

Los cristianos y los musulmanes hablan sobre Jesús (testimonios coránicos y bíblicos)

Christians and Muslims Discuss Jesus (Qur'anic and Biblical Testimonies)

Fecha recibido: 9/10/2023 - Fecha publicación: 26/10/2023

Anselmus Baru¹

Resumen

Este artículo aborda algunas vías desde las que se puede hablar de Jesús, desde la perspectiva del Corán. Busca exponer la importancia de acercarnos al *Jesús histórico* que se descubre a través del proceso de la búsqueda que han venido haciendo los teólogos para rescatar datos de su vida en un tiempo y contexto socio-político concretos. Debe entenderse que este Jesús no se configura solamente como una persona histórica, ya que sus acciones parecen dar elementos espirituales y místicos, para que las religiones, tanto del islam como del cristianismo, narren apartes de su vida mediante estos textos sagrados.

Palabras clave: Cristianismo, Islam, Literatura coránica, Biblia, Jesús histórico.

Abstract

This article explores several approaches to speaking about Jesus from the perspective of the Qur'an. It aims to highlight the importance of drawing closer to the historical Jesus, as uncovered through the ongoing efforts of theologians to retrieve information about His life within a specific socio-political time and context. It should be understood that Jesus is not portrayed merely as a historical figure, since His actions also offer spiritual and mystical elements that allow both Islam and Christianity to recount aspects of His life through their respective sacred texts.

¹ Misionero Claretiano de Indonesia. Teología y Diplomado en Pluralismo religioso, Universidad de San Buenaventura de Bogotá. Correo electrónico: anselmobaru@gmail.com

Keywords: Cristianismo, Islam, Literatura coránica, Biblia, Jesús histórico.

Tal como se ha visto, la figura de Jesús no es exclusiva de los cristianos, pues también la podemos encontrar en la literatura coránica en la cual él es mencionado. Al descubrir a la persona Jesús en ambas religiones, surge la necesidad de hacer un rastreo y profundización sobre el siguiente asunto: ¿cómo las fuentes principales de estas dos religiones (en sus escritos sagrados), muestran a este personaje, a quien sus adeptos atestiguan de distinta manera?

Al respecto podemos decir en un primer momento, que en el cristianismo Jesucristo es el centro de la fe; por ello se le dan los títulos de Hijo de Hombre e Hijo de Dios, que luego en el desarrollo del cristianismo se transforman en el concepto de Dios Hijo. Por otra parte, el islam confiesa la existencia de Jesús como *“Man of God”* (el hombre de Dios), es decir, el ungido por Dios para una misión profética. Por esto, en la fe musulmana se le reconoce como uno de los profetas, que tiene una misión específica al igual que los otros.

Se presentan entonces testimonios de la Biblia y del Corán acerca de Jesús, resaltando la peculiaridad de las imágenes en las dos tradiciones escritas. Para conseguir tal fin se desarrollarán a continuación los siguientes temas: una aproximación general sobre la persona de Jesús, abarcando su contexto, y, en segundo lugar, exponer cómo es presentado y se le comprende en la Biblia y el Corán.

Aproximación general a la persona de Jesús

En la búsqueda del Jesús histórico se encuentran diversas fuentes de información que dan testimonio de él en todas sus dimensiones sociales. Esta búsqueda fue iniciada en el siglo XVIII con Hermann Reimarus (1694-1768), y continuó hasta comienzos del siglo XX con Wilhem Wrede⁷⁸. Este estudio tiene el interés de mostrar el aspecto histórico-terrenal de Jesús como la historia de un viviente. Esta búsqueda surge a partir de la fascinación y rechazo que suscitó a lo largo de estos veinte siglos del cristianismo.

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

con sus típicas búsquedas que se catalogan en tres etapas, que son: la “Old Quest”, la “New Quest” y la “Third Quest”, que cada etapa se enfocan en un aspecto distinto en cuanto a la búsqueda de Jesús histórico.

El nombre Jesús, “se deriva del hebreo *Yeshú*; la forma abreviada y más correcta *Yeshúa*, se encuentra en los libros tardíos de la biblia hebrea” (Meier, s.f., p. 219). Este nombre se encuentra también en el relato bíblico, como una forma abreviada del nombre de Josué, el sucesor de Moisés, quien condujo al pueblo de Israel a la tierra prometida. Asimismo, el nombre Josué era común en el pueblo de Israel, antes del exilio. Sin embargo, para los judíos, en la época post exílica, Jesús (*Yeshúa* y después más corto *Yeshú*) se convirtió en un nombre común, aunque Josué no desapareció completamente. Así, en este ámbito según Meier, el nombre “*Jesús*” es común hasta el siglo II d. C, pero luego en el ámbito judío, por la expulsión de los cristianos, se abandonó el nombre de Josué o *Yeshú*.

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

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

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

Ahora bien, el relato del nacimiento de Jesús, que presentan los evangelios, lo sitúan en Belén, en esta ciudad nació un niño llamado Jesús que, según el evangelista Mateo, sucedió en tiempos del rey Herodes, el Grande, padre de Arquelao (Cf. Mateo 2, 1. 22). En el texto paralelo que se

encuentra en Lucas 5, 1, se encuentra lo mismo, pero ya con un añadido, “el rey de Judá”. En últimas, estos datos confirman que Jesús nació a finales del reinado de Herodes el grande, sin embargo, hay que tener en cuenta que Mateo narra en 2,11 que “José y María estaban en su propia casa en Belén, y que aparentemente vivían allí” (Schlosser, 2005, p. 30).

Conforme a 83 Schlosser, 2005, p. 30, este testimonio revela que José y María regresaron allí, después de haber experimentado el desplazamiento forzoso en Egipto, y renunciaron a este proyecto después de que Arquelao había sucedido a su padre Herodes y de haber recibido del cielo la consigna de establecerse en Galilea, en Nazaret (Mt 2, 19-23)⁸⁴.

Por su parte, el evangelista Lucas muestra este relato de distinta manera. Para él, el lugar de origen de los padres de Jesús era Nazaret (Lc 1, 26.39; 2, 4). En este sentido, para este autor, el viaje a Belén “no es muy convincente”, a pesar de que el censo estaba organizado bajo la autoridad de Quirino. Este personaje fue gobernador de Siria a partir del año 6 d.C. Puede ser que Lucas haya conocido a este personaje. Lo cierto es que es imposible que hiciera el censo mientras Herodes estuviera en el Poder.

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

De otro lado, parece que Jesús tuvo hermanos: Santiago, José, Judas y Simón. Todos eran de Nazaret. Según el evangelista Marcos, eran conocidos como “hermanos de Jesús” (cf. Mc 6, 3). Sobre ellos se encuentran narraciones en varias partes de los evangelios, Mc 3, 31-35; Jn 2,12; 7,3.4.10. De allí surgen varios interrogantes: ¿realmente son hermanos?, ¿tienen algún parentesco con Jesús?, ¿qué modelo de relación de “hermanos” quieren mostrar los evangelios?

Frente a dichos cuestionamientos, Schlosser mencionó que “para la historia no constituyen ningún problema los hermanos de Jesús; lo constituyen para la dogmática católica” (2005), porque el significado de la expresión “hermano” en el mundo semítico es diferente a la que se

le da en el mundo griego. En el mundo semita esta palabra, designado ordinariamente en su sentido estricto, sirve a veces para hablar de un parentesco más lejano, es decir el primo. Más allá de este debate, si de verdad Jesús tenía hermanos y hermanas en sentido estricto o no, lo que importa es que Él pasaba su vida en un ambiente familiar y que no se limitaba al contexto de padre-madre-hijo, pues hacía parte de la sociedad.

Ahora bien, si Jesús fue un hombre que nació y vivió en un contexto social determinado, entonces, ¿qué lengua hablaba?, ¿sabía leer o escribir?

En la época de Jesús, el hebreo era la lengua más representativa en el Qumrán, a esta le seguía el arameo y finalmente el griego. El arameo, sin embargo, era la lengua diaria de los judíos de Palestina en el siglo I, la única lengua que conocía el pueblo. Mientras tanto, el griego, era un privilegio de unas personas de la clase alta y de los comerciantes. Y el hebreo era propio de los expertos en la Toráh y de los sacerdotes (Barbaglio, 2003). Desde este panorama, Jesús fue influido por aquellas lenguas, quizá conoció algunas palabras griegas por razones comerciales, cuando se relacionó con los gentiles, y usó el arameo en su ambiente social de Galilea. En cuanto a la lengua hebrea, él aprendió en la sinagoga de Nazaret y tal vez la usó en sus predicciones, para interpretar los textos.

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

Ahora bien, si Jesús hacía parte de su sociedad, en consecuencia también él vivió los problemas sociales, que le llevarían a tomar una decisión y proyectar una propuesta: el Reino de Dios. Esta etapa se inició por su contacto con Juan Bautista. Este es el momento en que Jesús inició su vida pública y, según José Antonio Pagola, el bautismo que recibió fue un momento decisivo, al punto de generar un giro en su vida (Pagola, 2007, p.74).

Con ello, se puede dilucidar que, en un primer momento, Jesús también hizo parte del movimiento de Juan Bautista y, posteriormente, buscando su propio camino, creó un movimiento propio de reforma espiritual del judaísmo.

El evangelista Lucas relata la vida pública de Jesús, que inició a sus 30 años (Cf. Lc 3,23). Por su parte, el evangelista Juan también tenía otro testimonio sobre este tema: “[...] ¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán? [...]” (Juan 8,57). Estos versículos manifiestan, de distinta manera, la narración de la edad en la que Jesús inició su vida pública. Los treinta años que reveló Lucas indican una edad adulta para que una persona ejerza una vida pública como profeta. Eso coincide, por ejemplo, con el relato de la vocación del profeta Ezequiel en el Antiguo Testamento: *“El año treinta, el día cinco del cuarto mes, encontrándome yo entre los deportados, a orillas del río Quebar, se abrió el cielo y contemplé visiones divinas”* (Ez 1,1). En este sentido, al igual que el fenómeno del profetismo en el Antiguo Testamento, especialmente Ezequiel, Jesús también inició su vida pública a esa edad, que, por esta razón, y según el evangelista Juan, duraba tres fiestas de pascua, en que participó Jesús: *“Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén”* (Jn 2, 13); *“Estaba próxima la pascua, la fiesta de los judíos”* (Jn 6, 4); *Estaba cerca la pascua de los Judíos, y muchos del país habían subido a Jerusalén, antes de la pascua para purificarse”* (Jn 11, 55). Luego en 13,1; 19,14 se relata cómo Jerusalén es el lugar de su destino final, lugar de muerte. Desde estos datos que narró Juan, se atestiguó que Jesús ejerció su vida pública durante dos años y medio o tres años, y estaba comprometido con las propuestas del Reino de Dios.

Los evangelios narran cómo después de su bautismo, Jesús centralizó su acción especialmente en la Baja Galilea. Es importante saber que en esta época Antipas tenía el gobierno de Galilea, desde el año 4 a. C, hasta su destitución por los romanos y su destierro en Lyon el año 39 d. C (Schlosser, 2005, p. 37).

La baja Galilea fue centro económico por su fertilidad natural, siendo su fuente principal la economía agrícola (olivos, viñas, trigo). Pero, bajo el gobernador Antipas en su relación con Roma, las personas estaban obligadas a pagar impuestos desmesurados. Esta realidad generaba injusticia. Además, en la sociedad misma surgían las clases explotadoras, clases dominantes que aparecen en las narraciones de los evangelistas Mc 3, 6; 12, 13 y Mt 22, 16. Eran los “herodianos”, miembros de la familia o amigos de cortesanos o partidarios del Herodes Antipas y que fueron propietarios de la tierra. Esta situación trajo consigo diversas consecuencias, especialmente la explotación de la clase baja.

En medio de esta situación, al igual que otros movimientos de carácter revolucionario, como por ejemplo el de Juan Bautista con su carácter apocalíptico, la predicación de Jesús se centró en la propuesta del

“Reino de Dios”, invitando al arrepentimiento y a una revolución moral. Esta idea de Reino estaba lejos de los bienes materiales, y señalaba más una idea proyectada al futuro como esperanza del presente, realizado en su ministerio (Meier, , 2004, p. 353). Este ideal se convirtió en una lucha constante de revoluciones, que causaron polémica y confrontación con los fariseos y otros movimientos religiosos y políticos, hasta terminar con su muerte.

Así, según Theissen y Merz, el núcleo de la predicación escatológica de Jesús es el mensaje de salvación del Reino de Dios. Él anunció este como algo que ya ha llegado y, a la vez, como algo inminente (2000, p. 274). Ellos afirman que esta idea del Reino estuvo presente en las predicaciones, a través de parábolas. Es más, “parece no obstante, que solo Jesús hizo del Reinado de Dios el centro de su mensaje escatológico”, y mostró la dimensión salvífica de la acción final de Dios. Su predicación en torno a este, se convirtió como un movimiento renovador, porque “la llegada del Reino de Dios está pidiendo un cambio de dirección en todo el pueblo” (Pagola, 2007, p. 269.).

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

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

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

Bienaventuranzas

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

Maldiciones

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

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

Meier veía que, las bienaventuranzas encuentran su fundamento en la imagen veterotestamentaria de Dios como el rey verdaderamente justo de la alianza, el rey que se ocupa de lo que frecuentemente han descuidado los reyes humanos de Israel: defender a las viudas y a los huérfanos, garantizar los derechos de los oprimidos y, en general, hacer justicia(Meier, 2004, 402). Es en este ámbito en donde surgen los profetas, que denuncian las realidades injustas del pueblo Israel. En este sentido aparecen figuras como Amós, Oseas, Isaías y Jeremías, entre otros.

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

Desde allí se puede observar que existen diferencias; por un lado, entre el anuncio del Reino revelado por los profetas, donde ellos, aunque profetizaban el juicio y la salvación en el futuro, se preocupaban por los problemas de la sociedad de ese momento; y, por el otro, con la propuesta de Jesús, que se preocupó no solamente del orden social del momento, sino también de la salvación del futuro. Así se entiende entonces por qué en la primera parte de las bienaventuranzas se centra en la promesa del Reino de Dios. Desde esta perspectiva, ellas contienen un mensaje revolucionario, donde Dios es su actor central, para hacer los cambios a través de su propuesta de reinado.

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

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

La expresión *“Jesús, hijo de María”* en este versículo, se encuentra en el Corán, en los 93 versículos y en 15 capítulos. Esta figura aparece también con otros nombres como: profeta, Espíritu de Dios, Mesías y en tres ocasiones como Palabra de Dios, como también es denominado en el Nuevo Testamento de la Biblia Cristiana, como lo comenta Bórnez (2008).

Con base en esto, Galwash (1956) afirma que los musulmanes catalogan a Jesús como uno más entre estos profetas: “Adam, Noah, Houd (Heber), Saleh (Methuselah), Lot, Abraham, Isaac, Joseph (Jacob), Shu’aib (Jetroh), Haroun (Aaron), Moisés, David, Salomón, Ayoub (Job), Zulkifi (Isaiah), Younis (Jonah), Ilias, Alyas’aa (Elisha), Zacharias, Yahia (Juan Bautista) Jesús y Mahoma”(p. 205). En este marco del pensamiento del islam, es posible construir un punto de vista sobre la forma como el Corán da testimonio de Jesús, a través de lo que podría llamarse “los títulos de Jesús en el Corán”(Khoury, 1981, p. 158-160).

El Corán le da un lugar significativo a Jesús. Allí se puede encontrar 25 veces donde se menciona su nombre y se señala como Ibnu Mariam (hijo de María); como “Al masih”, del término hebreo Messiah que se traduce como Cristo; “Abdulah”, el siervo de Al-láh; Rasúlul-láh, el mensajero de Al-láh, Nabi que significa el profeta, man of God (el hombre de Dios), o enviado por Dios, (Deedat, p.6). A este respecto, debe recordarse que el título de *enviado*, se atribuye solo a aquellos que han recibido una revelación en forma de libro: Moisés (la Torá), David (los salmos), Jesús (el Evangelio)... Y por supuesto Muhammad (el Corán); sin embargo se observa que, aunque lo mencionan once veces como “el mesías”, esto no denota una misión especial, ni una misión salvífica como lo entiende la tradición cristiana. Más bien, el término *mesías* que emplea el Corán, muestra el significado concreto de *ungido*. Empezando su unción desde el acontecimiento del ángel que anunció a María:

Acuérdate de cuando los ángeles dijeron: ¡Oh, María! Dios te albricia con un Verbo, emanado de Él, cuyo nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María... (Corán 3: 40)¹⁰¹. A este respecto es necesario aclarar acotar que esta cita del Corán, ha sido tomada de Vernet, J. (prólogo y traducción). *Sagrada Corán* (Catalunya: Editorial Óptima, 2001). Esta fuente, la voy a utilizar para las citas de los versículos del Corán a lo largo de este trabajo.

Este versículo, ubicado en Azora III, la familia de Imran, muestra que Jesús es el verbo de Dios (*kalima min Allāh*), pero no es un Dios, sino que es un mensajero divino, al igual que los demás. Así, en este sentido, según Adel- Th Khoury, la mesianidad que de Jesús revela el Corán, se fundamenta en sus relatos. “Fue ungido por la bendición de Dios”; aquí, esa unción significa su inocencia y ausencia de pecado. Jesús fue ungido con la unción de los profetas y sus actitudes muestran también su carácter de mesianidad a través de sus obras, pues ungió enfermos para curarlos (Khoury, 1981, p.159).

Asimismo, el Corán da testimonio de Jesús como *Verbo de Dios* (*kalima min Allāh*), que hace referencia a la palabra creadora de Dios, en la que Jesús tiene su fundamento: “... Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el enviado de Dios, su Verbo, que echó a María un espíritu procedente de Él... (Corán 4:169).

De otro lado, el título de Jesús se puede identificar como el *Espíritu de Dios* (*rūh min Allāh*), porque María lo concibió virginalmente mediante la acción del espíritu: “Acuérdate de aquella que conservó su virginidad. Infundimos en ella parte de nuestro espíritu. De ella y de su hijo hicimos una aleya ante los mundos (Corán 21, 91). En esta línea, el Corán pone a Jesús en una condición similar a la de Adán, primer hombre, creado por la

medicación del espíritu de Dios; así lo presenta el Sagrado Corán, 2, 28-35 donde relata la creación y caída de Adán).

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

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

De este modo, y teniendo en cuenta los diferentes títulos sobre Jesús (*ʾIsā*) en el Corán, se puede afirmar que esta figura tiene un carácter profético-teocéntrico. La centralidad del anuncio del Dios de Jesús tiene lugar especial para el islam, pues Jesús es uno de los profetas y remite más allá de sí mismo, al único Dios. Él es profeta, *man of God*, hombre de Dios, enviado por Dios, que al igual que los otros profetas recibió su llamada profética del mismo Dios, para una misión especial, una llamada a la conversión del pueblo, que condujo a la gente a través de su actitud personal o testimonio de vida para mostrar la validez de su misión profética.

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

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

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

Por eso, la diferencia fundamental en cuanto a los títulos cristológicos, entre la tradición bíblica y la tradición coránica, radica que en el Corán no se encuentra el título Hijo de Dios, como lo plantea la teología cristiana. Frente a esta realidad, Tarif Khalidi decía que, en el plano teológico, hay ciertos autores que sostienen que el concepto cristiano de redención (Hijo de Dios) está ausente en el contexto del Jesús del Corán y, por este motivo, una reconciliación auténtica y total entre el islam y el cristianismo es problemática (2003, p. 17).

Según Küng (p. 48), el título “Hijo de Dios” está ausente en la cristología coránica, porque para el profeta Muhammad este es igual que “Hija de Dios”, y así revela connotaciones negativas, similares al politeísmo de las religiones tribales paleo-árabes, que manejaban tales títulos para expresar una relación de filiación sexual corporal con respecto a Dios, tal como lo sucedía con los mitos griegos, romanos y germánicos. De esta manera, para los musulmanes, usar esos títulos en el ámbito de la fe es como una desvalorización de la realidad divina, incluso como una ofensa para ella (Küng, p. 548).

Ahora bien, esta ausencia no se debería entenderse simplemente como un obstáculo entre ambas religiones, sino que es necesario aceptarla como la realidad conformada a partir de las diferencias, en cuanto que se considere la pluralidad y los desacuerdos en el contenido teológico de cada religión, como riqueza.

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

Ciertamente Jesús en el cristianismo es el centro de la fe. En este recorrido se presentarán dos conceptos de *Hijo de Hombre* e *Hijo de Dios*, tan fundamentales sobre la persona de Jesús.

Para abordar estos dos conceptos tomados del Nuevo Testamento, se mostrará su origen en el Antiguo Testamento, como un paso que servirá para entender su sentido y evolución.

En primer lugar, el concepto de “Hijo de Hombre” se puede encontrar en los escritos veterotestamentarios, especialmente en el profeta Ezequiel, “Me dijo: Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte” (Ez 2,1)¹⁰⁸. Este pasaje, puesto en el marco de la visión del libro, muestra una visión *Hijo del Hombre*, aplicada por Dios a su profeta, y subraya la distancia entre Dios y hombre. Es necesario resaltar que las citas bíblicas utilizadas en este ejercicio han sido tomadas de la Biblia de Jerusalén en su Edición revisada y aumentada.

El término *hijo de hombre* aparece noventa veces en todo el libro de Ezequiel, y busca establecer un contraste entre el ser divino y el mero

mortal, es decir, la persona que tiene la labor de transmitir su mensaje (Brown y Fitzmyer, 2005, p. 475). El mensaje transmitido viene de Dios, y su contenido es la salvación. También este contraste se encuentra en el Salmo 8, 5 y en Job 25, 6.

El texto de Ezequiel está ubicado dentro de la historia de su vocación (llamada) como profeta, y su misión. Es importante entender el contexto de la vida espiritual de Ezequiel, pues cuando estaba en la tierra de Israel, él pensaba que la vocación profética, entendida como elección de Dios, solo podría ocurrir en la tierra escogida por Él. Así se entiende el sentido de la exclusividad del lugar -Jerusalén-, específicamente el templo, como escogido por Dios para revelarse así mismo.

Sin embargo, la dinámica de Yahvé genera una gran sorpresa para Ezequiel. Yahvé lo está llamando, ya no en su lugar escogido, en el templo, sino en la misma tierra de la opresión. Aquí el punto de partida de su llamada es el convencimiento de que ahora Dios ha trasladado su morada y su gloria, y las ha puesto junto a los desterrados, los israelitas oprimidos de Babilonia. Con ello se puede ver el paradigma de su conversión espiritual, iniciada a partir de su vocación como profeta, que hace parte de un redescubrimiento en donde Dios sigue siendo el Dios del éxodo: Yahvé, como Dios de Israel, sigue acompañando en la historia de dolor a su pueblo; por ello, ha traslado su gloria a Babilonia. Eso se refleja en unos versículos del capítulo tres, donde Ezequiel sentía esta llamada por Yahvé:

Allí vino sobre la mano de Yahvé; me dijo: levántate, sal a la vega, y allí te hablaré. Me levanté y me salí a la vega y allí estaba parada la gloria de Yahvé, semejante a la gloria que yo había visto junto al río Quebar, y caí rostro en la tierra (3, 22-23).

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

Al terminar esta perícopa sigue la narración de la visión de Daniel, que relata la venida del ser humano del cielo. En aquella visión, el estilo o modo de aparecer es diferente al de las bestias. Estas venían del gran abismo inferior, es decir, de los poderes del mal. Mientras que el ser humano viene de arriba, con las nubes de los cielos, es decir, de Dios. Así como las bestias representaban a los reinos paganos, el que tenía “forma humana” simbolizaba a los santos del altísimo (Brown y Fitzmyer, p. 639). Según el contexto, el que tenía aspecto humano no era individuo real, sino un símbolo. Sin embargo, puesto que en Daniel la idea de “reino” se desplaza con frecuencia a la de “rey”, el concepto hijo de hombre se desplaza finalmente desde su ámbito, como figura del discurso referida al reino teocrático, para convertirse en un término aplicado al mismo rey mesiánico.

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

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

En el tercer grupo se encuentran quienes hacen referencia al Hijo del Hombre que vendrá al final de los tiempos: “porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles” (Mc 8, 38) (Brown y Fitzmyer, p. 639). En este versículo se encuentra la expresión “...el Hijo del Hombre se avergonzará de él...”; esta, revela la experiencia de fe de los primeros cristianos, especialmente la relación entre el Jesús histórico (sus palabras y acciones) y el futuro del Hijo del Hombre (cf. Dn 7, 13-14).

Según esta primitiva comunidad cristiana, el Jesús terreno podía haber previsto su función en el juicio final como abogado ante Dios, en relación con la respuesta a su enseñanza.

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

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

El título de Mesías, dentro de la comprensión judía, tiene el significado de enviado de Dios, que en las expectativas populares había de ser precedido por Elías. Así, por ejemplo, Marcos presenta a Juan el Bautista, como el precursor (Mc 1, 2-8), y este a su vez está identificado con Elías (Mc 9, 9-13), mostrando el sentido judío del mesianismo de Jesús (Sotomayor y Ubiña, 2003, p. 77).

Desde este enfoque, el título "Hijo de Dios" que se encuentra en el mismo versículo, es compartido también por la cultura judía, porque en el judaísmo, ya desde los tiempos bíblicos, "hijo de Dios" era una designación del rey y de su descendiente, el Mesías, del pueblo de Israel y de los hombres justos y piadosos¹¹⁴. Por ello si un judío conociera el evangelio de Marcos lo comprendería fácilmente, porque encuentra sus raíces en la tradición judía. Pero desde una lectura cristiana, dichos títulos son fruto de la comprensión de fe en la persona de Jesucristo, en la dialéctica de sus hechos y palabras, además de ser netamente post pascual. La eventual resurrección de Jesús permite el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe y, en esta perspectiva, sus discípulos leyeron la totalidad de la vida de Jesús como un acontecimiento salvífico, porque Dios actúa en Él.

Ahora bien, la expresión Hijo de Dios, que se encuentra en el inicio del prólogo del evangelio de Marcos, aunque aparece en unos pocos

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

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

En los versículos citados se encuentra también la expresión “constituido Hijo de Dios con poder”. Así Pablo mostraba, en el sentido histórico, que Jesús era descendiente de David, pero también era constituido como Hijo de Dios con poder en el plano del Espíritu y acontece en la resurrección (Brown y Fitzmyer, 2004, p. 366.). La pretensión de Pablo con la expresión “Hijo de Dios con poder” consiste en mostrar la relación de Cristo con Dios en el proceso de salvación. Tal proceso culmina en la resurrección del Hijo. Con ello se entiende que antes se hablara de Jesús como hijo nacido, pues nació de la estirpe de David y, ahora, es el Hijo de Dios con poder, por su relación filial con Padre. De este modo la Iglesia primitiva consideraba la resurrección como el acontecimiento de la existencia de Jesús a partir del cual llega a ser “señor y Mesías” (Hch 2, 36). Para Pablo, a Cristo le fue otorgado el poder de vivificación en la resurrección (Flp 3, 10) y llegó a ser Espíritu de vida (1 Cor 15, 45).

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

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

Este ejercicio de dar razón de la fe desde el ámbito cultural propio del Imperio Constantino convertido al cristianismo, permitió su consolidación como religión. De tal modo, Constantino vio la necesidad de buscar la unión del cristianismo, aunque con algunas ideas políticas ajenas. Así, en el año 325, Constantino convocó el Concilio de Nicea, cuya meta consistía en restaurar la concordia entre la Iglesia y el imperio (Alberigo, 1993, p. 29). En este Concilio la Iglesia, por primera vez, adoptó oficialmente de la cultura griega un concepto no bíblico, declarando que Jesús es el “Dios Hijo encarnado”, era *homoousios toi patri*, de la misma sustancia que el Padre. De este modo se da un cambio en el concepto, del Hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, en la segunda persona de la Trinidad (Hick, 2004, p.71).

El fervor cristiano de Constantino se acentuó durante la etapa de la monarquía absoluta (324-337), hasta marginar la religión romana y prohibir las ceremonias de carácter supersticioso. Esta política se refleja en los edictos publicados en el año 324, después de haber obtenido la victoria frente a su rival Luciano. De esta manera, Constantino expresa su voluntad de beneficiar a los Cristianos del Oriente con las leyes ya vigentes del Occidente (Sotomayor y Ubiña (Coord.), 2003, p.347). Los edictos, dirigidos a las provincias de Palestina y a todos los de oriente, consistían en demostrar que el emperador era el elegido y que estaba protegido por Dios. Esta idea surge a partir del éxito bélico de Constantino y su hijo; creyeron que su victoria fue gracias a la protección de Dios, el rey universal, salvador de todos. Así, como consecuencia político-religiosa de esta experiencia se apoya el *homoousios* en el credo niceno y, de este

modo, el imperio cristiano se constituía como el representante de Dios en la tierra, gracias a Constantino. Esta decisión se convirtió en un elemento político usado por el emperador para lograr la unidad de su imperio.

La formulación nicena fue aumentada con el uso de conceptos filosóficos en el Concilio de Calcedonia (451). Allí se afirmó que Cristo era *homoousios* con el Padre en cuanto a su divinidad y, al mismo tiempo, *homoousios* con nosotros en cuanto a nuestra humanidad, dando a conocer dos naturalezas sin confusión, sin modificación, sin división y sin separación. Y es a partir de esta formulación de Calcedonia que se constituye el lenguaje cristiano oficial respecto a Jesús (Hick, 2004).

Ahora bien, este concepto del Dios Hijo encuentra su centralidad, cuando Él se encarna y toma parte en la vida humana. Dios que se hizo humano en el Dios Hijo, como planteaba el emperador Constantino, o también como se planteaba en el Concilio de Nicea y de Calcedonia, en donde se muestra que la naturaleza del Hijo es igual a la del Padre. Frente a esta realidad, según Hick, al plantear la palabra “encarnación” en su uso teológico, se debe ir más allá del sentido psicológico-literal, pues se trata de una metáfora. Aunque esto no implica que no tenga significado (p. 147). Y específicamente al hablar de la metáfora de la encarnación divina afirma:

1) Mientras que Jesús hacía la voluntad de Dios, Dios actuaba a través de él en la tierra y en este sentido se “encarnaba” en la vida de Jesús; 2) Mientras Jesús hacía voluntad de Dios, “encarnaba” el ideal de la vida humana vivida en apertura y respuesta a Dios; 3) Mientras Jesús vivía una vida de autodonación de amor, o ágape, “encarnaba” un amor que es el reflejo finito de amor infinito de Dios. La verdad o lo apropiado de la metáfora depende de que sea literalmente verdadero que Jesús vivió en respuesta obediente a la presencia divina, y que vivió una vida de amor desinteresado (p. 148).

Basado en esta realidad, este autor afirmó que “la metáfora puede fácilmente desarrollarse en un mito en el sentido de un poderoso conjunto de ideas, normalmente en forma de narración, que no es literalmente verdadero pero que puede ser cierto en un sentido práctico, que tiende a evocar una actitud disposicional apropiada al sujeto en cuestión”. Aquí aparece entonces la metamorfosis de la metáfora al mito. Esta última sería una extensión de la metáfora misma, donde ahora, esta tiene como objetivo provocar una visión diferente y generar diversas maneras de relacionarse con ella, en el espacio y el tiempo, mientras que los mitos “son metáforas multidimensionales, hacen esto de forma más abarcadora y de mayor alcance”.

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

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

Conclusiones

Al finalizar este recorrido, nos permitimos presentar, a manera de conclusión, algunas reflexiones, que surgen de la lectura atenta de los autores tratados y de las teorías expuestas, con el fin de sintetizar la postura tomada y dejar abierta la pregunta sobre la relación entre el islam y el cristianismo, como una tarea pendiente de la teología que se despliega en las religiones implicadas.

Así entonces, se pueden constatar algunas categorías comunes entre el cristianismo y el islam, como religiones monoteístas, pues promueven una entrega total del creyente a un solo ser supremo, Dios. En ambas existen las mediaciones, a partir de las cuales Dios actúa en el mundo según las creencias de cada religión, por ejemplo, los profetas, son personajes escogidos por Dios desde el pueblo mismo para mostrar su participación en la historia humana. Ellos tienen, en este sentido, un papel importante en la historia del islam y del cristianismo; su tarea es conducir al pueblo al arrepentimiento y a la conversión. Asimismo, en el nivel social, los profetas actúan en búsqueda de la justicia. Las sagradas escrituras de estas dos religiones, recalcan a un Jesús profeta. Aunque,

ciertamente, desde el cristianismo Jesús no solamente es profeta, sino que es el Hijo de Dios a través del misterio de la encarnación. Mientras que para el islam Jesús es un profeta más.

Estas diferencias referentes a la persona de Jesús son válidas, en la medida en que podamos estar anclados sobre la teología del pluralismo religioso, que desde un primer plano respeta la revelación en la sagrada escritura de cada una de estas y la fe que se ha gestado a partir de esa revelación. Desde esta óptica, tomar de referencia la figura de Jesús Profeta es un catalizador de todo el ambiente de diálogo que se puede generar entre el cristianismo y el islam, a pesar de que cada religión lo conciba desde un énfasis distinto, pues cada una reflexiona desde su “verdad interna”. En consecuencia, para hallar el camino que nos lleve al encuentro y al diálogo islam-cristianismo desde el Jesús Profeta, se ha de tener presente la tarea de buscar los elementos comunes que contengan ambas religiones, donde se puedan contemplar tanto, la mística, como los fundamentos proféticos de cada una de ellas.

Referencias

- Alberigo, G. (1993). (Ed.), *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Barbaglio, G. (2003). Jesús, Hebreo de Galilea. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Bórnez, R. (2008). *El Corán. Edición comentada*, Islamic Republic of Iran: Centro de traducciones del Sagrado Corán.
- Brown, R. y Fitzmyer, J. (Eds.). (2005). Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, Antiguo Testamento. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- DDB. (1998). Biblia Jerusalén. Edición revisada y aumentada. Bilbao: Editorial DDB.
- Deedat, A. (s.f.). Cristo en el Islam, Traducción de la versión original “Christ (Peace be upon him) In Islam” por Fekar, Azzedin (Abul-Qasim: Publishing House.
- Diez, M., Felicísimo. Creer en Jesucristo Vivir en Cristianismo, Cristología y Seguimiento (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005), 37-40.
- Galwash, A. (1956). The Religion of Islam. Cairo: Goumhouria Printing House.
- Hick, J. (2004). *La Metáfora de Dios Encarnado. Cristología Para un Tiempo Pluralista*. Ecuador: Abya Yala.
- Imbach, J. (1991). *¿De Quién es Jesús? Su significación para udíos, cristianos y musulmanes*. Barcelona: Editorial Herder.

- Khalidi, T. (2003). *Un Musulman Nommé Jésus*. París: Éditions Albin Michel S. A.
- Khoury, A. *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- Küng, H. (2004). *El Islam. Historia, Presente, Futuro*. Madrid: Editorial Trotta.
- Meier, J. *Un Judío Marginal*. (2004). *Nueva Visión del Jesús Histórico, Tomo I, : Las Raíces del Problema y la Persona*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Merz, T. y Merz, A. (2000). *El Jesús Histórico*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Pagola, J. (2007). *Jesús, aproximación histórica*. Madrid: Editorial PPC, 2007), 74.
- Panikkar, R. (1993). “Diálogo Intrarreligioso”, en C. Floristán y J. Tamayo, *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Schlosser, J. (2005). *Jesús, el Profeta de Galilea*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sotomayor M. y Ubiña, J. (2003). *Historia del Cristianismo, I. El Mundo Antiguo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vernet, J. (prólogo y traducción) (2001). *Sagrada Corán*. Catalunya: Editorial Óptima.
- Vigil, J. (2004). *Teología del Pluralismo Religioso. Curso Sistemático de Teología Popular*. Quito: Editorial Abya Yala.

ISSN: 2665-4369

Argumenta Biblica Theologica

Revista de Teología y Estudios Bíblicos



Editorial
Uniclaretiana