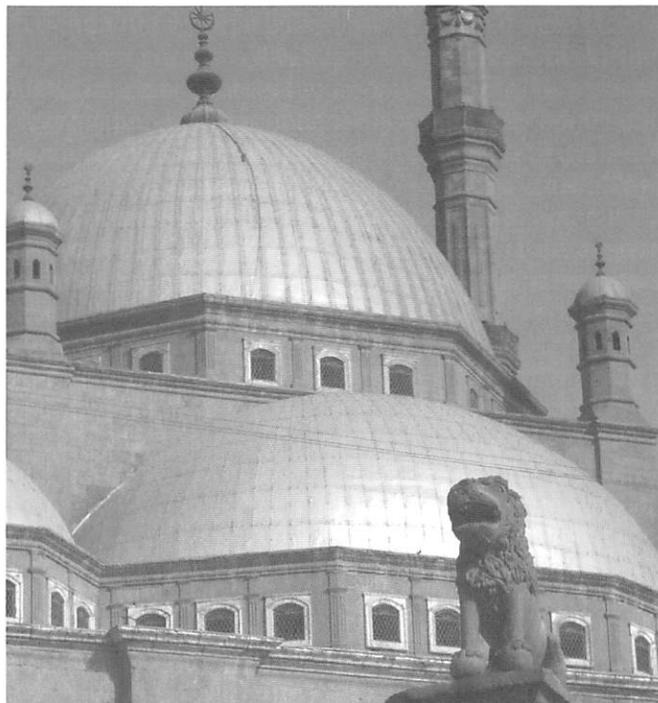


ni el Nuevo Testamento cristiano fueron traducidos en textos escritos árabes hasta después de que el Corán escrito en árabe hubo establecido los parámetros del árabe literario, y el árabe se hubo convertido en la lengua pública de todos los pueblos que vivían en el mundo del islam, siendo o no musulmanes. Los primeros traductores de la Biblia en árabe escrito no fueron los judíos y cristianos de lengua árabe de la Arabia preislámica sino los judíos y cristianos que vivían en los territorios conquistados fuera de Arabia, cuyas propias lenguas habían sido eclipsadas por el árabe.³⁰ Esto significa que el contexto original de habla árabe en el que las narraciones escriturísticas judías, cristianas y proto-musulmanas interactuaban unas con otras fue un espacio oral/auditivo, un espacio de lengua árabe con una dinámica muy particular. Admitió un alto cociente de discurso homilético en la transmisión de las narraciones de la escritura. Su dinámica oral prevaleció en la posterior iniciativa de parte de los musulmanes de «islamizar» la historia bíblica.

Después que la doctrina islámica de la corrupción judía y cristiana de la Biblia hubo alcanzado una gran difusión, y los estudiosos musulmanes hubieron perdido el respeto por los textos de la Biblia tal como los judíos y cristianos realmente los tenían, los musulmanes, sin embargo, recobraron una valorización más completa de la revelación divina según el modo dinámico en que las narraciones bíblicas han interactuado en el ambiente oral y homilético de los primeros tiempos del Corán. Y así ocurrió que las historias de los principales personajes bíblicos, como Abraham, Moisés y Jesús, inspiraron a muchas generaciones de musulmanes en una literatura virtualmente «midráshica» que los presenta como mensajeros de la Palabra de Dios, mensajeros que parecen comunicar revelación por medio de sus mismas personas. Esto se ha visto de manera evidente en las narraciones sobre el patriarca Abraham, cuya historia en época islámica se ha convertido en un paradigma para el diálogo de fe entre judíos, cristianos y musulmanes.

Ya en el Corán, en el contexto de encuentros con el «Pueblo del Libro», Dios da su instrucción a los creyentes: «Ellos dicen: “Si os hacéis judíos o cristianos, tendréis buena guía”. Decid: “Mejor, nosotros seguimos la religión (*millah*) de Abraham, que fue justo y no un politeísta”» (sura 2 *al-Baqarah* 135). Más concretamente sobre el punto que nos concierne, en otro pasaje del Corán, después de preguntar, «Oh Pueblo del Libro, ¿Por qué discutes sobre Abraham?», Dios hizo la siguiente declaración: «Abraham no fue ni judío ni cristiano, sino un *hanif* y un *musulmán*.³¹ No fue uno de los politeístas» (sura 3 *al-Imran* 65 y 67). Y finalmente, el Corán dice: «¿Quién tiene un juicio religioso (*din*) mejor que uno que se somete a Dios, hace el bien y sigue la verdadera religión (*millah*) de Abraham el hanif? Dios ha tomado a Abraham como un amigo (*khalilan*, sura 4 an-

Nisa 125). La última frase proporciona un ejemplo de intertextualidad, en el que el epíteto de Abraham, «amigo de Dios», se encuentra en la Biblia hebrea (Is 41,8) y en el Nuevo Testamento (Sant 2,23). Pero seguramente el punto principal es la evocación del concepto de «seguir la religión de Abraham» como un *point de repère* propuesto para todos, judíos, cristianos y musulmanes.



El concepto coránico de «seguir la religión de Abraham» (*ittiba' millat Ibrahim*) se puede tomar como uno de los principios que inspiraron el desarrollo de la típica profetología islámica que los estudiosos musulmanes elaboraron en la época islámica primitiva, y especialmente durante el período entre los siglos VIII y X, el período del así llamado «ambiente sectario» de comunidades religiosas competitivas, cuando, como Brian Hauglid ha señalado, «un vivo intercambio textual existía entre judíos, cristianos y musulmanes». ³² La historia de Abraham tal como la presenta el Corán llegó a ser en ese ambiente uno de los núcleos para el paradigma de la «profecía» en el pensamiento islámico y la proliferación de relatos *midráshicos* sobre las hazañas de Abraham y sus hijos, tal como se encuentran en las obras de exégesis medieval islámica, historia bíblica y los relatos de los profetas. ³³ En estas composiciones, la revelación bíblica adquirió nueva vida mediante un estilo «islamizante» que podía confiadamente dejar atrás los discutidos textos bíblicos de los judíos y cristianos y, con todo, hacer reclamaciones a la persona bíblica autoritativa de Abraham, «el amigo de Dios». De este modo, el concepto de la «religión de Abraham» surgió para los musulmanes como un *theologoumenon* que demostraría tener un potencial considerable para sus conversaciones y controversias con los judíos y cristianos.



Motivados por el Corán, en sus narraciones exegéticas e históricas los estudiosos musulmanes de los primeros tiempos hicieron remontar su ascendencia religiosa y la genealogía de los árabes a Abraham por medio del linaje de su hijo mayor, Ismael (*Isma'il*), cuya madre fue Agar.³⁴ Para los musulmanes, Ismael fue el patriarca inmediato de los árabes del Norte, de quien – así lo enseñan – desciende Mahoma, igual que Isaac, el segundo hijo de Abraham, cuya madre fue Sara, fue el patriarca inmediato de quien desciende el pueblo de Israel. Y mientras los cristianos defienden una relación espiritual con Abraham a través de Isaac, el hijo de la mujer libre, en oposición a Ismael, el hijo de la esclava (Rom 4,9-12; Gal 3:6-18; 4,22-31), permanece el hecho de que en la Torá, también Ismael y sus descendientes recibieron la bendición divina (Gen 16,11-12; 21,13.17-21; 25,9.12-18).

A consecuencia de la mencionada relación espiritual entre judíos, cristianos y musulmanes que puede remontarse a Abraham de distintas maneras en las distintas comunidades que veneran las tradiciones bíblicas, aquellas que en la actualidad están comprometidas en el diálogo interreligioso no han dudado en hablar de las «fes de Abraham» o de las «tradiciones abrahámicas» y en usar estas expresiones como términos «sombrija» para designar las tres religiones mono-teístas del mundo. El reconocimiento del *theologoumenon* de la religión de Abraham referido al islam se encuentra incluso en los documentos del Vaticano II, cuando se habla de los musulmanes. En la *Lumen Gentium*, los padres conciliares hablaron de los mahometanos, quienes, profesando la fe de Abraham, junto con nosotros adoran al único Dios misericordioso que en el último día juzgará a la humanidad». Análogamente en *Nostra Aetate*, la declaración conciliar sobre las religiones no-cristianas, dice de los musulmanes que «procuran someterse con toda el alma a sus [de Dios] ocultos designios, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia». Mientras estas expresiones que reconocen el *theologoumenon* islámico por parte del Concilio no equivalen a una aprobación teológica de su veracidad desde el punto de vista de la Iglesia, muestran que la autoridad, recibida por revelación divina, de las «personae» bíblicas de Abraham, Ismael e Isaac en las tres tradiciones escriturísticas puede, sin embargo, ser una ocasión para que los musulmanes y cristianos reconozcan en la fe de Abraham un punto de interés común, por no decir una relación espiritual común, y sobre esta base puedan iniciar un significativo diálogo interreligioso sobre todo lo que la profesión de la «fe de Abraham» conlleva.³⁵

En el pasado los polemistas cristianos habían usado los nombres de estos mismos personajes bíblicos como epítetos polémicos, llamando regularmente a los musulmanes «Ismaelitas» o «Agarenos», es decir los hijos de la esclavitud, que no tendrán parte en la herencia de

libertad prometida a los hijos adoptados de Isaac, hijo de Sara (cf. Gal 4,21-31). Ahora los nombres de estos mismos personajes bíblicos pueden ser símbolos de una tradición bíblica que ambas comunidades aprecian y retienen fundamental para su propia identidad religiosa.

III. Jesús, el Evangelio y los musulmanes

En nueve de los doce casos en los que el Corán menciona el Evangelio, también incluye una mención de la Torá. Según el Corán, el Evangelio, como la Torá, es una escritura que Dios enseñó a Jesús (sura 3 *al-'Imran* 48; sura 5 *al-Ma'idah* 110). Entre la idea islámica del Evangelio como un mensaje que Dios comunicó a Jesús, igual que comunicó la Torá a Moisés y el Corán a Mahoma, y la idea cristiana del mismo, se percibe inmediatamente la diferencia.³⁶ Para los cristianos, el Evangelio es la «Buena Nueva» de la salvación que Dios ha realizado para la humanidad por medio de Jesús, el Mesías. Esta «Buena Nueva» es proclamada por aquellos a quienes Dios ha dado inspiración para proclamarla. Esta diferencia con la concepción islámica se acentúa en el caso del Evangelio como escritura, que según los cristianos se conserva en los textos griegos originales de los cuatro evangelistas canónicos, por medio de la acusación islámica de *at-tahrif* (corrupción) que, como hemos visto, los estudiosos musulmanes a menudo levantan contra los textos del Evangelio tal como los cristianos realmente los tienen.³⁷ A este respecto es interesante observar que en su obra apologética, escrita en árabe en ambiente islámico, Teodoro Abu Qurrah enunció el siguiente principio sobre la autenticidad del Evangelio para los cristianos. Escribió:

*El cristianismo es simplemente fe en el Evangelio y sus apéndices, y en la ley de Moisés y los libros de los profetas de en medio.*³⁸

*Toda persona inteligente debe creer en lo que estos libros que hemos mencionado dicen y reconocer su verdad y actuar según ella, tanto si es capaz de comprenderlo como si no lo es.*³⁹

No deja de ser significativo para las costumbres del ambiente islámico en el que Abu Qurrah escribió que en este escrito él presente la entera Biblia sucintamente, mencionando simplemente el Evangelio y sus apéndices, y la Torá, junto con los profetas entre ella y el Evangelio; el Corán normalmente se refiere a toda la Biblia simplemente como «la Torá y el Evangelio» (sura 3 *al-'Imran* 48; sura 5 *al-Ma'idah* 110). Todavía más, como si fuera respondiendo a la admonición que el Corán hace al «Pueblo del Evangelio» para que emita sus juicios de acuerdo con lo que Dios le ha comunicado (sura 5 *al-Ma'idah* 47), Abu Qurrah dice en otro tratado árabe, «Si no fuera por el Evangelio, no reconoceríamos que Moisés es de Dios ... Del mismo modo, reconocemos que los profetas son de Dios gracias al Evangelio».⁴⁰



A pesar de las diferencias entre musulmanes y cristianos sobre la naturaleza del Evangelio, hay mucho material evangélico, canónico y apócrifo, en el Corán y en la tradición, historia y exégesis islámicas. En su mayor parte, este material evangélico tiene que ver con Jesús, el Mesías, sus palabras y acciones. En el período islámico primitivo hubo algunos comentaristas islámicos que consultaron los Evangelios canónicos en relación con sus estudios sobre el mencionado material,⁴¹ pero en la época del historiador y comentarista del Corán, Abu Ja'far Muhammad at-Tabari (839–923),⁴² los estudiosos musulmanes ya estaban dejando de lado los Evangelios canónicos para desarrollar un típico «Evangelio musulmán», con su propio «Jesús musulmán», cuya tradición ha comentado un estudioso musulmán moderno.⁴³ Mientras que para los cristianos este material ha sido prácticamente desconocido, en cambio, ha tenido una enorme circulación en el mundo islámico, donde la veneración de Jesús como mensajero de Dios ocupa un segundo lugar, siendo superada solamente por la veneración a Mahoma.⁴⁴



Jesús en una miniatura osmanlí de 1583

Además de las divergencias textuales y narrativas entre la presentación de Jesús cristiana y aquella islámica, también está la mayor y más obvia diferencia confesional (expresada en las frases, «hijo de Dios» vs. «hijo de María»), que persiste en vista del hecho de que las escrituras de los cristianos y musulmanes en un pasaje importante utilizan el mismo epíteto en referencia a Jesús, el Mesías, aunque quieran decir cosas radicalmente diferentes en la predicación. Ambos escritos, el Nuevo Testamento (Ap 19:13)⁴⁵ y el Corán (sura *al-'Imran* 39 y sura 4 *an-Nisa'* 171), cada uno por sus propias razones, habla de Jesús como la «Palabra de Dios». Esta coincidencia de terminología en cuanto al título, aun teniendo significados muy diferentes en las dos tradiciones de fe y siendo expresión de la mayor diferencia confesional entre ellas, proporciona una ocasión especial para la reflexión mutua.

Para los musulmanes, la afirmación del Corán que Jesús, el Mesías, hijo de María, es la Palabra de Dios y un Espíritu Suyo (sura 4 *an-Nisa'* 171),⁴⁶ es un testimonio de la creaturalidad personal de Jesús en el pensamiento islámico, que aparece fuertemente acentuada en otros pasajes del Corán (p. ej., in sura 3 *al-'Imran* 59; sura 5 *al-Ma'idah* 75). Al contrario, los cristianos, basándose en Jn 1,1 y 14, afirman que la identificación de Jesús con la Palabra de Dios es una afirmación de su divinidad y de su filiación divina, mientras el Espíritu de Dios, que, según las escrituras, descendió sobre María en la Anunciación (Lc 1,35), y que Jesús prometió enviar a sus discípulos después de su ascensión a los cielos (Jn 15,26), es el único Dios en persona que vino a guiar al pueblo de Dios.

El punto crucial que hay que tener en cuenta en esta contradicción fundamental y confesional entre cristianos y musulmanes es la ocurrencia en el Evangelio y el Corán de los mismos términos escriturísticos «Palabra» y «Espíritu» de Dios, y con ellos algunos ecos del lenguaje de la Torá y los profetas, para basar las afirmaciones cristianas e islámicas opuestas sobre Jesús, el Mesías. Esta identidad de los términos, dado su origen escriturístico, aunque en las dos comunidades se utilice para expresar afirmaciones fundamentales (credos) relativas a la fe, también ofrece la oportunidad para un renovado diálogo inter-comunitario sobre su significado, sobre todo cuando se leen teniendo presente el ancho horizonte de las narraciones sagradas compartidas a las que ambas comunidades profesan lealtad. Es muy probable que estas conversaciones no lleven a un rapprochement interreligioso en la doctrina, pero ciertamente pueden ayudar a clarificar la comprensión recíproca de los puntos de diferencia cruciales y a iluminar los principios centrales de la llamada a la fe cristiana e islámica en el mundo de hoy.

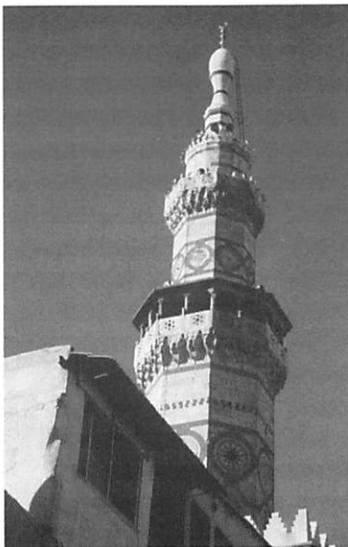
IV. La Biblia y el diálogo cristiano-musulmán

La constante presencia de la Biblia en el Corán a través de la historia islámica, indica que el islam ha mantenido el diálogo con el judaísmo y el cristianismo desde sus orígenes. Se podría decir que la «Palabra de Dios» en sus múltiples sentidos puede efectivamente actuar como un imán potente para atraer hacia sí a judíos, cristianos y musulmanes juntos. El Corán, incluso ahora, da por sentado que judíos, cristianos y musulmanes mantendrán el diálogo unos con otros. El texto instruye a los musulmanes, «No discutas con el «Pueblo del Libro» salvo en el modo más justo; excepto con aquellos que son malvados. Y dice: «Nosotros creemos en lo que nos ha sido enviado a nosotros y en lo que os ha sido enviado a vosotros. Nuestro Dios y vuestro Dios son uno y estamos sometidos a Él.»» (Sura 29 *al-'Ankabut* 46).⁴⁷ Análogamente, el Corán presupone que el momento del diálogo será un momento de verdad determinado por la referencia a la expresión de la Escritura «Palabra



de Dios». Así pues, en relación con un punto de desacuerdo, el texto exhorta a los musulmanes a decir: «Presenta tu prueba (*burhan*), si estás diciendo la verdad» (sura 2 *al-Baqarah* 111). En el contexto resulta claro que la «prueba» que se exige es un pasaje de las sagradas escrituras que sirva de corroboración.

Además, en un pasaje particularmente significativo del Corán se ve cómo en el diálogo entre cristianos y musulmanes, la escritura islámica prevé que la prueba requerida de autenticidad personal en afirmaciones de fe consista en arriesgar la propia vida para defender la verdad religiosa que uno profesa; es, efectivamente, una llamada a estar dispuestos al martirio en el encuentro cristiano-musulmán. Con ocasión de un encuentro de Mahoma con una delegación de visitantes cristianos de la ciudad de Najran⁴⁸ en Arabia del Sur, cuando las tradiciones islámicas más tardías recuerdan el momento de la revelación, surgió el tema de la verdad sobre Jesús, el Mesías. Las tradiciones recuerdan que en esta ocasión, y en relación con el desafío de decir la verdad sobre Jesús, Mahoma recibió el siguiente verso del Corán, donde se propone que él y los portavoces cristianos se pusieran a prueba. El verso dice: «A aquellos que discuten contigo sobre ello después del conocimiento que has recibido, díles: "Venga; llamemos a nuestros hijos y a vuestros hijos, o a nuestras esposas y vuestras esposas, nosotros y vosotros. Oremos a Dios y que la maldición de Dios caiga sobre los que dicen falsedad."» (Sura 3 *al-Imran* 61).⁴⁹



A primera vista, dicha acusación coránica puede ser utilizada para exigir que los cristianos y musulmanes que dialogan sobre la verdad concerniente a Jesucristo, dejen en manos de Dios el juicio sobre la veracidad de sus testimonios, profesados auténticamente por ambas partes. Esto implica no sólo buena fe de parte suya, en el sentido moral de la expresión, sino también que los términos de su testimonio deben estar de acuerdo con «el conocimiento que habéis recibido». Es decir, según esta lectura de la acusación coránica, musulmanes y cristianos tienen que testificar la verdad atestiguada en las escrituras que Dios ha enviado a cada comunidad. Y este requisito vuelve a dirigir la cuestión al tema de los textos de las escrituras y a la cuestión de su integridad en la forma en que cada comunidad realmente los posee.

Como hemos visto, los polemistas musulmanes habitualmente han acusado al «Pueblo del Libro» de haber distorsionado o corrompido sus escrituras. En el período islámico primitivo, los estudiosos musulmanes que en sus obras apologéticas o polémicas citaban versos de la Torá o del Evangelio para verificar sus propias afirmaciones a veces se aventuraban a «corregir» los presuntos pasajes «corrompidos», especialmente aquellos que hablaban de Jesús y el Padre, o los que se supone precedían la venida del profeta Mahoma.⁵⁰ Los cristianos, por su parte, concebían estas «correcciones» islámicas de las escrituras judías o cristianas como «distorsiones» del texto recibido. Y en el período islámico primitivo, en textos escritos en siríaco y árabe por cristianos que vivían en ambiente islámico y que respondían a los desafíos de los estudiosos musulmanes, efectivamente se pueden seguir los cambios en la interpretación tradicional de ciertos pasajes de la escritura para reflejar los nuevos desafíos religiosos hechos por los polemistas musulmanes.⁵¹

Así pues, desde el período islámico primitivo hasta los tiempos modernos, el diálogo entre cristianos y musulmanes sobre el texto bíblico ha permanecido en una especie de punto muerto. Pero, en cambio, la cuestión concierne al gran bloque de tradiciones narrativas sobre personajes bíblicos que son figuras centrales en la Biblia y en el Corán. En ambas comunidades estas tradiciones tienen una cualidad «hagádica», incluso «midráshica», que recuerda el estadio oral de la transmisión de las narraciones bíblicas en árabe, cuando la «Palabra de Dios» circulaba de persona a persona sin el beneficio de un texto canónico fijo, fácilmente accesible en la lengua apropiada. En el caso particular de las historias sobre los dichos y hechos de Jesús, cristianos y musulmanes están familiarizados con un gran masa de material canónico y no-canónico, apócrifo y pseudo-epigráfico que circula en el ambiente intertextual de ambas comunidades, en un modo que casi constituye un «Evangelio oral» a la manera de la «Torá oral» en la comunidad judía. Existe un amplio espacio para el diálogo entre cristianos y musulmanes con relación a estas narraciones de personas bíblicas, especialmente en cuanto a las líneas principales de la historia de salvación y a la propagación de un estilo moral de vida de acuerdo con las admoniciones bíblicas.⁵²

El documento del Vaticano II, la *Dei Verbum*, no menciona el Corán, ni tampoco habla del diálogo con los musulmanes, aunque menciona algunas de las mismas figuras centrales en la historia de la salvación como Abraham, Moisés y Jesús, que también aparecen en la escritura y tradición islámicas. Pero hacia el final del documento hay un pasaje capaz de fomentar el diálogo sobre las escrituras entre cristianos y musulmanes. En lo referente a la discusión sobre la necesidad de traducciones de la Biblia actualizadas para los cristianos de la era moderna, los padres conciliares dijeron:



«Procuren la elaboración de traducciones anotadas para uso de los no cristianos y adaptadas a su condición» (DV 25). Dada la riqueza de tradiciones bíblicas que circulan entre los musulmanes, y la aprobación formal que el mismo Corán hace de la Torá, los Salmos y el Evangelio, parece que ha llegado el momento de hacer caso de la sugerencia de la *Dei Verbum* y proponer la preparación de una edición de la Biblia específicamente destinada al diálogo cristiano-musulmán, con notas adecuadas y adaptadas a los requisitos del mutuo entendimiento entre musulmanes y cristianos. Podría ser un momento importante para los «Pueblos de la Escritura», cristianos y musulmanes del siglo XXI, para reafirmar su fe en la Palabra de Dios tal como se encuentra en la Torá y en el Evangelio, escrituras que ambos afirman en principio, mientras encomiendan sus diferencias a la misericordia de Dios.

(Trad. N.: Calduch-Benages)

- ¹ Louis Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, Paris 1997, 89.
- ² El término árabe *qur'an* es afín al término siríaco *qeryana*, normalmente empleado por los cristianos de habla aramea para referirse a una «lección» o «lectura» litúrgica de la Escritura. Cf. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s.v. *qur'an*.
- ³ Sobre el Corán como «escritura» (*kitab*), cf. Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001.
- ⁴ Cf., p. ej., Thais E. Morgan, *Is There an Intertext in This Text? Literary and Interdisciplinary Approaches to Intertextuality*, en: *American Journal of Semiotics* 3 (1985), 1-40.
- ⁵ En años anteriores otros especialistas han estudiado las historias de los personajes bíblicos en el Corán de una manera parecida. Cf., p. ej., Marilyn R. Waldman, *New Approaches to Biblical Materials in the Qur'an*, en: *Muslim World* 75 (1985) 1-16; Mohammed Arkoun, *The Notion of Revelation: From ahl al-kitab to the Societies of the Book*, en: *Die Welt des Islams* 28 (1988), 62-89.
- ⁶ Sobre el sentido dinámico de esta expresión, cf. Daniel A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, esp. el apéndice, *The People of the Kitab*, 193-213.
- ⁷ Sobre este tema, cf. especialmente Jean-Marie Gaudéul – Robert Caspar, *Textes de la tradition musulmane concernant le Tahrif (falsification) des Écritures*, en: *Islamochristiana* 6 (1980), 61-104.
- ⁸ Cf. Andrew Rippin, *Interpreting the Bible through the Qur'an*, en Gerald R. Hawting – Abdul-Kader A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'an*, New York 1993, 249-259; Jane Dammen McAuliffe, *The Qur'anic Context of Muslim Biblical Scholarship*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), 141-158.
- ⁹ Para una discusión sobre este proceso en relación con la cita de Jn 15,23-16:1 en Ibn Ishaq's Sirah, cf. Sidney H. Griffith, *The Gospel, the Qur'an, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qubi's Ta'rikh*, en: John C. Reeves, *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality* (Symposium Series, 24), Atlanta 2003, 133-160; Idem, *Arguing from Scripture: The Bible in the Christian-Muslim Encounter in the Middle Ages*, en: Thomas J. Heffernan – Thomas E. Burman, *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden 2005, 29-58.
- ¹⁰ Cf. John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (London Oriental Series, 34), Oxford 1978.
- ¹¹ Cf. Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton 1992; Theodore Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse: Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures*, Atlanta 1998.
- ¹² Un buen estudio es el de Jean-Marie Gaudéul, *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History* (2 vol.), Rome 2001.
- ¹³ Cf. John Lamoreaux (introducción y traducción), *Theodore Abu Qurrah*, Provo, UT 2005.
- ¹⁴ Theodore Abu Qurrah, *Greek Opusculum* 24, PG, vol. 97, col. 1556B.
- ¹⁵ Giacinto Bulus Marcuzzo (edición y traducción), *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hashim i à Jérusalem vers 820* (Textes et Études sur l'Orient Chrétien, 3), Rome 1986, 342-343.
- ¹⁶ Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade*, 394-395.
- ¹⁷ Cf. Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden 1996.
- ¹⁸ A al-Ghazali se le atribuye una refutación de la doctrina cristiana sobre la divinidad de Cristo basada en los Evangelios. Cf. Robert Chidiac (edición y traducción), *Al-Ghazzali, Refutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, Paris 1939. La autenticidad del trabajo es cuestionada en Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, apéndice A, 458-487.
- ¹⁹ Cf. Pulcini, *Exegesis as Polemical Discourse* (véase nota 11).
- ²⁰ Cf. Thomas F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-sahih* Delmar, New York 1984.
- ²¹ Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, 110 (véase nota 11).
- ²² Cf. Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford 1997.
- ²³ Cf. Brannon M. Wheeler, *Moses in the Qur'an and Islamic Exegesis*, Richmond 2000; Idem, *Prophets in the Qur'an: An Introduction to the Qur'an and Muslim Exegesis*, London 2002.
- ²⁴ Es importante enfatizar que los procesos de «bibilización» e «islamiización» no se excluyen mutuamente; a menudo actúan simultáneamente en un texto, aunque un determinado autor pueda estar más interesado en un proceso que en otro.
- ²⁵ Cf. David Thomas, *The Bible in Early Muslim Anti-Christian Polemic*, en: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (1996), 29-38.
- ²⁶ Cf. Tilman Nagel, *Die Qisas al-Anbiya': Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967; Brian Hauglid, *Al-Tha'labi's Qisas al-Anbiya': Analysis of the Text, Jewish and Christian Elements, Islamization, and Prefiguration of the Prophethood of Muhammad* (PhD diss.; The University of Utah 1998, Ann Arbor, MI: UMI Microform 9829755, 1998); Wheeler, *Prophets of the Quran*; Roberto Tottoli, *I Profeti Biblici nella Tradizione Islamica*, Brescia 1999. Uno de los textos más populares de este género está traducido en inglés; cf. W.M. Thackston jr. (trad.), *The Tales of the Prophets of al-Kisa'i*, Boston 1978.
- ²⁷ Cf. Jane Dammen McAuliffe, *Assessing the Isra'iliyyat: An Exegetical Conundrum*, en: Stefan Leder (ed.), *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature*, Wiesbaden 1998, 345-369; Roberto Totoli, *Origin and Use of the Term Isra'iliyyat in Muslim Literature*, *Arabica* 46 (1999), 193-210.
- ²⁸ Hasta ahora no hay pruebas convincentes de una traducción preislámica en árabe de ninguna parte sustancial de la Biblia. Es posible que unos pocos literatos entre los judíos o cristianos de lengua árabe hayan tenido a disposición notas u otros textos rudimentarios para uso personal. Cf. Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris 2002) esp. 26-29. Cf. también Sidney H. Griffith, *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century*, en: *Oriens Christianus* 69 (1985), 126-167.
- ²⁹ Vernon K. Robbins – Gordon D. Newby, *A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and the Bible*, en: Reeves (ed.), *Bible and Qur'an*, 23.



- ³⁰ Véase Griffith, *The Gospel in Arabic* (véase nota 28); Sebastian P. Brock, *A Neglected Witness to the East Syriac New Testament Commentary Tradition: Sinai, Arabic MS 151*, en: R. Ebied – H. Teule (eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage* (Eastern Christian Studies, 5) Leuven 2004, 205-215.
- ³¹ Sobre el sentido del término *hanif* como equivalente aproximado del término «gentil» en el uso judeo-cristiano, cf. François De Blois, Nasrani (Ναζωραῖος) and *hanif* (ἠθνικός): *Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam*, en: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65 (2002), 1-30.
- ³² Brian Hauglid, *On the Early Life of Abraham: Biblical and Qur'anic Intertextuality and the Anticipation of Muhammad*, en: Reeves, *Bible and Qur'an* (véase nota 9), 105.
- ³³ Cf. Youakim Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958; Hauglid, *On the Early Life of Abraham*; Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany, NY 1990.
- ³⁴ Cf. a este respecto las observaciones críticas de Yisrael Eph'el, *Ishmael and the «Arabs»: A Transformation of Ethnological Terms*, *Journal of Near Eastern Studies* 35 (1976) 225-235. Entre los estudios europeos surgió una fuerte controversia sobre el tema de Ismael considerado como el ancestro de los árabes. Cf. Massignon, *Les trois prières* (véase nota 1), 61-77; Michel Hayek, *Le mystère d'Ishmael*, Paris 1964; R. Dagorn, *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Geneva 1981.
- ³⁵ Cf. Lewis R. Scudder jr., *Ishmael and Isaac and Muslim-Christian Dialogue*, en: *Dialog* 29 (1990) 29-32; Sidney H. Griffith, *Sharing the Faith of Abraham: The «Credo» of Louis Massignon*, en: *Islam and Christian Muslim Relations* 8 (1997) 193-210; Karl-Josef Kuschel, *Abraham: Sign of Hope for Jews, Christians and Muslims* (trad. John Bowden), New York 1995.
- ³⁶ Cf. Sidney H. Griffith, *Gospel*, en: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden 2001, vol. II, 342-343.
- ³⁷ El así llamado «Evangelio de Bernabé» es un caso especial en las controversias cristiano-musulmanas. El texto de esta obra fue descubierto en un manuscrito italiano en Amsterdam en 1709. La ciencia moderna ha llegado al siguiente consenso: el «Evangelio de Bernabé» fue compuesto en el mundo occidental mediterráneo (España) en el siglo XVI. Cf. Jan Slomp, *The Gospel in Dispute*, en: *Islamochristiana* 4 (1977) 67-112; M. DePalza, *Le milieu hispanomoresque de l'Évangile islamisant de Barnabe*, en: *Islamochristiana* 8 (1982) 159-183; R. Stichel, *Bemerkungen zum Barnabas-Evangelium*, *Byzantinoslavica* 43 (1982) 189-201; D. Sox, *The Gospel of Barnabas*, London 1984. Desde que fue traducido en árabe en el siglo XX, el Evangelio de Bernabé ha sido generalmente acogido por algunos escritores populares musulmanes como un recuerdo de la vida y dichos de Jesús más auténtico que el ofrecido por los cuatro Evangelios canónicos de los cristianos. Cf. Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, esp. 45-46, 50-71.
- ³⁸ Por los «apéndices (*tawabi'ih*)» del Evangelio Abu Qurrah entiende los libros del Nuevo Testamento, desde Hechos al Apocalipsis, que siguen al Evangelio según los cuatro evangelistas en el canon. Análogamente, los profetas que están «en medio», como él dice en la siguiente frase, se refieren a todos los libros de la Septuaginta desde Josué a Malaquías, los cuales siguen a la Torá.
- ³⁹ Constantin Bacha, *Les oeuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d'Haran*, Beyrouth 1904, 27.
- ⁴⁰ Louis Cheikho, *Mimar li Tadurus Abi Qurrah fi wujud al-khaliq wa d-din al-qawim*, en: *al-Machriq* 15 (1912), 837.
- ⁴¹ Cf. al respecto, p. ej., Sidney H. Griffith, *The Gospel, the Qur'an, and the Presentation of Jesus in al-Ya'qubi's Ta'rikh*, en: Reeves, *Bible and Qur'an*, 133-160.
- ⁴² Cf. André Ferré, *La vie de Jésus d'après les Annales de Tabar*, en: *Islamochristiana* 5 (1979), 1-29.
- ⁴³ Tarif Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge, MA 2001, 3.
- ⁴⁴ Cf. Roger Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam* (Paris: Desclée, 1980); Kenneth Cragg, *Jesus and the Muslim: An Exploration* (London: George, Allen & Unwin, 1985); Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, Albany, NY 1991.
- ⁴⁵ Cf. también Jn 1,1 y 14, donde, sin embargo, la expresión *ho logos tou theou* aplicada a Cristo, no aparece tal como en Ap 19,13.
- ⁴⁶ La afirmación del Corán de que Jesús es un espíritu de Dios (sura 4,171) debería leerse a la luz de otros pasajes, como el que recuerda la Anunciación a María, donde el texto dice: «Le enviamos a ella Nuestro espíritu en la apariencia de un hombre ya maduro» que le dijo: «Yo solamente soy el emisario de tu Señor y he venido para darte un hijo santo» (sura 19 *Maryam* 17 y 19). En otros lugares el Corán dice que Dios fortaleció a Jesús con el Espíritu Santo; cf. sura 2 *al-Baqarah* 87 y 253; sura 5 *al-Ma'idah* 110. En un pasaje especialmente pertinente el Corán dice de María: «Ella que guardó su castidad, Nosotros infundimos en ella Nuestro Espíritu e hicimos de ella y de su hijo un signo para el mundo» (sura 21 *al-Anbiya'* 91).
- ⁴⁷ Cf. Jane Dammen McAuliffe, *Debate with them in the better way: The Construction of a Qur'anic Commonplace*, en: Angelika Neuwirth et al. (eds.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic*, Beirut – Stuttgart, 1999, 163-188.
- ⁴⁸ Cf. Irfan Shahid, *The Martyrs of Najran: New Documents* (Subsidia Hagiographica, 49), Brussels 1971; René Tardy, *Najran: Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth 1999.
- ⁴⁹ Cf. Louis Massignon, *La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*, en *Idem*, *Parole donnée*, Paris 1983, 147-167.
- ⁵⁰ Cf., p. ej., la discusión sobre la presentación de Jn 15,23–16,1 en Ibn Ishaq's *Sirah*, tal como hemos mencionado antes, nota 9.
- ⁵¹ Cf. Martin Accad, *Did the Later Syriac Fathers Take into Consideration Their Islamic Context When Reinterpreting the New Testament?*, *Parole de l'Orient* 23 (1998), 13-32. Cf. también Martin Accad, *The Gospels in the Muslim Discourse of the Ninth to the Fourteenth Centuries: An Exegetical Inventorial Table*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (2003), 67-91, 205-220, 337-352, 459-479.
- ⁵² Cf. el reciente esfuerzo llevado a cabo por un estudioso para sacar provecho de la herencia común, en: John Kaltner, *Ishmael Instructs Isaac: An Introduction to the Qur'an for Bible Readers*, Collegeville, MN 1999.

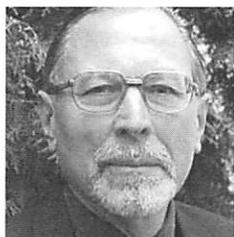
Agradecemos la documentación fotográfica a las siguientes personas:

Heribert Busse (p. 38), Hmida Ennaifer (p. 18), Sidney H. Griffith (p. 22), Anneliese Hecht (pp. 11, 28), Katholisches Bibelwerk e.V. (pp. 39-41); Baruch A. Levine (p. 4), Religionspädagogisches Seminar Diözese Regensburg (pp. 12, 36, 42), Christian W. Troll sj (p. 31); demás: archivo de la FEBIC.



La Biblia y el Corán en diálogo

Christian W. Troll



El P. Christian W. Troll, jesuita, ha sido profesor de Estudios Islámicos en Nueva Delhi, profesor no numerario de Estudios Islámicos en Birmingham y profesor del Pontificio Instituto Oriental de Roma. En 1999 fue designado director de los Foros Cristiano-Islámicos de la Academia Católica de Berlín. Desde 2001 es profesor honorario de la Universidad Filosófico-Teológica St. Georgen de Francfort.

Introducción

El diálogo con el islam podrá ser solamente el diálogo con una (o varias) de las interpretaciones posibles del islam. La fe en el Corán como Palabra revelada de Dios, la fe en Mahoma como profeta definitivo y el «bello ejemplo» (sura 33,21) de una vida fiel a la voluntad de Dios son comunes a todos los musulmanes, además de algunas prácticas religiosas básicas aceptadas por todos como prescritas por Dios. Sin embargo, el mundo musulmán, seguramente sus sectores suníes, no conocen ninguna forma de Magisterium que pueda pretender enseñar con autoridad la interpretación auténtica del Corán y de la Sunna y que goce a la vez de amplio reconocimiento entre los musulmanes. Las distintas ideas del islam proceden de las distintas maneras de «leer» sus textos normativos (en especial, el Corán) y de interpretar sus acontecimientos y símbolos fundacionales y centrales. En esta presentación me limitaré a describir la teoría suní más difundida así como se la enseña y practica, por ejemplo, en la Universidad de Al-Azhar en el Cairo y las innumerables instituciones que siguen doctrinas cercanas. Además, me ceñiré aquí a pocas observaciones que parecen tener relevancia inmediata para el diálogo cristiano-musulmán: 1) La «Palabra de Dios» en la visión de cristianos y musulmanes; 2) las creencias musulmanas sobre el Corán y la Biblia y su importancia para el encuentro entre cristianos y musulmanes; 3) la Biblia y el Corán según su relevancia espiritual para cristianos y musulmanes; 4) iniciativas para estudiar al mismo tiempo la Biblia y el Corán.

1. La «Palabra de Dios» en la visión de cristianos y musulmanes

Siguiendo las *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*,¹ podemos decir que cristianos y musulmanes creen que Dios ha tomado la iniciativa en la historia de hablar a los hombres. Los creyentes de ambas religiones se ven a sí mismos como los afortuna-

dos beneficiarios del «don de la Palabra». Para los musulmanes el Corán es la manifestación final, única y plenamente auténtica de la Palabra de Dios, dirigida a la humanidad por el ministerio de Mahoma (cf., p. ej., sura 42:52). A su vez, los cristianos están convencidos de que «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» (Hb 1,1-2).

Cristianos y musulmanes subrayan la diversidad de sus maneras de identificar la Palabra que Dios les ha dirigido, cada vez que se esfuerzan por explicar unos a otros las formas en que sus respectivas religiones comprenden y reciben la Palabra de Dios. Para los musulmanes esta Palabra es el mismo Corán, es decir, «... una revelación del Señor de los mundos» (sura 26,192; 195), destacando la importancia que tiene para ellos el Corán como discurso sobre Dios y como ley para la humanidad. Desde el punto de vista cristiano, la Palabra de Dios llegó al mundo «en la plenitud de los tiempos» (cf. Mc 1,15), no bajo la forma de una escritura, sino en la persona de Jesucristo, revelación del Padre y presencia de Dios en el mundo de los seres humanos. Para los cristianos «La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia» (*Dei Verbum* 10), porque «la Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas, manan de la misma fuente» (*DV* 9). Por lo tanto, según la enseñanza cristiana, los libros santos del Antiguo y el Nuevo Testamento, escritos conjuntamente por Dios y los autores inspirados, constituyen sólo uno de los medios, aunque excepcional y de carácter normativo, por los que se llega a conocer la Palabra de Dios en la experiencia de la vida.

Para que el diálogo sea auténtico – insisten las *Guidelines* –, cada cual debe tener en cuenta la profunda diferencia entre las convicciones de fe de musulmanes y cristianos en lo referente a la naturaleza y el mensaje de sus respectivas Sagradas Escrituras, para evitar inútiles malentendidos y críticas irrelevantes. En la experiencia religiosa musulmana, la Palabra de Dios se ha convertido en «el libro del cual no hay duda» (sura 2,2), «el libro con la Verdad» (sura 5,48, etc.), «Libro que contiene todos los preceptos» (sura 16,89), es decir, en el Corán, mientras que los cristianos creen que la Palabra de Dios «se hizo carne» en la persona de Jesucristo, el Señor crucificado y resucitado.



2. Las doctrinas musulmanas sobre el Corán y la Biblia y su importancia para el encuentro entre cristianos y musulmanes

2.1 El Corán y el diálogo cristiano-musulmán

De los muchos pasajes del Corán que hablan sobre los cristianos y las relaciones con ellos, examinaremos aquí sólo algunos versículos de las suras 5 y 9. Se considera que estos suras forman parte de la última fase de la revelación coránica. La fe musulmana los considera, pues, como la «última palabra» del Corán al respecto, que supera o corrige cualquier otra afirmación anterior que pueda discrepar en el Libro.

Junto con los judíos, los cristianos son llamados por el Corán «Gente del Libro» y, a veces, «Gente del Evangelio» (p. ej., sura 5:47). Es decir que, de alguna manera, el Corán desafía a los fieles cristianos a que cuestionen su conducta y su praxis a la luz del Evangelio. Detrás de las preguntas frecuentes, explícitas o implícitas, que los musulmanes plantean a los cristianos sobre el hecho de que no respetan algunos preceptos claros de la Torá (p. ej., la circuncisión o los preceptos sobre los alimentos), surge el verdadero problema: «¿De qué manera obedecen los cristianos a la Palabra de Dios?». Una cita escriturística aislada dirigida por el interlocutor musulmán al cristiano puede parecer un criterio demasiado estricto (y de hecho lo es). Pero en el diálogo los cristianos deben responder a la verdadera pregunta que se les plantea y hacerlo de manera inteligible para un musulmán. Además, quizá no sea del todo inútil que los cristianos se den cuenta de que algunas de sus prácticas están por lo menos en tensión (sino lisa y llanamente en contradicción) con la enseñanza bíblica.

De todos modos, para el musulmán no cabe duda alguna de que debe juzgar todo según la enseñanza del Corán. No necesita leer la Biblia pues, según la doctrina musulmana, el Corán ha llegado como la Palabra de Dios definitiva. Ha sido preservado de manera auténtica y, por ello, confirma o anula todo lo que lo antecede (p. ej. sura 5,48: «Te hemos revelado el Libro con la Verdad, que corrobora y mantiene vigente lo que ya había en los Libros revelados. Juzga, pues, entre ellos conforme a lo que Alá ha revelado y no sigas sus pasiones apartándote de la Verdad que has recibido ...»). El cristiano puede seguir su conciencia y obedecer a la Palabra de Dios así como la entiende. Sin embargo, el musulmán considerará que todo lo que en la Biblia no concuerda con el Corán es obsoleto o está falsificado.

Debemos observar la posición expresada por el Corán en el mismo versículo 5,48, según la cual el pluralismo religioso es un hecho, un hecho que durará hasta el fin del mundo y la coexistencia de otras religiones con el islam es una prueba deseada por Dios examinar la fide-

lidad de los musulmanes («A cada nación de vosotros le hemos dado una legislación propia y una guía. Y si Alá hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola nación, pero quiso probaros con lo que os designó. Apresuraos a realizar buenas obras. Compareceréis ante Alá, y Él os informará acerca de lo que discrepabais»).

En el sura 5,82 encontramos el famoso pasaje en el que, en el mismo versículo, judíos e idólatras son descritos como «los peores enemigos de los creyentes» y, por otra parte, «quienes dicen: somos cristianos» como «los más allegados a ellos en afecto». El versículo agrega luego: «Esto es porque entre ellos hay sacerdotes y monjes, y porque no son soberbios». El versículo siguiente aclara que de los cristianos se espera, además de cualidades como el amor y la humildad, también un sentido emotivo de la grandeza suprema de Dios. Por supuesto, el pasaje en cuestión podría referirse a un grupo de cristianos cuya actitud era más favorable al islam. Pero, de todos modos, esta afirmación forma parte del Corán y por esta razón los musulmanes la aceptan como Palabra de Dios.

En otras ocasiones encontramos textos restrictivos que, sin duda, no alientan el diálogo. Por ejemplo: «¡Oh, creyentes! No toméis a los judíos ni a los cristianos por aliados!» (Sura 5,51). O el célebre llamado a luchar contra los cristianos y someterlos a un régimen político subordinado bajo la autoridad musulmana (sura 9,29). Aunque el versículo distingue claramente entre seguidores del Libro que creen o no creen en Dios, la distinción no ha sido respetada y el versículo ha sido aplicado a todos los cristianos por el hecho de serlo.

Del análisis de todos los versículos coránicos sobre los cristianos y las relaciones con ellos, J.-M. Gaudeul llega a la siguiente conclusión:

Parece posible encontrar en el Corán textos que podrían alentar a los musulmanes a aceptar un diálogo fructuoso con los cristianos. Por supuesto, no nos compete explicarles a los musulmanes cómo deben entender el Corán; es algo que les concierne a ellos. Pero lo que sí podemos hacer es dejar de lado nuestros temores, y acercarnos a los musulmanes tal como deberíamos hacerlo, no sólo según el Evangelio, sino también según los versículos del Corán.²

Gaudeul tiene la convicción de que si los cristianos demuestran ser real y verdaderamente la «Gente del Libro», es decir, un Pueblo obediente a la Palabra de Dios, con un sentido profundo de la majestad de Dios, entonces, indudablemente, esta actitud será usada por Dios para recordar a los musulmanes los textos más favorables a los cristianos. A su vez, esto podrá facilitar un encuentro entre cristianos y musulmanes como «partners» y no como rivales o adversarios empeñados en controversias estériles.



2.2 Algunas diferencias notables entre cristianos y musulmanes sobre la fe en la Escritura

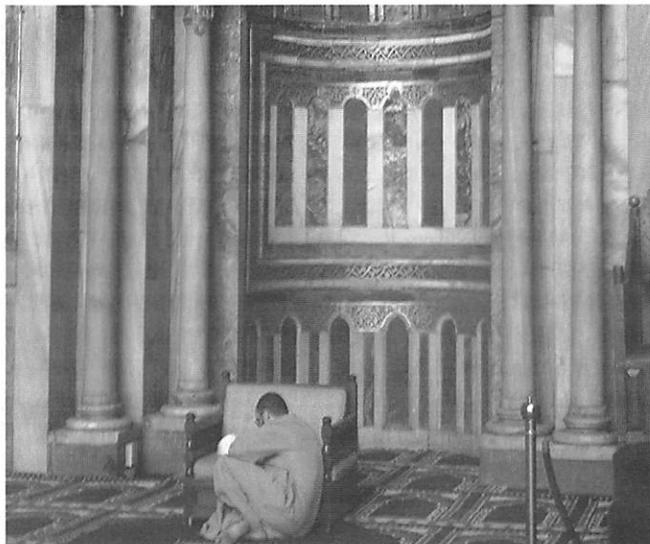
La doctrina cristiana sobre la inspiración de los escritos bíblicos implica la afirmación de que Dios ha escogido a seres humanos, individualmente y en grupo, como sus instrumentos, de manera tal que ha respetado su libertad, sus mentalidades, temperamentos, facultades y tradiciones. Para la fe cristiana, el texto bíblico recibido es siempre, a la vez, enteramente la palabra del escritor y la Palabra de Dios. Es decir, la Palabra de Dios en la Biblia llega a quien la escucha o lee con estilos, imágenes y expresiones diferentes, en los que se reconoce a las personas o a los grupos de personas que han formulado y modelado el texto recibido. En cambio, la fe musulmana afirma en general que la Palabra de Dios le fue dictada a Mahoma: Dios, su Espíritu (es decir, el ángel Jibril), le dicta a Mahoma, palabra por palabra, lo que ha de decir: Mahoma es portavoz de Dios en el sentido de que no participa en absoluto en la elección de las palabras, frases, etc., que se le ha ordenado pronunciar.

Los musulmanes jamás citan el Corán diciendo: «Mahoma dice ...», sino que declaran pura y simplemente que «Dios dice ...». La manera en que los cristianos modernos mencionan el instrumento humano al citar la Biblia, como en «Isaías enseña» o «Moisés dice», puede hacer que los musulmanes consideren que los cristianos están negando que estos textos provengan de Dios. Podemos preguntarnos, como hace Jean-Marie Gaudel,³ si, al citar la Biblia, no sería más adecuado que, sobre todo en el diálogo con los musulmanes, los fieles cristianos usaran frases que expresasen nuestra fe en la autoridad y la inspiración de Dios, según fórmulas que se encuentran en la misma Biblia: «David dijo, movido por el Espíritu Santo» (Mc 12,36) o simplemente: «Dice la Escritura» (cf. Ga 4, 27).

La fe musulmana en la revelación como acción de dictar un texto tiene también otra consecuencia. Aunque tanto la Biblia como el Corán presentan gran variedad de formas literarias, el Corán aparece en la totalidad de su texto como perteneciente a un género literario que prevalece sobre los demás: la «profecía». Las distintas formas estilísticas o temáticas del Corán (oraciones, preceptos, exhortaciones, relatos, etc.) se insertan en el marco general de lo «profético». Se puede decir precisamente que, en su totalidad, el Corán es, de alguna manera, un único sermón o una exhortación larga, pronunciada por Dios (o por los ángeles) y dirigida a Mahoma o a los fieles o a la humanidad en general.

De la convicción de que el Corán fue dictado directamente por Dios, los musulmanes llegan a la conclusión de que es totalmente perfecto, divino en su contenido y su estilo. La belleza estilística del árabe del Corán y la claridad del contenido de su mensaje (y su centro, es decir, la unidad de Dios y la hermandad del género humano) son percibidas y creídas como un

milagro cuyo poder de convicción es, en última instancia, irresistible.



Hay otra diferencia importante sobre los contenidos de la Biblia y el Corán, tan grande que lleva a cristianos y musulmanes a adoptar actitudes muy distintas. Si tuviéramos que resumir el mensaje de la Biblia en pocas líneas, podríamos decir: Dios se revela a sí mismo en el curso de la única historia de la salvación. Esta historia está caracterizada esencialmente por la elección de un pueblo específico, la promesa del Mesías y la alianza con este pueblo. Pero el pueblo se vuelve infiel, es castigado pero no rechazado, y a través de la pedagogía divina es conducido a una idea cada vez más elevada de Dios y, al mismo tiempo, a un sentido más profundo del pecado y una espera más firme en las promesas mesiánicas. Además, la fe de la Iglesia cristiana, el nuevo Israel, con sus Escrituras (luego llamadas «el Nuevo Testamento»), considera que el plan «misterioso» de Dios había permanecido oculto desde el principio y cree que ha sido revelado a través del Hijo, Jesús de Nazaret. Jesús es el centro de toda la historia, el que muere, el que salva a la humanidad por medio de Su muerte y resurrección; es quien concede a aquellos que creen en Él la participación en Su gloria mediante Su Espíritu para que puedan preparar su segunda venida. Se trata, pues, de un plan que se desarrolla desde el principio hasta el fin de los tiempos, centrado totalmente en Jesús, «el Mesías (Cristo)», por el cual Dios penetra en nuestra historia y asume la historia en su propia vida.

En el islam no existe una historia de la salvación entendida como progreso de la revelación del misterio de Dios que conduce a la encarnación, la cruz, la resurrección y el envío del Espíritu Santo. La relación de Dios con la humanidad es vista por la fe islámica de manera muy distinta:

- Periódicamente Dios envía a profetas para que los hombres recuerden la única religión, que es inmuta-



ble: una religión basada en la naturaleza humana, a la que Dios ha otorgado una inclinación hacia el mono-teísmo. El mensaje de esta religión innata es siempre el mismo: Dios es único. Sólo Él debe ser adorado. Hay que respetar la justicia social y creer en el último día.

Estos profetas son enviados, en lugares y épocas diferentes, a comunidades distintas, sin relación entre sí. En lugar de una historia continua de Dios con su pueblo y, a través de éste, con toda la humanidad, encontramos en la perspectiva coránica más bien una yuxtaposición de intervenciones separadas de Dios.

En cada una de estas intervenciones se repite el mismo proceso: el profeta predica; el pueblo se rebela contra ese mensaje; Dios destruye a la comunidad, pero salva a su mensajero. El Corán retoma el motivo del castigo de los relatos del Antiguo Testamento sobre Noé y el diluvio, Lot y Sodoma, Moisés y los egipcios, Jonás y Nínive. Se trata de episodios que prefiguran la propia experiencia de Mahoma.

Por último, cuando la humanidad ha llegado a su madurez, Mahoma es enviado por Dios como el último profeta, el profeta decisivo, para predicar el único mensaje, el mensaje de todos los profetas auténticos, pero ahora, con claridad insuperable y, a través de la *umma muslima* victoriosa, lo hace llegar en fin a toda la humanidad. Después de Mahoma, el profeta definitivo, la comunidad musulmana recibe no sólo la misión de dar a conocer el islam como la fe y la práctica ideal, sino también la de luchar por el dominio definitivo de Dios, a través del islam y la ley divina, en todos los lugares y los ámbitos de la existencia.

2.3 El concepto musulmán de la Biblia

Lo que acabamos de afirmar respecto del Corán y su visión de la historia condiciona el acercamiento de los musulmanes a la Biblia.

La primera reacción de un musulmán que entra en contacto con la Biblia será de extrañeza y desconcierto. Acostumbrado al estilo literario del Corán, en la Biblia se encuentra con una entera biblioteca de escritos distintos que pertenecen a épocas y culturas diferentes, con estilos y temas distintos.

El musulmán habrá aprendido, por medio del Corán, el catecismo y la predicación musulmana, que el libro de la Torá ha sido dado a Moisés, el libro de los Salmos a David y el Evangelio a Jesús. Pero luego hallará dificultad para identificar la Torá con los cinco libros distintos del Pentateuco y descubrirá que, lejos de ser palabras atribuidas a Dios, los Salmos son oraciones dirigidas a Él.

A la luz de estos hechos, la reacción normal de los musulmanes es la de constatar la creencia de que la

Biblia ha sido falsificada por judíos y cristianos. Ya en el Corán se acusa al «Pueblo del Libro» de haber forjado textos nuevos y cambiado las palabras de la Biblia. Puesto que, como hemos dicho, el Corán y, por lo tanto el islam, no admiten la posibilidad de una verdadera historia de la salvación definida como una historia que implica un progreso continuo de la revelación, que la conduce a un punto culminante e irreversible, el musulmán que se enfrenta a la Biblia tenderá a razonar en estos términos:

«Veamos la Torá: si este libro, así como está, ha sido revelado por Dios, ¿cómo es posible que en él no se encuentre mención alguna de verdades tan esenciales como la resurrección de los muertos o la existencia del cielo y el infierno? Todo libro verdaderamente revelado debe contener estos hechos esenciales. Si la Torá no los enseña, es porque los judíos han borrado todos los pasajes que mencionaban estos hechos esenciales. De todos modos: la Torá auténtica fue entregada por Dios a Moisés; ¿cómo es posible que contenga el episodio de la muerte de Moisés? Ello se debe a que los judíos agregaron sus propios textos a la Palabra de Dios.»

Es importante que los cristianos se den cuenta de que si se considera indiscutible que la revelación ha llegado del cielo dictada en forma definitiva, estas acusaciones resultan deducciones lógicas. Se vuelve así comprensible la pregunta que un lector musulmán planteó hace poco en mi página web (www.answers-to-muslims.com): «Si el cristianismo actual es auténtico, ¿cómo es posible que haya varios Evangelios?». El musulmán se pregunta qué ha pasado con el único Evangelio, el *inyil*, revelado palabra por palabra por Dios a «Isa, hijo de María». En el Nuevo Testamento, el musulmán encuentra en lugar del *inyil* (Evangelio) cuatro textos distintos. Y por añadidura resulta que estos «Evangelios» son simplemente una colección de tradiciones sobre Jesús, reunidas por sus discípulos, algunos de los cuales nunca conocieron personalmente a Jesús. Además, los «evangelios» muestran claramente que sólo son el producto de manos humanas, puesto que están llenos de discrepancias y contradicciones. Por último, el Corán claramente afirma (y para los musulmanes esto significa que «Dios mismo afirma») que Jesús nunca pretendió ser más que un profeta, no murió en la cruz y anunció explícitamente la llegada de Mahoma.

¿Por qué no podemos encontrar en el Nuevo Testamento una clara predicción de Mahoma? La respuesta musulmana es: «Porque los cristianos la han quitado del texto». Según los musulmanes, pues, en la Biblia sólo quedan pocas huellas de la predicción de Mahoma, como, por ejemplo, Deuteronomio 18,18, donde Dios promete a los israelitas que suscitará de entre sus hermanos a un profeta como Moisés, y en el Evangelio según Juan (14,26), que contiene la promesa



del Paráclito o Consolador. Mientras que los cristianos interpretan esta predicción de la llegada del Paráclito como anuncio del Espíritu Santo, los musulmanes leen *periklutos* «famoso, célebre», en lugar de parakletos, y afirman que se trata de una promesa referente a Mahoma, cuyo nombre es «celebrado».⁴

Los cristianos no deberían desalentarse al descubrir que se les acusa de haber falsificado la Biblia. No se trata de objeciones o acusaciones dirigidas personalmente a ellos. De todos modos, deberían usar todos los recursos que brindan la investigación moderna y los medios de comunicación, incluidos los electrónicos, para informar mejor a los musulmanes cultos sobre el hecho de que, en realidad, es insostenible la doctrina islámica de la «corrupción» de la Biblia en su forma tradicional.

Por supuesto, algunos estudiosos musulmanes, pasados y presentes, han aceptado el texto de la Biblia así como aparece actualmente e insinúan que la falsificación de la que habla el Corán se refiere a la interpretación errónea del texto por parte de judíos y cristianos, desde los orígenes, más que a una corrupción del texto. Otros eruditos musulmanes reconocen que los Evangelios se basan en el conocimiento de los acontecimientos históricos, pero agregan que la interpretación cristiana de esos acontecimientos no excluye necesariamente otras interpretaciones, como, por ejemplo, la musulmana.⁵

3. El sentido espiritual de la Biblia y el Corán para cristianos y musulmanes⁶

3.1 Conocer nuestras Escrituras Santas y lo que significan para nosotros los creyentes: una tarea inevitable, hoy en día, para cristianos y musulmanes

Actualmente, la convivencia entre fieles cristianos y musulmanes, en el mundo entero, es un hecho que se manifiesta de distintas maneras. Muchos cristianos y musulmanes están convencidos de que forma parte de su vocación conocerse unos a otros y promover, en lo posible juntos, lo bueno y rechazar lo malo. Desde el punto de vista de los fieles musulmanes, ignorar totalmente los demás «libros» equivale a desobedecer al mensaje del Corán. Incluso los musulmanes que están convencidos de que «la Gente del Libro» ha falsificado el texto de sus Escrituras respectivas, y a quienes judíos y cristianos pueden interesar sólo como potenciales seguidores del islam, van a adquirir una conciencia cada vez mayor de la «exigencia» de conocer cuál es la comprensión que tienen los cristianos de la Sagrada Escritura. Las afirmaciones positivas del Corán sobre la «Gente del Libro», que, como hemos visto, están acompañadas, claramente, por declaraciones negativas, deben ser igualmente consideradas con seriedad por los musulmanes si, en alguna medida, asumen seriamente el Corán.

Entre la Gente del Libro hay quienes son rectos, durante la noche recitan los preceptos de Alá y se prosternan. Creen en Alá y en el Día del Juicio, ordenan el bien, prohíben el mal y se apresuran a realizar buenas obras. Ésos se contarán entre los virtuosos. El bien que hagáis no será desmerecido. Alá conoce bien a los piadosos (sura 3,113-115).

Pero también algunos factores desvinculados con el islam harán que los musulmanes se den cuenta de que no pueden dejar de considerar con seriedad y conocer adecuadamente la Biblia, tal como actualmente ocurre con los no musulmanes que necesitan familiarizarse con el texto del Corán. Inevitablemente, en las sociedades modernas, los musulmanes se han de enfrentar a un acercamiento crítico a los textos importantes para la espiritualidad, una perspectiva con la que no han tenido contacto hasta ahora. Quizá su primera reacción ante los estudios bíblicos modernos y críticos sea una afirmación triunfal de que esta posición crítica parece confirmar la razón de las aseveraciones musulmanas tradicionales sobre la falsificación textual de la Biblia. Pero, a largo plazo, comenzarán a preguntarse por qué el acercamiento histórico-crítico a la Biblia, en vez de provocar simplemente el fin de la fe cristiana, ha sido, de hecho, globalmente un factor de promoción de una interpretación inteligible de la fe cristiana en la actualidad. Indudablemente, en este sentido, la exégesis histórico-crítica ha influido de manera nueva en el reconocimiento de la importancia espiritual y teológica de las Escrituras.

Por otra parte, también en ambientes cristianos, sentirán probablemente un nuevo impulso de interés hacia el Corán. Los cristianos que reflexionan se preguntan cómo puede ser que actualmente el Corán siga transmitiendo una energía espiritual considerable. Hoy, como en el pasado, los musulmanes parecen recibir energía espiritual del Corán. No es principalmente la afirmación musulmana de la corrupción de la Biblia lo que desafía a los cristianos, sino sobre todo el hecho de que un libro que, como el Corán, entró en la historia alrededor de seis siglos después del nacimiento de Cristo, continúe alimentando una fe universal dinámica que tiene más de mil millones de seguidores. Estos cristianos podrían con razón preguntarse: ¿qué significa el hecho de que el Dios de Jesucristo haya permitido o incluso querido que esto sucediera?

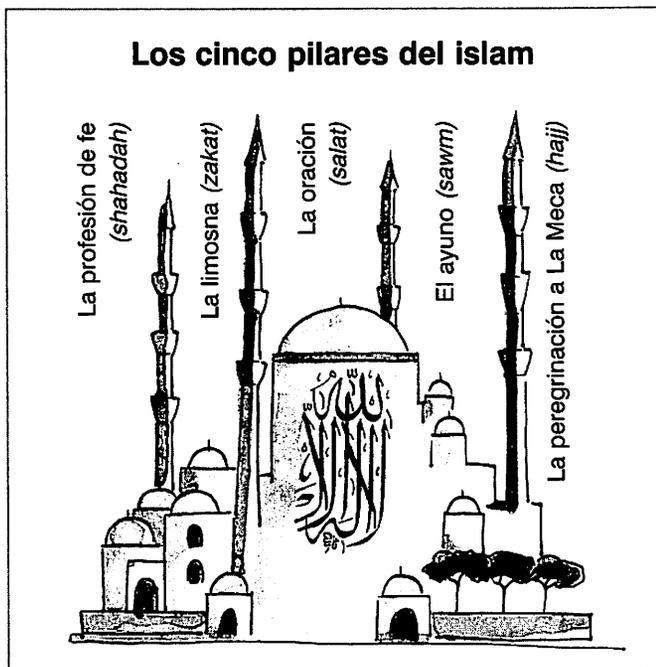
3.2 Crecimiento y purificación espiritual a través de la atención recíproca a nuestras Sagradas Escrituras

Por difícil que sea conectar la Biblia y el Corán en lo referente a su recíproca relevancia espiritual, la tarea parece inevitable si no decidimos que debemos cerrarnos voluntaria y herméticamente a otra forma de espiritualidad. Por lo menos, cristianos y musulmanes pueden comunicar unos a otros lo que constituye su actitud interior fundamental, lo que para ellos es importante desde el punto de vista religioso y la perspectiva espiritual



desde la que tratan de conducir sus vidas. Es verdad que la Biblia y el Corán no son, para cristianos y musulmanes, más que uno de los muchos posibles centros de interés, pero ciertamente constituyen un punto central para la fe de quienes creen en ellos. ¿Qué importancia tiene para los musulmanes llegar a entender el significado espiritual de la Biblia para cada cristiano y para la Iglesia cristiana? ¿Qué aprenden los cristianos cuando llegan a comprender de qué manera la vida individual de cada musulmán y, en cierto sentido, de la toda la *umma muslima* están modeladas junto con el Corán y por medio de éste?

Los textos bíblicos constituyen una respuesta polifónica al encuentro con los magnalia Dei «las obras maravillosas de Dios». La Palabra, que es Dios mismo en Jesucristo, sigue encontrando respuestas siempre nuevas y estas respuestas se transforman en palabras de testimonio, proclamación y Buena Noticia. El cristiano vive reconociendo con gratitud que el Dios eternamente supremo desea encontrarlo en Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado, que comparte su vida con nosotros en la «mesa del Pan» y la «mesa de su Palabra».



En cambio, no parece que la idea musulmana de la fe entienda el Corán como una respuesta por parte del profeta Mahoma o de otro testigo de la fe. Para el fiel musulmán el Corán es nada menos que el texto de la Palabra de Dios, que existe desde la eternidad, se conserva en el cielo, y está «registrado en una tabla protegida» (sura 85,22). Este texto fue comunicado a Mahoma y transmitido por él con fidelidad absoluta a sus oyentes, quienes lo conservaron de memoria en su integridad y luego también bajo forma de palabras escritas. Al creyente se le pide que responda a la guía revelada del Creador y Juez por medio del cumplimiento fiel de los «cinco pila-

res» del islam. La ley puede ser deducida como una orientación clara para los individuos y la comunidad a partir de los preceptos del Corán. Aunque también pueda ser objeto de amor místico y una vertiente casi sacramental de energía, ante todo y en primer lugar, el Corán es guía porque es expresión clara de la voluntad del Dios misericordioso.

4. Iniciativas para estudiar juntos la Biblia y el Corán

Recientemente, en nombre del arzobispo de Canterbury, el Rev. Michael Igrave organizó un primer seminario cristiano musulmán en Doha, hospedado por el emir del Estado de Qatar. El volumen *Scriptures in Dialogue* [Escrituras en diálogo] recoge las actas del seminario, presentando especialmente los trabajos de cuatro grupos paralelos, compuestos por estudiosos cristianos y musulmanes. Los grupos se encontraron en total en seis ocasiones para releer pasajes paralelos del Corán y la Biblia. En un postscriptum, Igrave escribe:

El cristianismo y el islam tienen largas tradiciones de interpretación de las Escrituras y muchas maneras de desarrollar estas tradiciones para enfrentar situaciones y problemas nuevos. Pero prácticamente no se han dado lugares y ocasiones en que cristianos y musulmanes puedan aprender unos de otros y entablar juntos un diálogo sobre las Escrituras. ... Es por eso que todo progreso hacia una comprensión y reconciliación más profundas entre las dos religiones debe considerar seriamente estas Escrituras, porque están vinculadas a lo mejor y lo peor de la historia y la situación actual.

Ya desde hace algún tiempo, pequeños grupos de cristianos y musulmanes cultos se reúnen periódicamente para leer juntos textos bíblicos y coránicos. Estos grupos son signos de esperanza. Ya a mediados de los años 80, el P. Jacques Jomier publicó materiales muy útiles para esos grupos de estudio. Inspirándose en las iniciativas y publicaciones de Jomier, en los últimos años grupos de judíos, musulmanes y cristianos conocedores de la tradición religiosa se han reunido regularmente en Berlín y ahora en Francfort para leer pasajes del Corán y textos bíblicos relacionados. Cada cual trata, por medio de la lectura común y como respuesta a los textos, de apreciar mejor las razones por las que los textos bíblicos y coránicos siguen fascinando e inspirando a quienes los escuchan o leen con el corazón abierto. ¿Es acaso un motivo para desconocer su valor intrínseco el hecho de que probablemente esta lectura espiritual común siga siendo la actividad de grupos relativamente pequeños?

Al mismo tiempo, los cristianos deben hacer todo lo posible por invitar a jóvenes estudiosos musulmanes a participar en estudios e investigaciones bíblicas y viceversa. Para que un auténtico diálogo cristiano-musulmán pueda tener éxito, probablemente sean necesarios musulmanes «cristianólogos» y exégetas bíblicos. Las



enseñanzas y los escritos de estos especialistas y el diálogo estudioso entre ellos y sus «partners» cristianos (y, por supuesto, también judíos) ayudarán sin duda a elaborar y comprender mejor los perfiles distintivos de las dos religiones y sus respectivos acervos de investigación religiosa.

En este contexto, merece ser mencionado en especial el proyecto específico a largo plazo del Grupo de Investigación Islámico-Cristiano GRIC (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien).⁸ En éste, estudiosos musulmanes y cristianos de Europa y África del Norte se reúnen periódicamente en distintos grupos locales para investigar y discutir, como representantes independientes y personales de sus tradiciones de fe y como amigos, sin un programa político o religioso. El grupo publicó en 1987 los resultados de su labor en inglés y francés.

El trabajo pasó por varias fases. En primer lugar, definió y describió la Escritura, su papel y significado para el islam y el cristianismo. También se ha discutido sobre los métodos y las razones para leer y estudiar la Escritura, su transmisión a los individuos y a la comunidad y su recepción y las respuestas que suscita. El libro se cierra con dos «evaluaciones»: estudiosos islámicos comentan la Biblia y estudiosos cristianos el Corán.

En sus comentarios de apertura sobre el seminario de Doha, el arzobispo de Canterbury explicó los motivos del estudio compartido de las respectivas Escrituras en estos términos:

Los cristianos son cristianos y los musulmanes son musulmanes porque les interesa la verdad y creen que sólo la verdad da vida. Cristianos y musulmanes no están plenamente de acuerdo sobre la naturaleza de esa verdad absoluta y dadora de vida. Sin embargo, pueden llegar a encontrar palabras que expliquen y exploren ese desacuerdo porque también comparten historias y prácticas de manera que algunos aspectos de sus sistemas de fe son recíprocamente reconocibles: una historia que se remonta a la creación del mundo por Dios y la llamada de Dios a Abraham; la práctica de leer y absorber las escrituras y modelar la vida en respuesta a la Palabra dirigida por Dios a la creación. Estamos aquí para seguir descubriendo juntos más elementos sobre la manera en que cada comunidad cree que debe escuchar a Dios, conscientes de las formas tan distintas en que identificamos la revelación divina y hablamos de ella. ... Escuchar a Dios y escucharnos unos a otros como naciones, culturas y religiones no siempre ha sido la prioridad que actualmente necesitamos con tanta urgencia. Por estas razones, este espacio para la reflexión tiene tal importancia; es, al mismo tiempo, un símbolo y un ejemplo de este tipo de compromiso.⁹

Todo cristiano que haya participado en estas lecturas comunes de la Biblia y el Corán o, en general, en encuentros de diálogo entre musulmanes y cristianos sobre temas teológicos, sabe que en este proceso,

junto con el descubrimiento de relevantes elementos comunes de fe, llega también a conocer cada vez más profundamente las diferencias, igualmente importantes, entre las dos visiones de fe; diferencias que impregnan de hecho todos los aspectos de éstas y de las doctrinas teológicas. En definitiva, están relacionadas con la excepcionalidad del hecho fundamental y centro absoluto de la fe cristiana: Jesús hijo de Israel e Hijo de Dios. Cuando el creyente y teólogo cristiano encuentra profundamente a los musulmanes y su islam, se plantea constantemente preguntas como éstas: ¿Deben los cristianos definir a Mahoma como profeta desde el punto de vista teológico? ¿Pueden (o quizá deben) los cristianos confesar que el Corán es «portador de la Palabra de Dios», como ha afirmado Robert Caspar? ¿Qué estatus y qué valor salvífico debe asignar la teología cristiana al islam?

La presente ponencia no se ha propuesto ahondar estas cuestiones, que he discutido en otras ocasiones.¹⁰ Sin embargo, para concluir, debemos indicar brevemente nuestra posición sobre este problema central. Por un lado, Mahoma y el Corán merecen la máxima atención por parte de los fieles y los teólogos cristianos, porque indudablemente Mahoma y la Escritura que ha proclamado en el nombre de Dios están signadas por una experiencia religiosa auténtica y, en consecuencia, por doctrinas religiosas y éticas que en parte deben ser consideradas como frutos del Espíritu Santo. Al mismo tiempo, a la luz de la revelación que culmina en Jesucristo, la exigencia del profeta del islam y del Corán de que son la revelación perfecta y definitiva, que juzga y supera todas las revelaciones anteriores, no puede más que provocar el rechazo del creyente cristiano. Es más, las enseñanzas del Corán muestran aspectos y doctrinas que no respetan las enseñanzas representadas y establecidas por Jesucristo y que incluso contradicen dichas enseñanzas que ha encarnado y proclamado: la entrega y la ofrenda no violenta de sí que incluye el amor al enemigo. En otras palabras, el Corán, desde el punto de vista de la fe cristiana, está signado por el rechazo, por lo menos parcial, de la llamada del Evangelio a la perfección y a la santidad según el modelo de Jesús, el Señor crucificado y resucitado y rechaza claramente la Buena Noticia del don de Dios de sí mismo a la humanidad en Jesucristo.

Para nosotros, leer y estudiar el Corán y compartir de alguna manera esta lectura y estudio con fieles musulmanes, pertenece a la misión teológica cristiana más amplia de discernir los frutos del Espíritu en los textos fundacionales y en la vida concreta de las religiones y sus fieles. En la Iglesia, los cristianos están llamados a vivir siempre con mayor fidelidad su vocación de ser luz, sal y levadura del mundo. Lo hacen al ser partícipes del acontecimiento en la historia universal, en la que las culturas y religiones se transforman a través de un proceso de aprendizaje, pero también discerniendo críticamente



y «purificando» recíprocamente la memoria y el corazón bajo la guía del Espíritu Santo. Todos están convocados a dejarse conducir cada vez más profundamente a la plenitud de la vida una y trina de Dios, quien se ha revelado a Sí mismo en Jesús como amor sin condiciones. Ésta es la Buena Noticia, la Sagrada Escritura que nuestra fe preserva y proclama.

(Trad.: S. Voicu) ■

La Secretaría General de la FEBIC dispone de una bibliografía más detallada. Los interesados pueden dirigirse directamente a ella.

- ¹ Maurice Borrmans, *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*, New York/Mahwah 1990, 104s.
- ² Jean-Marie Gaudéul, *Bible and Qur'an*, en: *Encounter. Documents for Muslim-Christian Understanding* (Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies n.º. 13), Rome 1975, 5.
- ³ Gaudéul, *Bible and Qur'an* (véase nota 2), 7.

- ⁴ Cf. William Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions*, London 1991, 33s.
- ⁵ Cf. Hava Lazarus-Yafeh, Art. Tahrin, en: *Encyclopédie Islamique*, (2a ed.), vol. X. (2000), 111-112; Christian W. Troll, Sayyid Ahmad Khan on Matthew 5,17-20, en: *Islamochristiana*, vol. 3 (1977), 99-105.
- ⁶ En esta parte de mi ponencia me atengo a las líneas del ensayo magistral de Hans-Martin Barth, «Nimm und lies!» Die spirituelle Bedeutung von Bibel und Koran, en: Hans-Martin Barth – Christoph Elsas (eds.), *Hermeneutik in Islam und Christentum, Beiträge zum interreligiösen Dialog* (Rudolf-Otto-Symposium 1996), Hamburg 1997, 9-23.
- ⁷ Michael Ipgrave (ed.), *Scriptures in Dialogue. Christians and Muslims studying the Bible and the Qur'an together*, London 2004, 144.
- ⁸ Cf. Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (ed.), *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible & le Coran*. Paris 1987.
- ⁹ Ipgrave, *Scriptures in Dialogue* (véase nota 7), xi-xii.
- ¹⁰ Christian W. Troll, *Der Islam im Verständnis der katholischen Theologie. Überblick und neuere Ansätze*, en: Marianne Heimbach-Steins – Heinz-Günther Schöttler – Heimo Ertl (Eds.), *Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam*, Münster 2003, 51-67.

Las figuras bíblicas más significativas en el Corán

Heribert Busse



El profesor Heribert Busse ha enseñado Estudios Orientales en las universidades de Hamburgo, Bochum, Burdeos, Beirut y Jerusalén. Entre 1973 y 1991 fue director del Seminario de Estudios Orientales de la Universidad de Kiel y luego profesor emérito. Se especializa en historia y cultura islámicas y relaciones cristiano-musulmanas.

El Corán contiene muchas menciones de personajes de la tradición judía y cristiana que figuran en la Biblia o en los apócrifos. Pero, de todos ellos el relato coránico refiere sólo los detalles compatibles con su mensaje fundamental. En total menciona a 25 profetas: después de Mahoma, el más nombrado es Moisés (Musa), que aparece 136 veces; Noé (Nuh), 33 veces; Abraham (Ibrahim), 69; Jesús (Isa), el Mesías (al-Masih), 36; María (Maryam) 34, de las cuales 25 se refieren también a su hijo Jesús.

Abraham – Ibrahim

El patriarca bíblico es una figura clave de la teología del Corán. De hecho, las ideas y aspiraciones de Mahoma tenían como objetivo la restauración de la religión de

Abraham (*millat Ibrahim*), que había sido corrompida por judíos y cristianos: «¡Oh, Gente del Libro! ¿Por qué discutís sobre Abraham, siendo que la Torá y el Evangelio fueron revelados después de él? ... Abraham no fue judío ni cristiano, sino que fue un monoteísta sometido a Alá, y no se contó entre los idólatras» (sura 3,65.67). A través de la contemplación del cielo estrellado, Abraham encontró el camino hacia el Dios único (sura 6,74-79 par). Su conocimiento de Dios podría ser llamado religión natural, porque en su mensaje (el mismo Abraham es quien habla) menciona la guía divina que había recibido de Alá (*hudo*; sura 6,80). Se atribuye a Mahoma la afirmación de que el hombre había recibido por naturaleza la recta fe (*fitra*), pero los antepasados habían hecho de él un judío, cristiano o zoroastra.

Según el Corán los judíos habían interpretado erróneamente a Abraham. El hecho de descender de los patriarcas no implica la garantía de la salvación. También Juan Bautista polemiza contra esta interpretación: «Dad, pues, frutos dignos de conversión y no andéis diciendo en vuestro interior: “Tenemos por padre a



Abraham» (Lc 3,8). Jesús retoma el mismo tema: «Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham» (Jn 8,39). A su vez, el Corán conoce la promesa recibida por Abraham sobre su descendencia y la alianza que Dios ha estrechado con él. Cuando aún no tenía hijos Dios lo había «puesto a prueba con unas órdenes» (sura 2,124), refiriéndose a las promesas y a la alianza de Dios en Gn 15. A continuación Abraham pregunta si todos sus descendientes serán incluidos en el pacto, a lo cual, en el Corán, Dios responde con una salvedad: «Mi pacto no incluye a los inicuos.» Dios otorgó a él y a Isaac su bendición, pero «entre su descendencia habría quien obrara el bien y quien fuese abiertamente injusto consigo mismo» (sura 37,113).

El Corán ve a Abraham más bien a través de la perspectiva cristiana. Es el padre de todos los creyentes, como ya había dicho Pablo (Gal 3,7). Pero los cristianos han abandonado la religión de Abraham, porque han hecho de Jesús, el hijo de María y enviado de Dios (así siempre lo designa el Corán), el Hijo de Dios. De manera que los más allegados a Abraham no son sus descendientes ni tampoco los cristianos, sino «quienes le han seguido, así como el Profeta [Mahoma] y los creyentes» (sura 3,68).

Como dice el Corán, la profecía y la Escritura son propias de la descendencia de Abraham (sura 29,27). Se trata de un concepto que corresponde a la posición judía, pero el Corán lo amplía, sin limitar la profecía y la Escritura a la Tierra Santa, pues, de esa manera, Mahoma quedaría excluido. El Corán relata la obediencia de Abraham para sacrificar a su hijo (sura 37,101-110), pero los exégetas musulmanes propenden a explicar que quien habría de ser sacrificado no era Isaac sino Ismael y el sacrificio no habría ocurrido en el monte Moria sino en La Meca. Con la expulsión de Agar y su hijo, Abraham, respaldado por Ismael, se convierte en el constructor de la Caaba en La Meca y el fundador del peregrinaje anual (sura 2,125-129 par). Quizá se trate de una ampliación del pasaje de Génesis 12,8s, en el que se cuenta que Abraham edificó un altar en Betel y luego fue «desplazándose por acampadas hacia el Negev.» Al emparentarse con los moradores árabes de La Meca, su hijo Ismael fundó una línea de la que luego descendería Mahoma. En la oración consagratória de la Caaba, Abraham incluyó la petición, que se cumpliría en Mahoma, de que fuera enviado un profeta a los árabes (sura 2,129).

Todos los profetas han sido perseguidos por los paganos a causa de su mensaje, pero a último momento alcanzaron la salvación. El profeta no puede rechazar su misión, pero Dios en su justicia lo protege de sus enemigos. Ejemplo de la protección divina son Noé y el diluvio. Como también saben los rabinos, Abraham tendría que haber sido quemado en la hoguera por su fe, pero fue salvado por Dios (sura 21,68-70 par) y erró con

Lot «en la Tierra que bendijimos para la humanidad» (sura 21,71). Como en la Biblia, el relato de la aparición de los ángeles bajo la encina de Mambré para anunciar el nacimiento de Isaac está estrechamente relacionado con la narración del castigo impuesto a Sodoma y la rectitud de Abraham ante Dios (sura 11,74-76 par). El juicio de condena de Sodoma y la salvación de Lot y de los creyentes aparecen como relatos autónomos en el Corán no menos de ocho veces (sura 7,80-84 par).



«Y lo rescatamos [a su hijo], ordenando a Abraham que sacrificara en su lugar un animal e hiciera una gran ofrenda. Y dejamos su historia para la posteridad. Para que cuando Abraham sea recordado entre mis criaturas, digan: ¡La paz sea con Abraham!». (Sura 37, 107-109)

Mahoma se ve a sí mismo como heredero de Abraham. Como éste, predicó a los paganos y rompió con la religión de los padres; fue perseguido, emigró, derrotó a sus enemigos y restableció el culto monoteísta en la Caaba. Abraham fue el primer musulmán y en la *millat Ibrahim* judíos, cristianos y musulmanes vuelven a descubrir su origen común. Se afirma incluso que Mahoma se parecía a Abraham.

Moisés – Musa

Aunque en muchos aspectos, el retrato de Abraham coincide en el Corán y en la Biblia presenta también grandes diferencias, como la salvación de la hoguera y la edificación de la Caaba, que no figuran en la Biblia ni en la literatura rabínica. Pero, en general, el Corán sigue muy de cerca la Biblia al hablar de Moisés. El sura 28,1-42 presenta una narración continuada de su vida y obra, que comienza cuando Moisés, aún muy pequeño, es colocado en una canasta de junco, sigue con el asesinato de un egipcio, la fuga a Madián y su vocación ante la zarza ardiendo, hasta llegar a la entrevista con el faraón y la salida de los israelitas de Egipto. En el sura 7,103-162 se encuentra un relato de los acontecimientos posteriores que repite el discurso ante el faraón y la salida: Moisés se opone al deseo de los israelitas de adorar a los dioses y recibe las Tablas de la Ley en el Sinaí; durante su ausencia, los israelitas adoran el becerro de oro; Moisés escoge a 70 ancianos y realiza el milagro del agua; los israelitas se alimentan de maná y codornices; la nube los acompaña, pero para hacerles sombra y no para guiarlos de día, como dice la Biblia; como los israelitas se rehúsan a tomar la tierra



combatiendo, son castigados con 40 años de peregrinación por el desierto. Además, el Corán menciona dos episodios aislados: la sublevación de la cuadrilla de Coré (sura 28,76-84) e, inspirándose en Nm 19, el sacrificio de la vaca roja (sura 2,67-73).

Al igual que la tradición cristiana, el Corán ubica la vocación de Moisés como profeta y jefe de su pueblo en el Sinaí «en la ladera derecha del monte» (sura 19,51; 28,29), expresión que se refiere seguramente al zarzal que en el monasterio de Santa Catalina se indica como el lugar de la vocación. El Corán vuelve varias veces sobre este episodio (sura 20,9-48 par), importante para la idea de la propia vocación de Mahoma, de la que inicialmente dudaba. Dios se dio a conocer a Moisés, le otorgó el poder de hacer prodigios y le dio a su hermano Aarón como ayudante. Éste no fue el primer Sumo Sacerdote, porque el Corán ignora el sacrificio y la construcción del Arca de la Alianza, sino que lo considera como su ayudante (*wazir*: sura 20,30; 25,35), profeta como Moisés (sura 19,53), capacitado para hacer prodigios (sura 23,45) y destinatario de la revelación (*furqan*: sura 21,48). Al describir la misión encomendada a Moisés, el Corán oscila entre la conversión del faraón (sura 79,18) y la liberación de los israelitas.



«Por cierto que revelamos el Libro [la Torá] a Moisés, pero discrepan sobre él.» (Sura 41,45)

El centro de interés del Corán está en la actuación de Moisés y su hermano ante el faraón (sura 7,103-137 par), la salida de los israelitas y el hundimiento de los egipcios (sura 7,136s par). Como en el caso de la vocación, la misión de Moisés no es del todo clara: su discurso se refiere ante todo a la conversión del faraón que se ha declarado dios (sura 28,38; 79,24), luego a la liberación de los israelitas (sura 44,17-22). En el Corán se afirma también que el faraón había querido expulsar a los israelitas del país (sura 17,103). El discurso de Moisés sobre la resurrección es cristiano y a la vez islámico (sura 20,49-55; 26,23-29). El Corán menciona las plagas de Egipto (sura 7,130-135 par) y por lo menos alude a la pascua (sura 10,87). Dedicó largo espacio a la lucha con los magos egipcios. Al ser vencidos, éstos creen y entonces el faraón amenaza con castigarlos (sura 7,120-126). Interviene un egipcio creyente, que da el «consejo de Gamaliel» (Hch 5,34-40): «Si se trata de un mentiroso, sobre él recaerá su

mentira; y si dice la verdad, os azotará una parte del castigo con que os amenaza» (sura 40,28).

En muchos aspectos Moisés era la prefiguración de Mahoma. Moisés era pobre, despreciado y tan incapaz de hablar que necesitaba a Aarón como ayudante: «¿Por qué no le fueron concedidos brazaletes de oro?», se pregunta el faraón, y «¿por qué no cuenta con la ayuda de las multitudes celestes?», «¿por qué no se presentaron Ángeles con él que le acompañasen?» (sura 43,52s). Así como Moisés era pobre, pero se presentó ante el poderoso faraón, Mahoma procedía de una familia empobrecida, desafió a los poderosos de este mundo, se convirtió en profeta y jefe de una comunidad que abarcaba a todas las tribus de Arabia; ya antes de su muerte, se vislumbraba la expansión del dominio islámico sobre Bizancio y Persia. Sus opositores en La Meca eran los mercaderes nobles y ricos, así como el faraón había sido aconsejado y apoyado por los nobles del reino (sura 7,109.127; 28,38). Pero para Mahoma el hundimiento de los egipcios es, ante todo, un ejemplo del castigo destinado a los infieles; lo coloca en continuidad del diluvio pasado y el juicio futuro a los demás pueblos y grupos que habían rechazado la predicación de los profetas, atentado contra sus vidas y, por ello, habían sido derrumbados (sura 25,35-40).

Pero los relatos del hundimiento de los egipcios también atestiguan la victoria de los israelitas y su profeta sobre sus enemigos; sus destinatarios eran los judíos, quienes, sin embargo, permanecieron obstinadamente cerrados al apostolado de Mahoma. Como en los Improperios (reproches dirigidos por Dios a su pueblo), que en el oriente cristiano se difundieron desde muy temprano y se recitaban en la liturgia, el Corán enumera los pecados de los israelitas desde el tiempo de Moisés hasta la tentativa de crucificar a Jesús; Dios siempre los perdonó, sin embargo, ellos siempre volvieron a cometer otros pecados (sura 4,153-157).

María y Jesús – Maryam e Isa

Ya antes del islam, María gozaba de una gran estimación en Arabia. Según el testimonio del Corán, existía incluso un grupo cristiano que le tributaba honores divinos (sura 5,116), cuya ortodoxia era, de todos modos, dudosa. Se dice que en la Caaba había una pintura mural que representaba a María con el niño y que Mahoma habría prohibido su destrucción cuando, tras haber tomado La Meca, purificó la Caaba del culto a los dioses. En el Corán, María es llamada *siddiqa* «Veraz» (5,75). Como para designar a Abraham se usa la palabra *siddiq* en relación a nabi «profeta» (*siddiq nabi*; cfr. sura 41,19), algunos exégetas musulmanes la reconocen como profeta, por haber sido destinataria de una revelación divina cuando le fue anunciado el nacimiento de Jesús; no le fue confiada la misión de predicar y



de ahí que no fuera un «enviado de Dios» (*rasulu llah*) como Mahoma y los demás profetas, a quienes el Corán distingue como *nabi* y *rasul*.



«Cuando Allah dijo: "¡Oh, Jesús! Te tomaré y te ascenderé hacia mí. Te libraré de los incrédulos y haré prevalecer a los que te han seguido por encima de los incrédulos hasta el Día de la Resurrección."» (Sura 3,55)

Cuando el Corán designa a María como hija de Amrán y hermana de Aarón (sura 19,28), recurre implícitamente a la llamada tipología bíblica, usual en la Iglesia antigua. María, la hermana de Moisés y Aarón, que entonó en la orilla del Mar de las Cañas el cántico triunfal de las mujeres (Ex 15,20s) y según Miqueas 6,4 participó en la salvación de los israelitas, era imagen de María por su participación en la obra de la salvación.

El Corán narra la infancia de María en los mismos términos del *Protoevangelio de Santiago*: cumpliendo un voto de su madre creció en el Templo como una virgen al cuidado de Zacarías, el padre de Juan Bautista (sura 3,35-37), y «se mantuvo virgen» (sura 21,91; 66,12). La anunciación a María se relata en el Corán casi exactamente como en los Evangelios (sura 3,42-48; 19,16-21). Según el Corán aconteció en un «lugar en el este» (*makan charqi*; sura 19,16), con lo cual se indica, probablemente, el Templo. Según la interpretación musulmana, el «espíritu» (*ruh*) que le anunció el mensaje (sura 19,17) era el ángel Gabriel. En otros lugares se habla de una multitud de ángeles (sura 3,42.45). Pero la explicación que se ofrece es fundamentalmente distinta a la que dan los cristianos de la encarnación: como Adán, Jesús fue formado en el cuerpo de María gracias a la palabra creadora de Dios (sura 3,59). Jesús no es más que un hombre, no es preexistente y se niega categóricamente la doctrina cristiana de la encarnación de Dios; María es en sentido pleno madre del hombre Jesús, pero, naturalmente, no *Theotocos* «Madre de Dios.»

También el relato del nacimiento de Jesús contiene elementos tipológicos. María dio a luz a Jesús «en un lugar apartado» (sura 19,22), sobre un altiplano fértil, con fuentes de agua (sura 23,50), es decir, en Belén, bajo una palmera; encontró una fuente y se alimentó de dátiles (sura 19,23s). Este episodio evoca la historia de Agar, quien, tras haber sido expulsada, vagó sedienta por el desierto de Berseba, echó a Ismael bajo una mata y encontró el agua por indicación divina (Gn 21,14-19).

Como todos los profetas, María se vio amenazada de muerte y fue salvada por un prodigio, la intervención del pequeño Jesús. Los israelitas esgrimieron contra ella «una calumnia gravísima» (sura 4,156), acusándola de adulterio, que la Biblia y el derecho rabínico castigaban con la lapidación o la estrangulación. Jesús salvó a su madre porque, a pesar de ser un niño de pecho, podía hablar y demostró ser un profeta al mostrar de antemano sus obras prodigiosas: curación de enfermos y resurrección de muertos. Jesús confirmaría la Torá, pero atenuaría los preceptos alimentarios judíos (sura 3,49s).

El Corán menciona sólo unos pocos episodios de la vida de Jesús, además de su manifestación en relación con la anunciación: la elección de los apóstoles (*ansar*, «ayudantes»: sura 3,52s) y el envío de la mesa (sura 5,112-115), que es probablemente una alusión a la multiplicación milagrosa de los panes, a su vez imagen de la Eucaristía. Los israelitas «se confabularon» (sura 3,54) y Jesús predijo su muerte, como aparece varias veces en los Evangelios (sura 3,55). En la rememoración de las muestras de la gracia de Dios (sura 5,110) quizá haya una alusión al miedo de Jesús en Getsemaní ante su muerte. Jesús murió, pero la manera en que murió no está descrita, y probablemente es así que deba entenderse la expresión *inni mutawaffika* (sura 3,55; Te he llamado a mi seno), cuyo sentido es discutido entre los exégetas musulmanes. El Corán no habla de la muerte en la cruz. Es más, en sura 4,157s se niega claramente que haya muerto en la cruz: los judíos afirmaban que habían matado y crucificado a Jesús, pero el Corán sostiene lo contrario: «Alá lo ascendió al cielo. Alá es Poderoso, Sabio.» En su lugar, fue crucificado otro por error o por una sustitución deliberada o porque gracias a la intervención de Dios la identidad de Jesús fue traspasada a otro. De esta manera, explican los musulmanes la expresión difícilmente comprensible *wa-lakin schubbiha lahum* en sura 4,157. Siguiendo la exégesis musulmana corriente prodría ser traducido así: Además se les apareció (otro) parecido (y así lo confundieron con Jesús y lo mataron).

Jesús ha sido elevado al cielo. Judíos y cristianos creerán en él «antes de su muerte» (sura 4,159a). Para la mayoría de los musulmanes, el pronombre posesivo se refiere a Jesús. Es éste el fundamento de la escatología musulmana, en la que Jesús desempeña un papel importante. Jesús vive en el cielo, volverá al final de los tiempos, para contribuir al reconocimiento universal del islam, morir y resucitar el último día con todos los hombres. En el juicio será testigo de la fe auténtica de sus seguidores (sura 4,159b).

Como todos los profetas, Jesús sufrió peligro de muerte y fue salvado. Era un hombre en el pleno sentido de la palabra, el hijo de María. Ya en el momento de la anunciación es llamado por los ángeles «el Mesías Jesús, el



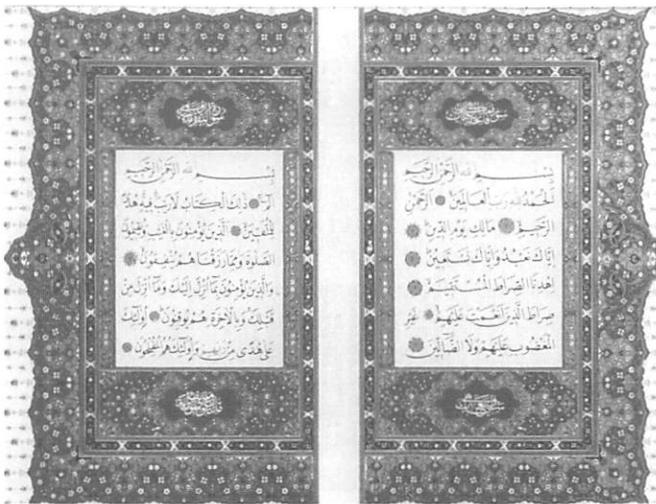
hijo de María» (*al-Masih Isa b. Maryam*: sura 3,45), pero *al-Masih* («el Mesías» en árabe) debe interpretarse sólo como nombre y no como título. Ha sido modelado como Adán y no es el «hijo unigénito de Dios.» Estas afirmaciones y la negación de la muerte en la cruz destruyen el fundamento de la doctrina cristiana de la salvación. El Corán no conoce el pecado original ni la salvación por medio de la sangre del Crucificado. Cada hombre es responsable ante Dios por sus propios pecados. Dios salva a los hombres en la medida en que se revela y manifiesta su voluntad. Es ésta la liberación de la ignorancia. Como ya había dicho Pablo (cfr. Hch 17,30), el paganismo se identifica con la ignorancia (sura 3,154 par). El Evangelio es fuente de guía, luz y exhortación (sura 5,46). Según el Corán, el cristianismo

bien entendido es idéntico al islam, porque Jesús predicó al Dios único y ordenó a los fieles que practicasen la oración (salat) y la limosna (zakat; sura 9,31), cumpliendo así con tres de las cinco «columnas» del islam. Así como todos los profetas anteriores a Mahoma confirmaron a sus antecesores y anunciaron a sus sucesores, Jesús confirmó la Torá y predijo la llegada de Mahoma (sura 61,6). Corrigió la Torá porque atenuó sus preceptos estrictos sobre los alimentos (sura 3,50). El Corán ordena a los fieles que sean ayudantes (ansar) de los profetas, como los apóstoles lo fueron de Jesús (sura 61,14).

En conclusión, podemos decir que el Corán honra mucho a la madre de Jesús, niega la naturaleza divina de Jesús pero afirma rotundamente su naturaleza humana. En general, el Corán tiene posiciones más cordiales hacia los cristianos que hacia los judíos. Cuando Dios anunció a Jesús su subida al cielo, le hizo saber, al mismo tiempo, que sus discípulos prevalecerían por encima de los incrédulos, es decir, los judíos, hasta el día de la resurrección (sura 3,55).

(Trad.: S. Voicu)

Publicado por primera vez en la revista «Welt und Umwelt der Bibel», n° 15 (2000), pp. 51-58 (editada por la Asociación Bíblica Católica).



Glosario para el islam

Hadit («relación, noticia, relato»; pl. *hadices*): tradición de las palabras, hechos, preceptos y consejos del Profeta.

Corán (*Qur'an* «lectura, recitación»): la Palabra de Dios revelada, palabra por palabra, a Mahoma, transmitida por el arcángel Gabriel, puesta por escrito por los seguidores del Profeta a partir del año 610 durante unas dos décadas.

Sharia («camino claramente delimitado, ley religiosa»): ley religiosa islámica, que abarca elementos morales y jurídicos; nunca ha sido recogida por escrito.

Chiítas (*shi'at ali* «seguidores de Alí»): segunda tendencia religiosa en el islam por el número de sus fieles, a su vez dividida en 70 grupos distintos; considera que el yerno del Profeta, Alí ibn Abi Talib, es su sucesor y el primer imán y considera que la sucesión del Profeta sólo puede ser ejerci-

da por un imán. Originariamente, suníes y chiíes no se distinguían por sus posiciones teológicas, sino en referencia a la forma del gobierno de la comunidad de los fieles: los suníes reconocen el califato, los chiíes el imanato.

Sunna («costumbre»): conducta ejemplar y modélica del Profeta, fundada en los *hadices*; parte de la ley religiosa del islam, que, después del Corán, es la segunda fuente de la jurisprudencia islámica.

Sunitas: tendencia mayoritaria en el islam (alrededor de 90 %), que consideran que la vida ejemplar de Mahoma es el criterio más importante para comprender la revelación.

Sura («hilera»): capítulo del Corán; el Corán se compone de 114 suras que totalizan entre 6.200 y 6.600 versículos (según la manera de contarlos).



La muerte del P. Gerardo Mellert, svd (1938–2006)



De forma completamente inesperada y para muchos inconcebible, falleció de un infarto de miocardio el 22 de julio del 2006 el P. Gerardo Mellert, svd, en la isla Montserrat en el Caribe, donde desde 2002 tenía a su cargo la parroquia de San Patricio.

El P. Mellert nació en Friburgo, Alemania, y en 1959 entró en la Sociedad del Verbo Divino (SVD). Después del noviciado, estudió Filosofía en Viena y Teología en Manila y Tagaytay. En agosto de 1965 fue ordenado sacerdote en Tagaytay. A lo largo de su trabajo misionero el P. Mellert trabajó en casi todas las regiones del mundo; empezó en Filipinas, en Mindoro, Calapan y Mamburao, luego estuvo en la Casa General en Roma (1984–1988), de 1989 hasta 1997 estuvo en Colombia y desde 1997 finalmente en el Caribe. Sus conocimientos lingüísticos y su talento como organizador redundaron en su provecho.

El Secretario General de la FEBIC, Alexander M. Schweitzer, ha honrado al difunto en su carta de pésame:

«La Federación Bíblica Católica está muy agradecida al P. Mellert; sus logros en la pastoral bíblica, especialmente en América Latina y en el Caribe, mantendrán vivo su recuerdo. En 1990 participó con competencia como Secretario del equipo organizativo en la feliz marcha de la IV Asamblea Plenaria de la FEBIC en Bogotá. Después de la Asamblea Plenaria fue encargado de una misión de gran responsabilidad como Coordinador de la FEBIC para la subregión de América Latina y el Caribe que llevó a cabo con incansable empeño, gran calor humano y sentido práctico en todo su quehacer hasta 1997.

No es exagerado afirmar que el P. Mellert, con su trabajo, ha incidido decisivamente en la subregión y la ha hecho florecer. Su empeño personal en la pastoral bíblica del entero Continente, la atención a los miembros de la FEBIC y su intercambio constante con la Secretaría General de la FEBIC se cuentan entre sus méritos, así como también la construcción de estructuras internas de la subregión que todavía hoy siguen funcionando y la instalación de la oficina de la subregión en Bogotá. Incluso después de su regreso de Colombia permaneció muy vinculado a la Federación y contribuyó con su trabajo en el Caribe a que el mensaje dador de vida de la Palabra de Dios llegara a muchas personas. Todos nosotros en la FEBIC hemos perdido con el P. Gerardo Mellert a un buen amigo, un misionero comprometido y un colaborador convencido y apasionado al servicio de la Palabra del Señor. En pocas semanas el P. Gerardo Mellert quería coger su merecido retiro. Pero antes de que pudiera hacerlo, el Señor lo llamó a la gloria del cielo. Agradecemos al P. Mellert su compromiso con la FEBIC y su empeño incansable en la pastoral bíblica, por medio de la cual él ha contribuido a que 'la Palabra de Dios se difunda y sea glorificada' (2 Tes 3,1). Pedimos a Dios, el creador de la vida, que le conceda la vida eterna y le haga partícipe de su gloria y de su luz. R.I.P.»

La muerte del Card. Johannes Willebrands (1909–2006)

El Cardenal Johannes Willebrands, en su tiempo Presidente del Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (desde 1988: Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos) y el cardenal más anciano de la Iglesia Católica, ha fallecido el 2 de agosto a la edad de casi 97 años en el convento franciscano de Denekamp, Holanda. Willebrands fue uno de los pioneros del diálogo ecuménico entre las confesiones cristianas y co-fundador de la Federación Bíblica Católica.

Ordenado sacerdote en 1934, fue Secretario del Secretariado para la Unidad de los Cristianos bajo el Cardenal Agustín Bea durante el pontificado del Papa Juan XXIII. El Papa Pablo VI lo nombró en 1969, después de la muerte del Cardenal Bea, Presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, un cargo que mantuvo hasta 1989.



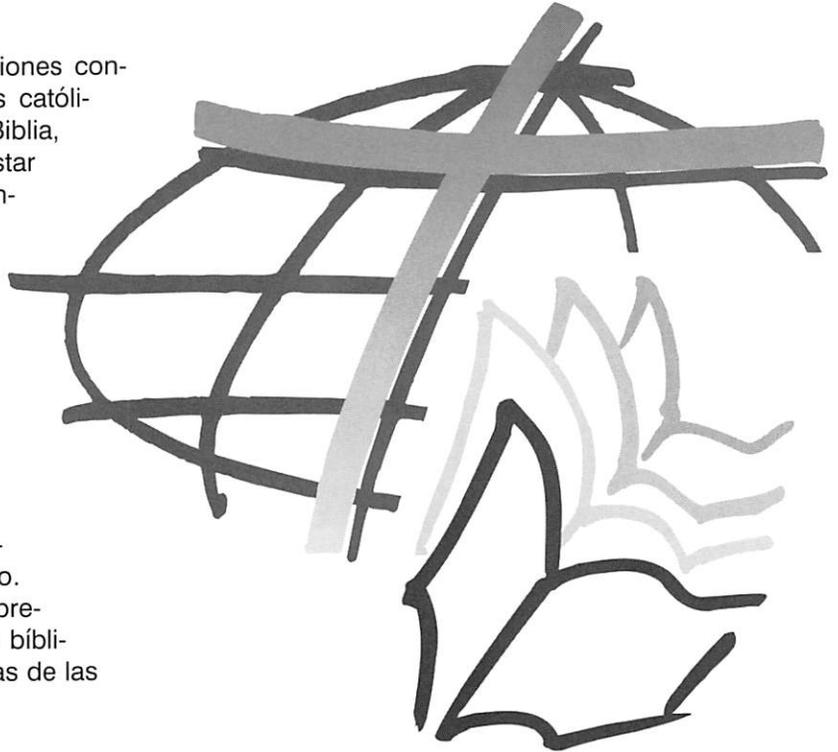
La Federación Bíblica Católica estaba estrechamente vinculada al Cardenal Willebrands. Él fue quien llevó adelante, después de la muerte del Cardenal Bea, su iniciativa de fundar una organización católica para la promoción mundial de la pastoral bíblica y la hizo realidad. Así pues, finalmente, el 16 de abril de 1969, gracias al Cardenal Willebrands, nació la FEBIC, entonces con el nombre de Federación Bíblica Católica Mundial. También en los años siguientes, él acompañó a la Federación con numerosos contactos y declaraciones personales. Hasta el final participó activamente en la vida de la FEBIC; la participación en el Congreso Dei Verbum en septiembre del 2005 en Roma ya no le fue posible por razones de edad.

En un telegrama de pésame dirigido al Cardenal Adrianus Simonis de Utrecht, el Papa Benedicto XVI mencionó al difunto cardenal como «un incansable pastor al servicio del pueblo de Dios y de la unidad de la Iglesia». Él ha dado «un nuevo impulso al diálogo ecuménico». También la FEBIC está muy agradecida a su «cardenal fundador» y le tendrá siempre presente en su memoria. R.I.P.

La Federación Bíblica Católica (FEBIC) es una asociación mundial de organizaciones católicas que se saben comprometidas al servicio de la Palabra de Dios. (Hoy por hoy, la organización cuenta en total con 92 miembros plenos y 232 miembros asociados de 127 países).

El servicio de estas organizaciones consiste en impulsar traducciones católicas e interconfesionales de la Biblia, en difundir Biblias y en prestar ayuda para una mejor comprensión de la Sagrada Escritura.

La FEBIC promueve las actividades bíblico-pastorales de estas organizaciones, posibilita un intercambio de experiencias a nivel mundial, busca modos de fomentar una experiencia gozosa de la Palabra de Dios entre los creyentes de todo el mundo. Procura cooperar con los representantes de los especialistas bíblicos y de las sociedades bíblicas de las distintas confesiones.



La FEBIC se empeña en promover, de modo especial, una lectura de la Biblia que se mira en la realidad cotidiana y en capacitar a muchos servidores y servidoras de la Palabra a realizar una tal lectura de la Biblia de cara a la vida.

Al comienzo del tercer milenio la Sagrada Escritura debe ser considerada como el gran libro de texto para la humanidad. Especialmente en tiempos como estos la lectura de la Biblia no sólo ayuda a la comunidad cristiana a crecer en la fe y el amor, sino que puede y debe también ofrecer a todo el mundo esas palabras de fraternidad y de sabiduría humana que desesperadamente necesita. Este es el gran reto que la Federación Bíblica Católica se ha impuesto.

Vincenzo Paglia, Obispo de Terni-Narni-Amelia, Italia, Presidente de la FEBIC