

El desafío cristológico del “encuentro” entre el islam y el cristianismo

The Christological Challenge of the “Encounter” between Islam and Christianity

Anselmus Baru, CMF ¹

Resumen

Jesús de Nazaret ha sido reconocido como profeta tanto en el cristianismo como en el islam, lo que abre un horizonte fecundo para el diálogo interreligioso. A partir de su dimensión profética, se hace posible destacar su vocación y acción, de modo que la cristología se configure como un espacio de encuentro entre ambas tradiciones. En esta perspectiva, la mística profética del Nazareno adquiere una relevancia singular al propiciar la comprensión mutua y el acercamiento espiritual entre cristianos y musulmanes.

Palabras clave: Islamismo, Encuentro de religiones, Profeta, interculturalidad, cristianismo

Abstract

Jesus of Nazareth has been recognized as a prophet both in Christianity and in Islam, which opens a fertile horizon for interreligious dialogue. From his prophetic dimension, it becomes possible to highlight his vocation and action, allowing Christology to be configured as a space of encounter between both traditions. From this perspective, the prophetic mysticism of the Nazarene acquires particular relevance by fostering mutual understanding and spiritual rapprochement between Christians and Muslims.

Keywords: Islam, interfaith dialogue, Prophet, interculturality, Christianity

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

Jesús como profeta: posible “encuentro” entre el islam y el cristianismo

El tema de Jesús como profeta, en el ámbito teológico, ha sido abordado por diversos autores interesados en resaltar la dimensión profética. Jomier (1990), por ejemplo, en su obra *“un cristiano lee el Corán”*, facilita la comprensión de la raíz histórica de la palabra profeta y, de manera indirecta, muestra que la persona de Jesús es la de un profeta, al igual que Moisés y Muhammad. Para este autor, a fin de entender el término profeta, es importante tener en cuenta que ya existen en la raíz semítica del hebreo las palabras *nabí* y *rasūl*. La primera se traduce como profeta en cuanto “inspirado”, mientras que la segunda, *rasūl*, se puede traducir por profeta, enviado o apóstol, señalando así, que profeta es a quien se le encarga una misión en un pueblo particular. Doctrinalmente, se ha definido que el encargado de una misión es el *nabí*, pero quien tiene una misión especial y concreta, como son los casos de Moisés, Jesús o Muhammad, es un *rasūl*¹²⁷.

Por su parte, Adel-Th Khoury aclaró que *rasūl* define al profeta, como quien además de emplear su papel como *nabí* en su misión, exhorta, advierte y también “produce un escrito en el que se consignan las revelaciones divinas” (Jomier, 1990, p. 11), además de una ley particular. Esta visión es más aceptada en el mundo musulmán. Para Caspar (1995), el significado del *nabí* es la del profeta y está muy ligado con la Biblia. Mientras que *rasūl*, el enviado, es un término propio que encuentra su raíz en las tradiciones árabes (p.133).

Desde estas aclaraciones conceptuales se puede decir que todo *rasūl* es necesariamente un *nabí*, pero no todo *nabí* es un *rasūl*. Por ello, Khoury muestra también que la particularidad de un profeta (*nabí*) es, ser elegido para una misión particular. Y esta es una elección de Dios, en donde el pueblo impío es llamado a volver al monoteísmo. Por ello, Dios “elige” a un hombre de ese pueblo, le revela su monoteísmo y le envía a anunciárselo a sus hermanos, con la advertencia de ser castigados 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 (Khoury, p. 47; (Caspar, 1995, p.p. 133-134). Este hecho se encuentra en los relatos de los profetas como Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad, quienes asumen su vocación como *nabí* y como *rasūl*.

En este sentido, Hans Küng, muestra la figura de Jesús en el Corán, como enviado de Dios (el profeta), mas no como Hijo de Dios. Según Küng, en el Corán, Él desempeña un papel sumamente significativo, y se

llama *‘Īsā*¹³¹, “el hijo de María”, *‘Īsā ibn Maryam*. Según el autor, este es un nombre de procedencia incierta, construido tal vez de forma paralela a “*Mūsā*”, Moisés. Es distinguido con tantos títulos de honor y nombres de dignidad como casi ningún otro personaje. Solo una vez se le denomina *nabí*= profeta, pues, según el Corán, “profetas” hay muchos. Pero, sobre todo, se alude a él como *rasūl*=enviado. Este título se atribuye a aquellos que han recibido una revelación en forma de libro: Moisés (la Torá), David (los Salmos), Jesús (el Evangelio) y, por supuesto, Muhammad (el Corán). Basado en estos preceptos, según Küng, el diálogo islámico-cristiano puede comenzar en el nivel del oficio profético (Küng, p.p. 547-549).

Jesús fue un profeta. Mirada desde el islam

La vocación profética que tenía Jesús, según el Corán, se encuentra ya dada desde la elección de María. Por ello, es importante también ver, cómo el Corán dio testimonio sobre la persona de María. Según Adel-Th Khoury, las narraciones sobre el nacimiento, infancia y señales de la elección de María se parecen bastante al estilo de los apócrifos cristianos (Khoury, 1981, p. 62). Así se encuentra la familia de María como parte del clan de su padre *‘Imrān*, que también, al igual que los otros antiguos profetas, recibió la gracia de Dios. Pero en el Corán, no se narra, quién fue la madre de María. Cuando María presentó a Jesús al público después de su nacimiento, se encuentra la siguiente narración: “*El mismo día fue a su familia llevando al Niño. Dijeron: ¡María! ¡Traes algo extraordinario! ¡Hermana de Aarón! Tu padre no era hombre de mal ni tu madre prostituta*”. Vernet, 19, 28-29 La expresión *hermana de Aarón*, que se encuentra en este versículo, se entiende de modo figurativo, pues María es hermana de Aarón por su virtud y su piedad. Así que el Corán no confunde entre María, Madre de Jesús, y María, Hermana de Aarón y de Moisés, cuyo padre se llamaba también, según la Biblia, Amrān (Khoury, p. 26-29).

Ahora bien, cabría preguntar, entonces, ¿por qué se coloca de manera figurativa a María como hermana de Aarón? O, ¿qué valor tiene Aarón? Frente a estos cuestionamientos, parece que el Aarón aquí mencionado es sin duda el bíblico y su parentesco con María no es carnal, sino espiritual. Por ello, en el Corán se encuentra también el relato donde muestra que, antes de su nacimiento, María fue consagrada por su madre: “*Acuérdate de cuando la mujer de Joaquín, Ana, dijo: Señor mío, yo te ofrezco, conságrate lo que está en mi vientre. Acéptamelo. Tú eres el Oyente, el Omnisciente. Cuando dio a luz, dijo: Señor mío: he dado a*

la luz una hembra -¡Dios sabía mejor que ella lo que había dado a luz!-. El varón no es como la hembra. La pondré por nombre María. A ella y su descendencia las pongo bajo tu protección frente al demonio lapidado” (Corán 3,31). Con ello se puede entender que la vocación de María parece ser dada ya desde el vientre de su madre. Así también María y Jesús pertenecen a los “servidores puros y elegidos”, que escaparon de la seducción de satánicos y también estaban protegidos en el Templo bajo la figura de Zacarías (Corán 3,31-32).

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

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

Después de este relato de dudas o sospechas de lo que había sucedido, María decidió retirarse a un lugar apartado en el que permaneció a solas con sus graves preocupaciones, y allí pasó los dolores de parto. Con ello, el Corán narró esta experiencia, donde María exclamó, de la siguiente manera: *“... Ojalá hubiese muerte antes de esto y estuviese completamente olvidada”* (Corán 19,23). Pero, el consuelo divino llegó por boca del arcángel Gabriel, que gritaba desde abajo: *“¡no te entristezcas! A tus pies ha puesto tu señor un arroyuelo. Sacude hacia ti el tronco de la palmera: te caerán dátiles maduros; come, bebe y tranquilízate...”* (Corán 19,24-26). Según las notas de la traducción del Corán de Raúl Gonzales

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

Dios acompaña a María en sus situaciones, y el nacimiento de su hijo es un honor para ella. Frente a esta experiencia, María contemplaba todo lo que pasaba. Por ello, se puede decir de su actitud que contempla la acción de Dios en su vida, y llega a exclamar: *“Yo he hecho voto al Clemente de ayunar. Hoy no hablaré a ningún humano”* (Corán 19,27).

Ahora bien, el Jesús que atestigua el Corán es el profeta y enviado de Dios. Jesús es el hijo de María, es el siervo de Dios (*‘abd Allāh*). Este título de servidor se ha dado por la gracia de Dios a un muchacho puro (Corán 19,19), un bendecido, a quien Dios *“ha puesto por ejemplo a los Hijos de Israel”* (Corán 43,59). Esa distinción proviene de la misión de Cristo, porque Dios lo ha elegido para ser un profeta (Corán 19,31). Por ende, el Corán incluyó a Jesús en una lista en la que 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”* (Corán 33,7).

El estado de Jesús como profeta en el Corán, también declarado por Jesús mismo, ya desde la cuna: *“... Dios me ha dado Libro y me ha hecho profeta”*. (Corán 19,31). Según Khoury, este versículo muestra el carácter del Corán, donde defiende con toda resolución el nacimiento virginal de Cristo, *María, la que conservó su virginidad* (Corán 21,91; 66,12) (Khoury, 64). El papel del profeta que se emplea es “anunciar el Evangelio” y le ha encargado que confirme la Toráh a los hijos de Israel¹³⁹: *“Hicimos seguir las huellas de los profetas a Jesús, hijo de María, confirmado así al Pentateuco que ya tenían. Le dimos el Evangelio: en él hay guía y luz. Confirmado así el pentateuco que ya tenían y era su guía, y como exhortación para los piadosos”* (Corán 5,50).

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

discrepáis. ¡Temed a Dios! ¡Obedecedme! Dios es mi señor y vuestro señor. ¡Adorable! Este es el camino recto"(Corán 43,61-64).

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

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

Frente a su vida misma, siendo niño, también Jesús declaró que también él iba a experimentar la muerte como los demás hombres: *"¡tenga la paz del día en que nací, del día en que muera y del día en que sea devuelta a la vida!"* (Corán 19,34). En relación con su vida, el Corán también narró la unidad de Jesús con Dios de la siguiente manera: *"Acuérdate cuando Dios dijo: ¡Oh, Jesús! Yo te llamo y te elevo hacia mí; te alejo de quienes no creen y coloco a quienes te han seguido por encima de quienes no creen hasta el día de la resurrección. Enseguida tendrá lugar vuestra vuelta hacia mí, y juzgaré, entre vosotros, aquello en que discrepáis"* (Corán 3,48). La expresión *"Yo te llamo y te elevo hacia mí"*, según el Imam Ali al-Rida significa que Jesús fue elevado vivo de la tierra a los cielos (Comentario sobre este versículo, en Bórnez (2008).

El Corán también atestigua, el papel de Jesús ante Dios, de la siguiente manera: *“... He sido testimonio el tiempo que he permanecido entre ellos. Cuando me llamaste, Tú fuiste su observador; Tú eres testigo sobre todas las cosas”* (5,117). Según Adel-Th Khoury, la palabra “llamar” (*tawaffa*) significa hacer morir. Entonces, en este versículo, muestra que Jesús murió, pero no se sabe cómo ni cuándo, y la mayoría de los exegetas ortodoxos pretenden explicar que Jesús no murió en la cruz¹⁴¹, esto a diferencia de la creencia del cristianismo, donde se afirma que Jesús murió en una cruz (Khoury, p.67).

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

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

Jesús fue un profeta. Mirada desde el cristianismo

Schlosser, en su obra *Jesús, el Profeta de Galilea*, lleva a cabo una búsqueda del Jesús histórico, al igual que muestra de manera cuidadosa y crítica la fundamentación de Jesús como profeta. Para lo que presentó explicación sobre su figura, precisamente en su actividad pública, en

la relación con su grupo y su contacto con Juan Bautista, el profeta del desierto. Desde su actividad pública se configura como profeta, tal como ocurre cuando lo comparan con una especie de Juan Bautista *redivivus* [vuelto a la vida] (Mc 6,14-16; 8,28), o cuando lo asemejan a los profetas de antaño, particularmente a Elías (Mc 6,15). Igualmente, Jesús se aplica el proverbio de que *el profeta no es reconocido en su patria* (Mc 6,4; Juan 4,44). Hay muchos rasgos generales de su ministerio, desde su vocación en el bautismo hasta las predicciones escatológicas, que tienen que ver con el profetismo¹⁴⁴.

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

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

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

Los evangelistas muestran que Jesús no se llamó a sí mismo Profeta, pero interpretó su acción y su misión a la luz de los profetas. Por ello, su misión es a favor de los pobres y critica a las clases dirigentes tanto en el nivel político, como también en el nivel religioso. Su mensaje se centra en el Reino de Dios, se expresa en las promesas y esperanzas proféticas que se concretan en su acción misma: las curaciones, el perdón y la acogida de

niños, mujeres, samaritanos, leprosos, pecadores, prostitutas y publicanos (Mc 2,15-17). Todo ello era parte de los gestos anticipadores del Reino, como anuncio profético de la salvación escatológica. En el evangelista Mateo, por ejemplo, que es paralelo a Lucas, Jesús dio respuesta a los enviados del Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23), que preguntaban sobre su persona. Pero, frente a ello, Jesús no respondió directamente, pero se remitió a sus obras a favor de los pobres y enfermos con una alusión a las esperanzas proféticas como la del profeta Isaías (Is 26,19; 29,18-s s; 35,5-ss; 61,1-ss).

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

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

Al mostrar el relato de la pasión de Jesús, los evangelistas muestran la previsión y la figura escatológica del Hijo del Hombre, a través de la figura del profeta sufriente, como "siervo de Yahvé", que se encuentra en Deuterio-Isaías, y esta se aplica la muerte redentora de Jesús. Por ello, aparecen también los textos que ponen a Jesús como profeta a semejanza de Moisés (Lc 18,15-18). También en libro de los Hechos, aparece ese Nuevo Moisés, que es profeta escatológico como una interpretación cristológica fundamental (Hch 3,22-24; 7,37), que en Juan es vista como una interpretación prepascual, que consiste en que algunas personas sospechaban de Jesús (Jn 6,14; 7,40).

Ahora bien, si Jesús es profeta escatológico, Él no es igual a los profetas anteriores. Más bien, existe una ruptura y superación, donde Él no solamente habla en nombre de Dios, sino que Él mismo es la Palabra única y definitiva de ese Dios. Él es Hijo, respecto de los siervos. Con

ello, se pueden entender entonces los otros títulos cristológicos que se encuentran en los evangelios. En el evangelio de Marcos, por ejemplo, Jesús es el Hijo de Dios adoptado en el bautismo, proclamado en la transfiguración y aclamado en la Cruz (Mc 1,11; 9,7; 15,39). O también, se puede entender la presentación de Jesús en Juan como Verbo, que luego se confiesa como Hijo de Dios. Ese verbo entonces es Jesús que ha venido el mundo y nos ha revelado el Padre (Jn 1,1-18; 11,27; 20,17.31).

En la carta a los Hebreos, el autor abre su obra con las siguientes palabras: *“Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo”* (Heb 1,1-2). Este pasaje muestra que Jesús es el profeta definitivo, que ha llevado la revelación de Dios a su plenitud. Por tanto, eso significa que, en Jesús, Dios nos ha revelado todo lo que tenía que revelar. Esta comunicación de Dios a la humanidad encuentra su plenitud en la persona de Jesús mismo. En Él lo tenemos todo, porque él es profeta definitivo (Sicre, Castillo y Estrada, 1989, p.96).

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

Jesús entonces es profeta, aunque en su vida no tomó para sí el nombre profeta, porque clama por un cambio de actitudes y crea el hombre nuevo. En el Nuevo Testamento, el profeta es el que transmite la Palabra de Dios. Por ello, Jesús es el profeta, porque Él es la palabra que se revela como verdad, camino y vida. En su propuesta del reino de Dios, hizo una llamada a la conversión, a una nueva solidaridad con los pobres y oprimidos, a una vivencia del Dios que ama a todos, incluso a los ingratos y pecadores (Lc 6,35). Por su parte, desde una visión islámica de Jesús, él es profeta, y se atestigua de la siguiente manera: *“... Dios me ha dado el Libro y me ha hecho profeta”* (Corán 19,31). Su actividad profética gira alrededor de su opción por la humanidad. Por ello obró milagros, sanó los enfermos y resucitó a los muertos con el permiso de Dios. En otras palabras, el respeto a la vida era muy importante en su mensaje. El Corán da el mismo grado de importancia a la vida. Por ello, todos aquellos que se dedican a la causa del islam deben dar suma importancia a la vida y tratar de prevenir las guerras, encontrar remedios para las enfermedades, y saber que resucitar a una persona espiritualmente es más importante que curar las enfermedades.

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

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

El teólogo musulmán Mahmoud M. Ayoub afirmó:

[...] el Jesús del Corán y de la piedad musulmana posterior —como el Cristo de la fe y la esperanza cristiana— es mucho más que un puro hombre o simple nuncio de un libro. Si bien es el Jesús del Corán no es el Cristo de la cristiandad, el Cristo del evangelio sí habla con frecuencia por el Jesús sencillo y humano de la piedad musulmana. De hecho, los espíritus libres de la mística islámica han encontrado en el hombre de Jesús no un mero ejemplo de piedad, amor y renuncia al mundo, sino justamente al Cristo que encarna la humanidad consumada, una humanidad esclarecida por la luz de Dios. Este reflejo de la luz divina en el corazón y el alma del hombre se conoce en el lenguaje de la mística islámica con el nombre de *tajalli*: la manifestación de la belleza y majestad divinas en y por medio del hombre. En este concepto de manifestación divina convergen en muchos puntos las imágenes cristianas y musulmana de Jesús¹⁴⁶. (Küng, 1987, p.165)

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

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

La mística profética de Jesús.

Barbaglio (2003), al abordar el tema de Jesús como profeta, se basa en el contenido de la predicación de Jesús, que es el reino de Dios, y en

sus destinatarios, los pobres. Esto se refleja en las bienaventuranzas que predicó Jesús y en el llamado que hace a los pobres al gozo. Ahora bien, esta es una paradoja: “¡felicidad en una situación de injusticia, felicidad propuesta a los infelices de este mundo!” (p. 280). Según Barbaglio, en la bienaventuranza de Jesús los pobres son felices, deben serlo con vistas a la liberación anunciada de la pobreza. La llamada a la felicidad está motivada realmente por la promesa: el presente “es” de ellos, es el “reino”, pues la primera bienaventuranza tiene valor de futuro: serán saciados por Dios, serán consolados por Dios. Pero este anuncio se trata de un futuro no disociado del presente, si es verdad que la realeza divina se ha acercado e irrumpe en el hoy de su evangelista¹⁴⁸.

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

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

Su mensaje profético se centró en la proclamación del Reino de Dios. Pero Él nunca lo puso al servicio de una concepción que pretendiese establecer en la tierra este reino a través de una teocracia, ni se esforzó por restaurar una cohesión nacional, política y religiosa. Beaudé, p.117.

Su propuesta de la venida del reino de Dios no se proclama con claridad en términos de espacio ni tiempo. Por ello, genera desconfianza y algunos esperaron que viniera un reino como Poder (Mt 9,1). Así, Jesús también aclaró que: *“Más de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre”* (Mc 13,32). Con ello, Jesús se alejó del anuncio profético de los profetas político-religiosos. Es más,

a través de su actividad, al privilegiar a los pobres y marginados, muestra que *el reino de Dios ha llegado*.

Por su parte, en el islam la mística profética de Jesús se refleja en sus obras milagrosas. Por ello, en esta religión Jesús “era un profeta y según las enseñanzas coránicas ocupa un lugar especial ante los ojos de Dios. Es uno de los cinco grandes profetas llamados maestros con determinación”. (Büyükçelebi, y Haylamaz, 2005, p.13).

Jesús profeta vivió en un contexto social determinado donde la situación era afectada por el materialismo, la gente que no cree en nada más que en lo que se ve, eran persistentes, obstinados e intransigentes en sus ideas tribales. En esta condición la gente esperaba un milagro. De hecho, más que esperararlo, el Corán revela sus deseos y menciona cómo presionaban a Jesús para que obrase un milagro¹⁵³. Así, en esta situación, Jesús obró los milagros, de los cuales algunos son considerados más significativos. Estos fueron: resucitar a los muertos, curar la ceguera y la lepra, insuflar la vida en un pájaro hecho de arcilla, informar de acontecimientos acaecidos en las casas de la gente y hacer bajar un banquete del Cielo.

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

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

Dios le enseñará el Libro, la Sabiduría, el Pentateuco y el Evangelio. Y he sido enviado a los hijos de Israel, diciendo: He venido a vosotros con una aleya procedente de vuestro señor: Yo os haré de arcilla, algo semejante en la forma a los pájaros; soplaré en ella y se transformará en pájaros con el permiso de Dios; curaré al ciego de nacimiento y al leproso, resucitaré a los muertos con el permiso de Dios. Os anunciaré lo que coméis y lo que atesoráis en vuestras casas. Realmente en esto hay una aleya para vosotros, si sois creyentes. Os he enviado para corroborar lo que me ha precedido: el pentateuco, y para permitiros parte de lo que se os prohibió; he venido a vosotros con una aleya procedente de vuestro señor. Temed a Dios y obedecedme. Dios es mi señor y vuestro señor. ¡Adoradle! Este es un camino recto (Corán 3:43-44).

Por ello, se puede ver también, a continuación, la vida de Jesús desde su primer día: Acuérdate de cuando Dios dijo:

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

Otro de los milagros de Jesús, se da en el contexto de un banquete, que le fue proporcionado para la gente cuando quiso comer el alimento del cielo: *“Acordaos de cuando los apóstoles”: ¡Jesús, hijo de María! ¿Puede hacer descender tu Señor una mesa servida desde el cielo? Respondió: Temed a Dios si sois creyentes. Dijeron: deseamos comer de ella; nuestros corazones se tranquilizarían, sabríamos que nos has dicho la verdad y estaríamos entre los testimonios. Jesús, hijo de María, dijo: ¡Dios mío! ¡Señor!*

¡Hazos descender una mesa servida desde el cielo que para el primero y el último de nosotros sea una fiesta y un prodigio procedente de Ti! ¡Provéenos, pues Tú eres el mejor de los proveedores! Dios dijo: Os la hago descender, pero de quien entre vosotros no crea después, le castigaré con un tormento tal, que no volveré a castigar con él a nadie de los mundos” (Corán 5,112-115).

Ante sus obras milagrosas se encuentran las reacciones de algunas personas, que veían los milagros como magia y no como una obra realizada por Dios. Frente a esta duda, Jesús dio la respuesta de que él no era diferente a los profetas anteriores y su propósito consistía en llevar a los hombres a Dios. *“Dios es mi señor y vuestro señor. ¡Adoradle! Ese es el recto camino”* (Corán 19,37).

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

En cuanto al papel escatológico de Jesús, “los fidedignos libros de Tradición (*hadiz*) contienen muchos dichos del profeta Muhammad que declaran que Jesús volverá a este mundo antes del final de los tiempos y cumplirá la Ley Islámica” (Büyükçelebi, y Haylamaz, 23.). Entre las interpretaciones de estos textos se considera que, antes del final de los tiempos, el islam debe manifestarse casi completamente en la dimensión representada por Jesús. Por esta razón, los aspectos principales de su misión profética deben ser resaltados en la predicación del islam: la piedad, la práctica del amor, el perdón y la paz.

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

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

propios criterios específicos de verdad con respeto a las otras religiones [...] Diálogo no significa abdicación de lo propio. Por otra parte, la crítica externa es necesaria. Pero todo el que es lúcido y honrado sabe que estos criterios, en principio, solo son relevantes, o incluso vinculantes para la propia religión, y no para otras (Küng, 2000, p.110).

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

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

Además, el islam, el cristianismo y el judaísmo provienen de una misma tradición, la Abrahámica. Por ello, al hablar del sentido, significado y el papel de la profeta, en el marco de estas religiones, según Robert Caspar, existe un elemento común que muestra la acción de Dios a través de la persona humana, “el Dios creador guía personalmente a su criatura y la dirige mediante su voz, no solo 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.p.137-138.). Así, los profetas son elegidos por Dios para transmitir sus mensajes a un pueblo. En esta línea, Adel-Th Khoury afirmó que los profetas son los hombres a los que Dios les ha otorgado una determinada revelación con el fin de que señalen a los hombres el camino recto (Khoury, 1981, p. 43).

Por otra parte, Muhammad Husain Behesti y Muhammad Yahuád Banohar, afirman que existen dos rasgos distintivos de los profetas, que nos dan indicaciones sobre su particularidad: milagros e infalibilidad. En cuanto a los milagros, todos los profetas son enviados por Dios y tienen la capacidad o facultad para obrar milagros, que dan testimonio

de la veracidad de su misión. En cuanto a la infalibilidad, implica que los profetas no cometieron pecados ni estuvieron expuestos al error respecto a su acción y misión, pues son elegidos por Dios (Behesti, y Banohar, 2007, p.p.113-116).

Desde esta dinámica, se puede afirmar que el profeta es enviado por Dios para una misión especial y el núcleo central de su predicación es una invitación para que el pueblo crea en Dios, no solamente a través de sus palabras, sino también por medio de sus acciones concretas.

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

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

Tarif Khalidi decía que, en el plano teológico, hay ciertos autores que sostienen que el concepto cristiano de redención (hijo de Dios) está ausente en el contexto del Jesús del Corán y que una reconciliación auténtica y total entre el islam y el cristianismo es problemática (Khalidi, p. 17). Pero eso no significa que es imposible construir el diálogo. En cuanto a la persona de Jesús, como puente de encuentro entre ambas religiones, se resalta el Jesús profeta y su mística. Como ya decía José María Vigil, "[...], y a quienes entran en el diálogo, no como una forma de caridad (para ayudar a los otros) sino de búsqueda de fe (entran en el diálogo tanto para ayudar cuanto para ayudarse, y entran dispuestos a ser ayudados)" (Vigil, p. 381). Pero esta exigencia se fundamentó en el contexto plural del mundo. Por ende, el diálogo no es para conquistar al otro, sino que con esta actitud se puede fortalecer la identidad religiosa tanto del islam, como también del cristianismo. Es decir, el fin del diálogo consistiría en que cada quien conozca bien a la otra religión y permanecer fiel a su identidad.

Esta propuesta, a partir de Jesús Profeta y su mística, permite encontrar lo común en ambas religiones, sin que para la fe cristiana Jesús deje de ser Dios salvador. No obstante, este camino implica enfrentar la cuestión "de la verdad". La fe en Jesús como hombre y a la vez como hijo de Dios (encarnación) no es excluyente. Sin embargo, encontramos en la declaración Dominus Iesus que "solo en el terreno cristiano hay salvación o únicamente en la Iglesia católica", por lo tanto, se daría una contradicción en la expresión plural que afirma que existen y hay muchos

caminos de Dios, los cuales implican muchos caminos de salvación. Los cristianos han captado la revelación de Dios en la encarnación de Dios (en la persona de Jesús), mientras que los musulmanes captan la revelación de Dios en su Sagrado Corán y Muhammad es su profeta. Pero Jesús, según el Islam, es uno de los profetas.

Si se acepta la persona de “Jesús Profeta” como punto del encuentro entre el cristianismo y el islam, entonces recobra importancia la pregunta por su mensaje profético. Para responder, teniendo en cuenta los apartados anteriores, se puede decir que su mensaje fue de carácter teocéntrico, porque tanto en el cristianismo, como también en el islam, su mensaje es una propuesta de vida fundada en Dios, que en el cristianismo se sintetiza en el anuncio del Reino. Los pobres y marginados se encuentran privilegiados en este reino. Mientras que en el islam se ve en las acciones y obras milagrosas que hizo Jesús: resucitar los muertos, devolverles la vista a los ciegos, curar la lepra, entre otras.

Este carácter teocéntrico del mensaje de Jesús es también afirmado por Paul Knitter, en su reinterpretación de la unidad de Jesús. Jesús, como profeta escatológico, no toma nunca el lugar de Dios. Así, en los tres textos en que es proclamado Dios o divino (Jn 1,1; 20, 28; He 1, 8-9), se mantiene una evidente subordinación. Solo después de la muerte de Jesús, el proclamador se transforma en proclamado, haciéndose así un desplazamiento de la idea de Reino de Dios hacia la de Hijo de Dios. Con el Nuevo Testamento, el mensaje teocéntrico de Jesús se vuelve Cristocéntrico (Teixeira, 2005, p.p. 61-62). Ahora bien, desde el islam se muestra también que el núcleo de la misión de Jesús como profeta y su mensaje profético es teocéntrico:

Jesús dijo: Esto es señal de la Hora. ¡No dudéis de ella! ¡Seguidme! Este es camino recto: no os aparte el Demonio. Él es enemigo manifestado. Cuando Jesús vino con las pruebas, dijo: He venido a vosotros con la sabiduría para explicaros aquello en lo que discrepáis. ¡Temed a Dios! ¡Obedecedme!” (Corán 43,61-63).

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

Tamayo (2003) toma la afirmación del teólogo Karl Rahner según la cual “el hombre del siglo XXI sería místico o no sería. La mística es el grado sumo de la experiencia religiosa y el elemento mayor de convergencia entre las religiones. La idea de Dios, que constituye una de las principales fuentes de divergencia entre los teólogos de distintas religiones, se convierte en un punto de coincidencia entre los místicos. Para ellos, Dios es el indecible, el innombrable, el irrepresentable, el elusivo, el sin principio ni fin, el ser gratuito pero no superfluo” (p. 204).

A esta imagen de Dios se hace posible una relación entre Dios y el ser humano. A esta relación, Tamayo, citando el escritor y premio Nobel de la Paz, José Saramago, afirma: “Dios es el silencio del universo, y el ser humano el grito que da sentido a ese silencio”¹⁶³. Así entonces, la afirmación que muestra al ser humano como “Imago Dei” tiene cabida en la mística profética del cristianismo y el islam.

Si la mística profética de Jesús es un elemento permanente y actual, de las dos religiones aquí referenciadas, es necesario plantear una nueva manera del diálogo que se fundamenta en la convivencia entre ellas. En este sentido, Vigil (p.384) retomó la propuesta del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en cuanto a la forma de clasificación del diálogo, según el documento *Diálogo y Misión* del año 1984:

El diálogo de la vida, en que las personas de distintas religiones se esfuerzan por vivir con un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo las alegrías y las penas, los problemas y las preocupaciones humanas.

- El diálogo de las obras, en el que las comunidades religiosas de distintas tradiciones colaboran en vista del desarrollo integral y a la liberación del pueblo;
- El diálogo de los intercambios teológicos, por el que los teólogos tratan de profundizar la comprensión de las respectivas herencias religiosas y apreciar los valores espirituales los unos de los otros;
- El diálogo de la experiencia religiosa, por el que las personas, radicadas en sus propias tradiciones religiosas, condividen sus riquezas espirituales, por ejemplo, en lo que respecta a la oración y la contemplación, la fe y los caminos de búsqueda de Dios o de lo Absoluto.

Existe, además, otra nomenclatura semejante que clasifica el diálogo en:

- a. Nivel existencial: presencia y el testimonio de vida.
- b. Nivel místico: oración y contemplación.
- c. Nivel ético: liberación y promoción del ser humano.
- d. Nivel teológico: enriquecimiento y aplicación de los patrimonios religiosos.

Estas muestran cuatro modos del diálogo. Según Vigil, en cada lugar o situación será posible o conveniente uno u otro. Es evidente que en el diálogo, el ámbito teológico no será en muchos casos el primer paso. Pero es importante también tener en cuenta que, antes de realizar el diálogo interreligioso, es necesario hacer también el intradiálogo (Vigil, 2005), es decir, hacia adentro de cada religión. La marcha y la creatividad del diálogo dependen de cada creyente. Puede ser a través de las experiencias vivenciales cotidianas, respetándose el uno al otro, o también a través de las propuestas y proyectos comunes y conjuntos.

Por igual, la figura profética de Jesús en el islam y en el cristianismo está preocupada por la primacía del ser humano; así entonces, se puede plantear la dignidad humana como criterio fundamental del diálogo de las religiones y, en este caso, la del islam y del cristianismo. Por ello ambas religiones tienen el compromiso para que el ser humano sea más humano, porque la verdadera humanidad sea presupuesto de una verdadera religión, como decía Hans Küng: “una religión se acredita como verdadera y buena en la medida en que sirva a la humanidad y consiga fomentar con una doctrina de fe y costumbres, con sus ritos e instituciones, la verdadera identidad, sensibilidad y veracidad del hombre, imposibilitándole el logro de una existencia rica y llena de sentido” (Küng, 1987, p. 113).

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

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

Es importante destacar la importancia del diálogo en lo que respecta al desarrollo integral, la justicia social y la liberación humana. Las Iglesias locales, como testigos de Jesucristo, están llamadas a empeñarse en este campo desinteresada y parcialmente. Tienen que luchar a favor de los derechos humanos, proclamar las exigencias de la justicia y denunciar las injusticias, independientemente de la pertenencia religiosa de las víctimas. Es imprescindible, además, que todos se asocien para resolver los grandes problemas que la sociedad y el mundo deben afrontar, así como para promover la educación a favor de la justicia y la paz (Pontifical Council for Inter-Religious 1991, p. 44).

Así entonces, existe una relación entre la praxis de la liberación humana con la praxis del diálogo interreligioso. La praxis liberadora, por ejemplo, se encuentra también en la reflexión del teólogo islam Ali Shariati (1933-1977) —era de la corriente de la teología de la liberación islámica—, pues combinó una reinterpretación del credo islámico con el pensamiento sociopolítico moderno y a favor de la lucha de la liberación de los iraníes desde la influencia del capitalismo liberal occidental, el marxismo y el existencialismo, que desde su punto de vista son profundamente materialistas y ateas. Según Shariati: “El verdadero humanismo es un conjunto de valores divinos en el hombre que constituyen su herencia moral y religioso-cultura” (Amalados, 2000, p.196).

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

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

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

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

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

Por su parte, desde el ámbito del cristianismo, específicamente desde el ámbito teológico de la liberación América Latina, la reflexión que hizo Gustavo Gutiérrez sintetizó el núcleo central del mensaje del evangelio en la relación entre Dios y los pobres (Chen, 2002, p. 99). En la persona de Jesús, Dios se solidariza con la vida de los pobres. En la encarnación del Hijo, Dios tomó parte a favor de los pobres. Él nació en el lugar social de los pobres: le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue, (Lc 2,1-20). La opción de Jesús, es por los pobres, más no por la pobreza (carencia de bienes materiales) como ideal. Jesús se solidariza con los empobrecidos y se compromete con la liberación del ser humano, es decir, con una liberación integral de su condición de oprimido por las causas políticas injustas que lo someten. Por ello, en su predicación, Él hace la propuesta del reino de Dios y los pobres son privilegiados en este reino: *“El Espíritu del señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor”* (Lc 4, 18-19).

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

Ahora bien, a partir de la mística profética de Jesús, en su lucha por la dignidad humana, el diálogo del islam-cristianismo también puede asumir esta línea. Solo así la mística profética de Jesús se actualiza en el mundo de hoy. Basada en ella, los cristianos y los musulmanes pueden

construir, “el diálogo de la vida”, como lo planteó Vigil, el diálogo que se vive y se actualiza en la vida cotidiana, que se concreta en sus compromisos para la sociedad, por ejemplo, frente al problema de la guerra, de la ecología, entre otros, que muestran el rostro de Dios en el mundo. En aquellos compromisos va creciendo la convivencia pluralista. Y, según Vigil, “la primera norma de convivencia pluralista entre las religiones será no hacer proselitismo entre ellas, proselitismo que, al dejar de tener sentido, dejará también de ser una tentación” (Vigil, 2007). En el diálogo y convivencia pacífica es posible el intercambio de sus respectivos patrimonios espirituales, la gran riqueza de las Sagradas escrituras de cada religión, que son elementos para comprender y compartir la mutua riqueza espiritual que les permite tener acceso a la divinidad.

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

Conclusiones

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

Ahora bien, desde una postura dialógica, el cristianismo está llamado a fomentar espacios de encuentro y diálogo con aquellos que expresan de forma distinta su relación con el trascendente, entre estos está el islam, considerado en lo que expresa el Concilio Vaticano II, en su declaración *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Uno de los números de dicha declaración, expone

la necesidad que tiene la Iglesia de entrar a dialogar con los musulmanes, quienes expresan su fe desde el islam, una de las religiones abrahámicas, que adora al único Dios, venera a Jesús como profeta y que honra a María. Esta necesidad del diálogo, busca comprometer al islam y al cristianismo, para que sean gestores de la paz y la libertad de todos los hombres (Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra Aetate*, Sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas 1991, # 3).

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

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

Aun así, en estas religiones se encuentran valores para la construcción de la paz y el desarrollo humano. Por ello, ya no pueden seguir siendo fuentes de conflicto para la humanidad, sino que deben reconocerse, respetarse y dialogar, como afirmó Raimond Panikar “Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan” (1993, 1148).

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, personajes que Dios escogió desde el pueblo mismo para mostrar su participación en la historia humana. En este sentido, los profetas en la historia del islam y del cristianismo tienen un papel importante, donde su tarea es conducir al pueblo al arrepentimiento y a la conversión. Asimismo, en el nivel

social, los profetas actúan en búsqueda de la justicia. Cada una de las sagradas escrituras de ambas religiones recalca un Jesús profeta. Aunque, ciertamente, desde el cristianismo Jesús no solamente es profeta, sino que es el Hijo de Dios a través del misterio de la encarnación. Mientras que para el islam Jesús es un profeta más.

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

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

De esta manera, Jesús actúa en ambas religiones como mensajero de Dios, él es el verbo de Dios mismo. Su opción por los pobres, muestra su mística profética que se refleja en la búsqueda de la justicia. Así entonces, surge la necesidad del diálogo de estas dos religiones, en la línea de la

mística profética de Jesús. Esta propuesta del diálogo islam-cristianismo no tiene el objetivo de convertir o cambiar a los fieles de cada religión, sino que es una invitación a que cada creyente tenga una mayor comprensión mutua de sus creencias y genere una autocrítica, a través de una mirada dirigida hacia la otra, sin abandonar las propias convicciones de fe.

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

Se puede decir que el sufrimiento sirve de base común negativa para el diálogo interreligioso. Pero sobre este fondo aportado por las víctimas se puede elaborar otro fondo común, más positivo, de compromiso ético compartidos: “debido a que, la realidad del sufrimiento debe formar parte del contenido del diálogo interreligioso, es necesaria la presencia de las víctimas en él”. El diálogo, aunque razonable y efectivo, tiene que ser inclusivo, por más que hasta ahora haya sido exclusivo: las víctimas no han participado en él, por lo que estas han sufrido una “injusticia cognitiva”(Moliner, 2005 p.88).

Desde aquí se puede decir que el criterio fundamental para el diálogo se encuentra en el ser humano mismo. Como ha señalado también por el concilio Vaticano II, donde el ser humano tiene derecho a la libertad religiosa, así entonces, la tarea del diálogo tiene que estar al cumplimiento al bien del ser humano. Por ello, frente a la realidad plural de las religiones, el concilio decía:

Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa ni se obligue a nadie de obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara,

además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural... (Concilio Vaticano II, *Declaración Dignitatis Humanae (DH)*, *Sobre la Libertad Religiosa* 1991, #2). Con ello, se puede entender que, respeta la pluralidad religiosa como algo inherente en el ser humano. Por ello, en la declaración de *Nostra Aetate* del mismo Concilio, muestra la aceptación de la Iglesia Católica frente a esta realidad pluralista de lo que diferente y fuera de él: "... La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero cada religión se tiene una visión sobre ella. Entonces, nuestra utopía sobre la paz del mundo con respecto a los problemas actuales, se puede lograr a través de las religiones porque es "imposible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones, imposible la paz entre las religiones sin diálogo de las religiones e imposible el diálogo entre las religiones sin un estudio teológico de sus fundamentos" (Küng, 1987, p.131). Como afirma Juan José Tamayo, se puede constatar que más de tres cuartas partes de la población mundial están vinculadas a alguna religión. Por ello, si estas personas activan sus tradiciones religiosas pacificadoras, resulta más fácil solucionar los problemas; el diálogo entonces tiene su carácter armónico, de corresponsabilidad y respeto a la realidad plural de las religiones. Desde esta perspectiva, el diálogo implica un conocimiento del otro, porque el desconocimiento, según este autor, es caldo de cultivo para las descalificaciones mutuas. El conocimiento riguroso y en profundidad de las religiones, a través de las distintas disciplinas que se ocupan de su estudio, facilita la comprensión entre ellas (Tamayo, 2004, p. 264).

Este ha sido uno de los propósitos del presente trabajo, facilitar y motivar el conocimiento entre el cristianismo y el islam, además de recordar que sí es posible la construcción de una ética mundial, según el camino ya descrito.

La convivencia plural de las religiones, de su teología, espiritualidad y mística, son riquezas que permiten construir la humanidad. Pero nuestro diálogo, de las religiones, en clave de humanidad, con su dimensión mística, capaz de presentar a Dios como un ser inagotable, no se puede encerrar en una institución religiosa o en una simple reflexión teológica. Por ello, o la tarea 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.

Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres...”.

En síntesis, como afirma Queiruga, todas las religiones son Verdaderas y, en ellas, existe algo fundamental como la radical y la fraterna comunidad de todas las tradiciones religiosas¹⁸⁵. Las religiones son la respuesta humana al amor universal de Dios, sin elecciones ni privilegios, ya que todas deben buscar la máxima comunión posible. Solo en el compartir de un diálogo lleno de respeto y siempre dispuesto a dar y recibir, se puede ir acercando a la inagotable riqueza del Misterio (Torres, 2005, p.p. 9-10), ya que Él es el único centro verdadero de todas las religiones. En Él, las religiones tienen entre sí una relación de unidad que posibilita el encuentro y hace posible la convivencia pacífica.

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

Cuando las religiones se hayan hecho realmente pluralistas y todas reconozcan a las demás como sus hermanas, a las que Dios, a todas juntas, les ha encomendado la tarea de ayudar a la humanidad en su autorrealización y salvación, cesará el aislamiento actual, y se pondrán todas a trabajar juntas por la Humanidad: salvar a los pobres, que no haya más pobres en el mundo de las religiones, como primera decisión; salvar la ecología, salvar el planeta, ahora más que nunca amenazado en su supervivencia, y construir la paz, la paz del mundo, no la mera ausencia de conflictos, sino la convivencia en armonía, en cuidado mutuo, en responsabilidad de todos para con todos. Las religiones serán entonces —quizá como lo son ya ahora las fuerzas movilizadoras mayores de la humanidad, solo que entonces estarán puestas al servicio de la vida, de la humanidad y de lo que hemos llamado el Proyecto de Dios¹⁸⁷.

Si el islam y el cristianismo están al servicio de la humanidad, la tarea del diálogo no se debe dar solo en las discusiones teóricas, conceptos o tratados teológicos de cada uno, sino que es posible ir más allá, hacia

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

Referencias

- Amalados, M. (2000). *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Barbaglio, G. (2003). *Jesús, hebreo de Galilea*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Beaude, P. (s.f.). *Jesús de Nazaret*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Behesti, H. y Banohar, Y. (2007). *Introducción a la cosmovisión del Islam*. República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriental.
- Bórnez, R. (2008). *El Corán. Edición Comentada*. Islamic Republic of Iran: Centro de Traducciones del Sagrado Corán.
- Büyükçelebi, I. (2005). *El profeta Muhammad y su misión*. Colección Ventanas a biertas hacia la fe 2. New Jersey: The Light, Inc.
- Büyükçelebi, I. y Haylamaz, R. (2005). *Jesús, su misión y milagros*. Ventanas abiertas hacia la fe 8. New Jersey: The light publishing.
- Caspar, R. (1995). *Para una visión cristiana del Islam*. Bilbao: Sal Terrae.
- Castellanos, D. (2010). *Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario.
- Chen, M. (2002). *Teologi Gustavo Gutiérrez. Refleksi Dari Praksis Kaum Miskin*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Concilio Vaticano II. (1965) *Documentos Completos*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Husain B. y Yahuád M. (2007). *Introducción a la Cosmovisión del Islam*. República Islámica de Irán: Fundación Cultural Oriental.

- Jomier, J. (1990). *Un cristiano lee el Corán*. Estella: Verbo Divino
- Khalidi, T. (2003). *Un musulman nommé Jésus*. Paris: Éditions Albin Michel S. A.
- Khoury, A. (1981). *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona: Editorial Herder.
- Küng, H. (1987). *El Cristianismo y grandes religiones. Hacia el Diálogo con el Islam, el Hinduismo y el Budismo*. Madrid: Libros Europa.
- Küng, H. (2004). *El Islam. Historia, presente, futuro*. Madrid: Editorial Trotta.
- Küng, H. (2006). *El Cristianismo. Esencia e historia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Küng, H. (2006). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Moliner, A. (2005). *Pluralismo religioso y sufrimiento ecohumano. La contribución de Paul F. Knitter al Diálogo Interreligioso*. Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Panikkar, R. (1993). Diálogo intrarreligioso, en C. Floristán y J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue. Dialogue and Proclamation. (1991). Reflection And Orientations. *Interreligious Dialogue And The Proclamation Of The Gospel Of Jesus Christ*, 1, 44 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html
- Schlosser, J. (2005). *Jesús, el profeta de Galilea*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Sicre, J., Castillo, J. y Estrada, J. (1989). *La Iglesia y los Profetas*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- Tamayo, J. (2009). *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Tamayo, J. (2004). Las religiones tras el 11 de septiembre: Tareas y Desafíos, en *10 palabras clave sobre religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Tamayo, J. (2003). *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Editorial Trotta.
- Teixeira, F. (2005). *Teología de las religiones. Una visión panorámica*. Quito-Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Torres, A. (2005). *El diálogo de las religiones. Autocomprensión Cristiana*. Editorial Sal Terrae.
- Vernet, J. (prólogo y traducción). (2001). *Sagrada Corán*. Catalunya: Editorial Óptima.

- Vigil, J. (2005). *Teología del Pluralismo Religioso, Curso Sistemático de Teología Popular*. Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Vigil, J. (2007). *Pluralismo religioso y diálogo ecuménico en perspectiva de esperanza*, Ponencia en el Congreso de Teología, Dar razón de nuestra esperanza, agosto 22 y 23. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.