

Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones
Anejos 2001, IV, pp. 97-107

ISBN: 84-95215-19-5

*La influencia del Islam
en la argumentación teológica árabe cristiana*

Francisco del Río Sánchez
Universidad Complutense

1. Las comunidades árabes cristianas no constituyen una entidad homogénea desde el punto de vista doctrinal, geográfico o histórico. Desde Egipto hasta Irak, pasando por Palestina, Líbano, Jordania y Siria, numerosas comunidades con tradiciones litúrgicas, canónicas y teológicas muy distintas, que utilizaban las lenguas autóctonas del territorio en el que estaban asentadas, a partir de la conquista musulmana fueron adoptando el árabe como lengua cotidiana de expresión, del mismo modo, esta nueva lengua, convertida en vernácula, se introdujo en el uso litúrgico y literario sin desplazar totalmente a las lenguas tradicionales.

A pesar de esta heterogeneidad que subyace entre los cristianos árabes (con unas diferencias que se han ido agravando por la historia y por los condicionamientos jurídicos que se impusieron a los grupos religiosos minoritarios —*millet*—¹ de modo especial desde el dominio turco sobre los territorios que nos interesan), podemos hablar de *árabes cristianos* de un modo propio, atendiendo a la lengua común utilizada por estos grupos y a la común convivencia con el Islam. Como afirma René Coquin, existe de hecho una *'umma* cristiana en medio de la gran *'umma* musulmana².

2. Los cristianos de oriente percibieron durante los comienzos de la dominación islámica que la nueva creencia, que defendía el monoteísmo e invocaba incesantemente a los grandes profetas era fuertemente semejante a la religión que ellos profesaban; las innovaciones en el rito público y la referencia a un nuevo profeta les sugerían más bien que se encontraban ante una nueva herejía cristiana; pero eso no les inquietaba demasiado. Poseemos incluso múltiples testimonios de que los precalcedonenses en los territorios bizantinos ocupados y los nestorianos residentes en el área del antiguo imperio persa recibieron aliviados al nuevo conquistador. Como afirmaba el *katholikós*³ nestoriano Išō'yahb III, testigo de la llegada de los musulmanes a Mesopotamia: «¡No sólo no son contrarios al cristianismo, sino que glorifican

¹ V. Poggi, "Millet, da religione a nazione, contributo al XII seminario da Roma alla terza Roma", Roma, 1992; M. O. H. Ursinus, "Millet" en *Encycl. Isl.* VII, p. 63; S. Runciman, *Historia de las Cruzadas*, vol. I, Madrid 1980², pp. 19-91.

² Cfr. R. Coquin, *Christianismes Orientaux: introduction a l'étude des Langues et des Littératures*, Paris 1993, pp. 37-38.

³ Éste es el título que ostentan los patriarcas de las iglesias que antaño estaban fuera del Imperio Bizantino: es el caso de la iglesia siro-oriental, situada en el imperio Persa. La sede del *Katholikós* estuvo primeramente en Seleucia-Ctesifonte; con la llegada de los Abbasies se trasladó a Bagdad y allí se encuentra actualmente.

nuestra religión, honran a nuestros sacerdotes y a los santos de nuestro Señor, y ayudan a las iglesias y monasterios!».

Sin embargo el encuentro entre dos religiones que se consideraban a sí mismas como revelaciones definitivas y excluyentes no podía sino terminar en un conflicto teológico. Y la iniciativa era de los dominadores, que reprochaban principalmente a los cristianos el introducir la pluralidad en Dios, el considerar a Cristo hijo de Dios y el obstinarse en negar el evidente anuncio que las Escrituras hacían del profeta Muhammad.

Por su parte, el patrimonio teológico cristiano era algo pacíficamente poseído (con diferentes matices) por todas y cada una de las comunidades interesadas. Existía ya en el siglo VII una sistematización teológica acabada y armónica, con un vocabulario tremendamente preciso y con un sistema de argumentación basado fundamentalmente en la autoridad de los Padres, los Concilios Ecuménicos y los sínodos locales. Entre cristianos de diferentes confesiones toda controversia, por muy agria que pudiera ser, podía reposar sobre ciertas bases seguras.

Sin embargo, los teólogos apologistas encontraron que salir al paso de las objeciones puestas por los musulmanes suponía un problema absolutamente nuevo, ya que ni la argumentación teológica tradicional ni el vocabulario era aceptado por los nuevos interlocutores. No podían recurrir a los Padres ni a los Concilios y tenían que traducir los venerables términos de la teología tradicional a una nueva lengua. Es ésta última la dificultad de la que se queja Elías, obispo de Nísibe en el siglo X, cuando afirma (hablando del término *sustancia*) que:

Los cristianos están obligados a decir que Dios es sustancia (ár. *ġawhar*) para expresar que es subsistente por sí mismo... pues *no han encontrado* en la lengua de los árabes una expresión distinta... con la que puedan expresar lo que afirman sus Libros y su lengua.

En definitiva, al lado de una teología tradicional que se sigue conservando para uso interno de las iglesias, reaparece una apologética muy semejante en algunos aspectos a la desarrollada en el seno del Imperio Romano durante los siglos II y III d. C. El influjo de esta labor apologética se hará notar en la teología tradicional hasta el período de unificación que sobrevino tras la influencia de la teología latina.

3. En esta intervención presentaré algunas de las influencias ejercidas por el Islam y que pueden observarse en la elaboración teológica arabocristiana. Me limitaré al período *formativo* de esta teología, es decir, desde el siglo VIII hasta el siglo XI, y utilizaré como referencia a dos teólogos del entorno siro-oriental, el *katholikós* Timoteo I (728-823)⁴ y el obispo de Nísibe Elías (a. 1046)⁵. Ambos escribieron

⁴ Cfr. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II, Roma 1944-1953, 117b; H. Putman, "L'Église e l'Islam sous Timothée I", *Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth*, 3 (1975). Para las ediciones del texto del diálogo de Timoteo I, cfr. R. Caspar (ed.), "Les versions arabes du dialogue entre le catholiques

tratados apologéticos y tuvieron un conocimiento profundo de la teología musulmana; el primero puede considerarse pionero en la construcción de una síntesis teológica árabe-cristiana y el segundo escribe en un momento en el que tanto cristianos como musulmanes están ya familiarizados con las categorías aportadas por las obras de Aristóteles.

Por otro lado, ambos pertenecen a la iglesia siro-oriental, conocida impropriadamente como *iglesia nestoriana*. Esto es especialmente interesante para nosotros, pues en la tradición teológica de esta iglesia se dan dos circunstancias que permitieron la elaboración de conceptos tremendamente flexibles.

En primer lugar, en la iglesia siro-oriental se había adoptado oficialmente al menos desde el siglo V el sistema exegético defendido por la escuela de Antioquía que, frente a las tesis alejandrinas, defendía la meticulosa atención al texto bíblico, sospechando de todo sentido atribuido a la Escritura que no fuera el estrictamente literal. Teodoro de Mopsuestia († 428), representante de esta escuela, es el Intérprete por excelencia (*m'pašqānā*) para los siro-orientales. A la hora de utilizar la argumentación escriturística, los cristianos aportarán soluciones aceptables para los musulmanes.

La segunda circunstancia es la aceptación oficial de la cristología antioqueña más radical, que les llevó a rechazar el concilio de Calcedonia (451). Según esta cristología, Cristo es una realidad doble (hombre-Dios), unido no tanto en una persona (*hypóstasis-qnōmā-ūqnūm*) sino en una apariencia externa (*prósopon-parsōpā-waḡh*). En el campo que nos interesa a nosotros, pudieron argumentar sin problema ante los musulmanes la existencia autónoma de un Jesús siervo (*ʿabd*) al lado de un Verbo Señor (*rabb*).

Mencionaré en este momento algunos aspectos significativos de la influencia islámica en la teología, centrándome en a) el método de argumentación, b) las afirmaciones acerca de la Trinidad y c) algunos aspectos cristológicos.

4. *El método de argumentación*. Como ya se ha indicado más arriba, la teología cristiana se desarrolló y maduró utilizando como fuentes de argumentación

Timothée I et le calife al-Mahdi (vne-viie siècle)", *IsChr* 3 (1977), pp. 107-175; F. Del Río F. (tr.), "El diálogo entre el califa al-Mahdí y Timoteo I", *Ilu* 3 (1998), pp. 229-247; la versión siríaca en A. Mingana (ed.), "Timothy's Apology for Christianity", *Bulletin of the John Rylands Library* 12 (1928), p. 60; A. Mingana A., *Woodbrooke Studies* II, Cambridge, 1928, pp.11-162.

⁵ Cfr. A. Baumstark, *Geschichte des syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 287-288. Un estudio detallado de las obras atribuidas a este autor en Kh. Samir, "Élie de Nisibe (Iliyyā an-Na) (975-1046)", *Islamochristiana* III (1977), pp. 257-286. Cfr. W. Wright, *A short History of Syriac Literature*, Amsterdam, 1966², pp. 235-239. Ediciones: Kh. Samir, "Entretien d'Élie de Nisibe avec le Vizir 'Ibn 'Alī al-Magribī sur l'Unité et la Trinité" *Islamochristiana* V (1979), pp. 31-117; *Idem* "Una controversia su l'i'rāb entre Élie de Nisibe et le Visir 'Abū l-Qāsim", *Mélanges de l'université Saint-Joseph* XLIX (1975-1976), pp. 617-650. y E. K. Delly, *La Théologie d'Élie bar Senaya. Étude et traduction de ses Entretiens*, Roma, 1957.

las autoridades universalmente reconocidas: la Escritura y la apelación a la tradición (esto es, la autoridad de los Concilios, los Sínodos y los Padres). Sin menoscabo del aprecio por la Escritura, el paso de los siglos permitió que los teólogos dispusieran de un colosal depósito de escritos autoritativos que podían ser utilizados para la apologética, la dialéctica o la investigación. Era algo pacíficamente poseído⁶.

Sin embargo, cualquier diálogo con los musulmanes debía partir de un abandono o, al menos, de una revisión profunda de la utilización de éstas dos fuentes. Evidentemente no reconocían el depósito tradicional; además poseían una nueva Escritura que depreciaba el valor indiscutible de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Respecto a esto último, recordemos que los primeros estudiosos musulmanes desarrollaron la teoría del *tahrif*, que facilitó la refutación de todos los argumentos bíblicos apologéticos utilizados tradicionalmente por los cristianos. Hasta hoy no existe un estudio detallado acerca del modo de elaboración de esta doctrina que se basaba en la convicción de que, en una época imprecisa, los judíos y los cristianos habrían corrompido o alterado sus Escrituras para no reconocer a Mahoma; por ese motivo no poseían ya ni la verdadera Torá ni el Evangelio. El origen de semejante afirmación se basaba en cuatro pasajes coránicos difíciles de interpretar⁷, y con el paso del tiempo se desarrolló de dos modos distintos: algunos estudiosos como 'Ibn Hazm († 1064) opinaron que esa corrupción era total y se extendía a todo el texto; una posición menos rigurosa y probablemente más primitiva sostenía que era la interpretación —no el texto— la que sufría una corrupción (es la opinión de al-Qāsim b. Ibrāhīm, † 860). En cualquier caso, la falta de consenso acerca de qué significaba exactamente *tahrif* en este caso no era importante. Era suficiente afirmar que la Escritura estaba corrompida para destruir toda la argumentación del oponente⁸.

Con todo, puede observarse que —desde el principio— los musulmanes memorizaron determinados textos bíblicos con el propósito de utilizarlos en la controversia religiosa. Como los primeros cristianos en su controversia contra el judaísmo, también los musulmanes utilizaron *testimonia* (permítaseme utilizar este término) del anuncio de Muḥammad, aplicando la interpretación tipológica y

⁶ Véase, a este respecto, el texto de J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1977⁵, pp. 29-51.

⁷ Q. 2, 75; 4, 46; 5, 13; 5, 41.

⁸ Cfr. J. Waandenburg, "Word religions as seen in the light of Islam" en A. T. Welch y P. Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh, 1979, pp. 276-295; W. M. Watt, *Early Islam*, Edinburgh, 1991: "The early development of the Muslim attitude to the Bible".

reprochando el literalismo y la cerrazón de sus interlocutores⁹. En este sentido, una de las primeras referencias a este método se encuentra en el diálogo de Timoteo con Al-Mahdí. En él, el califa afirma que Muḥammad ha sido anunciado ya en las Escrituras, y utiliza tres pasajes que serán la base de su argumentación: Dt. 18, 18 (Dios promete a los israelitas que hará surgir de entre sus hermanos un profeta como Moisés); Is. 21, 7 (el hombre que cabalga en un camello) y Jn. 14, 16-26 (el anuncio del Paráclito)¹⁰.

En este contexto, los cristianos sólo podían argumentar su defensa partiendo de la apelación a la propia conciencia. Como dice Timoteo:

¿Cuál es el provecho que se consigue con su alteración, ya sea en cuanto a poder en el mundo o a recompensa en el más allá? ¿Qué objeto tiene la alteración del Evangelio (en el caso de que Muḥammad hubiera sido testimoniado por él), teniendo la posibilidad de afirmar que no es éste el esperado, que vendrá después y entonces creeremos en él (como afirmaron los judíos diciendo que no era éste el Mesías, que habría de venir más tarde y entonces creerían en él)? Con todo, Dios conoce mi sinceridad y secretamente es testigo de mi conciencia: si hubiera encontrado en el Evangelio un solo testimonio sobre la misión de Muḥammad, me habría pasado del Evangelio al Corán, del mismo modo que me pasé de la Torá al Evangelio¹¹.

A partir de aquí, la interpretación de los pasajes se manifiesta como estrictamente literal. Lo mismo hacían los judíos cuando los cristianos presentaban lecturas tipológicas del Antiguo Testamento. Así, es importante destacar en los autores árabes cristianos el rechazo de toda alegoría o referencia tipológica en las lecturas que hacen de los textos bíblicos, especificando con detalle el significado exacto de determinadas expresiones o localizando exactamente a los personajes y los lugares mencionados en los textos. Volviendo a las palabras de Timoteo, veamos —a modo

⁹ Los *testimonia* son primitivas colecciones sistemáticas de citas bíblicas que se utilizaban aplicando normalmente una interpretación tipológica. Su finalidad era apologética o proselitista. Cfr. J. Daniélou, *Études d'Exégèse Judéo-Chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, 1966. Calí ibn Rabbán at-Tabarí recogió más de 130 versículos que testimoniaban el anuncio de Muḥammad: cfr. Ch. Troll, *Storia delle Relazioni fra Islam e Cristianesimo* (Dac.), Roma, 1997:(4) "L'elaborazione delle percezioni coraniche del cristianesimo", p. 8.

¹⁰ Cfr. R. Caspar (ed.), "Les versions arabes du dialogue entre le Catholico Timothée I et le calife al-Mahdí (VIIe-VIIIe siècle)", *IsChr* 3 (1977), §§ 20-28, 42 pp. 135-140, 148 y 161-165, 170.

¹¹ *Ibid.* §§ 22, pp. 136; 161-162. Para las citas utilizo mi traducción publicada en F. Del Río F., "El diálogo...", *op. cit.*, pp. 229-247.

de ejemplo— como interpreta el pasaje de Dt. 18, 18, recordando que Muḥammad es *hijo de Ismael* y no de Israel:

No hay duda de que ese discurso se refería a los hijos de Israel, pues el pronombre *vuestros hermanos* remite a ellos. Ismael era el tío de Israel, no su padre; por tanto, sus hijos no eran hermanos de los hijos de Israel. [Dios] les dijo en otro lugar: «un rey de entre vuestros hermanos» (I Sam. 12, 13). Y no hubo entre sus reyes ninguno de los hijos de Ismael¹².

Por otro lado, es significativo el uso que los autores árabes cristianos hacen del Corán, pues lo citan en múltiples ocasiones con total literalidad. Lo incorporan a su discurso valorándolo como un argumento que es autoritativo para el interlocutor o lo utilizan para mostrar las contradicciones que se encuentran en el razonamiento del oponente; en ocasiones también ellos parecen haber seleccionado y colocado en listas determinados textos que son útiles para la argumentación¹³. Elías demuestra estar familiarizado con la tradición (lit. *sunna*) de los musulmanes¹⁴.

Un rasgo destacable del lenguaje utilizado es su adaptación constante al vocabulario religioso musulmán: la tradición es llamada *sunna*, la revelación y la ley divina, *ṣarīʿa*; los milagros *ʿāyāt*, la promesa de Dios, *waʿd*... Entre muchos otros ejemplos. Se buscan términos comunes y mutuamente comprensibles.

5. *Afirmaciones acerca de la Trinidad*. Al principio los musulmanes pensaron que Dios, en la concepción cristiana, tenía una esposa (*ṣāḥiba*) con la que había engendrado físicamente un hijo (*walada*), al modo de los panteones politeístas¹⁵. Posteriormente se superaría esta apreciación, pero se siguió manteniendo la opinión de la triple individualidad en el Dios cristiano. De hecho, la acusación más importante que los musulmanes harían a los cristianos es la de creer en un Dios compuesto de tres individuos (*ʿaṣṣiṣ*). Así resume el problema el visir 'Ibn 'Alī al-Maḡribī († 1027):

¹² *Ibid.* §§ 42, pp. 148 y 170.

¹³ *Cfr.* R. Caspar (ed.), “Les versions arabes...”, *op. cit.*, §§ 1, 19, 25; pp. 153, 165-166, 171; Kh. Samir, “Entretien...”, *op. cit.*, § 183, pp. 102-103, etc.

¹⁴ *Idem.*, § 130, pp. 84-85.

¹⁵ *Cfr.* Q. 5, 116. Probablemente esta creencia pudo tener su origen en la secta corilidiana, cuya presencia en Arabia está atestiguada desde al menos dos siglos antes del Islam. Es también probable que contribuyese a esto el hecho de que la palabra *espíritu* sea femenina en árabe.

¿Qué es lo que les ha llevado(a los cristianos) a decir que Él es tres Personas, una de ellas el Padre, otra el Hijo y otra el Espíritu Santo, induciendo a pensar a los oyentes que Dios Altísimo son tres individuos [‘ašjās], tres dioses o tres partes?. Y ¿Qué es lo que les ha llevado a decir que tiene un hijo?. El que no conoce su creencia supone que ellos quieren decir un hijo fruto del coito y de la reproducción...¹⁶

Los cristianos árabes tratarán principalmente de justificar su monoteísmo para evitar ser acusados del pecado de asociacionismo. Los escritos de estos cristianos están plagados de fórmulas monoteístas reiterativas. Para explicar el dogma trinitario a los musulmanes, renunciarán a las aportaciones técnicas de la teología nicena y postnicena, evitando (al menos en los comienzos) el uso sistemático del término *‘uqnūm*¹⁷ y utilizando de nuevo los argumentos y las analogías ilustrativas de carácter subordinacionista que ya proporcionaron los escritores de los siglos segundo y tercero de nuestra era.

Concretamente, es común el comparar la Trinidad a seres inanimados, como el sol (sus rayos y el calor), el árbol (la raíz, el tronco y los frutos), el río (la fuente que se hace un río) o la manzana (su olor y su sabor):

Del mismo modo que el Príncipe de los Creyentes, su palabra y su espíritu son una sola cosa y no tres Califas —sin separarse tu palabra y tu espíritu de ti—, así Dios, con su Palabra y su Espíritu, es un único Dios, no tres Dioses sin estar separados su Palabra y su Espíritu de Él. Del mismo modo es el sol, con sus rayos y su calor: es un único sol, no tres soles... El perfume de la manzana no procede de ella, desde un lugar concreto, mientras que el sabor procede de otro lugar: más bien, de la totalidad de la manzana emana la totalidad de su perfume, y la totalidad de su sabor es engendrada sin que sean separables el sabor del perfume, y ambos,

¹⁶ Cfr. Kh. Samir, “Entretien d’Élie de Nisibe avec le Vizir ‘Alī al-Magribī sur l’Unité et la Trinité”, *Islamochristiana* V (1979), § 177, pp. 100-101. Utilizo para las citas una traducción propia que publicaré en breve.

¹⁷ *‘Uqnūm* —del siríaco q*nōmā—. En la teología cristiana siro-oriental este término se utiliza normalmente para traducir el griego hypóstasis frente a *parsōpā* (prósōpon), que designa la apariencia más exterior de la persona. Cfr. Babay el Grande, *Liber de unione* (ed. Vaschalde A.), en *Corpus Scriptorum Cristianorum Orientalium* LXXIX-LXXX (syri 34/35) Lovaina (1915) pp. 159-160; R. Caspar, *Trying to answer Questions*, PISAI, Roma, 1990, p. 13; R. Perrier, “Qnoma et Shelia: deux termes-clés de la spiritualité de l’Église syriaque”, *Istina* XL (1995) pp. 182-190.

de la manzana. Por consiguiente, su sabor es distinto de su perfume y cada uno de ellos es diferente de la manzana¹⁸.

Sin embargo, el método más elaborado y frecuente es la utilización de la analogía entre la Trinidad y el hombre, especialmente en su faceta intelectual.

Del mismo modo que el Príncipe de los Creyentes, su palabra y su espíritu son una sola cosa y no tres Califas —sin separarse tu palabra y tu espíritu de ti—, así Dios, con su Palabra y su Espíritu, es un único Dios, no tres Dioses sin estar separados su Palabra y su Espíritu de Él¹⁹.

Partiendo del principio de la indivisibilidad en Dios, Elías de Nisibe utilizará la división de inspiración aristotélica propuesta por los *mutakallimūn* entre atributos esenciales y accidentales inherentes a la Divinidad para afirmar que Dios posee una Razón (*nuṭq*)²⁰ o Palabra (*kalima*) y una Vida (*hayān*) que son inseparables de Él; ambos son atributos esenciales y sustanciales (*dāṭiyyāni*, *ḡawhriyyāni*) a la Divinidad:

Nosotros llamamos a la Razón *Palabra*, pues no hay razón sin palabra ni palabra sin razón, y llamamos a la Vida *Espíritu*, pues no hay vida sin espíritu ni espíritu sin vida. Puesto que la esencia del Creador Altísimo no es susceptible de accidentes ni de composición, queda excluido que su Razón y su Vida —quiero decir, su Palabra y su Espíritu— sean dos accidentes o dos facultades compuestas (como la blancura en la nieve o el calor en el fuego). Y ya que queda excluido que su Razón y su Vida sean dos accidentes o dos facultades compuestas, queda establecido que ambas son sustanciales e iguales a la esencia en la sustancialidad y la eternidad. Quedando eso establecido, queda excluido que se puedan introducir en ellas accidentes tal y como se introducen en la razón y en la vida de los seres creados. Resulta por eso que la Esencia pura

¹⁸ Cfr. R. Caspar (ed.), "Les versions....", *op. cit.*, § 8-10, pp. 129-130 y 156-157.

¹⁹ *Ibid.* § 8, pp. 129 y 156.

²⁰ Traduzco así *nuṭq* para respetar la connotación que los cristianos daban a este término. La razón entendida como una potencia del alma aparece frecuentemente entre los autores del entorno siro-oriental gracias a la amplia difusión de las traducciones de Evagrio Pónico (s. IV). Según Evagrio, el alma se divide en *logistikōn*, *epithimetikōn* y *thymikōn* (racional, irascible y concupiscible). Cfr. A. Guillaumont, *Évagre le Pontique: Traité Pratique ou le moine*. En *Sources Chrétiennes* 170-171 (1971) n. 89, pp. 681-689; A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris, 1962, pp. 27-29.

no es un accidente ni es susceptible de accidentes, la Razón (que es la Palabra) no es un accidente ni es susceptible de accidentes y la Vida (que es el Espíritu) no es un accidente ni es susceptible de accidentes. Todo ser existente que no sea un accidente es necesariamente una sustancia general o una persona propia (según demostró Aristóteles en el *Libro de las Categorías* al hablar de la esencia y de los accidentes); y, puesto que queda excluido que la Esencia, la Palabra y el Espíritu sean tres accidentes o tres sustancias, queda establecido que son tres personas propias²¹.

Afirmando en términos prudentes la eternidad de la Palabra que subsiste en la Divina Esencia y que se revela a los hombres, se saca a la luz de nuevo la teología económica de los primeros siglos de la Iglesia (*lógos endiathetós-lógos proforikós*), preparando afirmaciones que podrían ser aceptadas por la tradición teológica musulmana del *‘ilm al-kalām* (al menos en la escuela *ḥanbalī* y la *aš‘arī*).

En la práctica habitual (atestiguada en las doxologías de carácter litúrgico o devocional) es común entre los cristianos árabes nombrar a las personas Trinitarias por medio de los atributos sustanciales. Así, la primera persona de la Trinidad (además de los usuales *al-‘ab* —el Padre— o *al-jāliq* —el Creador—) frecuentemente es denominada simplemente *an-nāṭiq* —el Racional—, *al-‘āqil* —el Inteligente— o *al-‘aql* —la Inteligencia—; la segunda persona es denominada *an-nuṭq* —la Razón—, *al-‘āqil* o *al-kalima* —la Palabra— y la tercera persona (además de *rūḥ* —Espíritu—, sin artículo), *al-ḥayāt* —la Vida—²². En otras doxologías, podemos encontrar elaboradas y poéticas construcciones que pueden ser leídas con aprobación tanto por cristianos como por musulmanes. Un ejemplo se encuentra al comienzo de un manuscrito melkita medieval que recoge un texto polémico de ‘Abū Qurra: *bismi-l-wāḥid bid-dāt, al-mawsūf biṣ-ṣifāt*; «en el Nombre del Único en la Esencia, el que es Calificado por los Atributos» (!); cada palabra está medida e intencionalmente colocada. Evidentemente, esos atributos son los atributos sustanciales que determinan la diferenciación de personas en el seno de la Trinidad. ¡No se dice nada comprometedor, pero todo queda dicho!²³.

6. *Algunos aspectos cristológicos*. No es necesario desarrollar la afirmación de que la posición y el valor religioso de la figura de Cristo se encuentra en el centro de la polémica entre musulmanes y cristianos desde los comienzos del encuentro entre

²¹ Cfr. Kh. Samir, “Entretien...”, § 135 ss. pp. 86-88.

²² Cfr. E. Platti, *Yahyā ibn Adī, théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l’Incarnation*. En *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 14, Lovaina, 1983.

²³ Cfr. I. Dick (ed.), *La discussion d’Abū Qurra avec les Ulémas Musulmans devant le Calife al-Ma‘mūn*, Alepo, 1999, p. 29, n. 1.

las dos creencias. El modo con el que cada una de las diferentes iglesias cristianas que estaban asentadas en el oriente musulmán afrontó este problema doctrinal de cara al Islam varía según la posición cristológica defendida por cada una de ellas. De hecho, los monofisitas y los ortodoxos calcedonenses prefirieron, por lo general, callar todo aquello que pudiera escandalizar a los dominadores. Sin embargo, en la producción teológica de algunos cristianos siro-orientales (que —como se ha indicado más arriba— defendían una posición fuertemente difisita) encontramos claramente determinadas expresiones que se decantan por una diferenciación entre el Jesús humano y terreno (*‘abd*, —siervo—) y el Verbo trinitario (*rabb* —Señor—).

Probablemente el primer ejemplo de esta disociación lo tenemos ejemplificado en el sínodo presidido por Timoteo I y que se celebró en Bagdad el año 786-787 durante el califato de Hārūn ar-Rašīd. Las actas del mismo se conservan fragmentariamente en árabe²⁴: en él se condenó a Juan de Dalyātā, a José Hazzāyā (autores místicos del s. VIII) y a Juan de Apamea²⁵ y en el quinto canon de las actas sinodales puede leerse: «los Padres que se reunieron con Mār Timoteo anatematizaron a todo el que dijera que el Hombre (*sic*) de Nuestro Señor contempla su Divinidad», una afirmación que contrasta con la mesura que muestran los autores anteriores a esta época²⁶.

Dos siglos después, Elías de Nísibe interpretó estas palabras afirmando que los presentes en esa reunión «Maldijeron a todo el que creyera que Jesús (que es el hombre tomado de María) vio al Señor (que es el Verbo Eterno) en el mundo o lo habría de ver en el Más Allá con una visión ocular o intelectual»²⁷.

Visto fuera de contexto Elías puede considerarse un extremista desde el punto de vista cristológico, pues contrapone al Verbo creador y eterno con el Jesús temporal

²⁴ Cfr. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Roma, 1719, 1725 y 1728. Tomo III, 1, p. 100.

²⁵ Sobre las figuras de Juan de Dalyātā y José Hazzāyā, cfr. R. Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, 1987, pp. 214-217, y sobre la controversia acerca de la identidad de Juan de Apamea, cfr. *Ibid.*, pp. 95-97.

²⁶ Compárese con las siguientes afirmaciones: «Con la unión con el Dios Verbo que es hijo eterno del Altísimo, su humanidad se ha convertido con Él en un único Hijo del Altísimo, pues el Altísimo lo asumió a su parsopa... para que esté junto con Él en un solo nombre, honor y elevación» (Babai el grande, *Liber de Unione*, ed. A. Vaschalde, CSCO 79/80, syr 34/35, Lovaina 1915, p. 152; tr. pr.). «Todas las pasiones y debilidades sufridas por la humanidad según la naturaleza son referidas a la divinidad según la persona... Así también, la potencia, la autoridad, el honor, la adoración, el reino, el juicio... y todas las realidades sublimes que pertenecen según la naturaleza a la divinidad son atribuidas a la humanidad por medio del *parsopa* divino que asume» (ed. L. Sako, *Lettre Christologique du Patriarque Syro-Oriental Iso ‘yahb II de Gdala (628-646)* Roma, 1982, p. 165; tr. pr.).

²⁷ Cfr. Samir, «Entretien...», § 230. pp. 114-115.

y creado, «el hombre tomado de María». Evitando hablar de su divinidad, parece sugerir una doble existencia independiente de las dos naturalezas. La superioridad de Jesús respecto a las restantes criaturas depende fundamentalmente de su impecabilidad. Sin embargo, en el contexto de la polémica podemos suponer que este tipo de afirmaciones no dependen tanto de una visión nestoriana de la cristología²⁸ como de un deseo de hacer inteligible y aceptable la fe de los cristianos, evitando las expresiones que puedan mover a los musulmanes a acusar a los cristianos de asociacionismo.

Si [los cristianos], creyendo que el hombre tomado de María es la más noble de las criaturas, a pesar de la grandiosidad de su nobleza rechazan que haya visto o vea la Palabra Eterna unida a él, para alejar a la Sustancia Divina (¡sea exaltada su memoria!) de que otro ser distinto sea asociado en la visión de su Esencia (y la visión es un atributo), ¿cómo se les acusa de asociar a la Esencia Divina otra esencia que le es igual en esencialidad?. ¡Si los cristianos no tuvieran otra prueba aparte de ésta acerca de la veracidad de su monoteísmo, ciertamente con ella sería suficiente!²⁹.

Estamos en una nueva época. No basta, como hacía Timoteo, con expresar la ortodoxia y dejar que el contrario interprete su significado; es necesaria la justificación de las propias creencias, y esto obedece al deseo de supervivencia y de aceptación de la propia comunidad cristiana. No nos detendremos en este punto; baste mencionar que muchos estudiosos han apuntado al Islam como posible origen de determinadas afirmaciones cristológicas surgidas en la cristiandad de los últimos siglos del primer milenio: es el caso del adopcionismo de Elipando de Toledo o incluso de la crisis iconoclasta en Bizancio³⁰. En el caso de Elías no podemos hacer un análisis de sus textos sin la referencia constante a la presencia de los dominadores musulmanes. Por lo demás, entre los autores árabes cristianos, el análisis de la metodología nos muestra un excelente dominio de la teología, de la lógica y de la retórica, una familiaridad con las creencias ajenas y una tolerancia que aún hoy debe ser tomada como referencia para cualquier acercamiento entre ambas religiones.

²⁸ Cfr. A. Davids, "La Théologie de l'Église de l'Orient est-elle nestorienne?", *Istina* XL (1995) pp. 65-72.

²⁹ Cfr. Kh. Samir, "Entretien...", § 234. pp. 114-115.

³⁰ Cfr. M. Epalza, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*, Granada, 1999, apéndice 3.