

Jesús como profeta en el islam y el cristianismo. Posibilidad del diálogo desde la teología cristiana del pluralismo religioso

Primera parte. El profetismo en el islam y el cristianismo

Jesus as a prophet in Islam and Christianity. Possibility of dialogue from the Christian theology of religious pluralism

Part One. Prophetism in Islam and Christianity

Fecha recibido: 21/08/2023 - Fecha publicación: 15/12/2023

Anselmus Baru, CMF.²

Resumen

Este artículo hace parte de un texto investigativo más extenso que será presentado en nuevas ediciones y de manera consecutiva. En esta oportunidad se exponen los procesos históricos de las religiones del islam y del cristianismo, sus elementos cúltricos y las festividades que las constituyen como expresiones monoteístas. En sus desarrollos históricos aparecen las figuras proféticas como personajes que Dios mismo escogió para que sirvieran como puentes que permitieran ver su manifestación en medio del pueblo. Con ello, en esta primera entrega, se muestra cómo este elemento profético hace parte de la dinámica del desarrollo de la religión misma. Con base en esto, se pretende permitir un acercamiento a la concepción de Jesús en ambas religiones, desde la mirada histórica particular de cada una de ellas, teniendo en cuenta su cultura, su tradición y sus libros sagrados.

Palabras clave: Profetismo, Islam y Cristianismo, Pluralismo religioso, Fe, Teología cristiana.

Abstract

This article is part of a larger research text that will be presented in the new editions and successively. On this occasion, the historical processes of the religions of Islam and Christianity, their cultic elements and the festivities that constitute them as monotheistic expressions are exposed. In its historical developments, prophetic figures appear as characters that God himself chose to serve as bridges that would allow to see his manifestation in the midst of the people. Thus, in this first installment, it is shown how this prophetic element is part of the dynamics of the development of religion itself. Based on this, it is intended to allow an approach to the conception of Jesus in both religions from the particular historical perspective of each of them, taking into account their culture, their tradition and their sacred books.

Keywords: Prophetism, Islam and Christianity, Religious Pluralism, Faith, Christian Theology

2. Misionero Claretiano de Indonesia. Teología y Diplomado en Pluralismo religioso, Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Correo electrónico: anselmobaru@gmail.com

Introducción general

La realidad pluri-religiosa que hemos vivido a lo largo de la historia humana y que tiene su base en la conciencia religiosa del ser humano mismo, según Karl Jaspers se sitúa hacia el año 500 a. C. Este es el tiempo eje, o como se le suele llamar, tiempo axial, donde el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites. En este ámbito, según Pindado (1995) el hombre construye las categorías fundamentales que existen dentro de las religiones (p.88). De esta manera se puede afirmar que desde de los inicios de las religiones ya se daba un pluralismo religioso, por lo menos en los términos a los cuales recurren para expresar su fe. Sin embargo esta realidad de comprensión es hoy en día más polémica, en cuanto que las diferencias, respecto a lo religioso, constituyen la mayor causa de la problemática mundial, que ha llevado a los enfrentamientos de la humanidad a partir de sentimientos religiosos fundamentalistas.

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

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

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

Así entonces, este trabajo se debe comprender desde la realidad pluralista de las religiones y desde la óptica de la teología cristiana del pluralismo religioso que, según Dupuis (2000, p. 26) pretende buscar con mayor profundidad, a la luz de la fe cristiana, el significado de la pluralidad de la fe de las religiones y tradiciones religiosas que hacen parte del plan de Dios para la humanidad. Por ello, en medio de la pluralidad de las religiones, se asume la teología cristiana del pluralismo religioso, no como simple expresión de tolerancia religiosa, que puede servir para la base del diálogo entre ellas, sino como el principio hermenéutico del hecho religioso en general, ya planteado por Jaspers, para luego establecer la posibilidad del diálogo interreligioso.

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

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

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

Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro [...] Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia Universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación. Estos temas, presentes en el Concilio y en el Magisterio posterior, los he afrontado repetidas veces en mis visitas pastorales a las Iglesias jóvenes N.º52.

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

las religiones. Por ello Queiruga propuso el término de inreligionación, en el mismo sentido de la palabra inculturación.

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

Del mismo modo, en palabras de José María Vigil, en este ámbito del mundo globalizado, las religiones entran en un contacto permanente (Vigil, 2004, p. 241). Por ello, “la mutua presencia, la permanente exposición recíproca, así como la convivencia continua, ofrecen y hasta obligan a un intercambio inevitable. Se está dando un entrecruzamiento, una fecundación mutua permanente” (Queiruga, 2005, p.131).

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

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

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

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

² Si bien reino y reinado de Dios son diferenciales, aquí los usaremos indistintamente. Oscar Cullman (1974) habla de *Reino de Dios* solo para la realidad futura escatológica. El *reinado* de Dios se iniciaría a partir del misterio de la ascensión, hasta el regreso de Cristo; la Iglesia de Cristo coincidiría en el tiempo con su reinado. Por lo tanto, el reinado de Cristo es el momento actual.

El Islam como una religión

Un panorama general sobre el islam

Arabia preislámica.

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

Arabia Saudita es una región donde la gran mayoría de su topografía está constituida por el desierto. Esta situación de aridez es contrastante con la región de la Arabia del Sur, también conocida como Arabia feliz o Yemen, que por su topografía y el clima húmedo posibilita los cultivos. En la época antigua, Arabia Saudita tuvo contacto con el Imperio Bizantino cristiano y con el Imperio Persa sasánida, el cual practicaba la religión de los magos.

El desierto de Arabia se había convertido en la vía de continuas caravanas de dromedarios, las cuales eran conducidas por tribus de beduinos nómadas, que eran mercaderes de origen semita y que, por lo tanto, iban y venían desde Siria hasta el Yemen. Una de las ciudades más concurridas y donde siempre se instalaban los mercaderes, era La Meca. Allí siempre se organizaban en clanes, uno de ellos y el más significativo es el de Hachim, del cual desciende Muhammad (Díaz, 2003, p. 387).

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

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

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

posteriormente, conservándose únicamente la *Ka'aba*, es decir, la piedra negra. Por otra parte, las regiones que eran fuentes de agricultura adoraban sus divinidades agrícolas (Díaz, 2003, p. 387-388).

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

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

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

El islam como una religión monoteísta.

El islam es una de las tres grandes religiones monoteístas, pertenece al tronco de las religiones abrahámicas y surge en el contexto socio cultural-religioso de la región árabe. Según S. G. F. Brandon, profesor de Religiones comparadas de la Universidad de Manchester, en el diccionario que ofrece sobre esta temática, afirma que el islam es un nombre con que se conoce la religión fundada por Muhammad y que el término islam se deriva de la raíz árabe que significa “someterse”. De acuerdo Brandon (1975), su significado se entiende fundamentalmente como un acto o sumisión a Dios, incluido el matiz de renuncia a cualquier otro objeto de culto. Es más, en su sentido profundo, puede asumirse desde aquella raíz de la idea de paz (*Salām*); sin embargo, esta deducción “resulta difícil de justificar desde el punto de vista lingüístico, por muy cierta que sea la paz que el hombre experimenta al someterse a Dios”. De acuerdo con Chevalier (1991, p. 298-300), la circumambulación es un rito que consistente en dar vueltas alrededor de un objeto sagrado o de su representación, por ejemplo, la *Ka'aba* de los musulmanes. Aunque, la circumambulación es a veces un simple gesto de homenaje -tal gesto procede

sin duda de un rito original con sentido simbólico-, tiene sobre todo un valor cósmico. Para los musulmanes, la ambulación se lleva a cabo siete veces en La Meca, alrededor de la Ka'aba, número que representa las esferas celestes, práctica existente desde la época preislámica.

En la misma línea con Brandon, Adel-Th Houry (1981, p. 15). muestra también su comprensión sobre el islam. Según él, la palabra islam proviene de la lengua árabe, que significa entrega a Dios, sumisión a su voluntad. Esta entrega tiene que ver con el concepto de paz, sumisión y una actitud de obediencia a Dios, que abarca todos los campos de la vida de un musulmán. En consecuencia, hace alusión a un sistema y modo de vida donde la paz es su carácter fundamental. Por ello, el islam ignora toda distinción entre lo sagrado y lo profano, entre la religión y la realidad cotidiana. Desde esta comprensión, se puede entender que las prácticas religiosas, la vida social, el derecho, la economía, el Estado y la política no pueden separarse de la vida de un musulmán.

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

Al hablar de la religión islámica, se encuentra también el término "Musulmán". Poupard expone que dicho término es una derivación del término islam. Musulmán es aquel que decide someterse a la voluntad de Dios (1987, p. 870). Este sometimiento, según Castellanos, tiene que identificarse con las tres creencias básicas de la ortodoxia del islam: creer en que Dios es uno solo; creer en la existencia de profetas como mensajeros entre Dios y la humanidad, y creer en la vida después de la muerte y en el juicio final (2010, p. 32). Por otra parte, este autor expone que en el islam existe también la ortopraxis, que son elementos que rigen la vida de un creyente, de acuerdo con cinco principios o cinco pilares establecidos desde los primeros tiempos de la religión, así:

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

Küng (2004), expone que el Islam, al igual que el judaísmo y el cristianismo, es una religión de fe, donde sus creyentes van tejiendo su relación con Dios en la fe fiducial (p.101). Por ello, la fe en Dios es base de la existencia islámica y fundamental de la

comunidad musulmana, dentro de su sistema jurídico que une a las tribus y a los pueblos islámicos. Con ello, el islam fundamenta su teología en este Dios que es único, tanto hacia el exterior (en el mundo) como hacia el interior (en su esencia). Así, la fe musulmana rebasa su esencia y existencia en la profesión de fe misma: “no hay más dios que Dios”. En este credo, la fe islámica muestra su carácter monoteísta, afirmando que Dios es uno y Único. El mismo Küng resalta: “el monoteísmo estricto en el islam es verdaderamente designio nuclear y programa de lucha: ¡un único Dios sin par y sin acompañante alguno!”. Este concepto del monoteísmo se refleja en la lucha de los profetas al defender que Dios es único, haciendo una ruptura con el politeísmo que existía en los pueblos nómadas de Arabia preislámica. La lucha de los profetas fue también contra “aquella forma especial de henoteísmo dominante sobre todo en la región de la Meca”, la cual consideraba que Allāh era el Dios supremo, pero subordinados a Él, estaban los seres divinos, como los ángeles, espíritus o incluso “las hijas de Dios”, que son como intercesoras ante el Dios altísimo.

Este monoteísmo islámico muestra una imagen de Dios como ser supremo y todopoderoso dentro del islam. Según Diego Castellanos (2010)-, esta visión de un Dios todopoderoso puede ser concebida desde dos perspectivas: por un lado, se considera que su esencia, como un ser divino, solo puede ser conocida por él mismo. Y, por otro, que Dios posee unos atributos a través de los cuales actúa en el mundo. Estos atributos o cualidades pueden ser esenciales (eterna permanencia, singularidad, etc.), positivos (dador de vida, omnisciente) o negativos (Dios no posee defecto alguno) y son conocidos en el islam como “los nombres de Dios”, que a través de ellos Dios actúa en el mundo y, a la vez, son medios para que los creyentes lleguen a Dios. Küng dice que los nombres que se atribuían a Dios alcanzan a ser hasta noventa y nueve; este autor menciona los nombres más famosos de Dios, basándose en la información de *Abū Hurayra*, uno de los compañeros del profeta Muhammad. Algunas ellas son: Dios, el clemente, el misericordioso, el Rey, el Santísimo, el pacificador, etc. (p.110-111).

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

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

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

es Palabra de Dios, porque su contenido viene de Dios y su expresión auténtica está garantizada por Dios (1981, p. 120).

Castellanos (2010) expone que El Corán, revelado al profeta Muhammad entre 610 y 632, es la palabra de Dios, fruto de la voluntad divina tanto en su contenido como en su estilo, razón por la cual no puede ser traducido ni “actualizado” al árabe dialectal o al académico moderno, está escrito en la lengua árabe del dialecto quraish, que es el árabe hablado por la tribu del Profeta, que era común entre las elites educadas en La Meca a comienzos del siglo VII. (2010, p.35). El hecho de que el lenguaje en que se escribió el Corán es arábigo muestra, para los musulmanes, el lugar (Arabia), la cuna donde surgió esta religión.

Algunas características más relevantes de esta lengua en que se encuentra el Corán son la revelación divina desde lo sublime, lo poético y lo misterioso. Esta revelación no se da en un solo momento, sino durante veinte años de la vida del profeta, y en los primeros años de la existencia de la comunidad musulmana por la vía oral tradicional. Conforme a Caspar, *Jadi_{ya}* es una rica mujer comerciante de La Meca, quince años mayor que Muhammad, se casaron cuando él tenía veinticinco años, y vivieron felizmente juntos hasta que ella muriera veinte años más tarde. La revelación del Corán al profeta tuvo su lugar a lo largo de la vida pública de Muhammad como profeta, y murió el 8 de junio del año 632, por una pleuresía, y dejó nueve esposas oficiales, de las trece o catorce con que se había casado tras la muerte de *Jadi_{ya}* en el año 629 (1995, p. 24).

Con ello, esa revelación, que se da a través de la palabra, consiste en los fragmentos de los textos que se complementan uno tras otro. Luego de una pronta labor de fijación, o se puede decir, de canonización de los textos que, según Monserrat Abumahlam, parece que ya en la época de Abu Bakr hubo un intento de canonización del texto sagrado. En la época de los terceros califas ortodoxos, ‘Uzman consolidó esta canonización, fijó lo consonántico y eliminó las variantes del texto (2007. p. 64).

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

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

Historia del islam como una religión.

Existe, según Castellanos (2010), una visión dentro de algunos musulmanes, en cuanto a la historia de la aparición del islam como una religión, según la cual el islam nace con la creación, con los primeros seres humanos. Pero, desde el punto de vista histórico, la religión del islam surge de la mano del profeta Muhammad, en el siglo VII d. C. (p 54).

Muhammad nació en el año 570 en La Meca, de una familia noble, en la parte oeste de la Arabia central. Su padre se llamaba 'Abd Allāh y su madre Amina, desde el clan de los hasimies, una rama de la tribu coraixi. Khoury, dice que este relato del Profeta Muhammad, desde su nacimiento, su vida, su vocación, el papel como profeta, y el desarrollo del islam como una religión, puede encontrarse también en la obra de Hans Küng, *El Islam. Historia presente y futuro*; Carlos Díaz, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*; Montserrat Abumalham, *El Islam. De religión de los árabes a la religión universal*; Diego Castellanos, *Islam en Bogotá: Presencia inicial y diversidad* (1981, p. 29).

Por ello, en esta parte del islam como una religión, el investigador, pretende construir las ideas desde la comprensión de las informaciones acerca de la persona de Muhammad y el desarrollo de la religión del islam que nos muestran dichos autores, en cada una de sus obras. Él, huérfano de padre al nacer, porque su padre, 'Abd Allāh murió poco antes de que este naciera. Luego, su madre Aminah murió también cuando Muhammad tenía seis años. Por ello, Muhammad pasó a las manos de su abuelo paterno, Abdul Muttalib y se encargó de su crianza. Pero poco después murió también este, y así el niño Muhammad tuvo que pasar su vida al cuidado de Abu Tālib, hermano mayor de su padre.

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

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

Ahora bien, la vida mística de Muhammad se inició cuando él tenía cuarenta años, edad en la que recibió la revelación de Dios. Él solía salir de La Meca para alejarse del movimiento politeísta, a pesar de que este lugar era centro de peregrinación. Muhammad se alejaba hacia las montañas cercanas, a una cueva o a una colina para dedicarse a la meditación y la oración. Durante su vida en La Meca, él conoce no solamente los movimientos politeístas de los comerciantes, peregrinos y poetas árabes, sino que también, a través de sus relaciones, aprendió mucho acerca de los judíos y de los cristianos. Él era

un simpatizante de aquellos que buscaban a Dios (*hanif*), que son situados al margen de la satisfactoria religión politeísta tradicional, que anhelaban su fe pura en el Dios uno de Abrahán.

Castellanos, expresa que Dios reveló a Muhammad, a través del ángel Gabriel, quien le comunicó que había sido elegido mensajero de Dios (profeta). Después de recibir esta revelación, Muhammad empezó a predicar el mensaje de Dios, que consiste en: la justicia para con los pobres, los huérfanos y todas las víctimas de los ricos injustos, usureros y opresores. Así, “sus acciones fueron notorias para los grandes poderes del árabe, que vieron con recelo la manera en que se apartaban de las creencias tribales tradicionales, rechazando el politeísmo y haciendo énfasis en el carácter único de la divinidad” (2010, p. 54).

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

Así, en esta condición, el profeta y sus seguidores optaron por la emigración a la población de Yatrib en el año 622 d. C., que luego se llamará Medina, “que a partir de este entonces fue conocida como *La Ciudad del profeta (Madinat al – Nabi)*. Este hecho fue especialmente significativo para la historia del islam, ya que a partir de entonces nació la primera comunidad musulmana”; o, en palabras de Robert Caspar (1995), es el comienzo de la era musulmana, que también inició su año calendario, desde la fecha de este acontecimiento (p.23).

Ahora bien, junto con el desarrollo de su papel profético, durante los diez años que vivió en Medina, el profeta se dedicó a organizar la nueva comunidad y el modelo de estado musulmán. Allí, desde este tiempo, hubo confrontaciones que causaron los conflictos y las guerras con los que son, a la vista, enemigos del islam: los judíos medineses, los hipócritas o los árabes medineses y los politeístas de La Meca (Caspar,1995). A lo largo de estas batallas se experimentaron derrotas y victorias. Una victoria es, por ejemplo, la batalla de Badr, en la cual lograron vencer los mequíes, que es la tribu más poderosa de Arabia. Aun así, también fueron derrotados, tal como sucedió en la batalla del monte Uhud, al norte de Medina.

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

Tras la muerte del profeta, la comunidad musulmana que él dirigía se dividió. Con ello, surgen los califas como sus sucesores y aparecen personajes como Abu Bakr (632-634), que confronta las apostasías generales de las tribus árabes y logró confrontarlas, triunfando con la conquista de la región de Arabia septentrional, parte de Siria y Persia, tal como lo asevera Díaz (p. 392). Este personaje, que dentro de la tradición sunita se

consideraba como *rashidun*, es decir, el guiado, da la continuidad a la expansión y la estabilidad del estado musulmán.

Luego aparece Omar (634-644), gran organizador y padre de Hafsa, una de las mujeres de Muhammad. Omar “se hizo capitular de Damasco; Jerusalén, Cesárea y toda Siria;

Mesopotamia septentrional, Egipto, Cirene y Trípoli, y pone fin a la larga serie de reyes sasánidas de Irak”, según el mismo autor (p.393). Pues, tanto Abu Bakr, como su sucesor Omar, adoptaron las antiguas tradiciones tribales nómadas para evitar los problemas en la legalidad de la sucesión. Por ello, aplicaron el principio tripartito de la *shura* (consulta interior), *agd* (contacto gobernador-gobernador) y *haya* (declaración de lealtad). Y esa lealtad a la tradición se mantuvo por el cuarto califa, ‘Alí, de la dinastía Omeya (661-750), que recalcó la idea de predeterminación al cargo, por encima de la libre elección, para legitimar su gobierno, por lo que la sucesión sería, a partir de entonces, hereditaria. Y, hace visible la contradicción entre la legitimidad del gobierno y la unidad de *umma*, como lo expone Ayubi, Nazih (1996).

El Tercer califa es Otman, un noble de la Meca (644-656). En esta época, la expansión del islam fue creciendo más. En los califas anteriores, la conversión al islam de los pueblos conquistados se realiza en la mera aceptación de los cinco pilares del islam, e incluso la recitación del *shahada*, donde se muestra la fe monoteísta del islam, “no hay más dios que Dios”. Díaz, (p.393) dice que el gran logro de Otman es que él mismo pertenecía al clan omanita, que era uno de los clanes oponentes del profeta. Además, este clan era uno de los más poderosos e influyentes de la Meca pagana. Pero tras el éxito de Otman, esta tribu se convirtió y abrazó la religión del islam.

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

Ahora bien, según Castellanos en la historia de la religión del islam, también se conocieron otros califas que son posteriores a los que se mencionaron anteriormente, y al tiempo en el que vivieron se le conoce como la época de los califas *abasiés* que gobernaron entre 750 y 1258 (p. 53). Ya en esta época los califas adquirieron el carácter de símbolo del poder político, debido a que la comunidad había perdido su antigua cohesión, por problemas en los poderes internos que condujeron a la separación. “Mientras que en el norte de África los chiitas lograron establecer un califato rival del ‘Abbasí en el año 909; en el Occidente los sobrevivientes Omeyas, fundaron un califato dependiente del de Bagdad, sede de los ‘Abbasíes, en 929, a la cabeza de ‘Abd ar-rahman III”. Con ello, se veía cada vez más el debilitamiento en la unidad del pueblo musulmán, a pesar del crecimiento y separación de los territorios bajo los distintos califas.

En el siglo XI, la situación cambió a partir de las campañas en contra de los territorios musulmanes, ya bajo la figura de las cruzadas o bajo la de los mongoles. En

esta situación, el poder gobernador logró mantener la seguridad de su reino desde las invasiones de los extranjeros. Así, los juristas tienen un papel muy importante por su capacidad de interpretar la ley, que se considera tiene un origen divino.

Desde esta visión aparecen las cuatro escuelas juristas, que son hanafi, shafi'i, maliki y hanbali, que interpretaban las leyes islámicas de diferente manera o puntos de vista. Ahora bien, no hubo grandes diferencias entre las doctrinas y cada defiende la propia. Según Colin (2004) con ello, su fidelidad a cada una de las escuelas llegó a ser una característica de los juristas islámicos (p. 232. Según Castellanos, el resultado final de estas tendencias fue el surgimiento del islam Sunnita (2010, p. 57), entendido como ortodoxia, bajo la idea del estado musulmán que guarda la fidelidad u obediencia a Dios, a la Sunna y a quienes tienen la autoridad.

Por otra parte, existe también el Chiismo, que también surge a partir del debate sobre el gobierno que guarda la continuidad del profeta. El Chiismo surge después de la muerte del profeta, cuando este no había designado su sucesor. Por ello, esta corriente apoyaba a Alí como sucesor del profeta. La palabra Chiismo, procede del término árabe *xi'a*, que significa partido, y se refiere a que ha partido de Alí (Tamayo, 2009, p. 264). En cuanto a la autoridad, los chiitas reconocen la mayor importancia del "Imam", que tiene el papel de gobernar y la autoridad espiritual en la marcha de la comunidad. Por ello, dentro de sus creencias existe el Imam oculto, que está vivo, pero va a retornar en el tiempo escatológico. Después de que los Imames desaparecieron, para los Chiitas, el soberano fue ilegítimo y poco a poco se alejaron de la política, por desconfianza al poder estatal. Eran de origen no árabe y no musulmán, que habitaban en las áreas ocupadas durante la expansión, y se convierten y se adaptan a religión musulmana. Así, los Chiitas son alejados del poder y sus discursos son críticos frente al mismo. Además, los Chiitas tienen una esperanza oculta en el Imam *Mahdi*, que creen se manifestará al final de los tiempos.

Según Diego Castellanos (2010), la reciente historia del Chiismo está afectada por dos procesos: en primer lugar, en el siglo XVI, en la actual Irán, surgió la dinastía Safawi, que adoptó el Chiismo duodecimano como religión del estado, para establecer una ortodoxia del pensamiento. Por ello, el Sunnismo quedó reprimido. En segundo lugar, cuando en 1979, en Irán, el triunfo de la Revolución Islámica muestra su triunfo y afirma la tesis de Ruhollah Jomeini, quien consideraba que los únicos que tendrían que gobernar un Estado son los musulmanes, y entre ellos los más sabios, que son los clérigos. De hecho, con esta visión confirma la iranización del Chiismo (p. 59).

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

Acerca de rituales y prácticas religiosas.

La oración tanto personal como comunitaria es un elemento fundamental dentro de cada religión, donde el creyente muestra su relación y comunicación íntima con Dios o la realidad trascendente. En la tradición musulmana, los musulmanes tienen

el deber de realizar todos los días en determinados momentos la oración ritual, tanto comunitariamente como de manera personal.

El principal ritual que tienen que cumplir los musulmanes es la oración (*salat*), que se realiza en cinco momentos diferentes del día. Dentro de la formación religiosa de las personas, desde la edad de “la razón”, hacia los siete años, se enseñan las oraciones, animados por sus padres y maestros (Abd-el-Jalil. 1954, p. 158).

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

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

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

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

Calendario y festividades en el islam.

El calendario musulmán empieza fundamentándose en un hecho histórico, que es la migración (*hégira*) de los primeros grupos de musulmanes de La Meca hacia Medina, en el año 622 d. C., según el calendario occidental. Además, este calendario es lunar porque se basa en los ciclos de la luna y, por ello, hay diferencia entre los doce meses del año

lunar con los meses del año solar. Igualmente, y de acuerdo con Castellanos (2010), en este calendario los días del año son 354, por ello los días de cada mes se intercalan entre 29 y 30. Finalmente, los días comienzan al atardecer, de manera distinta al calendario gregoriano, en donde se comienza el nuevo día a partir de la media noche (p. 38).

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

- El ayuno voluntario al comenzar del año nuevo, para conmemorar la hégira de La Meca a Medina, durante el mes de Muharram.
- El ayuno durante la fiesta del Ashura, que no es obligatorio, pero es recomendable. Esta fiesta se celebra en el décimo día del mes de Muharram y se hace la conmemoración de la obra salvífica de Dios a Moisés y los israelitas desde la persecución del Faraón.
- El ayuno en Shabán, el octavo mes, como preparación para el mes de Ramadán.
- El primer día del mes décimo, Shawwal, se celebra el fin del ayuno.
- El decimosegundo mes, Dhul Hiyah, que está dedicado para la peregrinación a La Meca.
- La fiesta del 'Id al-Adha, que cae en el décimo día de Dhul Hiyah, durante la cual se sacrifica el cordero. Según este mismo autor.

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

Islam y los profetas.

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

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

Además, según las enseñanzas del islam, Muhammad es el último profeta, eso implica que en el islam existen varios profetas antes de él. Todos son elegidos por Dios para una misión particular que consiste en llevar al pueblo una conversión. Así, en este contexto, el pueblo impío es llamado a volver al monoteísmo. Dios “elige” a un hombre de ese pueblo, le revela su fe en un solo Dios y le envía a anunciárselo a sus hermanos, con la advertencia de un castigo si lo rechazan. El pueblo rechaza la revelación (a excepción de algunos) e intenta matar al profeta. Ante esto, Dios salva a su enviado y castiga a los infieles. Para esto, revisar a Khoury, 1981, p. 47 y Caspar, 1995, p.133-134. Este hecho se encuentra en los relatos de los profetas como Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad, quienes asumen su vocación tanto como *nabī* y a la vez como *rasūl*.

Dentro de ese contexto, se puede entender que la experiencia del profeta en la religión monoteísta, como el islam, surge a partir de la necesidad de guardar la fidelidad a Dios. Por ello, la misión profética se considera como el honor más elevado que un ser humano puede recibir de Dios y muestra la superioridad de su mundo interior, donde Dios actúa en y a través de él. “El Dios creador guía personalmente a su criatura y la dirige mediante su voz, no sólo por medio de los signos de la naturaleza, sino mediante una Palabra personal, transmitida de forma inteligible a través de los hombres que él ha escogido y enviado: los profetas” (Caspar, 1995, p.137-138). Así, los profetas son elegidos por Dios para transmitir su mensaje al pueblo. En esta línea, Khoury afirmó que los profetas son los hombres a los que Dios les ha otorgado una determinada revelación con el fin de que señalen a los hombres el camino recto (p.43).

Según Muhammad Husain Behesti y Muhammad Yahuád Banohar (2007), existe dos rasgos que indican la particularidad de un profeta en su misión, a saber: milagros e infalibilidad. En cuanto a los milagros, todos los profetas son enviados por Dios y tienen la capacidad o facultad para realizarlos, con el fin de mostrar la veracidad de su misión (p. 113-116). En cuanto a la infalibilidad, esta implica que los profetas no cometieron pecados ni estuvieron expuestos al error respecto a su acción y misión, debido a que son elegidos por Dios.

Por su parte, Ismael Büyüçelebi (2005), expresa que, también muestra su visión sobre la existencia del profeta en el islam. Según este autor, los rasgos de los profetas se perciben en los siguientes aspectos: son elegidos por Dios con el rango y honor más elevado que recibe un ser humano de Dios; los profetas son personas ideales y son activas, que sensibilizan la realidad, a través de la revelación o inspiración divina, capaz de ver más allá de la realidad; su percepción supera a la del resto de gente; son enviados por Dios, para que enseñaran a su gente el sentido de la creación y la verdad de las

cosas, revelar los misterios tras los acontecimientos históricos y naturales, e informar los creyentes sobre sus relaciones con las Escrituras Divinas, y con el universo; los profetas dirigieron a la gente, a través de la conducta personal y las religiones divinas y Escrituras que transmitieron, para el desarrollo de sus capacidades innatas y los dirigieron hacia el objetivo de su creación, que se encuentra en la plenitud. Así, el Corán atestigua que los profetas son enviados para estar en medio de los pueblos como mensajeros de Dios, “Hemos enviado un mensajero a cada comunidad de entre ellos: Adorad a Dios y evitar lo malo” (Corán 16, 16). (p. 3-9).

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

Entre los profetas, Muhammad “fue enviado como una misericordia para todo el mundo” (21: 107). Aunque el islam cree en todos los profetas y no hace distinción entre ellos (Corán 2: 285). Con ello, y de acuerdo con Khoury (1981)

se puede entender entonces, ya desde la tradición arábiga antigua, que se encuentra en el Corán, las leyendas proféticas que son enviadas de acuerdo con la situación y la necesidad de las tribus del desierto de Arabia central, donde Dios mandó a los profetas para sacar las tribus de su incredulidad y de sus crímenes (p. 49). Por ejemplo, aparecen los profetas como Hud, profeta de la tribu de Ad (cf. 26, 123-140; 23, 31-41; 11, 40-50; 7, 65-72. Y, Salé, profeta de la tribu Tamud (54, 23-31; 26, 141-159; 11, 61-68; 7, 74-79). También, se encuentra la narración sobre el profeta Suayb, que fue enviado para los habitantes de la selva (50, 12; 26, 176), a los de Madián (7,85; 11, 84; 29, 36).

En el Corán también se encuentran unos profetas que, según Khoury, se catalogan como profetas bíblicos (p. 52), porque también se encuentran en la Biblia cristiana, aunque existen diferentes matices entre ellos. En el Corán se escribe de la siguiente manera:

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

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

Cristianismo como una religión

Panorama general sobre el cristianismo

S. G. F. Brandon consideró que, en el contexto de la historia de las religiones, el cristianismo es una religión de salvación, a la que se han incorporado ciertas prácticas de culto, conocidas anteriormente en el judaísmo y en el mundo greco-romano. Se originó como un movimiento mesiánico en el seno del judaísmo, inspirado por Jesús de Nazaret y centrado en su persona. En este contexto, la única preocupación de Jesús era preparar a Israel para la venida del reino de Dios. El hecho de haber sido crucificado por los romanos, normalmente, hubiera puesto fin al movimiento que inició, como fue el caso de otros movimientos mesiánicos surgidos entre los años 6 y 66 d. C.; si ello no fue así, se debió a que algunos de los discípulos de Jesús se convencieron de que él había resucitado de entre los muertos. Inspirado por esta convicción, el movimiento resurgió con una nueva orientación y Jesús resucitado es su centro de predicación. Jesús resucitado habría de venir de nuevo para dar culmen a su obra mesiánica, para restaurar el reino de Israel (Hch 1, 6) (Brandon, 1975, p. 437).

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

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

Jesús también tenía el concepto de que su Dios también era el Dios de Israel. Además, al igual que otros judíos, entregó su vida a ese Dios. Así, en esta entrega, él hizo suya la causa del Dios de Israel, que se refleja en sus acciones y sus predicaciones, que muestra la visión apocalíptica del devenir de Dios en la historia humana. Por ello, el centro de su predicación fue el reino de Dios, que consiste en la salvación de la humanidad. Con ello, su predicación es una propuesta de amor de Dios al ser humano. “Un amor que incluye incluso al adversario, al enemigo: amor a Dios y amor al prójimo según la medida del amor propio como a ti mismo” (Küng, 2006, p., 49). Por ello, Jesús optó por defender, en su vida, la dignidad de los marginados, los fracasados morales, las mujeres, los niños

y los enfermos, hasta el punto de llegar a causar enfrentamientos con las autoridades religiosas y políticas.

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

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

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

Así como la cruz es un hecho histórico duro, cruel e innegable, igual de innegable es el hecho de que ya la primera generación de cristianos vio en una luz del todo distinta la cruz de Jesús. ¿Por qué? Dicho de forma breve: porque ellos, en virtud de determinadas experiencias carismáticas (apariciones, visiones, audiciones) acompañadas por una pauta de interpretación bíblica, llegaron a la convicción de que el Crucificado no había permanecido en la muerte, sino que había sido resucitado a la vida eterna por Dios, elevado a la majestad de Dios. Sin entrar en cómo hay que entenderlo en concreto, en cualquier caso él no había muerto para adentrarse en la nada, sino en la Realidad más real, en Dios mismo. Pronto se comenzó a cantar en honor del Resucitado de la muerte los cantos del Salterio, entendidos en clave mesiánica; en especial, los salmos de entronización (p.52).

En este acontecimiento ratifica la aceptación del Cristo de la fe como el núcleo de la vida cristiana. Desde esta base, según Küng, se entiende la diferencia del cristianismo con otras religiones, porque la fe cristiana se funda en el mismo Cristo, que estaba crucificado, pero ahora está vivo (p. 55). Por ello, esta fe no es una fórmula vacía ni solo una fórmula doctrinal, ella encuentra su profundidad en la persona del Jesús-histórico, muerto y resucitado.

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

Igualmente, Küng afirma que ser cristiano se entiende como un humanismo verdaderamente radical, porque abarca en plenitud el ser hombre, capaz de realizar su humanidad en el mundo, tanto lo positivo, como lo negativo: sufrimiento, culpa, falta de sentido, muerte, desde una inquebrantable confianza en Dios, que cuenta en último término no con los tributos y éxitos propios, sino con la gracia y compasión de Dios (p. 56-57).

Surgimiento del cristianismo

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

Al adentrarnos en el camino de comprensión de la vivencia de los primeros cristianos, se puede evidenciar que pertenecían a capas sociales bajas del ámbito judío. La primitiva comunidad cristiana se conformó con personas que pertenecían a esta clase. Eran judíos de nacimiento en un entorno cultural palestino-helenista, y su lengua era el arameo o el griego. Eran pescadores, campesinos, artesanos, gente sin acceso a la alta educación, que por norma no solían tener cronistas. Por ello, no poseían interés en el poder político, ni se afanaban por adquirir posiciones en el *establecimiento* político-religioso. Formaron un grupo marginal, pequeño, débil, amenazado y desacreditado de la sociedad. Su historia fue una historia de hombres y mujeres que se encontraron alrededor de la persona de Jesús y lo siguieron. Pero, “no existió un tiempo inicial nítido de la cristiandad” (p. 82), que marque la historia de un grupo como tal. Además, las noticias que tenemos sobre esta comunidad son seleccionadas y contienen ideologías e intenciones propias de quienes escribieron y transmitieron su mensaje.

Jesús vivió en el ámbito de la cultura judía y en la situación social de su contexto. Es posible afirmar que él también cuestionó la situación de su alrededor, estando a favor de los marginados o los de clase baja. Por ello, se puede entender que su mensaje esté destinado a los pobres, a los llamados *anawim*: los que son agobiados, golpeados, desalentados, desesperados, desgraciados. Esta conciencia social, que salió de la persona de Jesús, poco a poco se transformó en un movimiento de renovación social, al igual que sucedió con Juan Bautista y el movimiento de Qumrán, que apuntaban hacia una crítica social de la vida, generada por la brecha entre ricos y pobres, tomada desde el estilo helenista, y “en especial la capital, conservadora y rica” (p. 83). En este contexto ya se puede decir que los rivales de Jesús eran los de la clase media, pequeños burgueses que en su mayoría eran fariseos y tenían la primacía de la ley como práctica de la vida, y los de clase alta, que tenían una buena posición económica, sobre todo los saduceos, caracterizados por asumir el poder de administrar el Templo.

La predicación de Jesús se centra en la primacía del Reino de Dios, que está destinada a los pobres y exigía una despreocupación confiada, libertad interior respecto

de la riqueza y asumir una vida itinerante. Esta vida también era diferente de la vida de los esenios del monasterio del Qumrán junto al mar Muerto, porque, en este movimiento, Jesús no exigía la entrega de las posesiones a la comunidad, sino que más bien invitaba a repartir y compartir con los demás. Así, Küng vio también que el evangelista Lucas presenta una diferencia con Pablo, al momento de idealizar las circunstancias de la primera comunidad, tal como se refleja en Hch 4, 23; Cf. 4, 34; 2, 44, donde todo lo poseían en común. Según Küng, en realidad tampoco la primera comunidad, en su dinámica de la práctica de la fraternidad, conocía una renuncia general a los bienes, sino que más bien ayudaba y se solidarizaba con los más necesitados. Es un tipo de la comunidad social-solidaria (p. 83-84).

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

En este ambiente, aunque Jesús no perteneció directamente a un grupo apocalíptico, actuando en la dinámica de la sociedad, su pensamiento y predicación fueron influenciados por una idea de la espera, de una apocalíptica final, que se sintetizó en la idea del reino de Dios. En la ideal de este reino, los pobres y los marginados, los que lloran, los pisoteados, los enfermos son privilegiados. Sus predicaciones, en torno a esta temática, implican una crítica a los sistemas sociales y políticos injustos, con todas sus consecuencias. Por ello, la muerte en la cruz también se debe a su predicación, a querer construir el Reino de Dios en el mundo a través de su opción a favor de las víctimas.

Pero, tras su muerte, los discípulos siguieron conformando su identidad y sus experiencias en torno a la persona de Jesús y tuvieron una serie de visiones que les dieron la certeza de que Jesús estaba vivo. Así, en esta situación, los discípulos desarrollaron sus experiencias de fe, especialmente en el horizonte de las esperanzas de resurrección de Jesús como un mesías o salvador. Por ello no veían en la muerte de Jesús en la cruz el abandono por parte de Dios, sino que Él lo resucita, es ahora "Cristo-Resucitado". Desde ese momento, Jesús se convirtió en el centro de la predicación de los discípulos y de sus seguidores. Y, "él es ahora el portador de esperanza del futuro del reino de Dios: el indicador del camino, el portador de la salvación y el juez del mundo. Aquí se encuentra el origen de toda la cristología: Dios, no obstante la muerte en la cruz, mediante la resurrección, ha "hecho Señor y Mesías" a Jesús, que había predicado con autoridad su reino" (p. 86).

En el marco de esta experiencia de fe y con la guía de Pedro, los discípulos se reagrupan nuevamente en Jerusalén, aunque en algún momento habían huido por causa de la muerte escandalosa del maestro en la cruz. Se reunieron en entorno a la fe en Cristo-resucitado. Precisamente allí empezó la primera comunidad mesiánica. Este hecho, que se refleja en el segundo capítulo de los Hechos de los Apóstoles, es un relato pentecostal sobre el derramamiento del Espíritu Santo, que se constituye en la primera comunidad mesiánica durante la fiesta judía de la cosecha y de la peregrinación, la "Fiesta de las semanas" (a las siete semanas y un día después de la fiesta de la Pascua), a la que en cristiano se llama

“Fiesta de Pentecostés” (del griego πεντηκοστής=50 días), donde los discípulos recibieron el Espíritu de Dios. Desde aquel momento, los discípulos y los seguidores de Jesús han anunciado al Cristo-Resucitado como el contenido de la predicación. Y esta predicación se convierte en contenido del reino de Dios, que comienza a realizarse.

La primera comunidad judeocristiana

Aunque la primera comunidad mesiánica giraba en torno a la fe del Cristo-Resucitado, no se puede negar que, por su ambiente sociocultural, se encontraba todavía integrada al Judaísmo. Por ello, esta comunidad suele llamarse “judeocristiana”, ya que estaba compuesta por los discípulos de Jesús, que eran judíos y que tras huir por la muerte de Jesús, se conformaron nuevamente bajo la experiencia de la fe del resucitado. Así, según Küng, “al principio fue considerado también como una “secta” judía” (p. 87). En este mismo texto, Küng muestra la característica de esta primera comunidad, que pertenecía al Judaísmo: compartía con todos los judíos la fe en el Dios único de los Patriarcas (*Shema Israel*); se atenía a los Escritos sagrados (*Tenaj*), observaba la Ley (*Torá*): circuncisión, sábado, fiestas, normas sobre la pureza y los alimentos, acudía al Templo, ofrecía sacrificios y oraba con los mismos salmos e himnos que los restantes judíos. Además, dice que dentro de este origen, la fe en Cristo-Resucitado (donde la comunidad se reunía en torno a Jesús, el crucificado, pero resucitado por Dios) de la primera comunidad mesiánica, se veía como una corriente en contra del judaísmo oficial, “que rechazaba a Jesús como violador de la ley y falso mesías”, por sus mensajes provocativos. Estas realidades eran elementos que luego generaban la división con el Judaísmo. En torno a su fe en el Cristo-Resucitado, la comunidad desarrollaba los conceptos que son atribuidos a él, como Cristo, Hijo de David, Hijo del hombre y Mesías. Con ello, se puede ver que el centro de la predicación de esta primera comunidad tenía el carácter del Cristocentrismo, hizo el cambio desde el Reino de Dios al Cristo-Resucitado. En ella, se lee entonces que Jesús es la plenitud del Reino de Dios.

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

El Bautismo como signo que se incorpora en la comunidad

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

Küng señaló que esa forma del bautismo tiene su lugar en el judaísmo y en la comunidad Qumrán. Jesús, a lo largo de su vida pública, nunca bautizó a sus seguidores

para entrar en su grupo. Pero, él fue bautizado por el Juan Bautista (Cf. Mc 1, 9-11). Este pasaje muestra que Jesús es también el siervo de Dios. Al presentarlo, el evangelista Marcos se inspira en Is 63, 11. 19, por lo que presenta a Jesús como nuevo Moisés (p. 90). Desde este momento hasta la actualidad, el cristianismo guarda este rito del bautismo como el sacramento de la iniciación para la vida cristiana. Pero cabe aclarar:

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

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

La celebración de la cena como elemento de la unidad

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

En la cena, Jesús seguía la tradición judía, que consistía en los siguientes elementos: la palabra del pan, a continuación de la bendición de la mesa antes de la comida principal, donde el padre de familia dice la alabanza sobre la torta de pan, la parte y reparte los trozos a los comensales; luego, la palabra del vino, a continuación de la oración de la acción de gracias después de la comida, donde el padre de familia hace que vaya pasando de uno a otro la copa con vino (Küng, 2006, p. 91-92). Desde allí, en el contexto de la cena de despedida, se puede decir que Jesús da un nuevo sentido a la cena judía, a través de su entrega o el sacrificio hasta la muerte en la cruz. Esta cena se convierte en símbolo de la fe del creyente, donde entrega su vida a Dios y hace una acción de gracias. Por ello, esta comida o celebración también es un símbolo de la comunión, tanto con Dios como con los demás.

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

Los Judeocristianos y la Iglesia

“Jesús no había pensado en la fundación de una gran estructura religiosa. En efecto, no hay dicho de Jesús dirigido a la opinión pública que convoque de forma programática a una comunidad de elegidos ni a la fundación de una Iglesia. Es más: según los evangelios, Jesús no utilizó prácticamente jamás la palabra Iglesia” (Küng, 2006, p. 93). Más bien, la Iglesia, en el sentido de una comunidad de fe, es una elaboración de los judeocristianos basada en su experiencia post pascual.

... No fue fundada por Jesús, pero sí nació apoyándose en él, el Crucificado y Viviente. Porque solo desde Pascua, bajo la impresión de la experiencia de la resurrección y del Espíritu, existe una comunidad de cuño escatológico. Su fundamento no es al principio un culto propio, una constitución propia, una organización propia con cargos definidos, sino que es, como vimos, solo la confesión de fe de este Jesús como el Mesías, tal como esa confesión es sellada con el bautismo y celebrada mediante la celebración del banquete en su memoria (Küng, 2006, p. 93-94).

Así entonces, la Iglesia se entiende como una comunidad de creyentes, que se fundamenta en la fe en Jesús y está comprometida por su causa. En el ámbito de la protocomunidad judeocristiana, el término Iglesia tiene una pretensión: “la de ser verdadera asamblea de Dios, la verdadera comunidad de Dios del tiempo final que se reunía ahora en el nombre y en el Espíritu del Mesías confirmado por Dios” (Küng, 2006, p. 94), y tiene la finalidad de congregar la existencia de la comunidad en la misma fe.

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

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

Este autor dice que el núcleo central de la predicación de Pablo, en torno a Jesús-Resucitado, es el salvador divino de la humanidad. Su figura es primordial para la expansión y el desarrollo del cristianismo. Tras la persecución que padeció la comunidad judeocristiana de Jerusalén desde el año 70, el evangelio de Pablo se constituyó en la base de la cristiandad universal, de tal manera que el cristianismo se difundió por el mundo grecorromano, con la consiguiente necesidad de verter sus doctrinas en términos del pensamiento metafísico griego. De allí, como resultado de este encuentro con el mundo greco-romano, surgió la doctrina de la Trinidad, mediante la que se formuló la divinidad esencial de Jesús y se definió su naturaleza como Dios encarnado (concilio de Calcedonia) (Küng, 2006, p. 93-94).

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

Posteriormente, el renacimiento y la reforma sacudieron la supremacía de la Iglesia medieval e impulsaron el proceso gradual de declive del cristianismo, que sigue hasta nuestros días. Los descubrimientos transoceánicos en el siglo XV provocaron la expansión del cristianismo espacialmente en América, Australia y Nueva Zelanda, así como en Asia y África (Küng, 2006, p. 437-438). Con ello, el cristianismo se ha convertido en una religión que se expande en varias partes del mundo.

Cristianismo y los profetas

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

Además, en la historia de las religiones, en general, existe también el fenómeno del profetismo, que consiste en que todo pueblo, a cada paso de su existencia, tiene diversas experiencias en donde la vida se encuentra amenazada. Ante esta situación, los hombres

religiosos o los que tienen poder dentro de una estructura sociocultural-religiosa, recurren a Dios buscando su ayuda para triunfar ante las amenazas.

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

El fenómeno del profetismo no pertenece únicamente al pueblo Israel, sino que también se encuentra en otros pueblos de la época. Así, se puede mencionar, por ejemplo, el profetismo en Egipto, aunque esta teoría es todavía discutible entre los biblistas. Los personajes como E. Meyer, H. Gresmann, G. Lanczkowski, tratan de buscar lo constitutivo del profetismo. Para este último, la experiencia personal de Dios en los profetas es uno de los criterios diferenciales. Esto induce a reconocer a Zaratustra como profeta (Abrego, 2005, p. 24).

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

Ahora bien, en el pueblo de Israel se puede ver cómo se desarrolla este concepto del profetismo. La palabra “profeta” tiene origen griego (a través del latín *propheta*). *Prophetes*, según la proposición “pro”, significa “hablar en vez de”, “ser portavoz de” o también “hablar ante alguien”, “hablar en voz alta”. En el texto hebreo del Antiguo Testamento se corresponde normalmente con la palabra “*nabí*”, que también se traduce como *hozeh*, “vidente” (2 Sm 24, 11; Am 7, 12); *roeh*, “vidente” (1 Sm 9, 9.11.18.19). Además de estos términos, también se conocen otras expresiones como “hombre de Dios” (1 Sm 9, 6), “soñador” (Dt 13, 2). Pero, el vocablo “*nabí*” es más usado. El fenómeno del profetismo en Israel, ya se puede ver antes de la entrada en la tierra prometida. Así aparece la figura profética de Abrahán, Aarón como portavoz de Moisés (Ex 7,1) y María, la hermana de (Moisés y de) Aarón (Ex 15, 20). Moisés mismo se ve como el mayor de los profetas, porque vio a Dios cara a cara (Nm 12, 6-8; Dt 34, 10). En la tierra prometida el término profeta o *nabí* encuentra, cada vez más, su propio lugar y su desarrollo. Allí, se encuentra la figura de Débora (Jue 4, 4) y Samuel también recibe el título de *nabí* (1 Sam 3, 19-20). (Abrego de Lacy, 2005, p. 24).

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

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

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

Ahora bien, ya que Jesús también vivía en el ámbito y el contexto del pueblo Israel, y siguiendo las afirmaciones de E. Schillebeeckx, Jesús fue un profeta para su pueblo. Hay muchos pasajes bíblicos que atestiguan esta realidad, por ejemplo en el Evangelio de Marcos (Mc 6, 15; 8, 27-28). La tradición de este evangelista está confirmada también por el Evangelio de Lucas (Lc 7, 39) y por los fragmentos de Mateo (Mt 21, 11. 46). En Lucas 24, 19, los llamados discípulos de Emaús indican que habían considerado a Jesús como profeta antes de su muerte. Por tanto, la afirmación de que Jesús fue un profeta se encuentra también en los cuatro evangelios como un dato prepascual, es decir, desde el Jesús histórico (1981, p. 442).

Ahora bien, desde una mirada a estas dos religiones, tanto en el cristianismo como también en el islam, existen unos elementos comunes. Ambas se catalogan como religión monoteísta y, dentro de sus dinámicas históricas, se encuentran los profetas como portavoces de Dios. Dichos profetas surgen desde el mismo ámbito social, en donde se arraiga cada una de estas experiencias religiosas. En consecuencia, el fenómeno profético se ve como la acción de Dios en medio de su pueblo, que lo llama a la conversión y al cambio de vida.

Conclusiones

Después de recorrido realizado, nos permitimos presentar una cuantas reflexiones a manera de conclusión, que surgen de la lectura atenta de los autores tratados y de las teorías expuestas. Esto, con el fin de sintetizar la postura tomada, y dejar abierta la pregunta sobre la relación entre el islam y el cristianismo. Este ejercicio es aún una tarea pendiente que desde la teología se despliega hasta las religiones implicadas.

Desde una postura dialógica, el cristianismo está llamado a fomentar espacios de encuentro y diálogo con expresiones distintas en la relación con el trascendente, entre las que se incluye el islam, considerando lo que expresa el Concilio Vaticano II, en su declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas. Uno de los números de este importante documento, expone la necesidad que

tiene la Iglesia de dialogar con los musulmanes, quienes expresan su fe desde el islam, una de las religiones abrahámicas, que adora al único Dios, venera a Jesús como profeta y que honra a María. Esta necesidad de diálogo interreligioso, busca comprometer al islam y al cristianismo, para que sean gestores de la paz y de la libertad de todos los hombres (#3).

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

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

Referencias

- Abd-el-Jalil, J. (1954). *Cristianismo e Islam*. Madrid: Ediciones Rialp, S. A.
- Abrego de Lacy, J. M. (2005). *Introducción al Estudio de la Biblia, Vol. 4, Los libros proféticos*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Abumahlam, M. (2007). El Islam. De religión de los árabes a la religión universal. Madrid: Editorial Trotta. P. 64.
- Ayubi, N. (1996). El Islam Político, teorías, tradiciones y rupturas. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Brandon, S. G. F., Diccionario de Religiones Comparadas, Tomo II (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 825.
- Caspar, R. (1995). *Para Una Visión Cristiana del Islam*. Bilbao: Sal Terrae.
- Castellanos, D. (2010). *Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.)
- Chevalier, J. (1991). Diccionario de los Símbolos. Barcelona: Editorial Herder.
- Colin, I. (2004). *El Imperio Otomano 1300-1650*. Barcelona: Ediciones Vergara.
- Concilio Vaticano II. (1991). Documentos completos. Declaración Nostra Aetate (NA), Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Díaz, C. (2003). Religiones personalistas y religiones transpersonalistas, Bilbao: Desclée de

Brower.

Cf. Dupuis, J. (2000). *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Juan Pablo II. (1991). *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. Bogotá: Ediciones Paulinas.

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

Küng, H. (2004). *El Islam. Historia, Presente, Futuro*. Madrid: Editorial Trotta.

Küng, H. (2006). *El cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Editorial Trotta.

Pindado, V. (Coord.). (1955). *El hecho Religioso. Datos, Estructura, Valoración*. Madrid: Editorial CCS

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

Queiruga, A. (2005). *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terrae.

Tamayo, J. (2009). *Islam. Cultura, Religión y Política*. Madrid: Editorial Trotta.

Vigil, J. (2004). *Teología del Pluralismo Religioso. Curso Sistemático de Teología Popular*. Quito: Editorial Abya Yala