

# Introducción

Para el mundo occidental, durante muchos siglos, *las tres religiones* han sido judaísmo, cristianismo e islam, no porque fueran las únicas ni las mejores, sino porque han estado y siguen estando vinculadas, y porque han definido la historia y la cultura de una parte considerable del mundo. Así hemos querido presentarlas y estudiarlas en este diccionario, siguiendo la costumbre de varias instituciones culturales, como la Universidad de Valencia, que han creado cátedras y centros de estudio y diálogo de las tres religiones.

En un espacio y un tiempo relativamente cercanos, entre Palestina y la región noroeste de Arabia, del siglo VII a.C. al VII d.C., han surgido esas tres religiones que podemos llamar monoteístas (pues adoran a un único Dios) y también abrahámicas, por vincularse al patriarca Abrahán, aunque cada una tenga su propio fundador (Moisés, Jesús, Muḥammad). Desde Palestina y Arabia, se han extendido hacia oriente y occidente, en un camino que sigue abierto y que, previsiblemente, definirá el futuro de la historia humana. Estas religiones ofrecen unos rasgos comunes que las diferencian de aquellas que provienen del Lejano Oriente, vinculadas sobre todo con China y la India (hinduismo, budismo y taoísmo), que se distinguen por la búsqueda de una interioridad que pase por armonizarse con el mundo. Estrictamente hablando, aquellas religiones más orientales no exigen la existencia de un Dios personal, ni tienen ideales de transformación o salvación, sino de salida de la historia. Por el contrario, nuestras tres religiones se definen por la fe en un Dios personal y por su radicalidad ética: pretenden transformar la vida del hombre sobre el mundo, recreando así o culminando, desde Dios, la misma historia humana.

Estas tres religiones monoteístas pueden llamarse y son también espiritualmente *semitas*, pues han nacido en un mundo cultural semita (hebreo, árabe y, en algún sentido, arameo). Así lo dijeron, refiriéndose al cristianismo, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, varios papas (como Pío X, Pío XI y Pío XII), en un tiempo de duro antisemitismo. Para judíos y musulmanes eso es evidente: ellos son semitas por origen y tradición. Eso es claro también para los cristianos, que se han abierto quizá más a otros mundos (como el indoeuropeo), pero que siguen y deben seguir enraizados en el tronco semita de Abrahán, entendido y abierto de un modo universal, conforme a la promesa más antigua de Gn 12,1-3: «En ti serán benditas todas las naciones de la tierra».

Hemos compuesto, según eso, un diccionario de las *religiones abrahámicas* (es decir, vinculadas a la figura del patriarca Abrahán), que son, al mismo tiempo, *religiones proféticas* (porque han nacido a partir de la revelación de tres grandes profetas: Moisés, Jesús y Muḥammad) y *religiones monoteístas* (pues en el centro de las tres está el descubrimiento y la veneración del único Dios, que ha querido revelarse a los hombres). En un sentido muy general se podría decir que tienen un *tronco común*, representado por la historia israelita antigua, y por tres *derivados o ramas*, que son el judaísmo moderno con el cristianismo (que nacen en el siglo I-II d.C.) y el islam (que nace algo más tarde, en el siglo VII d.C.).

Hemos querido poner de relieve ese *tronco común*, propio de la historia israelita más antigua y de las tradiciones semitas, representadas simbólicamente por Abrahán, creyente y amigo del único Dios, símbolo y principio de los monoteísmos semitas, a quien los tres grupos religiosos (judíos, cristianos y musulmanes) veneran como padre y/o inspirador, aunque cada uno lo interpreta de un modo distinto. Este libro podría y debería haberse titulado, en algún sentido, *Diccionario de las religiones abrahámicas* o, quizá mejor, *de las religiones monoteístas*, pero

hemos preferido llamarle *Diccionario de las tres religiones* porque ellas han formado y siguen formando una unidad especial dentro del mundo de las religiones, como verá fácilmente quien consulte este libro.

## 1. UN DICCIONARIO ESPECIAL. DIECISÉIS CARACTERÍSTICAS

Estas tres religiones, vinculadas entre sí como hemos visto y seguiremos viendo, constituyen uno de los patrimonios culturales y religiosos más altos de la historia de la humanidad. Por eso hemos querido presentar sus elementos y rasgos fundamentales de un modo expositivo y comparativo, ecuménico y académico. Sobre esa base, reasumiendo y ampliando los elementos ya indicados, concretamos ahora las aportaciones y rasgos básicos de este diccionario:

**1.1. Es un diccionario de las religiones abrahámicas**, como hemos indicado ya. Son religiones nacidas a partir de la intuición trascendental de Abrahán, patriarca arameo (sirio) que peregrina desde Mesopotamia hasta Palestina, el norte de Arabia y Egipto, vinculando de esa forma las grandes tradiciones semitas. Pero, siendo de origen semita, estas religiones no se quieren cerrar en sí mismas, sino que se abren, de formas distintas y complementarias, al conjunto de la humanidad, en un diálogo que ellas siguen manteniendo todavía, no sólo con el mundo indoeuropeo o con otras culturas bantúes o mongólicas, sino con todos los pueblos de la tierra. En ese sentido decimos que son religiones universales y así lo ha querido poder de relieve este diccionario, partiendo de la fe de Abrahán y abriéndose con él (desde él) a todos los creyentes, en sentido extenso.

**1.2. Es un diccionario de las religiones monoteístas**, que confiesan la existencia de un único Dios, que existe por sí mismo, como realidad personal, y que actúa en la historia de los hombres. Por eso, en estas religiones resulta fundamental la afirmación de fe monoteísta («no hay muchos, sino un único Dios»), frente al politeísmo («no hay un único Dios, sino muchos») y frente al panteísmo («hay un Dios personal, no todo es igualmente divino»). Ha empezado a extenderse en ciertos círculos políticos e intelectuales la sospecha de que todo monoteísmo resulta dictatorial: si sólo hay un Dios, ese Dios impone desde arriba su propia voluntad, de manera que no tenemos capacidad de rechazarlo o de sentirnos libres a su lado. Pues bien, en contra de eso, este diccionario quiere destacar los aspectos positivos del monoteísmo religioso: (a) La fe en un único Dios libera al hombre de otros pretendidos absolutos, poniéndolo en manos de su propia libertad. (b) La fe en un único Dios invita al hombre a creer en los demás seres humanos. De maneras distintas pero convergentes, judíos, musulmanes y cristianos vinculan el amor de Dios (la aceptación de su misterio) con el amor al prójimo, es decir, con el diálogo no impositivo entre todos los humanos. No hay fe monoteísta sin diálogo creyente, sin un ofrecimiento de comunicación a todos los hombres. Así lo pone de relieve este diccionario.

**1.3. Es un diccionario de las religiones proféticas**. Se suelen distinguir tres tipos de religiones. Las de tipo *cósmico* ponen de relieve la presencia o manifestación de Dios en los fenómenos fundantes del mundo o de la vida, en el proceso de la naturaleza; estas religiones tienden a ser politeístas. *Las religiones místicas*, más propias del Lejano Oriente (hinduismo, budismo, taoísmo), acentúan la inmersión del ser humano en lo sagrado. Buscan lo que hay en el fondo del mundo, diciendo que lo divino se despliega y manifiesta en el mismo proceso de interiorización y de liberación mental; estas religiones tienden a ser panteístas. *Las religiones proféticas* (que son abrahámicas y monoteístas) ponen de relieve la personalidad de Dios que se revela o manifiesta a través de la palabra y gesto de unos hombres especiales concebidos como mediadores o reveladores de su voluntad. Así lo ha puesto de relieve este diccionario, presentando y comparando los elementos básicos y las implicaciones de la revelación profética, en su origen y en nuestro tiempo. Por eso, en el centro de todas sus voces está la experiencia de la profecía.

**1.4. Es un diccionario de las religiones creacionistas**, es decir, de las que conciben el mundo y la historia humana como creación de Dios. Las religiones cósmicas no pueden hablar de Creación, porque en el fondo todo es divino: no hay

diferencia entre Dios y mundo. Las religiones monoteístas conciben el mundo y la historia como Creación. Eso significa que el mundo no es Dios, sino espacio de su presencia. El mundo no es Dios, pero tampoco es diabólico o perverso, aunque puede tener aspectos negativos, sino que en su principio, camino y meta es positivo. El mundo no es cárcel donde el hombre se encuentra aprisionado, sin autonomía ni salida; no es tampoco obra del diablo o lugar donde Satán ejerce de manera absoluta su reinado, sino creación de Dios: tiempo y lugar en que los hombres dialogan con su creador, escuchando y cumpliendo su palabra. Por eso, en este diccionario hemos puesto con frecuencia de relieve el compromiso del hombre con la realidad, en plano de servicio y de cuidado (ecología fundamental).

**1.5. Es un diccionario de las religiones personalistas.** Ni las religiones cósmicas ni las místicas valoran en el fondo a la persona: para unas importa ante todo el mundo sagrado, para otras lo divino. Por el contrario, las religiones monoteístas son, de diversas maneras, personalistas, pues ponen de relieve la grandeza y dignidad de las personas, que pueden escuchar y responder a la Palabra de Dios, siendo de esa forma responsables de sí mismos. Por eso, en principio, no creen en la «transmigración de las almas», sino en el valor individual de cada uno de los hombres y mujeres, que son, en Dios, responsables de sí mismos. En ese sentido decimos que son religiones éticas, centradas en la obediencia a la Palabra de Dios y en el respeto a los demás hombres. Así lo pone de relieve este diccionario, destacando la dignidad del hombre y la mujer, que tienen valor infinito, porque son signo y presencia de Dios. En ese sentido, cada una de las tres religiones fundamenta y defiende los «derechos fundamentales» de la persona humana, pero no de un modo abstracto y político (como han podido hacer ciertas interpretaciones de la Declaración de los Derechos Humanos: ONU 1948), sino de un modo práctico, en la convivencia real (afectiva y económica) entre los hombres y mujeres de todo el mundo. Así lo ha querido poner de relieve este diccionario, insistiendo en el compromiso de las religiones monoteístas a favor de la justicia.

**1.6. Es un diccionario de las religiones históricas,** en el sentido radical de la palabra. Cada una de ellas concibe la historia con matices distintos, como irán destacando las diversas palabras dedicadas al tema. Pero las tres aceptan y destacan el compromiso del hombre con esta humanidad concreta, en su camino de vida real (familiar y económica, social y política). Éstas no son religiones de la huida y la tranquilidad interior, sino de la «encarnación» histórica y social del hombre, dentro de una vida que no es pura tragedia (como en el mito griego), ni simple comedia (como en ciertas representaciones romanas o posmodernas de la humanidad), sino tiempo de obediencia y responsabilidad común, al servicio de la fraternidad y de la justicia. Los creyentes de estas religiones no son espectadores neutrales, que miran lo que pasa como desde una butaca de teatro, sino que forman parte de la representación real de la historia, pues Dios les ha hecho responsables de lo que pasa sobre el mundo. Estas religiones interpretan de un modo algo distinto la situación del hombre en la historia (el posible pecado de conjunto de los hombres, las formas de responsabilidad social, el tipo de males que dominan sobre el mundo actual); pero las tres insisten en la importancia de la historia, como lugar y camino de presencia de Dios y de realización humana.

**1.7. Es un diccionario centrado en tres profetas muy concretos,** que han marcado la historia monoteísta. Cada religión ha promovido una profunda condensación profética, presentando a su fundador (Moisés, Jesús, Muḥammad) como el mensajero definitivo de Dios, al menos en ese momento de la historia. (a) *Moisés y el judaísmo.* Hubo en Israel muchos profetas, recordados con respeto por el pueblo, pero, conforme a la tradición codificada por la Misná, el único profeta total es Moisés, pues Dios le reveló en la montaña del Sinaí todos sus secretos salvadores, es decir, su Ley, contenida en la Escritura y otros libros de la tradición posterior legal del pueblo. (b) *Jesús y el cristianismo.* Los cristianos interpretan a Moisés como anuncio y preparación de aquello que dirá y hará Jesús, a quien miran como el Cristo, es decir, el Mesías definitivo, el Salvador del mundo, venerándole y siguiéndole incluso como Hijo de Dios. (c) *Muḥammad, el sello de la profecía.* Conforme al islam, todos los profetas han recordado a los seres humanos el mismo mensaje, sin distinción (Adán y Abrahán, Moisés, Cristo y Muḥammad, etc.). Pero sólo Muḥammad ha escuchado y transmitido la revelación total, con-

tenida en el Corán. Por eso, los musulmanes lo conciben como culminación y cierre (sello) de la profecía, es decir, como el profeta donde se completan y reciben su sentido radical todos los mensajes anteriores, apareciendo ya con claridad y para siempre. Este diccionario ha querido fundarse en ellos, de manera que, en algún sentido, podría titularse: *Diccionario de los tres profetas y de sus religiones: Moisés, Jesús, Muhammad*.

**1.8. Es un diccionario de las religiones del Libro**, entendido como testimonio de la Palabra de Dios y como canon o norma religiosa para los creyentes. En ese sentido, lo hemos concebido (desde el punto de vista judío y cristiano) como una continuación de una obra previa de X. Pikaza, *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Hay religiones «sin libro», que no han codificado de forma permanente su experiencia de lo sagrado y de su revelación en la naturaleza y en la vida de los hombres. Contrastando con ello, estas tres religiones afirman que Dios se ha expresado para siempre en forma de palabra que puede no sólo recitarse en forma fuerte (bella), sino también redactarse claramente por escrito, de manera que se mantenga firme para siempre. Tres son, según ha confirmado Muhammad, las principales religiones del Libro: judaísmo (con su Biblia, centrada en la Torah), cristianismo (con su Biblia, culminada en el Evangelio) e islam (la religión del Corán, libro eterno de Dios, revelado al mismo Muhammad, para conocimiento de todos los hombres). Estas religiones del Libro son religiones de la palabra que no solamente se habla y se escucha, sino que ha quedado fijada canónicamente. Por eso, a través de su Libro (que es triple y es único) estas tres religiones han recibido una forma escatológica, que es valiosa y universal. Ellas afirman, desde perspectivas algo diferentes, que Dios se ha revelado plenamente, de manera que conocemos su verdad y sólo nos queda ya profundizar en ella y cumplirla. Así lo hemos querido destacar en este diccionario, que quiere ser, ante todo, un comentario y despliegue de las afirmaciones básicas de los libros sagrados de las tres religiones.

**1.9. Éste es un diccionario centrado en la fe religiosa**, que define la historia e identidad de las tres religiones. Lo propio de las religiones monoteístas, a diferencia de las religiones místicas (que ponen más de relieve un tipo de conocimiento contemplativo y de experiencia intimista), es «la fe» en el Dios que se revela y actúa. Por eso, los seguidores de esas religiones se definen a sí mismos como «creyentes». En esa línea ha querido avanzar nuestro diccionario. Evidentemente, hemos querido recordar ciertos datos históricos y literarios (filológicos), evocando también algunas de las grandes figuras de las tres religiones, que han marcado y siguen marcando la historia de la humanidad. Pero no hemos pretendido hacer un diccionario de historias, de anécdotas y folclore, sino centrarnos en el núcleo de fe de las tres religiones, para que los creyentes de cada una de ellas reconozcan la solidez de aquello en lo que creen y conozcan también lo que creen los fieles de las otras dos religiones. Por eso, en el centro del diccionario está el *shema* de Israel, el credo cristiano y la *shahâda* musulmana. Evidentemente, no hemos querido demostrar la fe, ni hemos buscado el proselitismo, haciendo propaganda de alguna de las religiones (o de las tres en su conjunto), sino que nos hemos preocupado más bien de presentar la fe, el contenido básico y la aportación fundamental de cada una de las tres religiones entendidas, de un modo sobrio, aunque intenso, como espacios y caminos de confesión creyente. Por eso nuestra intención ha sido escribir este diccionario, básicamente, para que los creyentes descubran y formulen mejor el contenido y las implicaciones de su fe, desde su propia religión, en diálogo con las otras.

**1.10. Éste ha querido ser, además, un diccionario teológico**, en el sentido radical de la palabra. No nos limitamos a repetir el contenido de la fe, sino a exponerla, de un modo racional, es decir, inteligible, de manera que la misma fe, vivida y entendida con intensidad, se vuelva «teología» (como han sabido y hecho los grandes maestros de las tres religiones). En ese sentido decimos que el Dios de las religiones monoteístas es un Dios «teológico», que puede y debe pensarse. En ese sentido, la teología no es algo que viene de fuera, como un añadido, sino que brota de la fuerza y belleza de la misma fe. Cada una de las tres religiones ha realizado, de modos distintos (aunque convergentes), un diálogo fecundo con el pensamiento filosófico de su entorno, en especial con el de Grecia y Persia (mundo indo-

uropeo) y con el de Siria y Mesopotamia (mundo semita). Ese diálogo y despliegue racional sigue todavía en marcha (en pleno siglo XXI). Se suele decir que el cristianismo se ha vinculado más con el helenismo, mientras que el judaísmo y el islam han desarrollado otras líneas de pensamiento y teología. De todas maneras, en este momento las tres religiones se encuentran implicadas, de formas distintas (aunque también convergentes), en un diálogo teológico intenso con otras tradiciones religiosas no monoteístas (budismo, hinduismo, taoísmo, etc.). Pues bien, nuestro diccionario ha querido situarse en ese contexto teológico de enriquecimiento cultural, en la línea de las experiencias de la Edad Media cristiana, cuando judíos, cristianos y musulmanes dialogaron con la teología y la filosofía de su entorno, como indican los nombres de Maimónides, Averroes o Tomás de Aquino.

**1.11. Éste quiere ser un diccionario de las comunidades creyentes (pueblo de Israel, Iglesia, Umma)**, pues quiere responder a la fe y a la vida de las tres religiones. Ciertamente, no es un diccionario oficial, pues ninguno de los autores posee una autoridad pública dentro de su comunidad o Iglesia, aunque algunos de ellos hayan enseñado en centros representativos de ella (A. Aya en la Universidad Islámica de Córdoba, X. Pikaza en la Universidad Pontificia de Salamanca). Los autores se saben y se sienten vinculados a sus propias instituciones religiosas (Iglesia católica, comunidad musulmana), aunque no han escrito en nombre de ellas, pues creen en la libertad de pensamiento dentro de su sociedad y de su religión. De todas formas, ellos han querido exponer y han expuesto con toda la fidelidad posible la fe básica de las religiones: la del judaísmo, entendido como pueblo de Dios; la del cristianismo, vivido como Iglesia de Cristo; y la del islam, concebido como *umma*, comunidad universal de creyentes. De esa forma, ellos han querido poner de relieve la inspiración y tarea propia de cada una de las religiones, destacando así el monoteísmo nacional judío, la misión mesiánica cristiana y la pacificación universal musulmana. La idea original fue, en principio, que hubiera un autor de cada religión: un judío, un cristiano y un musulmán. Pero se encontraron varias dificultades a la hora de gestionar el proyecto y se decidió, por fin, que X. Pikaza se encargara de la parte judía y cristiana, y A. Aya (que es musulmán) de la gestión de la parte islámica, encargando parte del trabajo a José F. Durán Velasco (arabista, especialista en mundo judío e islámico, sin adscripción religiosa) y dejando la elaboración del perfil de personajes históricos fundamentales para la tradición islámica en manos de Yaratullâh Monturiol (musulmana). X. Pikaza es cristiano y pertenece a la Iglesia católica, de la que ha sido presbítero, pero conoce bien el judaísmo bíblico y se siente radicalmente judío (por el mismo hecho de ser cristiano); está convencido de que un buen cristiano tiene que ser al mismo tiempo judío; así se siente y por eso se ha atrevido a exponer los elementos básicos de la fe y de la vida de la comunidad judía a lo largo de los siglos.

**1.12. Este diccionario quiere responder a la experiencia orante de las tres religiones.** Ciertamente, no es un manual de espiritualidad, ni una guía práctica de vida judía, cristiana o musulmana, pero ha tratado de destacar los aspectos vitales de las tres religiones, entendidas como experiencias y experiencia de encuentro con lo divino, en el sentido más hondo de ese término. Eso significa que no ha sido nuestra intención estudiar las religiones desde fuera, como espectadores curiosos, sino que las hemos mirado y presentado desde el interior, desde la práctica creyente y orante de sus fieles. Los autores nos hemos sentido vinculados al culto de la Palabra del judaísmo, centrado en la lectura de los textos sagrados, y a la oración compartida, en comunión con los orantes anteriores, en esperanza de salvación mesiánica. Hemos insistido en la importancia de la eucaristía cristiana, entendida como recuerdo de Jesús (y de todas las víctimas de la historia) y como experiencia y tarea de comida compartida. Hemos insistido finalmente en la riqueza de la intuición mística del islam concretada en la práctica de vida de los musulmanes; en el islam oficial no hay sacramentos, pero su conciencia de «sometimiento a Dios» (concretada en la *shahâda*) se vincula a la práctica de adoración que se debe hacer cinco veces al día (a solas o en grupo: antes de la salida del sol, al mediodía, a media tarde, al ponerse el sol y en el primer tercio de la noche) de un modo personal y en nombre de toda la humanidad, creada por Dios.

**1.13. Es un diccionario ecuménico.** No hablamos del ecumenismo en general, no presentamos teorías sobre la vinculación de las religiones, sino que hemos he-

cho un ejercicio real de ecumenismo práctico, pensando juntos sobre los temas fundamentales de nuestras religiones y presentándolos de un modo respetuoso, sin búsqueda de falsas concordancias, sabiendo que las mismas palabras tal vez arrastran todo un mundo de diferencias irreductibles, pero que son parte del diálogo real. No hemos querido convertir a nadie, ni atraer a los demás a la propia religión, pero hemos presentado con libertad y gran respeto nuestras perspectivas, convencidos de que cada religión es verdadera, pero que su verdad sólo puede mantenerse firme en la medida en que es capaz de abrirse a un diálogo generoso con las otras religiones. No queremos una identificación rápida de las religiones, ni buscamos el mínimo común denominador; no queremos diluir una religión en otra, o todas en otra cosa (en un tipo de ética o política, de estética o de esoterismo pseudomístico), pero pensamos que cada una de las tres religiones, mirada en profundidad, abre un camino de experiencia ética y política, un camino de estética y de utopía, que puede ser principio de comunicación universal y fuente de salvación para el conjunto de la humanidad. No queremos, en principio, que un musulmán o judío se convierta al cristianismo (ni viceversa), aunque respetamos profundamente la libertad de elección de cada uno, sino que judíos, cristianos y musulmanes podamos dialogar, para que cada uno venga a ser más hondamente aquello que es y para que todos podamos buscar un futuro de concordia, iluminados por nuestros modelos de vida (Moisés, Jesús, Muḥammad), todos ellos hijos de Abrahán, al servicio de la bendición y de la paz de todos los pueblos de la tierra.

**1.14. Es un diccionario universitario.** Los aspectos anteriores (fe y teología, fidelidad comunitaria, oración y ecumenismo) han sido tratados con gran respeto, desde una perspectiva estrictamente racional, en un nivel académico de gran seriedad. Por eso decimos que éste quiere ser un diccionario de Universidad. José F. Durán Velasco es doctor en Filología semítica, Xabier Pikaza es doctor en Teología, y Abdelmumin Aya, doctor en Filosofía. Estos dos últimos autores han sido profesores en los centros de estudio más prestigiosos de la Iglesia católica y de la comunidad musulmana en España (Salamanca y Córdoba), aunque por razones diversas, para vivir e investigar con más libertad, se hayan visto «obligados» a dejar la docencia teológica. Han dialogado y compartido experiencias en los mejores centros académicos de España y de otros lugares. Por eso, tras largos años de preparación, se han atrevido a elaborar y presentar este diccionario. Se trata de que una experiencia personal de diálogo pueda valer también para otro de tipo de personas que por una razón o por otra no hayan podido cursar estudios universitarios de religión (cosa que, en parte, se debe también a la escasa presencia de la religión en los estudios superiores). Pero eso no significa que se haya rebajado la hondura de los temas y los textos, sino que se pretende presentarlos como parte de una experiencia personal, de un modo positivo, sin polémica, para todos los que estén interesados en el tema religioso. Estamos convencidos de que la mejor defensa de la religión es su conocimiento. Por eso, al ofrecer un conocimiento más amplio de las tres religiones pensamos que estamos contribuyendo a su auténtica defensa cultural. Por todo eso, nos gustaría que este diccionario sirviera de soporte para profesores y docentes de religión, no sólo en la universidad, sino en las escuelas donde se enseña el hecho religioso y las religiones concretas.

**1.15. Es un diccionario hispano,** con la extensión geográfica que este término conlleva. España ha sido durante siglos el país de las tres religiones: Sefarad, Hispania, al-Ándalus... Ha sido el país de Moisés de León y Yehuda ha-Levi, de Ibn 'Arabí y de Averroes, de san Ignacio de Loyola y de san Juan de la Cruz. Reconociendo ese legado, los autores de este diccionario, uno vasco, una catalana y dos sevillanos, hemos querido recuperar de una forma activa (sin lamentaciones estériles) el mejor legado de la historia hispana, buscando el diálogo de las tres religiones, como muchas veces se quiso hacer y se hizo (con gran hondura, pero sin resultados duraderos) entre los siglos XII y XV. Aquella experiencia fracasó, con el triunfo externo de una parte (la cristiana) y la expulsión y negación de las otras dos partes (judía y musulmana). Fue una historia de diálogo fallido que terminó y hoy lo lamentamos, pues no fue bueno que hubiera vencedores y vencidos, en lugar de «hermanos» conviviendo y dialogando desde la diferencia. Hoy, pasados cinco siglos, pensamos que la experiencia de diálogo puede y debe retomarse y propiciarse, y así lo hemos hecho, de manera concienzuda, respetuosa, académi-

ca, sin propagandas políticas estériles. Como hemos dicho, no proponemos la posibilidad de un diálogo, sino que hemos dialogado de hecho, y, como efecto de nuestras conversaciones y trabajos compartidos, presentamos hoy este diccionario de las tres religiones monoteístas, que son religiones hispanas y mundiales. Por eso, siendo hispano, este diccionario puede y quiere ser universal.

**1.16. Es un diccionario razonado. Bibliografía.** Por comodidad gráfica, hemos renunciado a introducir en cada entrada la bibliografía pertinente. Sin embargo, ésta aparece detallada al final del diccionario. Los temas han sido elaborados expresamente por cada autor para este diccionario. Pero, como es usual en este tipo de obras, cada autor ha utilizado algunos de sus trabajos anteriores, que vienen detallados en las diversas secciones de la bibliografía.

## 2. UN DICCIONARIO MÚLTIPLE. ÍNDICE GENERAL Y CINCO ÍNDICES PARTICULARES

Hemos querido que este diccionario sea un texto vivo, un diccionario de uso común, para conocimiento, diálogo y discusión, en la línea de las dieciséis notas antes indicadas. Ahora queremos ofrecer unas breves indicaciones para su uso.

El lector hará bien comenzando con una visión panorámica del índice general, que va al final del libro y que incluye todos los conceptos (entradas) del diccionario. Verá que se trata de un diccionario que incluye los motivos que resultan más significativos desde un punto de vista teológico y religioso en las tres religiones, para el conocimiento y diálogo monoteísta, como hemos destacado en el apartado anterior de esta introducción. En él se encuentran, por tanto, sólo *términos significativos*. Lugares, personas o aspectos concretos de las ceremonias rituales de los que no pudieran desprenderse conclusiones útiles para el diálogo han sido dejados de lado. Existen para ello otros diccionarios y obras colectivas, de las que ofrecemos algunos testimonios más significativos en la bibliografía final. Nosotros hemos querido centrarnos en los temas y motivos religiosos esenciales de las tres religiones, para ofrecer una visión general y central de lo que ellas son, en cuanto tradiciones e instituciones esenciales (o por lo menos fundamentales) de la historia humana, desde una perspectiva básicamente occidental (el diccionario está escrito en castellano), pero abierta a todas las culturas, como están abiertas las tres religiones.

Pues bien, ese índice general se desdobra y particulariza en cinco índices especiales, en los que se dividen las entradas. Hay términos comunes, que se aplican a las tres religiones, hay términos especiales para el judaísmo y cristianismo en conjunto, hay términos específicamente judíos, términos propios del cristianismo y, finalmente, términos propios del islam. De esa forma, tanto en el índice general como en la presentación de cada término, el lector sabrá ya de antemano a qué religión o religiones se refiere cada tema.

**2.1. Términos comunes.** El lector podrá encontrar en este índice particular primero 112 términos comunes, que se aplican a las tres religiones, desde Abluciones hasta Visión de Dios. Son términos que se aplican a las tres religiones, pero no los presentamos en común, sino desde las tres perspectivas (las dos primeras por X. Pikaza, la tercera por A. Aya y sus colaboradores). En este apartado de términos comunes entran no sólo algunos aspectos generales de una fenomenología de la religión (Dios, Fe, Hombre, Salvación...), sino también algunos personajes o elementos específicos de las religiones monoteístas (Abrahán, Creación, Revelación...). Éstas son las palabras en torno a las cuales puede establecerse el diálogo fundamental entre las religiones monoteístas. Sólo con esas palabras podríamos haber escrito un «diccionario de términos comunes de las religiones monoteístas». Pero de ello habría resultado un incontable número de «ruidos» en la comunicación, ya que son muchas las ocasiones en que los creyentes de las tres tradiciones entienden cosas diferentes en relación con un mismo término y, paradójicamente, plantean un espacio de encuentro en términos diferentes. Por tanto, no sólo era necesario explicar qué entendía cada creyente con relación a un mismo término, sino esas imprescindibles referencias cruzadas que llevan al lector a relacionar términos distintos y «exclusivos» de cada una de las creencias con los términos correspondientes de las otras tradiciones.

**2.2. Términos judíos y cristianos.** El segundo índice particular contiene 29 conceptos o entradas comunes para judaísmo y cristianismo, desde Alianza a Templo, pasando por Apocalíptica, Éxodo y Pascua (por poner unos ejemplos). Esos conceptos muestran que judaísmo y cristianismo no son religiones totalmente distintas, sino versiones en parte paralelas y en parte complementarias de la misma experiencia israelita de fondo, condensada en la Biblia hebrea, que los cristianos asumen y toman como Antiguo Testamento. Esto indica que puede haber un diálogo particular entre judaísmo y cristianismo, de manera que esos términos comunes podrían tomarse como centro y materia básica de un diccionario de las religiones bíblicas. Como hemos dicho en el apartado anterior de esta introducción, uno de los autores del diccionario (X. Pikaza) se siente y confiesa judío, siendo cristiano; por eso ha tenido un cuidado especial en elaborar estos términos comunes, tomando como punto de partida muchos de los términos expuestos en su *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007).

**2.3. Términos judíos.** El tercer índice particular contiene 52 términos específicos de la religión judía, partiendo de la Biblia (v.gr. Daniel, Ester, Torah...), pero destacando también algunos términos y temas significativos del judaísmo posbíblico o moderno (como Qumrán o Misná, Cábala o Talmud, Shoah, Sinagoga, etc.). Es evidente que no hemos querido elaborar un diccionario del judaísmo en cuanto tal, pues hay buenos libros sobre el tema, pero hemos sentido la necesidad de ofrecer algunos de los elementos más característicos de la experiencia y de la historia judía, dentro del espacio de las religiones monoteístas. Numéricamente, el judaísmo es «menor» que el cristianismo y el islam, pero eso no significa que sea menos importante, pues sin judaísmo perderían su base y referencia tanto el cristianismo como el islam. Más que el judaísmo moderno, en sus valores y aportaciones culturales e históricas, hemos querido destacar su base bíblica y su origen rabínico, que marcan y definen para siempre eso que suele llamarse el «Israel eterno». En esa línea, este diccionario sigue siendo una continuación del *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007), compuesto en su totalidad por X. Pikaza.

**2.4. Términos cristianos.** Sigue después un índice con los 64 términos especiales dedicados al cristianismo, comenzando con Apocalipsis, hasta concluir con Víctima. En esta parte hemos destacado los aspectos esenciales de la identidad cristiana, en clave teológica (de pensamiento) e institucional (de organización y presencia social). De esa forma, hemos puesto de relieve algunos momentos más salientes de la historia cristiana, vinculada al despliegue de sus instituciones sagradas de la Iglesia (Obispos, Papa, Vaticano...), desde una perspectiva ecuménica, si bien insistiendo de un modo especial en la versión de la Iglesia católica, que ha sido la más extendida y dominante en el mundo hispano y latino. Éste es quizá el apartado más teórico y dogmático –en el mejor sentido de la palabra– del diccionario, pues, a diferencia del judaísmo y del islam (que insisten más en la praxis creyente), el cristianismo ha elaborado un sistema complejo de ortodoxia, es decir, de «opinión correcta» del mundo. Al mismo tiempo, hemos intentado poner de relieve las implicaciones sociales e históricas de las Iglesias cristianas en el despliegue y en la conformación social de la sociedad y cultura de Occidente.

**2.5. Términos islámicos.** El diccionario contiene finalmente un sexto índice con 64 términos específicos de la espiritualidad y la experiencia de vida musulmana, partiendo del Corán y de las aportaciones básicas del islam primitivo, el del profeta Muhammad. En este contexto, por exigencias de la misma experiencia islámica, se han conservado en buena parte los términos árabes, siempre que no ha sido posible traducirlos con precisión a otra lengua sin causar una distorsión en la comprensión de los mismos. Desde una perspectiva culturalmente cristiana (o judeocristiana), donde la Biblia es más conocida, la honda aportación que tres destacados especialistas del mundo islámico han realizado resulta probablemente la más novedosa, pues en ella se contienen (estudiados de primera mano) una serie de temas y conceptos que como tratamiento unificado no han aparecido hasta ahora en otros libros y diccionarios de la religión islámica, más centrados en temas y motivos secundarios (de historia, geografía o cuestiones legales). Podemos decir, con sobriedad, sin temor a exagerar, que éste es el mejor diccionario teológico del islam escrito hasta ahora en lengua castellana, y que sólo por conocer de boca de estos tres especialistas del mundo islámico –dos musulmanes y un



arabista— lo que sienten y piensan más de mil quinientos millones de personas en el mundo, ya tendría sentido haber propiciado este proyecto editorial.

### 3. UN DICCIONARIO TEMÁTICO. BLOQUES PRINCIPALES

El lector habituado a los diccionarios de este tipo podrá pasar ya directamente a la lectura de términos que le interesen, organizados por orden alfabético de conjunto o según los índices particulares a los que nos hemos referido. Pero habrá lectores que quieran tener de antemano una visión de conjunto de algunos bloques temáticos, divididos por materias, más que por religiones. Es imposible ofrecer una división general y completa de esos bloques, con todos los ámbitos temáticos, pues muchos de ellos se superponen y además resulta difícil dividir y distinguir unos de otros, ya que —como hemos dicho— unos mismos conceptos pueden recibir un sentido algo distinto en cada una de las religiones. De todas formas, de un modo general, contando con la buena voluntad de los lectores (y sólo de manera introductoria), hemos querido ofrecer una división por materias generales:

**3.1. Lugares, geografía sagrada.** El diccionario es escueto en lo que se refiere a la presentación de los lugares sagrados o significativos de las religiones, de manera que apenas ha insistido en los santuarios o templos (ciudades) más importantes de cada una de las religiones. Ciertamente, evoca el tema de la ↗ Peregrinación y se fija en algunos lugares que están vinculados con las religiones monoteístas, como ↗ Jerusalén y la tierra de ↗ Israel, Roma y Meca con Medina, Caaba. También trata de ↗ Egipto (lugar de salida de hebreos), del ↗ Edén primero y del ↗ Paraíso final, entendido como meta de la Salvación. En ese contexto, desde la perspectiva hispana, el diccionario ha incluido dos referencias muy evocadoras: ↗ Sefarad y Al-Ándalus. Éstas son las evocaciones geográficas más significativas.

**3.2. Tiempos, historia sagrada.** Este diccionario no ha querido detenerse tampoco en los temas históricos, que pueden encontrarse más desarrollados en otros libros de tipo general sobre las religiones. Ciertamente, hemos tratado de la ↗ Historia y de algunos momentos básicos del surgimiento de Israel (↗ Abrahán, Tribus, Éxodo, Jueces) y de su historia posterior (↗ Samaritanos, Sefarad, Shoah). En éste, como en otros aspectos, para el tema judío y cristiano, partimos de lo dicho en X. Pikaza, *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Nos hemos ocupado también de algunos elementos básicos de la historia cristiana (↗ Jesús, Pedro, Pablo, Santiago, Iglesia, Roma, Vaticano), pero sin detenernos de un modo particular en ellos. Lo mismo se puede decir de la historia islámica (↗ Hégira, Ascensión, Revelación, Califato). Pero más que la historia, nos ha importado el contenido y mensaje de cada una de las religiones.

**3.3. Realidad (mundo).** Éste no es un diccionario sobre el sentido y valores sagrados de la realidad cósmica, pues las religiones monoteístas se encuentran vinculadas de una forma especial con la palabra. De todas maneras, como hemos destacado, las tres religiones valoran el mundo como creación de Dios. En esa línea se sitúan algunas entradas muy significativas como ↗ Cosmovisión, Creación, Ecología, Fin del mundo, Mundo, Realidad, Tierra, Zimzum. En ese contexto se sitúan también otras entradas como ↗ Dinero, Economía, Promesas, etc., que ponen de relieve el carácter terrenal de las religiones monoteístas. Éstas no ofrecen a los creyentes un camino de huida del mundo, sino que les arraigan en la realidad de este mundo, entendida como presencia y revelación de Dios. En ese sentido, se puede afirmar que estas religiones no han sido ni son dualistas en línea platónica, sino que vinculan de manera muy intensa lo espiritual con lo material, la salvación del hombre con la plenitud del mundo.

**3.4. Hombres.** Como venimos diciendo, este diccionario no ha querido fijarse de un modo especial en las figuras de los fundadores de las religiones o de los grandes personajes y santos de cada una de las tradiciones, pues se fija más en los principios religiosos que en los personajes más significativos de la historia de esas religiones (santos, reformadores, autoridades, etc.). A pesar de eso, hemos tenido que introducir una lista bastante nutrida de personajes masculinos, vinculados sobre todo con el origen y la constitución de cada una de las religiones. Entre los per-

sonajes judíos hemos destacado a ↗ Elías, Ezequiel, Hilel, Isaías, Jeremías, Job, Jonás, José el artesano, Josefo Flavio, Josué, Macabeos, Moisés, Noé, etc. Entre los personajes masculinos del principio de la historia cristiana hemos introducido a ↗ José, Juan evangelista, Lucas, Marcos, Mateo, Pablo, Pedro, Santiago y Tomás Apóstol. Esos nombres se suman a los ya estudiados en *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Entre los personajes fundantes de la historia islámica hemos estudiado a ↗ Agar, Jadīya, ‘Á’isha, etc.). Muchos de éstos pertenecen a la categoría de profetas y hombres de Dios. Entre ellos debemos citar de un modo especial a los tres «fundadores»: ↗ Moisés, Jesús y Muḥammad, y, naturalmente, al patriarca común a las tres: ↗ Abrahán.

**3.5. Mujeres.** Al lado de los hombres, este diccionario ha incluido una serie de figuras de mujeres muy significativas. Se ha dicho que las religiones monoteístas son por esencia patriarcalistas. Sin embargo, la figura de algunas mujeres que hemos estudiado nos ayuda a plantear mejor el sentido de la misma religión ↗ Agar, Ester, Eva, Judit, María Magdalena, María/Miriam, Jadīya, ‘Á’isha. De esa manera hemos completado lo ya dicho, en perspectiva cristiana, en *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Hemos ofrecido asimismo una entrada particular sobre el concepto ↗ Mujer y otra sobre la naturaleza ↗ Padre-Madre de Dios. Desde esa base han de entenderse los temas de la ↗ Creación y del Edén, en los que se valora por igual al ↗ Hombre y a la ↗ Mujer. Sin la menor pretensión de un feminismo a la moda, hemos querido poner de relieve la igualdad fundamental del hombre y la mujer en cada una de las religiones monoteístas. Pensamos que las aportaciones básicas de los fundadores de las religiones (↗ Moisés, Jesús, Muḥammad) han de entenderse y valorarse en ese trasfondo de igualdad dialogal del hombre y la mujer. Llama la atención en concreto, en la tradición islámica, la importancia de las figuras femeninas, trabajadas desde una perspectiva de mujer por Yaratullāh Monturiol, conocida exponente de la hermenéutica feminista del islam actual.

**3.6. Antropología básica.** Hemos dicho que las tres religiones son «personalistas», en el sentido radical del término; porque están interesadas en el ser humano como imagen de Dios, ser que es responsable de sí mismo, llamado a responder a la Palabra que le fecunda y enriquece, para alcanzar de esa manera su plenitud. En ese contexto se sitúan algunas de las entradas más importantes de este libro: ↗ Alma, Amor, Corazón, Cortesía, Cruz (pasión), Cuerpo, Enfermedad (salud), Espíritu, Ética, Familia, Genealogía, Hombre, Libertad, Matrimonio, Poligamia, Muerte, Mujer, Sexualidad, Sufrimiento, Velo, Vestidos. Ciertamente, la perspectiva antropológica varía en cada una de las religiones, pero las tres han tenido y tienen como finalidad la salvación, la sanación o la pacificación del hombre. De tal forma hemos querido destacar este motivo, que nuestro libro podría titularse *Diccionario de antropología de las religiones monoteístas*.

**3.7. Dios, teología fundamental.** Éste es un diccionario de las religiones monoteístas y debe centrarse, por lo tanto, en el Dios que es centro y sentido de cada una de ellas. Ciertamente, el Dios de las tres religiones es el mismo, pero ofrece matices y motivos distintos en cada una de ellas, especialmente en la cristiana, donde cobra unos rasgos peculiares, vinculados a la encarnación y a la Trinidad. Pero también el Dios judío en cuanto ↗ Yahvé tiene unos rasgos propios, lo mismo que el Dios de la inexorable soberanía de los musulmanes. Éstas son las entradas principales sobre el tema de Dios: ↗ Allāh, Credo, Dios, Dogma Espíritu Santo, Hijo de Dios, Idolatría, Monoteísmo, Navidad, Nombres de Dios, Padre, Palabra, Paráclito, Presencia, Revelación, Sabiduría, Sacrificio, *Shahāda*, Shekiná, *Sakīna*, Visión de Dios, Yahvé, etc. Ciertamente, las religiones monoteístas están vinculadas al destino del hombre y de la sociedad (del pueblo), pero ellas se centran básicamente en Dios. En ese sentido, podemos afirmar que todo el diccionario trata del Dios de las religiones monoteístas.

**3.8. Ángeles y demonios.** Las religiones monoteístas están centradas en la revelación del Dios único, de tal manera que para ellas nos existen más dioses ni señores que el Dios verdadero, como sabe el ↗ Credo de judíos y cristianos y la ↗ *Shahāda* musulmana. Pero ellas conocen y veneran (o rechazan) la presencia de unos seres de tipo espiritual, vinculados al mundo de lo divino: ↗ Ángeles, Apocalíptica, Apocalipsis, Exorcismos, Gabriel, Miguel, Satán, Yinn, Magia. Nin-

guna de las tres religiones concibe a los ángeles como mediadores esenciales de la salvación, centrada en la Ley (judaísmo), en Cristo (cristianismo) o en la sumisión a Dios (islam). De todas formas, el signo de lo angélico y el riesgo de lo demoníaco ocupa en ellas un lugar importante.

**3.9. Profetas y enviados de Dios.** Como hemos dicho, las tres religiones son de tipo profético, pues Dios se revela en ellas a través de enviados, que hablan en su nombre. En cada religión, además de Abrahán, hay un profeta principal: ↗ Moisés, Jesús, Muḥammad. A su lado, esas religiones veneran otras figuras de profetas o enviados, como ↗ Daniel, Henoc, Isaías, Job, Jonás, Juan Bautista, Noé, etc. En el contexto de Jesús se evocan de un modo especial las figuras de los ↗ Apóstoles y fundadores de Iglesias, como ↗ María Magdalena, Pablo, Pedro, Santiago, Tomás. También son importantes en ese contexto los evangelistas: ↗ Juan, Lucas, Marcos, Mateo. En la tradición islámica se tratan los compañeros de Muḥammad en el apartado ↗ *Ṣahāba*, y se da un tratamiento aparte a dos de las esposas de Muḥammad ↗ 'Á'isha, Jadīya.

**3.10. Libros sagrados.** Las tres religiones se distinguen y especifican por sus libros sagrados, que ellas entienden como presencia (↗ Palabra) de Dios. En ese contexto se sitúan una serie de entradas muy significativas de este diccionario, que tratan de los libros sagrados y/o de la manera de interpretarlos: ↗ Aleya, Apocalipsis, Apócrifos, Biblia, Corán, Evangelio, Hadices, Hermenéutica, *Īyihād*, Libro, Lucas, Marcos, Mateo, Misná, Nuevo Testamento, Parábolas, Qohelet, Salmos, Talmud, Torah. Tanto en este apartado, como en los apartados anteriores (3.9 y 3.10), hemos introducido temas nuevos, que completan lo dicho en el *Diccionario de la Biblia*, que venimos citando. Una parte considerable del culto de las religiones monoteístas consiste en la lectura, canto e interpretación de los libros sagrados, que son para ellas uno de los factores centrales de la revelación.

**3.11. Dogmas y creencias.** Desde el punto de vista humano, estas religiones se definen, básicamente, por la respuesta de fe de los creyentes. El acto fundamental de la religión es la creencia: aceptar la revelación de Dios, dejarse acoger y transformar por su palabra. El esfuerzo o la creatividad humana están en función de la obediencia creyente. El contenido y sentido de la creencia varía de algún modo en cada una de ellas, pero las tres mantienen una misma actitud de acogida ante el misterio. En ese contexto se sitúan, entre otras, las entradas que siguen: ↗ Ascensión, Apariciones, Catolicismo Credo, Dios, Dogma, Elección, Fe, Fundamentalismo, Infiel, Inquisición, Milagro, Ortodoxia, Palabra, Pilares, Revelación, *Shahāda*, Tradición.

**3.12. Ética, conducta.** Las religiones del Lejano Oriente ponen más de relieve la exigencia de quietud del hombre, que queda en silencio ante Dios. Por el contrario, las religiones monoteístas acentúan la necesidad de una respuesta humana, por la que se expresa y ratifica el contenido de la fe, en un nivel práctico. Por eso decimos que son religiones éticas, como pusieron de relieve los ↗ Profetas de Israel, lo mismo que ↗ Jesús y Muḥammad. En ese contexto se sitúan una serie de entradas que ratifican el carácter ético de la fe y de la religión: ↗ Amor, Derecho, Dinero, Economía, Ética, Fraternidad, Guerra, Lapidación, Ley, Paz, Pecado, Pena de muerte, Perdón, Permitido/prohibido, Política, Sacrificio, Santidad, *Shar'ā*, Temor, Tolerancia, Violencia, *Īyihād*, etc. Sólo en ese contexto ético se entiende el tema de la ↗ Libertad, vinculado al ↗ Pecado. Especialmente importante resulta en las tres religiones la exigencia de ayudar a los necesitados: ↗ Pobres, Encarcelados, Hambrientos, etc.

**3.13. Espiritualidad y devoción.** La ética es importante en las tres religiones, pero no agota su contenido. Siendo un ser ético, el hombre de las religiones monoteístas es un ser de misterio, es decir, alguien que es capaz de situarse en un nivel espiritual, de manera que puede escuchar la Palabra de Dios y responderle. En ese contexto se sitúa los temas que tratan del desarrollo de la experiencia propiamente religiosa: ↗ Alabanza, Ayuno, Bienaventuranzas, Don/Carisma, Elección, Espíritu, Justo perseguido, Mística, Oración, Promesas, Recuerdo, Sábado, Salmos, Santidad, Siervo de Yahvé, Templo, Transfiguración. Especialmente importante resulta en este campo la experiencia de los grandes movimientos y experiencias, propias de cada religión: ↗ Autoridad, Cábala, Mística, Sufismo, *Shayj*.

**3.14. Iglesia, comunidad.** Las religiones monoteístas son esencialmente comunitarias: cada persona sólo puede cultivar su vida ante Dios en la medida en

que se encuentra integrada en una comunidad de creyentes: ↗ Alianza, Autoridad, Catolicismo, Chiísmo, Comunidad, Concilios, Cristianismo, Fraternidad, Herejías, Iglesia, Israel, Jariyismo, Judaísmo hoy, Judeocristianismo, Misión/proselitismo, Mu'tačilismo, Nacionalismo, Ortodoxa (Iglesia), Pentecostés, Protestantismo, Pueblo, Reino de Dios, Sunnismo, Testimonio, *Umma*. La diferencia básica de cada una de las tres religiones está básicamente en la forma de entender el sentido y la misión de su comunidad.

**3.15. Formas de vida.** Las religiones monoteístas no son sólo unos modos y medios para creer y para orar, sino también caminos de vida. En esa línea han surgido en cada una de las religiones unas formas peculiares de cultivar la presencia del misterio. Entre ellas, desde diversas perspectivas, podemos destacar las siguientes: ↗ Celibato, Comida, Esenios, Fariseos, Fiestas, Fraternidad, Hasidim, Monacato (vida religiosa), Permitido/Prohibido, Profetas, Qumrán, Sacerdotes, Sectas esotéricas, Sexualidad, *Sunna*, Tribus, Vestidos. Sólo el catolicismo (y la ortodoxia) ha puesto de relieve el valor central de unas formas de vida ascética dentro de este mundo. Las otras religiones monoteístas han dado menos importancia a esas formas de vida especiales, pues para ellas la misma vida en el mundo es signo y garantía de presencia de Dios. Pero todas, las tres religiones, han insistido en el surgimiento y despliegue de algunas formas de vida específicamente religiosa.

**3.16. Instituciones sagradas.** Las religiones monoteístas son básicamente proféticas, es decir, abiertas al diálogo personal, de manera que en ellas las instituciones sagradas parecen menos importantes. De todas formas, cada una de ellas y en especial el cristianismo católico han desarrollado una serie de importantes instituciones, que sirven como para «objetivar» la experiencia religiosa: ↗ Apóstoles, Autoridad, Concilios, Iglesia, Inquisición, Instituciones sagradas, Jerarquía, Mezquita, Monacato, Obispos, Papa, Promesas, Roma, Sábado, Sacerdotes, Sinagoga, Templo, Vaticano, Yom Kippur. La más importante de las instituciones sagradas del cristianismo es la misma Iglesia, que viene a presentarse como expresión y presencia de Dios; pero dentro de ella han surgido grupos e instituciones especiales. Lo mismo ha pasado en el judaísmo, con sus «agrupaciones» (↗ Celosos, Esenios, Fariseos, Hasidim, Sacerdote, etc.). En el islam destacamos el ↗ Ash'arismo, Chiísmo, Jariyismo, *Shayj*, Sufismo, Sunnismo.

**3.17. Ritos, sacramentos.** Las religiones se expresan a través de unos gestos de tipo sacramental, que son signos de presencia de Dios. Estrictamente hablando, las religiones monoteístas no son de tipo ritual, en el sentido en que lo son las religiones cósmicas. Pero ellas también han destacado diversos ritos: ↗ Abluciones, Ayuno, Azalá, Bautismo, Comida, Circuncisión, Culto (actos de), Epifanía, Eucaristía, Fiestas, Pascua, Peregrinación, Pilares, Sacerdote, Sacramentos, Sacrificio, *Shahâda*, etc.

**3.18. Razón, filosofía.** Las tres religiones han tenido un notable despliegue «racional», vinculándose de un modo poderoso con la ↗ Filosofía. En esa línea hemos destacado la relación entre ↗ Creación y Cosmovisión. Estas religiones han razonado sobre Dios y sobre la vida, ya desde el siglo III-II a. C., como indican los libros sapienciales judíos más significativos (↗ Job, Qohelet, Salmos). Como testigo y signo de razonamiento filosófico hemos citado a ↗ Filón. De todas formas, el sentido de la razón y la filosofía no es igual en las tres religiones, sino que varía entre ellas, como lo muestran algunas de las palabras más significativas de este diccionario: ↗ Ateísmo, Fe, Filosofía, Fundamentalismo, *Iytihâd*, Hermenéutica, Política, Razón, Revelación, Sabiduría, Secularización, Tolerancia, Tradición, Violencia.

**3.19. Teología, religión.** Como hemos dicho en el apartado anterior de la introducción, éste es un diccionario teológico, que no se limita a estudiar el aspecto racional de las religiones, sino que lo elabora de un modo sistemático. Así lo han querido mostrar algunos de los temas incluidos: ↗ Dogma, Encarnación, Hijo de dios, Hijo de hombre, Navidad, Redención, Religión, Sacrificio, Salvación, Teología, Trinidad, etc. Significativamente, la mayor parte de esas entradas corresponden al cristianismo, que ha desarrollado una teología más académica. De todas formas, tanto el judaísmo como el islam han elaborado también su propia teología. Entre los términos y conceptos judíos más característicos podemos citar: ↗ Cábala, Creación, Presencia, Sábado, Shekiná, Talmud, Yahvé, Zimzum. Entre los términos básicos de la teología islámica podemos citar: ↗ Aleya, *Baraka*, Don, Predestinación...

**3.20. Compromiso social.** Las tres religiones implican e incluyen un compromiso social de las comunidades y de los individuos. En esa línea de conversión social y solidaridad se sitúan algunas de las voces más significativas de este diccionario: ↗ Amor, Artesano (Jesús), Celosos/Celotas, Desertores, Desnudos, Dinero, Economía, Emigrantes, Encarcelados, Exclusión, Exilio, Guerra, Hambrientos, Perdón, Pobres, Soldados, Violencia. En un sentido extenso, las religiones monoteístas vinculan la revelación de Dios con la justicia y solidaridad entre los hombres.

**3.21. Sanciones, escatología.** Las tres religiones ponen de relieve la experiencia de la gratuidad, entendida como don de Dios, presencia salvadora. Pero, de algún modo, destacan también la seriedad de la opción moral y de la justicia, de tal forma que nos sitúan ante la sanción escatológica de la vida humana y de la historia. En ese contexto se sitúan también varias voces significativas del diccionario: ↗ Apocalíptica, Fin del mundo, Historia, Infierno, Juicio, Lapidación, Mesías, Paraíso, Parusía, Pena de muerte, Perdón, Permitido, Predestinación, Purgatorio, Redención, Reino de Dios, Resurrección, Salvación, Talión, Zimzum.

Eso es básicamente cuanto se halla contenido en este libro y el modo en que ha sido estructurado. Como verá el lector, éste es un diccionario totalmente nuevo pero en otra perspectiva, desde un punto de vista judío y cristiano, puede entenderse como una continuación de X. Pikaza, *Diccionario de la Biblia* (Verbo Divino, Estella 2007). Nada más, para concluir, que invitar al lector al diálogo, diálogo imprescindible, no sólo para enriquecer las propias creencias, sino para pacificar nuestro mundo, que es en última instancia la labor de un creyente. Este libro no tiene más pretensión ni más sueño que convertirse en instrumento para ese diálogo.

*Xabier Pikaza  
Abdelmumin Aya*



## ABLUCIONES



➤ Bautismo, Juan Bautista, pecado, perdón, sacramentos.

### ✧ JUDAÍSMO

#### 1. *Punto de partida*

Las purificaciones vinculadas al agua (lavatorios, abluciones y bautismos de diverso tipo) son ritos comunes que aparecen en muy diversos pueblos, especialmente en la India (aguas del Ganges), y también en pueblos del entorno bíblico (Persia y Babilonia, Egipto y Grecia). Éstas tenían una doble finalidad: una de tipo cultural (capacitan a los sacerdotes para celebrar un sacrificio) y otra de tipo moral (se creía que limpiaban a los pecadores de ciertos pecados, siempre que el rito se cumpliera de un modo justo).

Dentro del judaísmo, los rituales de la ablución propiamente dicha están vinculados a la reforma sacerdotal de la religión, que tuvo lugar, sobre todo, después del exilio (tras el siglo V a.C.), tal como aparece de un modo muy concreto en el libro del Levítico. Son ritos que deben realizar especialmente los sacerdotes, pero también aquellos judíos que quieren mantener su estado de pureza, después de haber incurrido en algunas situaciones especiales de impureza: tras la emisión de semen masculino, tras la menstruación de la mujer (así, por ejemplo, cuando en 2 Sm 11,2 se dice que una bella mujer se está lavando el azotea, el lector judío sabe que ella se está purificando tras la regla), después de un parto, por haber tocado un cadáver, etc. Entre los casos en los que se requiere inmersión total en el agua podemos citar los siguientes: Lv 15,16: tras una emisión normal de semen masculino, por polución nocturna o por actividad sexual; Lv 15,3: tras una emisión anormal de fluidos femeninos; Lv 14,6-9: en caso de (curación de) enfermedades vinculadas a la lepra o a deformaciones de la

piel; Ex 29,4: los sacerdotes, antes de ser consagrados; Lv 16,24-26: el Sumo Sacerdote tras la ceremonia del Yom Kippur y también el que lleva al macho cabrío al desierto; Nm 10,7-8: el sacerdote que realiza el ritual de la novilla roja; Nm 19,9: tras el contacto con un cadáver. Lv 17,15: después de haber comido carne de un animal que no ha sido ritualmente sacrificado.

Para una visión de conjunto de los diversos tipos de purificaciones realizadas con agua, véase especialmente Lv 11-15 y Nm 19. El judaísmo ha venido a convertirse de esa forma en una «religión de purificaciones». Ciertamente, la circuncisión introduce al varón en el pueblo de la alianza, pero sólo las purificaciones le mantienen limpio, especialmente en un momento en que (en torno al siglo I d.C.) empiezan a aplicarse a todos los judíos las normas de pureza que, en principio, conforme al Levítico, se aplicaban casi sólo a los sacerdotes.

#### 2. *Ejemplos particulares*

Por la importancia que han tenido para la comprensión del judaísmo posterior y también del cristianismo, será conveniente citar algunos casos especiales de abluciones y purificaciones.

a) ➤ *Qumrán*. Uno de los casos emblemáticos de purificación en el judaísmo lo ofrecen los esenios de Qumrán, reunidos junto al mar Muerto, en un lugar de recogida de aguas, en medio del desierto, para vivir conforme al ideal de pureza de la ley sacerdotal que ellos interpretan de un modo estricto. Para ello edifican un sistema muy detallado de «piscinas» de purificación (mikveh, mikvahot), que aún pueden observarse en el lugar. Los esenios se bañaban ritualmente antes de las comidas, que ellos consideraban como una participación anticipada en el banquete del Reino de Dios. Su «obsesión» por la limpieza hacía que su vida se centrara en el ritual de purificación.

nes, que, de alguna manera, ocupaba el lugar de los sacrificios del templo de Jerusalén, al que no asistían.

b) *Bano*. Flavio Josefo nos dice que quiso estudiar las diversas «filosofías» judías de su tiempo (fariseos, saduceos, esenios), descubriendo que ellas no colmaban sus expectativas. Por eso, «después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquéllas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Bano», con quien va y a quien presenta con los siguientes rasgos: «(1) vivía en el desierto; (2) llevaba un vestido hecho de hojas; (3) se lavaba (bautizaba) a sí mismo cada día con agua fría para purificarse; (4) comía alimentos silvestres» (*Autobiografía* II, 11). El bautismo aparece aquí como signo de conversión (purificación) y nuevo nacimiento.

c) *Juan Bautista* (cf. Mc 1; Mt 3 y Lc 3) está también interesado en las abluciones, que indican que, a su juicio, el ritual del templo de Jerusalén no purifica ya los pecados. Pero, a diferencia de los esenios de Qumrán y de Bano (y del conjunto de los judíos), Juan Bautista bautiza sólo una vez, para toda la vida, y lo hace a otros (no a sí mismo).

### 3. Judaísmo rabínico. La mikveh

El evangelio de Marcos critica a algunos judíos (o judeocristianos) legalistas de su tiempo diciendo: «Los fariseos y los judíos en general no comen sin antes haberse lavado las manos meticulosamente, aferrándose a la tradición de sus presbíteros; y al volver de la plaza, si no se bautizan no comen; y observan por tradición otras muchas costumbres, como los bautismos de vasos, jarros, bandejas y lechos. Así que los fariseos y los escribas le preguntaron a Jesús: ¿Por qué tus discípulos no proceden conforme a la tradición de los presbíteros, sino que comen el pan con manos impuras?» (Mc 7,3-5). Esos «bautismos» o abluciones de manos o del cuerpo entero o de utensilios pertenecen, según Marcos, a la «tradición de los ancianos», no a la esencia de la Ley de Dios (Mc 7,8). Es evidente que estamos ante dos tipos de interpretación de la Escritura. (a) El judaísmo fariseo/rabínico pone de relieve la «pureza de la comunidad», centrada en la comida limpia y en las purificaciones de los creyentes,

que se mantienen de esa forma separados de todo lo que pueda contaminarles. (b) Por el contrario, los judíos de tipo cristiano (de Marcos) tienden a dejar todos los ritos exteriores, buscando sólo una purificación de corazón (Mc 7,19).

En esa línea, el signo arqueológico más claro del judaísmo rabínico del tiempo de Jesús (y de los siglos anteriores y posteriores) es la existencia de una «piscina» para la realización de los ritos de purificación y especialmente para el «bautismo» de los prosélitos. Había diversos tipos de «piscinas de purificación» o de mikveh, y sus dimensiones variaban según la riqueza y las posibilidades de las sinagogas y de las casas particulares más ricas donde se encontraban. Éstos eran (y siguen siendo) sus elementos principales: debe llenarse de agua, no de otro líquido; debe construirse sobre el suelo o en un lugar fijo, sin poder transportarse; no puede ser de agua corriente; en general, ha de llenarse con agua recogida de la lluvia; el agua no puede ser llevada a la mikveh a través de conductos impuros; debe contener, por lo menos, unos mil litros de agua.

En la actualidad, los judíos ortodoxos siguen teniendo piscinas de purificación, que se encuentran unidas a las sinagogas. Se emplean, sobre todo, con estas finalidades: (a) Para purificar a las mujeres tras la menstruación o parto. (b) Para realizar el baño ritual antes de la conversión al judaísmo (para las mujeres, ese rito de bautismo sustituye, de algún modo, a la circuncisión). (c) Para purificar algunos utensilios que pueden haberse vuelto impuros (por ejemplo, utensilios que han entrado en contacto con comidas impuras). La inmersión completa en la mikveh suele llamarse *Tevilá*. Suele hacerse dos veces y entre ellas se recitan algunas oraciones. Los judíos creyentes interpretan estas purificaciones como expresión de confianza en Dios.

X. P.

### ✠ CRISTIANISMO

En general, el cristianismo renunció muy pronto a las purificaciones rituales del judaísmo, asumiendo y transformando el  $\nearrow$  bautismo de inmersión, realizado una sola vez en la vida, en la línea de Juan Bautista. De todas

formas, a lo largo de toda la Edad Media han existido fuentes y piscinas de purificación o limpieza al lado de muchas iglesias. Son especialmente conocidas las fuentes de los monasterios, donde los monjes se han seguido lavando hasta tiempos recientes, antes de realizar los ritos. Un tipo de purificación que se ha seguido utilizando en la Iglesia católica hasta el día de hoy está relacionada con el *agua bendita*, que todavía puede encontrarse a la entrada de muchas iglesias. Se emplea para limpiar simbólicamente la frente mientras se realiza el signo de la santa cruz. Antes de las misas solemnes suele realizarse un rito de aspersión o ablución con agua bendita. Un rito semejante de aspersión se realiza en numerosos gestos paralitúrgicos de la Iglesia: bendiciones, exorcismos, etc. (cf. CIC 1668). Hay además algunas fuentes de aguas que se han venido tomando como milagrosas, utilizándose de un modo privado en varios tipos de celebraciones (como el agua de Lourdes).

X. P.

## ☪ ISLAM

### 1. Significación espiritual de las abluciones

En árabe se llama *wuḍū'* a la ablución ritual previa a la  $\rhd$  *azalá* (*ṣalât*). Con las abluciones el musulmán y la musulmana anuncian su deseo de entrar en un *harâm*, en un espacio vedado donde se está especialmente consciente de la Presencia de Dios. Porque la *ṣalât* es en el islam una estrategia de ir ganando terreno a lo profano, y toda estrategia precisa de un minucioso encañamiento de gestos. Con las abluciones, el cuerpo reacciona y cambia su anterior situación, lo cual lleva a un estado propicio para ir a la *ṣalât*. El *wuḍū'* es una llamada a la sobriedad contra la ebriedad que produce la *dunyâ* ( $\rhd$  mundo). El *wuḍū'* es el modo de distanciarse de ese mundo extraordinariamente cercano –que eso significa literalmente *dunyâ*– que no deja espacio para lo más auténtico del ser humano. En la *ṣalât* el musulmán encuentra ese espacio para sí mismo. Sólo postrado ante Dios, por paradójico que pueda resultar, sólo extinguido en su Señor, el musulmán y la musulma-

na es él mismo, ella misma. Se debe entrar en la *ṣalât* «limpio-libre-vacío» de adherencias, literalmente «iluminado»: la palabra *wuḍū'* tiene su raíz en la noción de *ḍaw*, «luz». El agua es luz para «el que hace la azalá» (*muṣallim*).

### 2. La importancia del elemento «agua»

Cuenta un hadiz que un día comenzó a llover, y el Profeta salió de su casa y se expuso al agua. Entonces, al verlo sus compañeros, lo llamaron para que se guareciera junto a ellos. Muḥammad les dijo que le gustaba hacerlo porque esa agua «recién había brotado de junto a Allâh». Este hadiz tiene relación con la necesidad del *wuḍū'*. El islam es una cultura de desierto y por tanto una cultura donde el agua es un milagro. No sólo en el islam, pero desde luego en él, el agua, símbolo del principio vital, del origen de la vida, tradicionalmente ha sido considerado un elemento idóneo para el rito de paso hacia la adoración de lo sagrado. El agua pura cumple esa función simbólica que restituye el ser humano a su origen. El Corán insiste en la generosidad divina manifiesta en la lluvia, que da vida a la tierra muerta. La civilización musulmana ha mostrado hasta qué punto tenía el agua como una joya preciosa, creando ingeniosos medios de irrigación, haciendo de ella adornos de sus jardines. Como origen de vida que es, el agua renueva y da más intensidad a nuestras percepciones, nos hace más receptivos, más sensibles, y de eso se trata a la hora de comenzar la *ṣalât*. De despertar la atención, de «despertar al cuerpo», para crear ese vaciamiento que abrirá al musulmán a la inmensidad de Dios.

### 3. ¿Una preparación al rito o parte del mismo?

Dice un hadiz del Profeta que el *wuḍū'* es la mitad de la *ṣalât*. Por eso la eficacia de la *ṣalât* se pierde sin las abluciones previas. Un célebre *shayj naqshbandí* solía decir de los que no hacen bien las abluciones: «Quieren ir a la otra orilla sin cruzar el puente». De ahí que en los tratados de *fiqh* se especifique todo lo relativo al modo y tiempo de realizar las abluciones, qué es el *tayammum* (el sustituto de las abluciones cuando no hay agua), qué hace perder el estado de «limpieza ri-



tual» (*tahâra*) y cómo se recupera, la diferencia entre el *wuđû'* (ablución menor) y el *gusl* (ablución mayor), etc.

#### 4. *La limpieza no es obsesión sino cortesía*

Este estado de «limpieza ritual» (*tahâra*) es una obligación del musulmán, pero no una práctica que le obsesione, porque no está vinculada a la pureza de la conciencia sino a la limpieza física y al estado de atención plena que requiere la *şalât*. El profeta Muĥammad encontraba en las dos grandes religiones que le precedían dos defectos: del cristianismo, le desagradaban sus disquisiciones teológicas; y del judaísmo, el grado de neurosis al que llegaban sus prescripciones. Si desde el punto de vista de la '*aqîda* (cosmovisión islámica) el islam va a constituirse a partir de certezas elementales y de consenso, desde el punto de vista de las prescripciones rituales, el islam podría definirse como un «judaísmo desneurotizado». La *tahâra* es simplemente la belleza con que los musulmanes se presentan ante su Señor, el Señor de los Mundos. Tal vez en Occidente no se comprenda la naturalidad con que entre los pueblos del desierto se trata la idea de la suciedad física. Por eso es muy desaconsejable usar la palabra «purificación» en este contexto, al menos en lo concerniente al islam. Si se dice que en las abluciones previas a la *şalât* los musulmanes se «purifican», podremos concluir que el islam considera que –por ejemplo– una mujer con la menstruación es impura... Es extraordinariamente peligroso usar en castellano la palabra *impureza* porque está cargada de ideología. Si decimos que «la ablución limpia la impureza», además de traicionar el sentido literal de la expresión árabe, caemos en un enredo sin siquiera ser conscientes de ello. Dice el Corán: «El *hadaz* sobreviene a la criatura y tiene que hacer el *wuđû'*». El *hadaz* –que de ahí viene la palabra *hadîz*– es «algo especial, un acontecimiento» en el que el cuerpo se tensiona particularmente. Sin más complicaciones. Un acontecimiento es hacer las necesidades, un acontecimiento es la menstruación, pero también un acontecimiento es recibir una noticia impactante, un acontecimiento es morir, enfadarse o te-

ner un orgasmo. El islam no considera «impuro» a nadie con el sentido que le da un occidental por haberse exaltado en exceso, por haber hecho sexo, ni a nadie se le considera sucio por haberse muerto. La muerte no «ensucia» a nadie y se hace necesario, sin embargo, un *wuđû'* del cadáver. Sólo a los que han muerto en la defensa del islam no se les debe lavar como se hace con el resto de los difuntos porque –según se dice en el Corán– siguen vivos.

A. A.

## ABRAHÁN



➤ Agar, conquista, fe, peregrinación, promesas, tierra, tribus.

## ★ JUDAÍSMO

Los creyentes de las tres religiones (judíos, cristianos y musulmanes) le veneran como padre e inspirador, el primero de los creyentes. Vivió entre el siglo XVII y el XII a.C.; rompió con el pasado pagano de su entorno (de su tierra y gente) y su figura está vinculada al principio de un camino religioso que sigue definiendo y motivando a todos sus seguidores. Desde una perspectiva de crítica histórica, para cristianos y judíos es difícil distinguir en Abrahán historia y confesión de fe. Él es, ante todo, un *signo teológico*, aunque está fundado en la historia.

### 1. *Texto básico. Introducción*

Entre todos los textos de la historia de Abrahán, el más importante para el judaísmo es Gn 12,1-3, que la tradición exegética vincula a la «redacción yahvista», que ha fijado las claves de la historia israelita. Dios llama a Abrahán en su tierra de Mesopotamia con estas palabras: «Y dijo Yahvé a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela y de la casa de tu padre hacia la tierra que yo te mostraré. Yo te haré pueblo grande y te bendeciré y engrandeceré tu nombre y será bendición. Y bendeciré a los que te bendigan y a los que te maldigan maldeciré, y en ti serán benditas todas las naciones de la tierra...» (Gn 12,1-3.6-7). Aquí comentamos sólo ese pasaje, dejando otros aspectos de la vida de Abrahán.

Así comienza para la Biblia judía la «historia» propiamente dicha. Hasta ahora (Gn 1–11), todo era una especie

de «prólogo» en el que se contaba la prehistoria de la humanidad en su conjunto, con la división de todos los pueblos de la tierra (Gn 10–11). Ahora empieza la «historia especial», con la llamada de Abrahán, a quien Dios quiere hacer fuente de bendición para todas las naciones o pueblos de la tierra. Antes, Dios aparecía básicamente como «El-Elohim», lo divino en general. Ahora aparece y habla ya como Dios personal de la historia israelita. Éste es para los judíos el Dios verdadero, que se revela en profundidad, entrando en diálogo de elección y alianza con los hombres, a través de Abrahán y sus descendientes, especialmente los judíos.

## 2. Tarea y signo de Abrahán

Al principio (Gn 12–16), la Biblia le llama *Ab-ram* (Padre elevado). Más tarde se dice que Dios mismo le llamó *Abraham* (Padre de muchos o Padre misericordioso: cf. Gn 17,4-8), nombre con el que le ha recordado la tradición, mirándole como padre de una humanidad que es fiel al Dios misericordioso.

Dios le dice *veté*, iniciando así una «ruptura» religiosa y social que marca toda la historia posterior. De esa forma, sobre el Creciente Fértil, en el camino que va de Mesopotamia a Egipto, pero centrándose en la tierra de Canaán-Palestina, Dios ha querido crear una nueva humanidad y para ello ha comenzado por llamar a un hombre, haciendo que se ponga en camino.

Esa palabra (*veté*) implica y exige una *ruptura*, que se expresa en tres niveles. (a) *Tierra*. Abrahán tuvo una madre tierra en que vivía, con su cultura, su lengua, y sus dioses, pues, conforme a la visión pagana, el hombre se encuentra vinculado a la naturaleza, de la que nace y a la que retorna por la muerte. Pues bien, los israelitas (como Abrahán) tienen que buscar otra tierra, vinculada al cumplimiento de la Ley de Dios. (b) *Parentela* o quizá mejor *nación* (según el matiz etimológico del término hebreo *moledet*, de *yalad*, engendrar, hacer nacer). El hombre religioso tiene que superar su identidad nacional anterior, para buscar un tipo de familia universal. (c) *La casa de tu padre* o *bet-'ab*, que ofrece al hombre su nombre, dentro de una genealogía (cada hombre es «hijo de...»). Pues

bien, para ser padre del nuevo pueblo de Dios, Abrahán tiene que perder su identidad antigua, para nacer de esa manera como un hombre nuevo, el padre de todos aquellos que forman el «pueblo de Dios» (la casa de Dios).

Abrahán tiene que ponerse en camino *hacia la tierra que yo te mostraré*. En ese camino de búsqueda (que está relacionado sin duda con la tierra de Israel) se mantiene hasta hoy el pueblo judío. El camino que Abrahán empezó aún no ha culminado. En ese contexto dice Dios: *Te haré pueblo grande y te bendeciré* (Gn 12,2).

Otros pueblos nacen de las fuerzas naturales del mundo de la tierra y de la historia. El pueblo grande de Abrahán (*goy gadol*) ha de surgir de la palabra, como consecuencia de la *bendición* divina, que ha de extenderse a todos los pueblos (*te bendeciré...*). Abrahán ya no puede retornar a lo antiguo (en contra del Ulises griego, que después de su periplo vuelve nuevamente a su casa y familia de Ítaca), pues ha salido en camino sin retorno. Ya no es dueño de sí, no se pertenece; está en manos de la Palabra de Dios que le convierte en principio y signo de vida sobre el mundo: *bendeciré a los que te bendigan, a los que te maldigan maldeciré*.

Abrahán es signo de bendición y de maldición, apareciendo así como mediador de Dios para el conjunto de la humanidad. Es bendición para los que le bendicen (para los que aceptan su mediación salvadora); es maldición para aquellos que le rechazan y no aceptan la revelación de Dios. Recordemos que este Abrahán, signo universal de Dios (expresión del verdadero judaísmo), es un simple *ger*, un *extranjero* y caminante, forastero sobre el mundo, alguien que ha perdido las garantías legales de Mesopotamia, sin tierra para asentarse y para mantener allí su vida, sin nación que le defienda o que le venga... Jurídicamente es un *Nadie* y, sin embargo, él aparece como signo de la acción universal de Dios.

En un sentido, este Abrahán es signo de bendición y maldición (de vida y muerte, como recuerda el Deuteronomio, hablando del pueblo de Israel: Dt 30,19). Pero, en otro sentido, él supera ese nivel de antagonismo y viene a desvelarse como principio de salvación universal: «y en ti serán benditas todas las naciones de la tierra». Así culmina

el texto de Abrahán, y, en algún sentido, toda la experiencia y esperanza de Israel: el mismo nombre de Abrahán (su vida, su presencia), el mismo nombre de Israel, será *berakah* (bendición) para todos los pueblos, es decir, para el conjunto de la humanidad.

### 3. Abrahán cumple la Palabra de Dios

Por un lado, Abrahán es el más pobre de los pobres del oriente: Dios no le dirige por caminos de grandeza, no se le revela a través del dinero y del poder político. Pero en otro plano es el más rico: tiene la Palabra de Dios, está seguro de su protección. Eso significa que él no debe conquistar el mundo como los imperios. Su misión no es dominar, no es imponer, sino volverse signo de una nueva bendición que se consigue a través de la obediencia a la palabra. Así se expresa el *triumfo de la debilidad*. El que ha sido llamado por Dios es un creyente que no puede defenderse a sí mismo, pues no tiene un gran ejército. Será el mismo Dios quien le defienda, como su *goel* o protector supremo.

Dios deja a Abrahán, como peregrino, en manos de los grandes pueblos de la tierra; su misma pequeñez es signo de grandeza. *Dios* quiere realizar su obra de bendición y vida a través de la fe de un hombre débil (de un pueblo pequeño). Conforme al texto que sigue, Abrahán responde «poniéndose en camino» (*wayyelek*: Gn 12,4). Sale de su tierra, confiando en la Palabra de Dios, sin conocer lo que será su meta. Es evidente que él es signo de todos los israelitas (y creyentes) posteriores que interpretan la vida como un caminar en la Palabra de Dios.

*Tenía Abrahán setenta y cinco años* (Gn 12,4). Humanamente hablando, era un anciano, y así lo presenta la narración que sigue, sobre todo en relación con la promesa de la descendencia (cf. Gn 15,1-2; 17,17; 18,11). Precisamente en el momento en que su vida humana debería haberse terminado, allí en la misma frontera de su muerte, empieza para él la vida verdadera. Son importantes los años biológicos; pero, en algún sentido, quedan trascendidos por el poder de la Palabra de Dios que se interpreta como un nuevo nacimiento.

*Y penetró Abrahán por la tierra hasta el santuario de Siquem, hasta la encina de Moréh* (de la Visión) (12,6). Ha deja-

do todo para seguir la Palabra de Dios. Pero, al mismo tiempo, va buscando a Dios, como lo indica el hecho de que viene hasta al *Maqom* o santuario de la nueva tierra a la que llega (en Canaán o Palestina). De esa forma podemos decir que viene encarnándose religiosamente por la tierra que atraviesa, introduciendo en todas partes su fe monoteísta. La misma Palabra de Dios le ha llevado a buscar su presencia en los lugares donde otros invocaban a Dios, como indica la referencia a la *encina de Moréh*, que parece aludir al santuario de Mambré, junto a Hebrón, para recibir allí la Palabra de Dios (Moréh está vinculado a *jarah, torah, Ley*).

*Y Abrahán construyó allí un altar para Yahvé que se le había aparecido*. Elevar un altar significa aceptar la Palabra de Dios, respondiendo a ella con gratitud. El altar (*mizbeah*) es el lugar donde los fieles «sacrifican» (*zabah*), mostrando su fe en Dios y dándole gracias. Si Abrahán eleva un altar es porque cree, porque admite la Palabra de Dios, porque sigue firme en su esperanza, allá en la tierra de Palestina, iniciando un camino superior de búsqueda de la Tierra de Dios.

Los israelitas toman a Abrahán como su padre auténtico, conforme a lo que ellos llaman la línea «recta» o legítima de Isaac, por quien se cumplen las promesas (cf. Gn 12-25 en su conjunto). Ellos le han visto ante todo como padre nacional, como iniciador de una «raza» nueva de creyentes que asumen el camino de su fe y descienden de su misma sangre (todos comparten su ascendencia, son un mismo pueblo, semilla de Abrahán) y comparten la tierra que el mismo Dios le prometió, que ellos identifican de un modo especial con la tierra de Israel (Gn 15,8). De esa manera, *los judíos* tienden a considerar a Abrahán como alguien que, en sentido estricto, les pertenece sólo a ellos, aunque cristianos y musulmanes apelen también a su figura, de maneras diversas.

X. P.

### ✠ CRISTIANISMO

Jesús vincula su mensaje de Reino a la figura de Abrahán y a los otros patriarcas, pero afirmando que la salvación está abierta a todos los pueblos, rechazando en ese contexto la pretensión

de un exclusivismo puramente «nacional» de algunos judíos. Así dice: «muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los cielos, pero los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera» (Mt 8,11-12; cf. Lc 13,29). Esa actitud no es exclusiva de Jesús, sino que la comparte con otros judíos universalistas de su tiempo, que han protestado contra el «exclusivismo» de aquellos que tomaban la filiación abrahámica como garantía inmediata de salvación. Así dice Juan Bautista: «Y no andéis diciendo por ahí, dentro de vosotros: "Nosotros tenemos a Abrahán como padre". Porque yo os digo que aun de estas piedras Dios puede levantar hijos a Abrahán» (Mt 3,9; cf. Lc 3,8).

Los cristianos de línea paulina (y después toda la Iglesia) han creído que ellos son hijos de Abrahán, por medio de la fe en Cristo, sin necesidad de pertenecer a su familia biológica. Lo que define la filiación abrahámica (y su religión) es la fe y no un tipo de descendencia racial, que estaría vinculada de un modo especial a la circuncisión de los judíos. Según la visión de los cristianos, Abrahán es el padre de todos los creyentes, como ha precisado de forma ejemplar san Pablo: «Creyó en Dios antes de ser circuncidado (de cumplir la ley nacional del judaísmo) y por eso puede presentarse no sólo como padre de los circuncisos (judíos que nacen de su carne y sangre), sino también de los incircuncisos, es decir, de aquellos que no cumplen la ley (no son judíos) pero creen en Dios. Por eso, el mismo Dios le ha destinado a ser *padre de todos los pueblos*, por medio de la fe, a través de Jesús» (cf. Rom 4,16-17).

Sólo la fe vincula a todos los hombres y les permite formar un solo pueblo, superando así por Cristo (el descendiente de Abrahán) la división anterior entre hijos y no hijos, judíos y gentiles. En ese contexto ha introducido el mismo Pablo un argumento muy interesante: los cristianos forman parte del «cuerpo de Cristo», de manera que si Cristo fue «hijo real de Abrahán», todos los cristianos lo son de igual manera, pues están unidos a él: «Dios ofreció sus promesas a Abrahán y a su Descendiente; no dijo a sus descendientes, como si fueran muchos, sino a su Descendiente, el cual es el Cristo... Por eso si sois de Cristo sois espermá

(descendencia) de Abrahán; sois herederos de la promesa» (Gal 3,16-17.28-29, con cita de Gn 12,7; 17,7). Es evidente que este argumento, fundado en el texto de la Biblia griega, en sentido estricto, sólo vale para los cristianos. Pero expresa algo que es fundamental, ya en la misma visión de los judíos universalistas: la verdadera filiación de Abrahán está vinculada a la fe, no puede entenderse de un modo simplemente biológico.

Un tipo de interpretación gnóstica de la figura paulina de Abrahán, tal como ha sido desarrollada en Gal 3 y Rom 4, ha podido correr el riesgo de «espiritualizar» la figura del patriarca, despojándola de todos sus rasgos «carneales». En contra de eso ha protestado la carta de Santiago (2,14-26), mostrando que la fe de Abrahán no puede separarse de sus «obras», es decir, de su forma de practicar la justicia. De esa forma, el Abrahán cristiano no es padre de aquellos que se limitan a creer, sino de aquellos que «creyendo» viven conforme a su ejemplo.

En este contexto, podemos suponer que judaísmo y cristianismo forman dos *derivados polares* de la misma fe israelita que aparece iniciada por Abrahán y que después se expande a través de la experiencia secular de Israel, a través de sacerdotes, escribas y profetas. En sentido estricto, judaísmo y cristianismo actual son dos derivados de la misma raíz israelita; tal como ahora los conocemos, ambos movimientos religiosos han nacido en los mismos siglos (del I al II a.C.), como respuestas paralelas, y en parte distintas, ante los mismos retos de la fe de Abrahán.

1) El *judaísmo* es la respuesta *introversionista* de un pueblo que quiere mantener de forma nacional (en sentido legal, como experiencia abarcadora) la fe de Abrahán, pues Dios se ha vinculado a la nación escogida hasta que llegue el cumplimiento de los tiempos.

2) El *cristianismo*, en cambio, es la respuesta *extroversionista* o universalizadora de la misma experiencia israelita, fundada en la certeza de que la fe de Abrahán se puede y debe extender ya, por medio de Jesús de Nazaret, a todas las naciones. En ese sentido, no siendo judíos, los cristianos quieren ser y son auténticos israelitas, hijos de Abrahán y herederos de su promesa espiritual.

## ☞ ISLAM

➤ Agar, Caaba.

### 1. Abrahán como emblema de pacificación entre los monoteísmos

Abrahán (en la tradición árabe, Ibrâhîm) es el personaje bíblico más mencionado en el Corán después de Moisés. Si a éste la tradición le conoce como *kalîm Allâh* (el que hablaba con Dios), a Abrahán se le llama en árabe *jalîl Allâh*, que significa literalmente «el impregnado, el empapado, el embebido en Dios» (*jalîl* es un adjetivo derivado de la palabra *vinagre: jall*), con el sentido figurado de «íntimo».

Su importancia en la tradición islámica, es fundamental, ya que acredita y hace necesaria la revelación de Muḥammad. Los judíos decían seguir las enseñanzas de Moisés y los cristianos las de Jesús, así que Muḥammad se remonta a un antecesor de ambos personajes, que era además el patriarca común de israelitas y árabes. La intención inicial de la revelación coránica no queda oculta: «Di: ¡Oh Gente del Libro! ¿Por qué disputáis sobre Ibrâhîm, si la Torah y el Injîl [Evangelio] no se hicieron descender sino después de él?» (3:65). La adopción de Abrahán como profeta-emblema del islam responde a la lógica de unificación con que nace el islam. Abrahán era lo que había en común entre judíos y cristianos, y entre todos ellos y la comunidad naciente de musulmanes. Y no sólo esto. En la tradición musulmana el ecumenismo abrahámico no se agota en la relación entre islam, cristianismo y judaísmo. Algunos musulmanes han relacionado el nombre de Abrahán con el de *brahman*. Aunque esta interpretación sea lingüísticamente errónea, se le ha dado un sentido metafísico, pues, dado que Abrahán en el islam es el patriarca identificado con «la religión primordial» (*ad-dîn al-ḥanîf*), la conexión del nombre de Abrahán con el de *brahmán* se veía como una afirmación de la naturaleza primordial de la tradición hindú, que sería el remanente de la religión de Adán.

### 2. ¿Cuál era la religión de Abrahán?

Dice el Corán que Abrahán «no era judío ni cristiano» sino «*ḥanîf* y musulmán (*muslim*)» (3:66). ¿Qué es ser

*ḥanîf* y qué es ser musulmán? El término *ḥanîf* (en plural, *ḥunafâ'*), según se explica en el propio Corán, significa lo siguiente: «Reconocer la unidad divina sin asociarle nada. Quien le asocia algo, es como el que cae del cielo y las aves de rapiña se lo llevarán o el viento lo remontará hasta un lugar lejano» (22:31). Se reconocían como *ḥunafâ'* algunos árabes de la época de Muḥammad que estaban influidos por el judaísmo y el cristianismo pero que no estaban adheridos a ninguna de estas dos religiones. Según se deduce del Corán, para llegar a ser *ḥanîf* no hace falta una revelación; basta con la razón natural. En el libro sagrado de los musulmanes se explica cómo Ibrâhîm se orienta por instinto hacia la adoración primigenia como *ḥanîf*, observando los signos de la Naturaleza en un camino interior de búsqueda. De la estrella a la luna, de la luna al sol... de la luz más débil a la más intensa:

«Y dimos a Ibrâhîm su primera visión del magnífico dominio de los cielos y la tierra, para que fuera de los que poseen certeza interior. Cuando se hizo sobre él la oscuridad de la noche, vio una estrella; y exclamó: ¡Éste es mi Sustentador! Pero cuando se ocultó dijo: No amo lo que se desvanece. Luego, cuando vio salir la luna, dijo: ¡Éste es mi Sustentador! Pero cuando se ocultó, dijo: Si mi Sustentador no me guía, seré de los que se extravián. Luego, cuando vio salir el sol, dijo: ¡Éste es mi sustentador! ¡Éste es el más grande! Pero cuando también se ocultó, dijo: ¡Pueblo mío! ¡Estoy lejos de asociar, como vosotros, algo junto con Dios. Dirijo mi rostro como *ḥanîf*, a quien ha creado los cielos y la tierra» (6:75-79).

En tanto que *ḥunafâ'*, los musulmanes se sienten herederos del esfuerzo de Abrahán de desmembrar a Dios de cualquier otra cosa que se le atribuya (➤ idolatría). Aun cuando precediera en el tiempo a Muḥammad, a Ibrâhîm —como a todos los profetas anteriores a Muḥammad— se lo denomina en el Corán «musulmán» (3:66). Lo cual demuestra que, desde el punto de vista de Muḥammad, el islam ni era una religión nueva ni comenzaba con él, sino con el primer ser humano, con la primera tensión que sintió entre someterse a lo sagrado u ocultarlo.

### 3. *La lucha de Abrahán contra la idolatría*

Una de las formas de ocultación de lo sagrado es la idolatría, es decir, la identificación de lo sagrado con una piedra o un trozo de madera. En la narración coránica y en la tradición islámica que parte de ella, el gran *yihād* de Ibrâhîm es contra la idolatría. El pueblo de Abrahán –Ur, en Mesopotamia– era idólatra. El mismo padre de Ibrâhîm era uno de los que guardaban el templo. Pero él pertenecía a los *Ūlû l-‘Açm*, «los de resolución firme», como todos los profetas que reconoce el islam. Así que le dijo a su padre y a su gente: «¿Qué es lo que estáis adorando? ¿Es que buscáis dioses con la mentira, fuera de Allâh?» (37:85-86). Abrahán no se conformaba con formular estas preguntas para trastornar las creencias del pueblo y sembrar una semilla de duda en los corazones de aquellas gentes. Su rebeldía hacia la corrupción que percibía en los adoradores de esos ídolos era algo visceral. El Corán pone en él las palabras: «Y dijo: Me pone enfermo» (37:89). Su ira quedó reflejada en unos altercados que provocó y que encolerizaron a los sacerdotes: «Se fue para los dioses y dijo: ¿Es que no coméis? ¿Qué os pasa que no habláis? Y se acercó a ellos golpeándolos con la mano derecha» (37:91-97). En el texto coránico podemos leer un extenso relato en el que Abrahán en cierta ocasión destruye todos los ídolos, excepto uno a quien pone un hacha entre las manos. Cuando sus conciudadanos le preguntan quién ha hecho todo ese estropicio, Abrahán, con un sentido del humor que no siempre acertamos a reconocer a los hombres de Dios, contesta: «Preguntadle al superviviente».

Por estos actos reiterados de destrucción de ídolos, el tirano Nemrod condenó a Abrahán a ser arrojado al fuego. Cuenta la tradición islámica que, en el momento de entrar Abrahán en aquel fuego, Yibrîl (Gabriel) le preguntó qué deseaba, y el Profeta, imperturbable, le dijo que se confiaba a su *Rabb* (Sustentador), y en ese instante se le otorgó el sobrenombre de «Jalíl de Dios» (íntimo de Dios). La narración acaba con el milagro (*mu'yiça*) de que el fuego no le quema: «Dijimos: ¡Oh, fuego! Enfríate y sé frescor y paz para Ibrâhîm» (21:69).

### 4. *¿«El sacrificio de Isaac» o «el sacrificio de Ismael»?*

Un episodio de importancia trascendental en la historia de las tres tradiciones, judía, cristiana y musulmana, es el que narra la máxima obediencia a Dios de Abrahán ofreciendo a su hijo en sacrificio. Es una expresión mítica de narrar el paso de los sacrificios humanos –habituales hasta entonces– a los sacrificios animales.

En el Corán se explica que, cuando el profeta Abrahán decidió salir de su tierra, invocó a su Señor y fue cuando se le dio la buena nueva de su primogénito Ismael.

«Ibrâhîm dijo: Iré hacia mi Señor. ¡Oh, Sustentador mío! Concédeme un hijo que sea de los justos. Y entonces le dimos la buena nueva de un hijo que habría de tener buen juicio. Y cuando le llegó la edad de trabajar con él, dijo: ¡Oh, hijo mío! He visto en mi sueño que te sacrificaba, ¿cómo lo ves tú? Dijo: ¡Oh, padre mío! Haz lo que veas. Me encontrarás, si Allâh quiere, con los pacientes. Pero, cuando ambos estaban sometidos, lo derribó sobre la frente, y le gritamos: ¡Eh, Ibrâhîm, ya has cumplido la visión. En verdad, ésta es la prueba evidente. Y le rescatamos con un sacrificio grande, y de esta forma le dejamos como recuerdo para las siguientes generaciones. ¡Paz sobre Ibrâhîm!» (37:98-109).

Según este relato, el hijo al que iba a sacrificar era el primogénito, o sea, Ismael. Pero la tradición judía defiende otra versión, en la que se supone que la orden divina no especificaba en un principio a cuál de los dos hijos había que inmolar, y cuando el padre preguntó a su Señor, se le respondió: «Al que más quieres», y que ése era Isaac. Sin embargo, es probable que «al que más quisiera» fuera justamente su primogénito, fuera o no hijo de esclava, su primer hijo, como él mismo ya circuncidado, es decir, dentro del pacto con Dios, del que Sara se había encelado.

### 5. *Agar nunca fue abandonada por Abrahán*

Desde las fuentes islámicas se comenta que, a pesar de que Agar e Ismael fueron expulsados por Sara, Abrahán nunca los abandonó. El Profeta tuvo conocimiento en todo mo-

mento del lugar donde vivían y se dice que les visitaba a menudo. En el valle de Becca (actualmente, Meca) fue donde –siempre según la tradición islámica– Abrahán y su hijo Ismael mano a mano construyeron la Caaba.

«Cuando Ibrâhîm dijo: ¡Sustentador mío! Pon esta tierra tierra segura y guárdanos a mí y a mis hijos de la adoración de los ídolos» (...) «¡Sustentador nuestro! He hecho habitar a parte de mi simiente en un valle en el que no hay sementera, junto a tu Casa Sagrada. ¡Oh, Sustentador nuestro!, para que establezcan la *ṣalât* y proveéles de frutos para que puedan agradecer» (14:35-37).

Es probable que tenga algo de cierto la tesis islámica de que no hubo tal abandono de Agar e Ismael por parte de Abrahán, puesto que la propia Torah nos dice que enterraron el cuerpo de Abrahán sus dos hijos, Isaac e Ismael. Si hubiera habido una absoluta desconexión entre los hijos, ¿cómo habrían sabido cuándo se produjo la muerte de su padre?

#### 6. *Los descendientes de Abrahán*

Ismael fue el patriarca de los árabes, o más exactamente de los árabes del norte, ya que los surarâbigos se atribuían un origen no ismaelita. Isaac fue el padre de Esaú (llamado «Edom») y de Jacob (llamado «Israel»). En la tradición judía hostil a los cristianos, éstos se relacionan con Esaú, al que la tradición talmúdica presenta como idólatra y malvado. Para los cristianos, la Iglesia cristiana es el nuevo Israel, heredera de las profecías bíblicas. Dice el Génesis que, a la muerte de Sara, Abrahán volvió a casarse con Qeturá, con quien tuvo varios hijos. El nombre de Qeturá se relaciona con *qotéret*, «incienso», en referencia a «la Arabia Fragante» de la que procedían el incienso y la mirra, es decir, el actual Yemen.

Y. M. - J. F. D. V.

#### ADÁN



↳ Creación, Edén, Hijo de Hombre, Hombre, Jesús, mujer, mundo, pecado original.

#### ★ JUDAÍSMO

En la Biblia hebrea, *Adán* significa en principio «ser humano». No es varón

separado de la mujer, ni viceversa, sino varón/mujer, el ser humano, en cuanto distinto de Dios y de los animales, tal como aparece en Gn 1,26-28 (de Gn 2-3 se tratará en el contexto del ↗ paraíso original). Pero la especulación posterior, de tipo apocalíptico y sapiencial, ha desarrollado la idea de un Adán celeste o suprahumano.

#### 1. *Gn 1, el hombre en armonía con el cosmos*

La doctrina bíblica sobre el hombre ha sido expresada al final de Gn 1, en un texto de la tradición sacerdotal, escrito en torno al siglo V a.C., que habla del sexto día de la creación:

«Entonces dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad (domine) sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra”. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Los bendijo Dios y les dijo: “Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra”. Después dijo Dios: “Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, así como todo árbol en que hay fruto y da semilla. De todo esto podréis comer. Pero a toda bestia de la tierra, a todas las aves de los cielos y a todo lo que tiene vida y se arrastra sobre la tierra, les doy toda planta verde para comer”. Y fue así» (Gn 1,26-31).

*Hombre y animales comparten un mismo nicho ecológico.* El hombre forma parte del sexto día de la creación, lo mismo que los vivientes superiores (fierras del bosque, animales domésticos y reptiles: Gn 1,23-25). Para el autor bíblico, los peces de mar y las aves del cielo pertenecen a otro espacio y tiempo (del 5º día: cf. Gn 1,20-23). El mar es de los peces, el aire de las aves. La tierra, en cambio, es propia de los hombres, con los animales que la habitan. Esta división no es del todo adecuada, pues mares (con peces) y aires (con aves) son también elementos de la vida humana. Pero los hombres están especialmente vinculados a los animales de la tierra, que no son cosas para mane-

jar, como tornillos o ruedas, sino que forman el entorno de la humanidad.

*Los hombres se distinguen* porque Dios les ha hecho a su imagen, de manera que pueden dominar sobre los animales, para integrarlos en una armonía superior, no para destruirlos. La ciencia ignora el sentido que puede tener la evolución de la vida (vegetal, animal, humana). La Biblia, en cambio, sabe que el proceso de la creación ha culminado en los hombres, que son imagen de Dios, pues tienen responsabilidad de sí mismos y del mundo. Los otros seres (plantas y animales) no han recibido una tarea que cumplir. Se limitan a ser y les basta.

*Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen...* (Gn 1,26). El hombre (Adam, en sentido inclusivo: varón y mujer) no se puede entender sencillamente desde aquello que existía previamente, sino que es un ser superior. Estas palabras (*hagamos al hombre a nuestra imagen*) muestran que, habiendo surgido del mundo, el hombre es más que mundo: es presencia de Dios, expresión del mismo ser divino. Sin duda, en un sentido, como sabe o supone la ciencia moderna, el hombre emerge o se despliega de la naturaleza cósmica. Pero la Biblia sabe que es vicario o lugar teniente de Dios, señal y presencia de su vida. Quizá podamos definirle como Dios mundano, como Infinito que se expresa en lo finito.

*Y domine sobre peces y aves, cuadrúpedos y reptiles* (Gn 1,26), es decir, sobre los cuatro tipos de animales (cf. Gn 1,20-25). El relato anterior había distinguido *peces y aves* (más distantes del hombre) y *cuadrúpedos y reptiles* (que comparten el hábitat del hombre: la tierra). Pues bien, aquí aparecen todos unidos, de manera que los hombres pueden «dominarlos», con un tipo de supremacía o señorío. Algunos ecólogos han condenado ese «dominio», que habría convertido al hombre en dictador (depredador y destructor) de muchos animales. Pero el dominio del que aquí se trata no supone dictadura, sino supremacía racional (espiritual) y capacidad de organización.

El Adán de la Biblia no es un déspota que puede utilizar a su capricho la vida de los animales, sino un *rey pacificador*, delegado de Dios, que debe presidir su creación, en armonía. Según eso, el hombre debe cuidar de los ani-

males. A algunos, más cercanos (ovejas y cabras, asnos, caballos, perros y vacas), los puede domesticar. A otros (ce-táceos y águilas, leones y leopardos), no los puede ni debe domesticar; tiene que dejarlos ahí, como signo de admiración y grandeza. Pero, en principio, según Gn 1, ni a unos ni a otros puede matarlos. Sólo más tarde, por causa del pecado, el Dios bíblico ha permitido que los hombres maten animales (Gn 9,1-3). Los hombres del principio eran vegetarianos (comen semillas), amigos de los animales (que comen hierbas). Una visión semejante aparece en otras culturas del entorno, como Grecia, con Artemisa, *Potnia Therôn*, Señora de los animales, y con Orfeo, que les amansa con su lira. El hombre es así rey: se eleva sobre los animales, en cuyo espacio habita, no para destruirlos, sino para organizarlos en armonía.

*Varón y hembra los creó* (Gn 1,27). Hasta ahora, el humano (en hebreo *hadam*) aparecía como viviente integral (varón y mujer, individuo y grupo). Pues bien, el texto señala ahora que Dios los creó desde el principio en forma de pareja: a los dos a la vez (varón y mujer), sin que uno surja de otros, sino ambos juntos (en contra de Gn 2,22, donde Eva surgió del «costado» de Adán). La dualidad sexual no es sólo un hecho biológico (como parece ser en los animales), sino un rasgo personal, que enraíza al hombre en Dios.

Desde el principio de su historia concreta, «Adán» es dualidad personal (no jerarquizada) de sexo y género, una dualidad donde resuena implícitamente el misterioso plural de Dios que dice «hagamos al Adán» (como expresando en la dualidad varón-mujer un fondo de diálogo intradivino). De ese *hagamos* de Dios surge el ser humano concreto, varón y mujer. No hay primero varón, ni primero mujer, porque el *Adán* originario no es ni varón ni mujer por separado, sino ambos, en mutua referencia: o hay varón y mujer o no hay nada (ni varón ni mujer).

*Y les bendijo Dios y les dijo: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla* (Gn 1,28). No se lo dice al varón más dominador, ni a la mujer más materna, sino a los dos. En el principio de la vida y de la acción humana no hay jerarquías de rango: a los dos a la vez se les manda *que crezcan y se multipliquen*



(atribuyéndoles la fecundidad); y a los dos se les pide que *llenen la tierra y la sometan* (atribuyéndoles dominio sobre el mundo). El autor bíblico no ha previsto el posible problema posterior de la superpoblación; no está preocupado por el exceso de fecundidad, sino que tiene otra intención: quiere que el mundo se humanice, que varón y mujer puedan llenar toda la tierra, con su vida y trabajo.

*Hombres y animales, compañeros de comida. La dieta vegetariana* (Gn 1,29-30). La comida primordial de hombres y animales deberían ser las plantas que dan fruto de un modo espontáneo, sin tener que morir para volverse alimento. Por eso, el hecho de que los hombres y muchos animales sean carnívoros (alimentándose unos de otro) es para la Biblia un rasgo derivado y pecaminoso.

En el principio no pudo ser así, ni será al final, como saben los profetas, pues se juntarán lobo y cordero, alimentándose de hierba sobre el campo (Is 11,2-9; 65,25; cf. Ez 34,25). Nuestro autor eleva de esta forma su protesta contra la forma de existencia actual de un mundo donde hombres y animales viven de la muerte (matándose y comiéndose o aprovechándose unos de los otros). En su principio y en su meta el hombre debe ser vegetariano y vivir en armonía con la tierra, recogiendo los frutos que ella le ofrece como madre buena, sin matar o destruir nada que esté vivo para alimentarse.

Este pasaje no se debe entender en sentido material, como si en un tiempo anterior leones y panteras, virus y bacterias hubieran sido vegetarianos. La vida que nosotros conocemos ha crecido a expensas de otra vida y muchos animales han sido carnívoros desde su origen. Tampoco el ser humano ha sido jamás vegetariano. Pero la Biblia quiere situarse y nos sitúa en un plano distinto (*protológico y escatológico*), mostrando que la realidad debía haber sido diferente. En este nivel, ella supone que la comida de carne (que implica el sacrificio y derramamiento de sangre) lleva en sí un elemento de violencia: no implica señorío del hombre sobre los animales, sino dictadura; no es un reinado humanizador, sino esclavizamiento. En ese aspecto, ella está cerca de mitos y símbolos de pueblos antiguos que postulan una edad de oro (no violenta) en el ori-

gen de la historia. Avanzando en esa línea, la Biblia aplica ese régimen de paz vegetariana a los animales (leones y panteras, serpientes y lobos de Is 11,1-9), de manera que todos los vivientes (cuadrúpedos, aves, reptiles) comerán al fin la hierba verde, en paz con la vida de la tierra (cf. Gn 1,30).

## 2. *El hombre original.*

### *Tema apocalíptico y gnóstico*

Gn 1 hablaba del hombre concreto, aunque idealizado (en armonía con el mundo, vegetariano). Pues bien, desde el tiempo en que surgió ese libro canónico (Génesis), empezaron a surgir diversas tendencias antropológicas de tipo apocalíptico y pregnóstico que elaboraron una visión mítica del Adán celeste, del Hombre primigenio, tomando algunos rasgos de esa figura de la mitología de los pueblos del entorno, especialmente de la cultura irania. Fue surgiendo así una visión del hombre celeste (Adán Kadmon) que parece estar en el fondo de algunos textos apocalípticos y gnósticos, desde el siglo III a.C. hasta el II d.C.

Muchos han interpretado desde esta base la visión del Hijo de Hombre del entorno de la Biblia (*1 Henoc*; Dn 7; *4 Esd* 13), que puede estar relacionada con el mito iranio del Hombre original, que ha podido influir en occidente a partir de la conquista persa de Babilonia (539 a.C.) y todavía más después de la «unificación» de oriente bajo control helenista, tras la conquista de Alejandro Magno (332 a.C.); en todo ese tiempo y aún más tarde los israelitas estuvieron en contacto con la religión y cultura persas (iranias), que siguieron penetrando en el mundo helenista y romano. En ese contexto, la figura del Mesías de Israel se habría unido a la del Hombre original (*Urmensch*), conocida desde tiempos anteriores, de manera que incluso el «como hombre» de Ez 1,27ss habría de interpretarse ya en ese trasfondo, lo mismo que el Hijo de Hombre preexistente de las parábolas de *1 Hen* 37-71. Aquí no se habla ya del hombre concreto de la historia (como en Gn 1), sino del Gran Hombre original, que aparecía en el mito iranio, y que después se ha extendido en occidente, hasta desembocar en las diversas formas de gnosticismo.

R. OTTO, fenomenólogo de la religión, estudió con cierta detención las relaciones entre el Hijo de Hombre de Dn 7 y el Hombre del mito iranio (*Reich Gottes und Menschensohn*, Múnich 1934), concluyendo que el Hijo de Hombre de Daniel, con sus rasgos de entidad semidivina y semihumana, pertenece a un espacio religioso diferente al de Gn 1. Por una parte, Dios se eleva y distancia de la historia; pero, al mismo tiempo, él mismo viene a presentarse como Adán, el Hombre originario, Hijo de Hombre. Eso significa que nosotros, los hombres históricos, somos signo y presencia de un Adán Celeste (Adán Kadmon) y no de Dios.

Las llamadas «parábolas» de *1 Hen* 37-71 hablan de un mismo Adán Divino, a quien conciben como «Hombre originario» (para identificarlo al final con el mismo Henoc). Ése es el hombre del principio, que aparece así como intermediario entre Dios y el mundo, como juez y defensor para los justos. En ese sentido podemos hablar de una simbiosis iranio-israelita, de una síntesis religiosa, que ha sido capaz de introducir en el contexto judío (recreado después por la Cábala) la visión de un Adán divino, un Hombre superior, que se eleva sobre el plano de la humanidad, para venir a presentarse como garante personal de plenitud para Israel (y, en algún sentido, para el conjunto de la humanidad).

En esa línea, S. MOWINCKEL (*El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, Fax, Madrid 1975) ha dicho que el Adán originario (Hijo de Hombre) asume y recrea un mito oriental más extenso, de tipo cosmológico-antropológico propio del *Anthropos*, del Hombre. Según eso, el Hombre originario pertenece al misterio de Dios: es un ser divino, celestial y preexistente, el arquetipo de la humanidad histórica, a la que debe rescatar, luchando contra el mal, oscuridad y muerte que le amenazan. Esto significa que Dios no ha creado al hombre de la nada (como supone la interpretación oficial de Gn 1), sino que lo ha «suscitado» del *Anthropos* divino. Según eso, nosotros, los hombres históricos, los mortales, no somos imagen directa de Dios, sino del Hombre en sí (el Adán eterno, *Anthropos* originario). El *Anthropos* o Adán divino es eterno, pero nosotros, que somos sus imágenes y derivados, nos halla-

mos amenazados por la muerte. Por eso tiene que venir a liberarnos el *Anthropos* divino, el Adán superior, como supone Dn 7. Eso significa que cierto judaísmo apocalíptico y gnóstico del tiempo de Jesús (y de tiempos posteriores) habría asumido la visión de Adán celeste, un *Anthropos* o Hijo de Hombre, que proviene de los mitos orientales y nos sitúa en el campo del sincretismo religioso del ambiente. En esa figura se unieron representaciones sapienciales, cercanas a la mentalidad griega, con especulaciones salvadoras y mitos antropológicos de origen iranio, que habían influido ya en el mundo israelita.

O. CULLMANN (*Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999) ha utilizado parcialmente esa visión para entender el «fondo judío» de algunas especulaciones cristológicas de la Iglesia antigua. A su juicio, la figura del hombre original se había extendido por Irán y Babilonia, e incluso por Asia Menor y por Egipto, apareciendo como un ser primigenio que ha caído (se ha alejado de su fondo divino, quedando en manos de las bestias de la historia), pero que volverá al final con funciones salvadoras.

En Israel, ese Adán celeste ha recibido dos formas. (a) Una *apocalíptica*, según la cual el Hombre celeste, que ahora está escondido, debe revelarse en el final del tiempo (Dn 7; *1 Hen* 37-71 y *4 Esd* 13), para aportar su salvación en el culmen de la historia. (b) Una forma *gnóstica*. El Hijo de Hombre es el hombre celeste-ideal que existía en el principio, de manera que se identifica con el Adán de muchas especulaciones posteriores, que se han desarrollado tanto en el ámbito judío como en el cristianismo (donde han tenido más vigencia). En este contexto no se podría hablar de una salvación al final de la historia, sino que habría que salir de ella, pues el conjunto del mundo creado se ha vuelto perverso. Éstas son las maneras principales de entender al Adán superior, a partir del mito antiguo (sobre todo iranio) del Hombre originario. En general, en estos últimos decenios, muchos investigadores han criticado esta visión, pero ella está, sin duda, en el trasfondo de un tipo de especulación del entorno de la Biblia.

## ✠ CRISTIANISMO

Empezaremos hablando brevemente de la visión de Jesús. Nos detendremos luego en la especulación de Pablo.

1. *Evangelio: el hombre verdadero*

Jesús se presentó simplemente como un «hombre», en la línea del primer Adán (de Gn 1). No se tomó como el Adán celeste del judaísmo apocalíptico; no enseñó secretos especiales de iniciados, ni describió las órbitas astrales, ni se interesó por calendarios cálticos o leyes de armonía cósmica, sino que situó su obra en el ámbito normal de la existencia (gozos, dolores y esperanzas) de los hombres y mujeres de su entorno, sin evasiones ni apelaciones al más allá, sin ilusiones visionarias. En ese contexto, *anunció la llegada del Reino de Dios*, es decir, la presencia del mismo Dios para los más pobres del mundo; con ellos y para ellos quiso ser sencillamente «un hombre», un ser humano. Pero, en esa línea, partiendo de su misma fidelidad profética, Jesús se ha presentado como portador de un mensaje y camino vinculado al *Hombre (al Hijo del Hombre)*, en la línea de unos textos centrales de la apocalíptica (cf. Dn 7; 1 Hen 37-71 y 4 Esd 13).

Esta dualidad marca la paradoja de su mensaje y de su vida como hombre y como Hombre, en la línea de Adán. Por un lado, él pensaba que todo se encuentra ya realizado: «el tiempo se ha cumplido, ha llegado el Reino de Dios» (cf. Mc 1,14-15); y de esa forma quería presentarse como portador y testigo de la verdadera humanidad. Pero, en otra perspectiva, él ha sabido que el fin no ha llegado todavía; por eso se relaciona con el Hijo del Hombre (Adán pleno) que vendrá. Según eso, el signo del Hijo de Hombre puede entenderse en diversos contextos: como aquel que vendrá (juez final), como aquel que ha de morir (Mesías sufriente) y como aquel que ha venido ya (mesías sanador, con poder sobre el Sábado). Eso significa que Jesús ha dado un valor nuevo a este signo.

*Jesús se presenta (o aparece) como Hijo de hombre para poner así de relieve su condición humana.* Dentro de un mundo y contexto lleno de agentes sobrenaturales (ángeles, profetas que reviven) o de personas que creen ser algo porque

tienen títulos de honor (sacerdotes, hijos de grandes familias, rabinos, etc.), él no ha buscado más grandeza ni excelencia o título que ser hombre con minúscula, Adán, hijo de hombre. Ésta es su condición, su autoridad, su signo distintivo: es un ser humano, simple mortal que come y bebe (Mt 11,19; Lc 7,34), caminando como huésped y peregrino sobre un mundo donde no tiene propiedad ni capital, ni una piedra propia donde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58). Pero, al mismo tiempo, por ser hombre, él puede ejercer y ejerce la autoridad suprema de lo humano: perdona los pecados, sin necesidad de sacerdocio o templo (Mc 2,10); es mayor que el sábado (Mc 2,28).

*Al llamarse Adán, Hijo de hombre, Jesús (y/o la tradición que interpreta su vida) ha destacado su condición de servidor de los demás.* La apocalíptica judía hablaba de un Hijo de hombre futuro, que vendrá en gloria y recibirá el dominio de las naciones, de forma que todas deberán obedecerle (cf. Dn 7,27). Pues bien, en contra de eso, Jesús se ha presentado como Hijo de hombre porque vive a favor de los demás, regalando gratuitamente su vida (él mismo la da) allí donde se la quitan y le matan (cf. Mc 10,45; Mt 20,28). En este contexto, la tradición de Marcos afirma que él es hombre porque sabe dar la vida a favor de los demás (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par).

*Jesús anuncia la venida de un Hombre (Hijo de hombre) glorioso,* en la línea de las tradiciones dominantes de Dn 7, de 1 Henoc 37-72 y de 4 Esdras 14. Sólo partiendo de los datos anteriores (es un simple ser humano y entrega la vida por el Reino) se puede entender este anuncio. Dentro de la tradición israelita, el signo del Hombre quedaba indeterminado, de manera que podía recibir rasgos distintos: Dn 7 le identificaba con la culminación del pueblo de Israel; 1 Henoc 37-72 le entiende como personaje sobrehumano, que vive escondido en su altura y bajará en su día a realizar la obra final; 4 Esd 14 lo presenta como gran guerrero de la lucha final de la historia. Jesús lo ha visto como el Hombre nuevo, aquel en quien culmina la obra creadora de Dios, toda la historia de la tierra, conforme a su propio anuncio de Reino, como portador del Reino de David. Desde ahí puede presentarse y se pre-

senta como aquel en quien se inicia y prepara la nueva humanidad; por eso puede utilizar y utiliza el signo apocalíptico del Hijo del Hombre.

## 2. Pablo. Jesús, el hombre nuevo

Según la tradición judía (partiendo de Gn 1-3), Adán era ya signo o prototipo de los hombres (incluyendo en su figura a Eva, madre de todos los vivientes). Así lo ha destacado la tradición judeohelenista del libro de la Sabiduría, hablando de Adán como símbolo de toda la humanidad: «Dios hizo al hombre (*anthropos, adam*) para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser; pero la muerte entró en el mundo por la envidia del Diablo y los de su partido pasarán por ella» (Sab 2,23-24). Adán ha sido «engañado por el Diablo», pero su caída no es total. Por eso se dice que «la Sabiduría protegió al padre del mundo, que fue creado solo, lo levantó de su caída y le dio poder para dominarlo todo» (Sab 10,1-2). Este hombre no es aquí un individuo del principio de la historia, sino todos y cada uno de los hombres, creados por Dios para la inmortalidad (cf. Sab 7,1-7; 8,13; etc.). Todos somos Adán y así corremos el riesgo de caer bajo la «envidia del diablo», es decir, bajo el poder del enfrentamiento y el odio, personificados por el Diablo.

En ese mismo contexto se sitúa Pablo, pero añadiendo ahora que el hombre auténtico es Jesús. «Así como por medio de *un hombre* [Adán] entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así pasó la muerte a todos los hombres, *pues* todos pecaron...» (Rom 5,12). Este hombre al que se alude aquí es Adán (Adán/Eva), que es el hombre antiguo. Pero ha llegado el Hombre nuevo, que es Jesús, ofreciendo a todos el perdón. A partir de aquí, el cristianismo habla de «dos adanes», es decir, de dos seres humanos. El primer ser humano es Adán, que aparece así como punto de partida de una historia de pecado y de muerte. El segundo Adán es Jesús, por quien comienza una historia de perdón y reconciliación para todos los hombres (cf. Rom 5,15). Las dos figuras (el primer Adán, que es Adán/Eva, y el segundo Adán, que es Cristo) aparecen contrapuestas, marcando dos formas posibles de vida: una de pecado (el primer Adán) y otra de salvación (Cristo).

De todas formas, Pablo añade que el primer Adán es sólo un símbolo del segundo (de Cristo). Por eso, él sólo habla del primer Adán en la medida en que eso le ayuda (como antitipo) para hablar del verdadero Adán que es Cristo, el hombre reconciliado con Dios y con los otros hombres. De todas formas, por su oposición a Cristo, la figura del primer Adán viene a recibir un gran sentido simbólico. Para gran parte de los judíos, era una figura ociosa; estaba allí, al principio de la Biblia; pero no cumplía ninguna función. Sólo ahora, al relacionarla con Cristo, Pablo puede mostrar lo que hubiera sido un Adán sin Cristo, un hombre pecador. Este Adán de Pablo no es un «varón» (Adán masculino frente a Eva femenina), ni un individuo datable al comienzo de la historia, sino el ser humano cerrado en sí mismo. Toda disputa sobre monogenismo (si Adán era sólo un individuo) o poligenismo (si Adán era un grupo o más grupos de personas) carece de sentido para Pablo. Adán es, al mismo tiempo, el primer ser humano (varón y mujer) y la humanidad entera sin Dios. Pues bien, frente a ese (sobre ese) ser humano (que sólo existe en abstracto) se eleva ahora el hombre real y concreto, centrado en Jesucristo, el hombre de Dios.

Adán y Cristo no se sitúan al mismo nivel, ni cumplen las mismas funciones. Más aún, la figura de Adán no tiene que concretarse en una persona, pues no es una persona concreta, ni masculina ni femenina, sino la humanidad sin Dios. Por el contrario, el nuevo Adán que es Cristo (cf. 1 Cor 15,45-48) se sitúa ya en un plano concreto. De esa forma, la figura de Adán (ser humano natural, antiguo) sirve para situar mejor la figura de Cristo, es el hombre real y concreto, el hombre bajo la gracia de Dios.

Sólo desde el argumento de Pablo se puede hablar de un Adán Pecador (de un ser humano caído bajo el pecado original). Lógicamente, el *judáismo* no ha sabido ni ha podido ver en el trasfondo de Gn 2-3 la figura de un Adán universal responsable de todos los pecados de la historia. Por eso no ha desarrollado de un modo general la doctrina del pecado original. Sólo el cristianismo, a partir de la figura de Jesús, como hombre nuevo, ha podido hablar (siguiendo a san Pablo, inter-

pretado por san Agustín) de un Adán pecador, es decir, de una humanidad caída en el pecado, pero lo ha hecho siempre de un modo tanteante. «Pues, si por el delito de uno (Adán) murieron muchos (todos), ¡cuánto más la gracia de Dios... y el don de Jesucristo desbordará sobre muchos (sobre todos)!» (Rom 5,15). Lo que a san Pablo le interesa no es el pecado de Adán (la humanidad como pecadora, bajo el riesgo de la muerte). Lo que Pablo conoce y quiere presentar es la gracia y la gloria de la nueva humanidad, del nuevo Adán, que para él es Cristo.

X. P.

## ☞ ISLAM

### 1. El nombre de *Âdam*, «el terroso»

La tradición islámica conoce a Adán con el nombre de *Âdam*, de la misma raíz semántica que «tierra» (*'adama*). Según la tradición islámica, *Âdam* fue creado con barro de distintos lugares: la cabeza con barro de la Caaba, el pecho y la espalda con barro de Jerusalén, los muslos con barro del Yemen, etcétera. Además el barro con el que fue formado *Âdam* fue blanco, negro y rojo, por lo que sus descendientes fueron de todos esos colores. La relación entre *Âdam* y *'adama* (tierra) tiene importancia desde el punto de vista de la exégesis de los textos. En el pasaje bíblico en que *Âdam* desobedece a Dios, Éste maldice a la tierra [*'adama*]. Nos dice el Midrash que tres entran a juicio –la serpiente, Adán y Eva– y cuatro salen condenados –la serpiente, Adán, Eva y la tierra–. La explicación midráshica es forzada: alude a que la tierra había «obedecido en exceso» a la orden de Dios de fructificar. A nuestro criterio, la condena de la tierra tiene que ver con que *'adama* es la madre del *Âdam*, de la que él está hecho, y por ello la que debe rendir cuentas de la materia de *Âdam*.

### 2. *Âdam* como ser humano universal, califa de Dios en la tierra

«Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: “Voy a poner en la tierra un representante mío (*jalifa*)”» (Corán 2:30).

*Âdam* es a la vez el primer ser humano y el primer profeta. Dios lo creó para que fuera su vicario (*jalifa*) en la Tierra. *Âdam* es, para el islam, «el ser

humano universal» (*al-insân al-kâmil*), esa primera criatura de la que todos nacimos y en la que todos algún día resucitaremos. El Corán es claro cuando dice: «igual que fuisteis creados como uno solo, seréis resucitados como uno solo».

En las aleyas sobre el origen del hombre como ser vivo, el Corán emplea las palabras *bashar* o *insân*, pero no *Âdam*, nombre que reserva para la persona humana como califa de Dios en la tierra. El propósito coránico se afianza cuando, por ejemplo, el nombre de *Hawwâ'* (Eva) no aparece en todo el Corán. El término *Âdam* se suele utilizar como concepto, más que como nombre de un individuo en concreto. Ni siquiera hay aún en este nombre noción de género. Esto consta ya en las fuentes judías, que llegan a defender la naturaleza andrógina de *Âdam* (v.gr. en el Midrash la opinión de R. Yirmeyah ben Lazar o Semuel bar Najmán) a partir de «Macho y hembra lo creó... y les puso por nombre ha-*Âdam*» (Gn 1,27). Así pues, dado que el primer ser humano que fue creado por Dios contenía por igual una parte femenina y una parte masculina, el varón y la mujer son creados separadamente al mismo tiempo, sin precedencia de ninguno de los dos sobre el otro, así que sólo ambos juntos –varón y mujer– son el ser humano universal (*al-insân al-kâmil*). Este «ser humano universal» de la tradición islámica es cada individuo que llega a su completa realización, por ejemplo, los profetas. Entre ellos, para el islam, ninguno como Jesús. *Âdam* comparte con Jesús en la revelación coránica el hecho de haber sido creado de modo distinto del resto de los seres humanos; el Corán lo dice expresamente: «Jesús es, ante Dios, igual que Adán, al que creó del polvo. Luego le dijo: “Se”, y fue».

### 3. La negativa de *Iblis* a adorar a *Âdam*

«Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: “Voy a crear a un ser humano a partir de barro seco sacado de barro negro moldeable. Y cuando lo haya completado y le haya insuflado parte de mi espíritu, caeréis postrados ante él”» (Corán 15:28-29).

Dijeron (los *malâ'ika*): «¿Vas a poner en ella a quien extienda la corrupción y derrame sangre mientras que nosotros te glorificamos con la ala-

banza que te es debida y declaramos tu absoluta pureza?». Dijo (Dios): «Yo sé lo que vosotros no sabéis». Y enseñó a Ádam todos los nombres; luego los mostró a los ángeles y les dijo: «¡Decidme sus nombres, si sois veraces!». Dijeron (los *malá'ika*): «Gloria a ti. No tenemos más conocimiento que el que tú nos has enseñado. Tú eres en verdad el Conocedor Perfecto, el Sabio». Dijo (Dios): «¡Ádam! Diles sus nombres». Y cuando lo hubo hecho, dijo (Dios): «¿No os dije que conocía lo desconocido de los cielos y de la tierra, así como lo que mostráis y lo que ocultáis?». Y cuando dijimos (Dios) a los ángeles «¡Postraos (*usjūdū*) ante Ádam!», se postraron todos menos Iblís, que se negó, se llenó de soberbia y fue de los rebeldes (Corán 2:30-34).

Dijo (Dios): «¿Qué te impide postrarte habiéndotelo ordenado?» (Variante: En Corán 15:32 dice Dios: «¡Iblís! ¿Qué te ocurre que no estás con los que se postran?»).

Contestó (Iblís): «Yo soy mejor que él; a mí me creaste de fuego, mientras que a él lo creaste de barro». (Variante: En Corán 17:61 dice Iblís: «¿He de postrarme ante quien has creado de barro?»).

Dijo (Dios): «¡Desciende de aquí! En este lugar no cabe que seas soberbio. ¡Sal de él! Tú serás de los humillados». Dijo (Iblís): «Concédeme un plazo hasta el día en que sean devueltos a la vida». Dijo (Dios): «Considérate entre los que esperan». Dijo (Iblís): «Puesto que me has extraviado, yo les haré difícil tu camino recto. Pues los abordaré por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda, y a la mayor parte de ellos no los encontrarás agradecidos» (Corán 7:12-17).

Dijo (Iblís): «Los seduciré en la tierra y los extraviaré a todos. A excepción de aquellos siervos tuyos que sean sinceros». Dijo (Dios): «Éste es un camino recto hacia mí» (Corán 15:39-41). (Variante: En Corán 7:18 se narra: «Dijo (Dios): “¡Sal de aquí degradado y despreciado! Quien de ellos te siga... Llenaré *yahannam* con todos vosotros”»).

Tras crear al ser humano, Dios da una orden a todos los *malá'ika* (ángeles) y junto a ellos a Iblís (el príncipe de los demonios): *usjūdū*. El Corán no usa un verbo ambiguo; dice exactamente que el mandato de Dios fue que hicieran *suýūd* ante el hombre (2:30-

39). El pasaje se repite al menos cinco veces en el texto coránico.

Las explicaciones hermenéuticas a duras penas consiguen aclarar que Dios ordenase a los *malá'ika* (y a Iblís) hacer *suýūd* ante algo que no fuera Él mismo. Hay algunos comentaristas del Corán que explican el pasaje diciendo que, al ser el ser humano obra de Dios, postrarse ante el hombre *era como* postrarse ante el que lo había creado. La explicación apenas convence: los musulmanes saben con certeza que sólo Dios debe ser objeto de *suýūd* (postración); ningún representante de Dios, ni ninguna de sus obras, merece el *suýūd*. Por su parte, ciertas exégesis coránicas explican que el hombre no fue el objeto de aquel *suýūd* sino la *qibla* (orientación) de los *malá'ika*. Igual que el hombre tiene Meca por *qibla* de su azalá, a los ángeles se les ordenó que hicieran su azalá orientándose al ser humano. Estas explicaciones no son tampoco enteramente satisfactorias. 'Umar Sulaymân al-Ashqar argumentaba atinadamente en contra: «Si esto fuera correcto, Dios hubiera dicho “Postraos hacia Ádam” y no “Postraos ante Ádam”. Si las palabras de Dios significaran que tomasen a Ádam como *qibla*, Iblís no se habría negado a postrarse, y no habría dicho que él era mejor que Ádam, porque la dirección de la postración (*qibla*) pueden representarla piedras, y tomarlas como *qibla* no significa que se las considere superiores». Una tercera interpretación afirma que lo que hace a Ádam digno de la postración de los ángeles es el *rūh* (espíritu; en hebreo, *ruah*) de Dios en él. Esto tiene más sentido, pero sin una ulterior explicación no resulta enteramente incomprensible. Efectivamente, sólo las hermenéuticas más esotéricas (lo que se llama el *ta'wil*) intuyen respuestas en las que se nos sugieren explicaciones profundamente lúcidas, que consiguen desentrañar qué supone el ser humano en la historia de la Creación, qué son los *malá'ika*, qué es Iblís, qué es el «jalifato» del ser humano respecto de Dios, y cuál era la intención de Dios ordenando algo contra la naturaleza misma del orden del mundo.

#### 4. La cuestión del «pecado original» y la posterior salida del Paraíso

«¡Ádam! Habita tú y tu pareja el Jardín y comed de donde queráis, pero no os acerquéis a este árbol, pues

seréis de los injustos.» El Shaytân les susurró, por lo que se les hizo mani-fiesto lo que estaba oculto de sus ver-güenzas, diciéndoles: «Vuestro Señor os ha prohibido este árbol sólo para evitar que seáis ángeles o que no muráis nunca» (Corán 7:19-20). (Variante: En Corán 20:120 Iblís es mucho más claro: «¡Ádam! ¿Quieres que te diga cuál es el árbol de la inmortalidad y un dominio que no acaba?»).

Y ambos comieron de él. Entonces se les mostraron sus partes pudendas y comenzaron a taparse con hojas del Jardín. Ádam desobedeció a su Señor y malogró (lo que tenía). Luego su Señor lo escogió y volvió sobre él y lo guió. Dijo (Dios): «Descendad ambos de él (Jardín); seréis mutuamente enemigos» (Corán 20:121-123).

La importancia de los pasajes coránicos que niegan el «pecado original» resulta fundacional del *dîn* (Vía) del islam. El Corán dice en 20:114: «En verdad, hicimos previamente un pacto con Ádam y él lo olvidó, pero no lo encontramos contumaz (firme en su desobediencia)», y en 20:119: «luego, su Señor lo hizo su elegido, volvió sobre él y lo dirigió por el camino recto». Tras la desobediencia a su Creador, Éste perdona a Ádam y se convierte en el primer profeta de la Humanidad. La profecía de Ádam a la Humanidad es la necesidad de la *tawba*, del retorno del ser humano a su Señor cuando cometa errores. Según Muḥammad Iqbâl, la «caída» es, pues, la transición humana desde la conciencia simple hasta el primer rayo de la conciencia de sí mismo. La primera desobediencia de Ádam fue también el primer acto en que escogió libremente; por ello la primera transgresión fue perdonada. Ádam desobedeció no porque fuera perverso, sino porque por naturaleza es precipitado (*ajul*). El ser humano no tiene una «naturaleza caída», sino tan sólo limitada. De su limitación y su libertad proceden todas sus equivocaciones, y no de una supuesta tendencia natural al mal. Su *fitra*, su naturaleza original, la que guía sus acciones desde el fondo de sí mismo, es el bien. Lo que precisa es tan sólo conocerse a sí mismo y saber reorientarse cuando se equivoque. Para escándalo de oídos cristianos, en un hadiz *qudsî* transmitido por el profeta Muḥammad, se dice que si el ser humano no cometiera errores, Dios lo habría borrado de la faz de la tierra y habría creado una generación

de hombres y mujeres que necesitasen de su perdón. Y en otro hadiz, mucho más impactante para los que han sido educados en el cristianismo, dice Dios: «Si no fuera porque el *dzanb* es un asombroso bien (*jayr*) para mi siervo creyente, no habría dejado a solas a mi siervo creyente con el *dzanb*» (transmitido por Kulayb al-ÿuhanî).

El hecho de la salida del hombre del Paraíso está lleno de sugerencias exegéticas. Según una antigua tradición islámica, es sólo entonces cuando Ádam sabe del día y la noche, sabe de las criaturas, porque en el Paraíso no había más que sombra que posibilitaba la vida a resguardo de la luz cegadora del exterior (nótese que «Jardín» *-janna-* se construye a partir del verbo *ÿanna*, que significa «oscurecerse», de donde también se deriva el término *ÿunna*, «escudo», lo cual nos lleva a entender esa *ÿanna* como un jardín con todas las características de un oasis en medio del desierto). La salida del Paraíso, desde una perspectiva sufi, simboliza el nacimiento del ser humano, en su doble aspecto de hominización y salida del útero. La naturaleza con que Ádam llega a la Historia no era la que tenía «en la luz de Dios», ni en la sombra dulce del Paraíso, sino la que tiene a partir de que deja de estar revestido de luz (en la *nûrâniyya*) y se viste de «piel» (*adam*).

##### 5. Más allá del texto sagrado

Según una tradición islámica ampliamente extendida, el país en el que descendió Ádam fue la India, concretamente la isla de Sri Lanka. En esta isla los musulmanes decían que estaba la huella de Ádam; se trataba de la misma huella que los budistas suponían que era de Buda. Siempre según la tradición, Eva (Ḥawwâ') descendió en ÿid-da, no lejos de Meca. El lugar donde Ádam y Eva (Ḥawwâ') se reencontraron en la tierra fue Muçdalifa o 'Arafat en Meca, donde Ádam inauguró la ceremonia de la peregrinación. Muchos sufíes indios han considerado al hinduismo como la religión de Ádam: Ádam como profeta habría sido el fundador de la tradición hindú. De este modo el hinduismo, que tendría su origen en Ádam, sería la primera religión, y el islam, predicado por Muḥammad, sería la última.

## AGAR



↳ Abrahán, mujer, patriarcas, promesas, Rut.

## ✠ JUDAÍSMO

La historia de Agar y de su hijo Ismael forma una pequeña unidad dentro del contexto general de los orígenes de Israel. Es, sin duda, una historia etiológica (que quiere explicar los comienzos de un pueblo) y está escrita desde la perspectiva israelita (para exaltar la memoria de Sara y de Isaac, la otra mujer y el otro hijo de Abrahán); pero está narrada con gran simpatía hacia Agar y nos permite entender desde otra perspectiva el trasfondo de la misma Biblia.

1. *Mujer utilizada, madre creyente*  
(Gn 16,1-16)

El texto empieza diciendo que Agar es una esclava «egipcia» (es decir, impura) de Sara (la mujer «pura» de Abrahán), que parece incapaz de darle hijos. Pues bien, la misma Sara utiliza a Agar como «madre nodriza», entregándola en manos de Abrahán, su marido, para tener por medio de ella «hijos legales». Tanto Agar como sus hijos seguirán siendo esclavos de Sara (no de Abrahán). Eso significa que Sara quiere tener su propia descendencia a través de su esclava sometida (cf. 16,2).

Agar es esclava, pero no es una mujer sumisa, sino que mantiene y desarrolla su propia independencia, especialmente cuando se descubre embarazada. Ella aparece así como «superior» frente a Sara, que quiere someterla y humillarla, como puro objeto a su servicio (cf. 16,6). Pero Agar no se deja humillar, sino que huye al desierto, al lugar donde vivirá su descendencia, para encontrarse allí con el Dios que le mira, no para humillarla como Sara (ni para utilizarla como parece que ha hecho el mismo Abrahán), sino para ponerla al servicio de la misma bendición divina (¡multiplicaré tu descendencia!: Gn 16,6).

Estamos ante uno de los casos más significativos de «descendencia matrilineal» de un conjunto de tribus, de un pueblo numeroso de «hijos de Ismael» que se llamarán y serán, en verdad, «hijos de Agar». Será ella, y no Abrahán, la verdadera madre de Ismael, de manera que le pondrá su nombre (Is-

mael, Dios escucha) y le hará heredero de su experiencia, en el santuario de *Beer-lajai-roí* del Pozo de Aquel que me ve (del Viviente que me ve). Ella ha visto a Dios, ella le ha escuchado, ella la fundadora de un culto auténtico, en la línea de Abrahán, del culto de un pueblo que adora al Dios verdadero en el Pozo de la Visión.

Dios le pregunta «por qué viene» y ella le responde que huye de la faz de su señora. Es una esclava fugitiva, sin derechos. Podría ser condenada a muerte. Pero Dios no le reprocha nada, no le acusa de haber abandonado a su señora, sino todo lo contrario. Le dice que vuelva, pero que no se preocupe. Que vuelva y se someta (16,9), pero que no tenga miedo. Ella, la esclava, será madre de un pueblo numeroso, protegido por el mismo Dios. Sara, su señora, podrá afligirla. Pero Dios ha escuchado su aflicción, el mismo Dios de Israel (Yahvé: cf. 16,11), de manera que él (¡Dios!) vendrá a presentarse como «padre» (protector, guía) del hijo de Agar (¡Ismael!: Dios ha escuchado) y de todos sus descendientes. De esa manera, los hijos de Agar estarán bajo la protección «del Dios que ha escuchado» el lamento de una esclava utilizada por su dueña y oprimida. Ella, la esclava, viene a presentarse así como el signo mayor de Dios, del Dios que escucha y protege a los afligidos. Con esta certeza, como mujer de fe, ella vuelve y realiza lo más difícil: se pone de nuevo bajo el poder de Sara, sometándose en realidad bajo el poder de Dios, como dirá con todo rigor la tradición musulmana.

2. *Mujer expulsada* (Gn 21,8-20)

Agar volvió y dio a luz a su hijo Ismael. Más tarde, también Sara concibió y dio a luz un hijo, a quien llamó Isaac, que significa de algún modo «risa o juego». Pues bien, tras la fiesta del destete, cuando Isaac podía ya valerle por sí mismo, Sara vio que Ismael, el hijo de su esclava, se reía o jugaba con su hijo y no pudo soportarlo y exigió que Abrahán los expulsara (a la madre y al hijo), precisamente allí, en el borde del desierto de Berseba, al sur de Palestina. Abrahán, padre de los dos niños, no pudo impedirlo.

Ésta es una de las narraciones más enigmáticas de la Biblia israelita, una



historia cuyos ecos resuenan todavía entre Israel y Arabia. Por razón de una mujer (Sara), Abrahán tiene que ver cómo sus hijos se separan (¡y siguen separados de algún modo hasta el día de hoy!). Sara no quiere que los dos hijos (que ahora están jugando) puedan heredar juntos la tierra; quiere que la tierra sea sólo para Isaac. Pero el autor del relato supone que Dios mira más alto y contempla las cosas desde una perspectiva más profunda, descubriendo que es mejor que (¿por ahora?) los caminos sigan separados, pues de esa manera podrá haber dos pueblos que llevan el nombre de Abrahán, siendo ambos numerosos (cf. 16,12-13).

Según eso, por exigencia de Sara, Abrahán tiene que expulsar a la «otra» mujer y a su hijo, con un poco de pan y un odre de agua, en el desierto. El texto supone que Abrahán puso a su propio hijo Ismael bajo el cuidado de su madre, destacando así de nuevo el carácter «matrilineal» de las tribus que descienden de Agar y de Ismael (cf. Gn 25,12-18; 1 Cr 1,28-31). Agar aparece así como «mujer expulsada» y sola, que tiene que valerse por sí misma, cuidando de su vida y de la vida de su hijo, conforme a la Palabra de Dios en quien ha creído.

Pero la vida es dura en esas circunstancias y, acabada el agua del odre, ella deja a su hijo bajo la sombra de un arbusto, incapaz de verle morir, sin más poder ni palabra que el llanto (cf. Gn 21,16). Ella es el signo de millones de mujeres abandonadas, expulsadas, que apenas tienen fuerzas para cuidar a sus hijos y, sin embargo, lo hacen. Significativamente, el texto dice que quien llora en alta voz es la madre, pero añade que «Dios ha escuchado la voz del muchacho», el llanto del niño unido al de la madre (Gn 21,16-17). La misma voz de Dios hace que Agar abra sus ojos y le permite ver un pozo de agua, de manera que ambos beben el agua de la bendición de Dios y pueden vivir y mantenerse en el desierto.

El texto no dice cómo, pero supone que la madre cuidó al niño hasta que se hizo grande, de manera que pudo engendrar un conjunto de clanes y tribus que mantuvieron la memoria del Dios de Abrahán o, mejor dicho, del mismo Dios de Agar en los bordes del desierto. Más aún, el mismo relato bíblico supone que Agar mantuvo la memoria de

Abrahán, de manera que su hijo Ismael siguió cuidando de su padre en los últimos momentos, viniendo a sepultarle, con Isaac, su hermano, en la cueva de Macpela, junto a Hebrón (Gn 25,9).

X. P.

#### ✠ CRISTIANISMO

La historia de Agar ha recibido en el cristianismo dos interpretaciones, que parecen opuestas (y lo son, en un plano), pero que en otro pueden completarse.

La *interpretación de Pablo* se conserva en un «midrash» de origen judío, donde las dos figuras (Agar y Sara) se interpretan alegóricamente. «Estas mujeres son dos pactos: Agar es el pacto del monte Sinaí que engendró hijos para la esclavitud. Porque Agar representa al Sinaí, montaña que está en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, la cual es esclava juntamente con sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba, la cual es nuestra madre, es libre» (Gal 4,24-25). Conforme a esta visión de Pablo, el judaísmo que sigue sometido a la ley es un judaísmo de esclavitud, vinculado a las obras de este mundo, sin fe profunda, un judaísmo que, al final, queda fuera de la alianza de Abrahán.

Esa interpretación de Pablo tiene sus valores (si se toma como pura alegoría, para destacar la importancia de la fe), pero ella resulta limitada y corre el riesgo de pasar por alto «la fe de la esclava», que es Agar. En esa línea, retomando la inspiración más honda de Jesús (¡amigo de esclavos, despreciados y expulsados!), podemos y debemos recuperar cristianamente la figura de Agar, como está haciendo la teología feminista de la actualidad (cf. D. L. HAYES, *Hagar's Daughters: Womanist Ways of Being in the World*, Paulist, Nueva York 1995).

Pues bien, en contra de esa visión de Pablo, en la línea de lo que estamos comentando, Agar aparece en el Génesis como verdadera creyente; como una mujer oprimida que, desde su misma opresión, es capaz de mantenerse a la escucha de la Palabra de Dios, al servicio de la Vida. Ciertamente, ella pertenece a la historia de la Biblia hebrea, pero desborda los límites de Israel y puede presentarse como símbolo de mujer creyente (y cristiana), por lo menos, tanto como Sara. De esa manera

podemos y debemos completar (¿invertir?) la alegoría de Pablo en Gal 4,24-25, reescribiendo la historia de Sara, desde la perspectiva de las mujeres de la primitiva historia cristiana (↗ Magdalena, María la Madre de Jesús).

X. P.

## ☪ ISLAM

### 1. *La trascendental importancia de Hâyar*

El nombre que se da a Agar en la tradición islámica es Hâyar, que en árabe significa «la emigrante», de la misma raíz que Hiyra (↗ Hégira) y que *hayy* –la peregrinación, el quinto pilar del islam–. Cuando los musulmanes realizan el *hayy* (↗ Peregrinación), en realidad lo que hacen es repetir los pasos de Hâyar cuando recorría ese desierto que era el valle de Becca (que luego sería Meca) entre los montes de aṣ-Ṣafâ y Marwâ en busca del agua. Ir a beber del pozo de agua que la divina providencia le hizo descubrir a Agar en aquel lugar –llamado *çamçam* (borbotón)– es parte aún del rito de peregrinación de los musulmanes. Como descubridora de ese pozo que hizo posible la vida en torno a sí no cabe duda que Agar es la fundadora de Meca. Y pese a que se sabe que allí, en al-Ḥiyr –en el interior del *ḥarâm* de Meca–, ella está enterrada, muchas veces los musulmanes lo olvidan o quisieran olvidarlo: la ciudad más santa del islam fue fundada por una mujer, y lo fue porque esa mujer recibió la visión de un ángel y se sometió a la orden que éste le portaba. Todo esto tiene una importancia capital. No sólo es la primera mujer en todo el relato bíblico a la que se le aparece un ángel, sino que es la única a la que se le aparece dos veces. Es ella la que, primero provocando la aparición angélica con su actitud de desafío y reproche al cielo, y luego con su obediencia a las sugerencias angélicas, crea en ese exacto lugar un espacio sagrado. Primero oasis y luego lugar de peregrinación. Ése es el orden de lo divino en el sentir de los pueblos semitas: lo sobrenatural comienza con lo natural.

Una tradición exegética profundamente machista como es la árabe ha disfrazado la importancia capital de Hâyar. Ha hablado de que fue Ismael, y no su madre, el que excavando en la tie-

rra encontró el agua de *çamçam*, aunque según la Biblia «dejó al niño bajo un matorral y ella dijo: No quiero ver morir a mi hijo» (Gn 21,15). Eliminado el papel de Hâyar, se consigue suprimir la necesidad de la aparición angélica a Hâyar, porque es en esa aparición en la que se le dice a ella dónde debe excavar para encontrar agua. No es, por tanto, para esta exégesis machista, fundadora de nada. Todo lo más, es la madre del fundador de Meca. La madre del que construye la Caaba. Por si cupiera alguna duda de que nada tiene que ver el esplendor de Meca que conoce el profeta Muḥammad con Hâyar, se nos cuenta que el pozo de *çamçam* llegó a cerrarse por completo y que fue el padre del abuelo de Muḥammad el que lo reabrió. Hâyar, una mujer que –como las niñas de la época preislámica– ha sido enterrada viva en la memoria de los musulmanes.

### 2. *Los caminos de la Providencia*

Los extraños caminos de la providencia divina marcaron la vida de Hâyar, la cual, para ser libre y liberar a su progenie debió de sufrir la humillación, el odio, el abandono y la exposición a la muerte en el desierto.

La Biblia hebrea relata el episodio de la primera huida de Hâyar al desierto por motivo de los malos tratos que recibe de Sara: «El ángel de Adonai encuentra a Agar en una fuente, en el camino de Shur. Y el ángel le pregunta de dónde viene y a dónde va: “Huyo de mi señora”. “Vuelve (...) Multiplicaré tu descendencia incontable por su multitud. Estás embarazada y tendrás un hijo llamado Ismael porque Yahvé ha escuchado tu sufrimiento”». La aparición de un ángel para anunciar a una mujer que está embarazada provoca unas resonancias con la historia de María que no han sido pasadas por alto a teólogos como Reinhard Lauth. La actitud de Hâyar, como la de María, es la de obediencia a la voluntad divina. Impresiona ya en la vida de Hâyar este primer sometimiento a la voluntad divina. Dios sabe que la está haciendo volver al yugo de Sara sólo para que poco después sea expulsada, pero cada cosa tiene su tiempo y su proceso.

El segundo episodio –en el que según la tradición judía Hâyar es expulsada y según la tradición islámica es llevada

por Abrahán al lugar que luego sería Meca— es a todas luces mucho más significativo. De una u otra forma, Hâyar acaba en el desierto con Ismael: el desierto, el lugar de toda iniciación. No por casualidad, en hebreo «desierto» (*midbar*) significa literalmente «el lugar de la palabra». El desierto es también el lugar de la liberación. Las connotaciones con la historia del Éxodo son evidentes. Al ser expulsada de la casa de Abrahán, Hâyar pasa de ser esclava a ser libre y logra la emancipación de su descendencia. La tierra que ella habita con Ismael, primogénito de Abrahán, es la cuna de un pueblo independiente que sigue su propio destino. Efectivamente, junto al pozo de *çamçam*, con la autorización de Hâyar, se asentó la tribu de los *ÿurÿumíes*. Con los *ÿurÿumíes* Ismael aprendió el árabe, en lugar del arameo que hablaba su padre Abrahán, y cuando llegó a la edad adulta se desposó con una mujer de esa tribu. En la genealogía árabe tradicional, Hâyar es la matriarca de los árabes del norte, los 'adnânes, que se tenían por descendientes de 'Adnân, un descendiente de Ismael. Es decir, la genealogía del profeta Muḥammad.

### 3. *Pequeños matices que marcan una gran diferencia*

En la tradición islámica, Dios no expulsó al desierto a Haÿyar e Ismael sino que los acompañó hasta el valle de Becca y fue allí donde los dejó. Años después, Abrahán, con el permiso de Sara, visitó tres veces a Ismael. La primera vez, Ismael no estaba presente cuando llegó su padre y fue tratado de manera poco hospitalaria por su nuera, por lo que Abrahán dejó un recado a su hijo para que la repudiase. La segunda vez Ismael tampoco estaba presente, pero la nueva esposa de Ismael le acogió hospitalariamente, por lo que Abrahán le hizo saber a su hijo que la conservase como esposa. Durante la tercera visita, Abrahán pidió a Ismael que le ayudara a reconstruir la Caaba e instauraron los ritos de la peregrinación.

### 4. *Abrahán entre dos mujeres*

El patriarca Abrahán está entre dos mujeres, entre dos pueblos. Judíos, cristianos y musulmanes respetan a Sara, pero ignoran a Hâyar por prejui-

cios que han perdurado. Dos rasgos la definen como alguien que no merece el respeto social: «esclava» —a pesar de superar esta condición gracias a su exilio y liberar a su pueblo— y «segunda mujer» —aunque el término correcto y literal que usa la Biblia hebrea sea *ishâ* (esposa legítima), y no el que se usa vulgar y equivocadamente en este caso de «concubina»—. El problema del triángulo Sara-Abrahán-Agar quizá reside más en el conflicto que plantea en nuestros convencionalismos culturales. Es cierto que Sara demostró enérgicamente su rechazo ante la situación, a pesar de haberla provocado. Pero es difícil culpabilizar a Hâyar de los deseos y decisiones que tomaron Sara o Abrahán sobre ella ni sobre ellos mismos. Ni siquiera su actuación debería ser valorada según nuestros criterios de conducta actuales, tan alejados de su propio contexto. Se trata de un patriarcado, y la relación con Hâyar, en principio, es tan práctica como suele serlo el matrimonio en las tradiciones patriarcales. No se habla de amor. La prioridad en esta historia es el legado y la descendencia. Los intereses, pues, son a otro nivel y Sara es la primera interesada en que se cumplan. Por otra parte, también hay que tener en cuenta la invisibilidad de las mujeres en estas tradiciones, y, en contraposición, el notable protagonismo que adquiere Hâyar en su breve aparición en la historia sagrada.

Y. M.

## 'Ā'ISHA

☉

### 1. *Una historia de amor*

'Ā'isha nació en Meca hacia el año 614. Su madre fue Umm Rûmân y su padre Abû Bakr, uno de los primeros musulmanes e íntimo de Muḥammad, que tras la muerte del Profeta llegó a ser el primer califa del islam. 'Ā'isha fue la décima tercera esposa de Muḥammad. Un hadiz de al-Bujârî transmite que Allâh la había elegido para el Profeta, pues se la mostró en un sueño revelador, en el que Ýibrîl le descubría su rostro envuelto en seda y se la presentaba como su futura esposa. 'Ā'isha se prometió siendo niña al Profeta —como era costumbre en esa época—, pero no consumaron el matrimonio viviendo bajo el mismo techo hasta que ella lle-

gó a su pubertad. Su convivencia duró diez años, hasta que él murió. Ella fue la única virgen que desposó Muḥammad, pues sus otras mujeres fueron viudas o divorciadas.

El Profeta demostraba y confesaba su amor por ‘Ā’isha a pesar de los celos que generaba con ello. En una ocasión, ‘Amr ibn al-‘Ās le preguntó: «¿Quién es la persona que más quieres?». Y él respondió: «‘Ā’isha». Al mismo tiempo, sabemos que ella sentía gran pasión y deseo sexual por él, y se mostraba celosa con las otras esposas, lo cual provocaba ciertos conflictos domésticos. En una ocasión, otra mujer del Profeta, Umm Salmā, le reprochó tres veces seguidas lo contrariada que estaba por las evidentes demostraciones de preferencia hacia ‘Ā’isha. Sólo la tercera vez Muḥammad contestó: «No me hieras con tus palabras hacia ‘Ā’isha. Juro por Allāh que ella es la única mujer estando con quien he recibido una Revelación». Se puede afirmar que, para Muḥammad, Jadiya fue el gran amor de su vida, pero después, cuando ella murió, ninguna de sus mujeres logró la intimidad y confianza que tuvo con ‘Ā’isha. Cuenta un hadiz recogido por Muslim que cuando a ella le dolía la cabeza terminaba por dolerle a él también. El Profeta no escatimaba en manifestaciones amorosas, pero ‘Ā’isha las buscaba expresamente y le preguntaba: «¿Cómo es tu amor por mí?». «Fuerte y sólido como el anillo de una cuerda» –respondía él–. Después, de vez en cuando, le insistía: «¿Cómo está el anillo?». «En las mismas condiciones» –contestaba Muḥammad–. Su respuesta también se demostraba en la práctica. La tradición ha hecho constar por escrito, por medio de la rigurosa cadena de transmisión del hadiz, que un hombre invitó al Profeta a cenar y éste preguntó: «¿‘Ā’isha está igualmente invitada?». A lo cual el hombre respondió negativamente. Esta misma persona reiteró su invitación tres veces más y Muḥammad la rechazó, hasta que el hombre invitó a ‘Ā’isha también. Ella recibió siempre por parte de los Compañeros una consideración privilegiada, dándole sobrenombres como «la amada del amado», o *jalīlat rasūl Allāh* (impregnada del Profeta). Cuando se acercaba la muerte del Profeta y su sufrimiento aumentaba, él preguntaba: «¿Con quién estaré mañana?».

Las demás mujeres comprendieron que expresaba así su angustia por el deseo tan profundo de estar con ‘Ā’isha, y a partir de entonces las demás se resignaron a que permaneciera en la habitación de su amada hasta morir. Ella fue la única testigo de su agonía y de sus últimas palabras. Allí mismo fue enterrado, donde sigue su tumba, y ‘Ā’isha siguió viviendo en el mismo lugar desde los dieciocho años –edad en que quedó viuda– hasta que murió a la edad de sesenta y siete años sin volver a casarse nunca, pues ello les había sido prohibido a las viudas de Muḥammad. ‘Ā’isha no tuvo hijos, pero entre los sunnitas se la conoce como «madre de los creyentes».

## 2. *Mejor pobre con Muḥammad que rica sin él*

Una de las apreciaciones que le distinguieron también de las otras mujeres fue su devoción extrema hacia Muḥammad y su resistencia en los momentos difíciles. Nunca se lamentó de la austeridad en la que vivió junto a él. Después de la Batalla de Jaybar, cuando los musulmanes empezaban a acumular ganancias, algunas de sus esposas le pidieron al Profeta una parte de esos beneficios. Esto molestó mucho a Muḥammad, que lo destinaba todo a la gestión comunitaria y no a su vida privada. Por este motivo se separó de sus mujeres durante un mes. Después de esto, recibió una Orden coránica por la que se les debería pedir a sus esposas que escogieran entre una vida más holgada sin su presencia, o una vida de pobreza junto a él: «¡Profeta! Di a tus esposas: Si queréis la vida del mundo y sus adornos, venid que os proveeré y os dejaré ir con toda delicadeza» (33:28). A la primera mujer a quien dio a conocer esta Revelación fue a ‘Ā’isha y sólo a ella le ofreció más tiempo para reflexionar sobre su elección, mientras que exigía una respuesta inmediata de las demás. Los comentaristas interpretan en este gesto no sólo un trato especial de Muḥammad hacia ‘Ā’isha, que se ponía de manifiesto en múltiples ocasiones, sino también quizá un cierto miedo a perder su compañía si ella tomara una decisión precipitada. Por su parte, ‘Ā’isha no se hizo esperar y su respuesta inmediata fue seguir con él bajo cualquier circunstancia.

3. *'Ā'isha, cualidades sí,  
pero ¿también virtudes?*

Como quiera que 'Ā'isha se casara tan niña con Muḥammad, su personalidad se forjó en su compañía y su formación y realización a todos los niveles fue notablemente influida por él. Al Profeta le gustaban las mujeres cultas, las mujeres con opinión y con criterio, las mujeres que usaban el *ijtihād* (esfuerzo de comprensión personal de los textos), las mujeres que eran capaces de ir a la guerra, las mujeres apasionadas en el amor y también las mujeres con una gran intimidad con Dios, aunque –de hacer caso a las fuentes chiítas– esto no lo consiguió con 'Ā'isha.

'Ā'isha fue famosa por su cultura poética y célebre por su elocuencia; también fue una buena conocedora de la historia de los árabes. La herencia cultural familiar de 'Ā'isha la llevó desde edad muy temprana a formarse en la enseñanza de la lengua, la poesía y la cultura árabe, lo cual le sirvió más tarde para profundizar en las ciencias del islam. La tradición sunní también hizo de ella una de las mujeres santas de los primeros tiempos, junto con Jadīya –la primera mujer del Profeta–, de cuya memoria siempre estuvo rabiamente celosa. Debido a la oposición de 'Ā'isha a 'Alī, no está bien vista entre los chiíes, que rechazan todos los hadices que la tengan por garante. Todavía hoy, en Irán, país de mayoría chií, «una Aishé» es una mujer follonea y entrometida. Sin embargo, se afirma que 'Alī –que pasaría a la historia por su ecuanimidad y justicia– dijo de ella: «Si una mujer pudiera ser califa, 'Ā'isha habría sido califa».

4. *'Ā'isha, líder política*

Vivió y participó activamente en la constitución de Medina, en un contexto difícil, en el que desde el inicio de las primeras iniciativas para crear la comunidad islámica las mujeres participaron políticamente, educadas en la pedagogía igualitaria que promovía el Profeta. Estos criterios basados en la justicia social eran muy difíciles de asumir para las mentalidades beduinas de la época, y más aún en lo que se refiere al papel de la mujer en un sistema patriarcal tan arraigado. Su relación con los cuatro primeros califas fue desigual. Con el primero de los ca-

lifas –Abū Bakr– su papel era presumiblemente comprometido, pues era su padre, aunque sólo fue califa durante dos años. Con el segundo califa, 'Umar, tuvo buena relación pero no participó en la política. Cuando surgió la discordia con el tercer califa, 'Uzmân, 'Ā'isha tomó partido en contra de 'Alī. Dejó Medina para hacer la peregrinación a Meca y organizar a sus simpatizantes. 'Uzmân fue asesinado en el año 656 y 'Ā'isha marchó a Basora acompañada de un millar de qurayshíes con el designio de vengar a 'Uzmân, y organizó la oposición contra 'Alī con Talḥa y Çubayr. Se adueñaron de Basora y con otros musulmanes de esa ciudad se enfrentaron a las tropas de 'Alī en «la batalla del camello» (diciembre de 656), conocida así por el camello desde el que 'Ā'isha animaba a sus seguidores revestida con una coraza que terminó llena de flechas de los partidarios de 'Alī. Tras la derrota de 'Ā'isha y sus partidarios, Talḥa y Çubayr fueron ejecutados, pero 'Alī trató a 'Ā'isha con mucho respeto. Tras este incidente, durante más de veinte años llevó una vida tranquila sin tomar parte en la política, se reconcilió con 'Alī y no se opuso a Mu'āwiya, a pesar de que su aprobación o desaprobación habría pesado mucho. Murió en el mes de Ramadán del año 678.

5. *'Ā'isha, transmisora de hadices*

'Ā'isha forma parte del grupo de los Compañeros del profeta Muḥammad. Y del mismo modo que existen diez compañeros varones que se predijo que iban a ir al Paraíso (*al-mubashsharûn bi-l-ÿanna*), no hay que olvidar que se les ha prometido nada menos que a veinte mujeres lo mismo. 'Ā'isha es una de ellas, al igual que su madre. Gran parte de los hadices que aceptan los sunníes se remontan a 'Ā'isha; se pretende que 1.216 hadices tienen por garante a 'Ā'isha, pero de ellos al-Bujārī y Muslim sólo aceptaron como «auténticos» 300. Sin los hadices que transmitió 'Ā'isha muchos aspectos del profeta Muḥammad habrían quedado ocultos, sobre todo los que atañían a su comportamiento en la vida familiar, incluyendo también sus costumbres sexuales. Por 'Ā'isha sabemos que el Profeta solía prepararle la comida, que recibió una Revelación mientras hacía

el acto sexual con ella o que no era óbice la menstruación para que fuera extremadamente cariñoso con una mujer. Llama la atención y «humaniza» la figura de Muḥammad el saber que, por ejemplo, en cierta ocasión en que ella tenía la menstruación, el Profeta, al hacer *suyûd* (llevar la frente al suelo en la azalá), en lugar del suelo la puso en su muslo.

#### 6. 'Á'isha, experta en Derecho islámico

Hay unanimidad entre los sabios de su tiempo en que 'Á'isha fue la más sabia en materia de *fiqh*, y la que poseía más conocimiento de las ciencias del islam. Una de sus facetas más emblemáticas, después de la muerte del Profeta, fue su capacidad, no sólo de enseñar a la comunidad muḥammadiana, convirtiendo su casa en una universidad viva, sino también en su conocida valentía, rectificando a los Compañeros cuando cometían errores en la transmisión de la Ciencia del Hadiz. Los propios califas no se libraban de su rigor a la hora de corregir algún fallo de forma o de significado. 'Umar dijo en una ocasión, avergonzado y lamentando su ignorancia, después de haber sido puesto en evidencia por 'Á'isha: «¿En qué andaré yo, para no haber aprendido un hadiz como éste? ¡Estaría distraído por los zocos!». 'Á'isha tuvo numerosas discusiones con Abû Hurayra en este sentido. Una peculiaridad que demuestra su personalidad es que 'Á'isha hacía incluso su propia interpretación sobre lo que había oído del Profeta. Ya Muḥammad incitaba a sus Compañeros a instruirse con ella: «Buscad la Ciencia cerca de esta *blancucha*» (El término *-ḥumayrâ'* es usado de forma cariñosa y, aunque significa literalmente «rojiza», es como los árabes llamaban a las mujeres de piel blanca). Fue de importancia trascendental para las generaciones futuras, por ejemplo, su oposición a una mujer que andaba divulgando la idea de que cuando la iniciativa del divorcio partía del varón, la mujer debía abandonar su hogar. Fue ella –y junto con ella, el califa 'Umar– quien defendió que en el sentir del Profeta estaba que «la mujer divorciada tiene derecho al hogar y a la manutención» (*Fath̄ al-Bârî*, 391-39-9).

#### 7. El episodio del collar

El año 627, durante el retorno de la expedición contra los Banû-l-Muṣṭaliq, en el último alto antes de llegar a Medina, 'Á'isha, que se había alejado del campamento para hacer sus necesidades, perdió un collar y se retrasó buscándolo; mientras, la caravana partió y los hombres que cargaron su litera sobre el camello no se dieron cuenta de que no estaba en ella porque 'Á'isha pesaba muy poco, de modo que cuando regresó al campamento la caravana había partido ya. Entonces pasó un joven, Saḫwân ibn al-Mu'attal as-Sulamî, que la encontró y la acompañó a Medina. Los maldicientes y los enemigos de Muḥammad hicieron correr rumores sobre la relación entre este joven y 'Á'isha, hasta que Muḥammad recibió una revelación que declaraba la inocencia de 'Á'isha y ordenaría castigar a los que acusaran sin pruebas de adulterio a una mujer casada con el descrédito de por vida y ochenta azotes, casi el mismo número de azotes que debía recibir en caso de poder demostrarse todo aquel que incurriese en adulterio (que llegaban a cien) (24:4-15).

Y. M.

#### ALABANZA



↗ Apocalipsis, Culto, Daniel, Eucaristía, Mística, Oración, Sacramentos, Salmos.

#### ☆ JUDAÍSMO

Conforme a los rabinos, una de las razones fundamentales de la existencia del judaísmo, a lo largo de los siglos y en la actualidad, ha sido la de alabar y bendecir a Dios. En esta línea podemos destacar las grandes ↗ fiestas, que tienen como finalidad básica la de alabar a Dios y alegrarse por su protección. Los textos básicos de alabanza han sido y siguen siendo los ↗ salmos, en especial aquellos que se han empleado en la liturgia de las grandes fiestas. Normalmente, ellos presentan esta estructura. (a) Hay una invitación o invitatorio, por el que se pide a los fieles que canten la gloria de Dios. (b) Normalmente, se describen las propiedades de Dios o se recuerdan sus gestos salvadores, que son el fundamento de su alabanza. (c) Suele haber una conclusión, que recapitula los temas anteriores. Entre los salmos

de alabanza se suelen citar los siguientes: 8, 18, 28, 32, 103, 104, 110, 112, 116, 134, 135, 144, 145, 146, 147, 148 y 150.

A pesar de la abundancia y variedad del tema en el salterio judío (que los cristianos emplean como base de su oración de alabanza en la oración de laudes de cada mañana), he querido citar aquí el *Canto de las Criaturas*, que ha sido añadido en el texto griego del libro de  $\gamma$  *Daniel* (LXX Dn 3,26-45).

Se trata de un texto construido sobre modelos anteriores (Sal 148) y cantado, simbólicamente, por tres jóvenes que han sido arrojados al horno de fuego por mantenerse fieles al Dios de Israel (cf. Dn 3,1-23). Sobre esa base, un nuevo autor judío ha introducido el más bello y extenso de todos los cantos de alabanza conocidos y desarrollados en la Biblia. Desde el fuego del horno, amenazados de muerte, esos judíos van descubriendo y nombrando las diversas realidades de la  $\gamma$  creación, para convertirlas en palabra de alabanza para Dios. Estos orantes del horno no son prisioneros de la cárcel de Platón, que buscan las bellezas de arriba. Al contrario, ellos alaban y cantan al Dios de la belleza de las cosas de este mundo, convertido en signo de gloria divina.

### 1. Dios, la bendición (Dn 3,52-56)

«Bendito eres, Señor, Dios de nuestros padres, digno de gloria y alabanza por los siglos. Bendito el Nombre santo de tu gloria, muy digno de gloria y alabanza por los siglos. Bendito eres en el Templo de tu santa gloria, muy celebrado y glorioso por los siglos...».

La primera palabra es *Bendito* (*Eulogêtos*). El orante no razona, no demuestra, no discute. Simplemente eleva los ojos desde el fondo del horno de fuego y, descubriendo una existencia superior, exclama ¡*Bendito!* Éste es el misterio de toda plegaria, el principio de la vida: allí donde los otros luchan y se imponen, allí donde los grandes se elevan y cautivan o destruyen a los pobres, allí donde sospechan y discuten, el auténtico orante eleva su mirada y bendice, alabando el Nombre sabido y silenciado, familiar y misterioso de su Dios.

### 2. Dios de las alturas (Dn 3,57-63)

«Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo y ensalzadlo

por los siglos. Ángeles del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Cielos, bendecid al Señor, celebradlo... Aguas que estáis sobre el cielo, bendecid al Señor, celebradlo... Todas las Fuerzas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Sol y Luna, bendecid al Señor, celebradlo... Astros del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...».

Pasamos del misterio de Dios (templo, trono, querubines) al campo de su acción superior, al nivel de las *alturas* de este mundo (no de fuera del mundo). Así aparece el mundo entero, con sus tres grandes espacios simbólicos: cielo superior (3,57-63), atmósfera intermedia (3,64-73) y tierra inferior (3,74-81).

Desde el horno en que esperan la muerte, los tres jóvenes se saben vinculados a las criaturas: las traen a la mente, las van mirando y con ellas, por ellas, bendicen a Dios, trazando así una geografía sagrada de alabanza. La alabanza empieza con el mundo superior (después seguirá la atmósfera y la tierra). *Arriba* (3,57-59) están los ángeles y el cielo. *En medio* (3,60-61) están las aguas superiores y las *dynameis* (poderes) del cosmos. *Más abajo* (3,62-63) está el sol con la luna y los astros que guían el orden del mundo.

### 3. Dios de la atmósfera (Dn 3,64-73)

«Lluvia y rocío, bendecid al Señor, celebradlo... Todos los vientos del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Fuego y calor, bendecid al Señor, celebradlo... Fríos y heladas, bendecid al Señor, celebradlo... Rocíos y nevadas, bendecid al Señor, celebradlo... Témpanos y hielos, bendecid al señor, celebradlo... Escarchas y nieves, bendecid al Señor, celebradlo... Noche y día, bendecid al Señor, celebradlo... Luz y tinieblas, bendecid al Señor, celebradlo... Rayos y nubes, bendecid al Señor, celebradlo...».

Del plano celeste pasamos al espacio intermedio del «aire» donde se decide el cambio de los *tiempos*. El hombre se sabe vinculado desde antiguo a ese nivel donde han emergido los dioses de la lluvia y la tormenta con el rayo: Yahvé, lo mismo que Zeus, Hadad o Indra. Ellos aparecen ahora ante el buen judío como fuerzas naturales que Dios mismo ha creado y que son fuente de alabanza.

4. *Dios de la tierra (Dn 3,74-81)*

«Bendiga la tierra al Señor, celebre... Montes y cumbres, bendiced al Señor, celebradlo... Cuanto germina en la tierra, bendiga al Señor, celébrelo... Manantiales, bendiced al Señor, celebradlo... Mares y ríos, bendiced al Señor, celebradlo... Cetáceos y todos los seres que se mueven en el agua, bendiced al Señor, celebradlo... Todas las aves del cielo, bendiced al Señor, celebradlo... Cuadrúpedos y fieras de la tierra, bendiced al Señor, celebradlo...»

De la atmósfera pasamos al tercer espacio cósmico formado por la tierra (con los diversos animales), los ríos y los mares. Se completan de esa forma los tres planos: *arriba* el cielo (3,54-63); *en el centro* la atmósfera (3,64-73); *abajo* el suelo multiforme de las aves, peces y animales terrestres, todo convertido, por el hombre, en voz de alabanza divina. El orante alaba a Dios por todo el entramado de la vida, en los tres reinos del agua, tierra y aire. No se dice nada de los árboles inmensos, ni de las cosechas y trabajo de los hombres. Pero todo ello queda incluido en este canto universal. El orante convierte la creación en palabra de alabanza (como hacía Gn 1, en otro plano).

5. *Dios de los hombres (Dn 3,82-87)*

«Hijos de los hombres, bendiced al Señor, celebradlo... Israel, bendice al Señor, celébralo... Sacerdotes, bendiced al Señor, celebradlo... Siervos, bendiced al Señor, celebradlo... Espíritus y almas de los justos, bendiced al Señor, celebradlo... Santos y humildes de corazón, bendiced al Señor, celebradlo...».

Pasamos así del mundo físico (cielo, atmósfera, suelo) al humano, donde viene a culminar el canto de los fieles, unidos a toda la humanidad. Éste es un canto universal, en el que participan (pueden participar) todos los «hijos de los hombres», sin distinción, aunque entre ellos se destaca en especial la voz de Israel, que así aparece como pueblo sacerdotal, llamado a elevar ante Dios plegarias y cantos por todos los hombres. En ese contexto destaca el canto de algunos grupos especiales: (a) *Sacerdotes y siervos* (Dn 3,84-85). Los sacerdotes dirigen el culto. Los siervos son, sin duda alguna,

empleados del templo, en un sentido extenso: los levitas, que actúan como porteros, cantores y criados para la liturgia israelita. (b) *Justos, santos, humildes...* (Dn 3,86-87). Son los que hacen propia la palabra de este canto: creyentes que viven en clave de *pureza* ritual (*hosioi*), de fidelidad al pacto israelita (*dikaioi*) y de pequeñez humana (*tapeinoi kardía*, es decir, humildes de corazón).

Estos últimos (justos/santos/humildes) son los protagonistas del himno. Desde el corazón de un mundo convulso, al servicio de la humanidad entera, dando voz a todo lo que existe, cantan la grandeza de Dios, invitando a todas las criaturas. Ellos son el judaísmo verdadero, la religión del pueblo elegido de Dios, representado por los tres jóvenes que cantan desde el horno de fuego donde quieren matarles: «Ananías, Azarías, Misael, bendiced al Señor, celebradle y ensalzadle por los siglos: porque nos sacó de la fosa, nos libró de la mano de la muerte, nos rescató de la llama ardiente, nos libró del fuego» (Dn 3,89-90; cf. LXX Sal 105,1; 106,1; 135,1). Desde el subsuelo del mundo, en medio de una historia de opresiones, el judaísmo ha sido y sigue siendo una religión de alabanza cósmica a Dios.

X. P.

## ✠ CRISTIANISMO

El cristianismo ha recogido el espíritu de esa alabanza a Dios, que ahora se funda en una experiencia de encarnación, tal como aparece en Lucas: «¡Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz entre los hombres de buena voluntad! (que ama el Señor)» (Lc 2,14). Esta oración de alabanza aparece recogida, de un modo especial, en los textos de persecución del Apocalipsis. Por otra parte, los monjes cristianos han cantado y siguen cantando cada día los salmos de alabanza y de un modo especial el canto de las criaturas de Dn 3 (cada domingo). En este contexto queremos añadir algunas oraciones especiales de alabanza cristiana.

1. *Cantos de alabanza del Apocalipsis*

El Apocalipsis (libro de persecuciones) es, al mismo tiempo, un *libro de alabanza*, es decir, un manual de can-



tos de gloria, dirigidos por los fieles de Jesús al Señor excelso. En ese contexto de celebración han de entenderse los simbolismos concretos del libro, empezando por los candelabros de Ap 1,12, el ritual del Trono de Ap 4,1-11, los himnos de ancianos, vivientes y ángeles (cf. Ap 5,6-14) a quienes se unen los salvados de Ap 7,10 (cf. 7,10-17) y las grandes voces de los cielos (Ap 11,15-18; 12,10-12). Según esto, el Ap es un texto de liturgia, una especie de *ópera laudatoria* donde intervienen coros de diverso tipo, cantos de lamentación y gozo (Ap 18-19), con una escenificación final gozosa del gran triunfo de los santos (Ap 21-22).

## 2. *Doxología breve*

La oración más breve de los cristianos ha tomado la forma de «alabanza» trinitaria (al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo), siguiendo el modelo de Mt 28,19. Ella ha recibido dos formas: la primera y más antigua sigue la línea de la «economía trinitaria» y se encuentra dirigida al Dios Padre: «Gloria al Padre, por el Hijo, en el Espíritu»; la segunda pone de relieve la unidad trinitaria y ha sido desarrollada a partir de los grandes credos cristológicos, como ha puesto de relieve san Basilio de Cesarea en su «Tratado sobre el Espíritu Santo: “Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo”».

## 3. *Doxología extensa*

Es un himno de alabanza a la Trinidad, compuesto en el siglo II d.C., tomando como punto de partida la frase inicial de Lc 2,14. Empezó siendo oración matutina de los fieles. Desde el siglo V forma parte de la liturgia eucarística, en sus celebraciones más solemnes, y pone de relieve los cinco momentos principales de la oración de alabanza (te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias). Empieza así: «Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor. Por tu inmensa gloria te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias, Señor Dios, Rey celestial, Dios Padre todopoderoso. Señor, Hijo único, Jesucristo. Señor Dios, Cordero de Dios, Hijo del Padre... con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre. Amén».

## 4. *Oración eucarística. Prefacio*

En el momento más solemne de la celebración eucarística se introduce el «prefacio», es decir, la gran oración introductoria de alabanza, dirigida a Dios, dándole gracias por Jesús. Éstas son dos de sus fórmulas principales:

«En verdad, es justo y necesario, es nuestro deber y salvación darte gracias, Padre santo, siempre y en todo lugar, por Jesucristo, tu Hijo amado. Por él, que es tu Palabra, surgieron todas las cosas; tú nos lo enviaste para que, hecho hombre por obra del Espíritu Santo y nacido de María, la Virgen, fuera nuestro Salvador y Redentor...» (*Canon romano II*, de la liturgia de san Hipólito, siglo II d.C.).

«Te alabamos, Padre santo, porque eres grande y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, dominara todo lo creado. Y cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de la salvación. Y tanto amaste al mundo, Padre santo, que, al cumplirse la plenitud de los tiempos, nos enviaste como salvador a tu único Hijo...» (*Canon romano IV*, inspirado en la liturgia de san Basilio, siglo IV).

X. P.

## ☪ ISLAM

En árabe los conceptos que más se acercan al de «alabanza a Dios» son los de *ḥamd* y *subhân*, con las precisiones y diferencias que a continuación se señalarán.

### 1. *Terminología (I): ḥamd*

*Ḥamd*, alabanza, elogio de Dios. Se dice de Dios que es *maḥmūd* o *ḥamīd* por ser fuente de todos los beneficios que la humanidad reconoce en la existencia, haciéndose así merecedor del *ḥamd*. No hay que confundir *ḥamīd* (el ser humano que elogia al Creador al detectar en la creación el acto de Dios) con *ḥamīd* en tanto que referido a Dios. Pero también el hombre puede ser dig-

no de los elogios de los demás hombres, llamándosele entonces *mahmud*, *hamîd*, *muḥammad* o *aḥmad*.

a) *Más allá de las traducciones simples*: La acción del *ḥamd* no es sólo y simplemente alabar a Dios, sino que nuestra existencia transparece esa realidad divina que la ha hecho posible y la sostiene. Nuestro *ḥamd* es para Dios cuando somos exactamente las criaturas que debíamos ser. En este sentido, el *ḥamd* no tiene necesariamente que ser expresado con palabras, ni siquiera tiene que ser sentido con conciencia de estar sintiéndolo, sino simplemente manifestado en la autenticidad de nuestro mero estar en la vida. Ser lo que somos, hombre, mosquito, cactus, fuego, oveja, es *al-ḥamdu li-llâh* (el *ḥamd* sea para Dios). Dice el Corán: «Sin excepción todo lo que hay en el cielo y en la tierra hace *ḥamd*, pero vosotros no podéis entender su *ḥamd*» (17:44). Si los seres humanos a veces expresamos con palabras nuestro *ḥamd* es porque la expresión verbal es parte de la naturaleza original (*fiṭra*) del hombre, y en ese caso deberá ser expresión espontánea, sincera y natural. En nuestro caso, el *ḥamd* es la respuesta a la acción de Dios y demuestra su capacidad de transformación y la fuerza con que se activa lo depositado en ella. Al pronunciar con la lengua «*al-ḥamdu li-llâh*» el ser humano manifiesta y exterioriza ese reconocimiento. Por *al-ḥamdu li-llâh* pasas a sentir tus instantes como una donación, y sólo de este modo el placer es saboreo de cada partícula de lo que tienes. *Al-ḥamdu li-llâh* expresa un hecho, no un deseo. Esta frase significa que el *ḥamd* (sea lo que sea) es de Dios o para Él. Como exclamación es una expresión de alivio y reconocimiento de la *rahma* de Dios ante cualquier cosa, ya la calificaremos de «buena» o de «mala».

b) *Bajando a la raíz del término*: El verbo que está en su raíz tiene «alabar» por significado derivado, siendo el sentido originario del término árabe «realizar todo aquello de lo que somos capaces», «poner en acto lo que está en potencia». En este sentido, «Muḥammad» –forma intensiva de la trilitera Ḥ-M-D, con la que se le solía llamar al Profeta– sería «el más digno de alabanza» –como se ha venido traduciendo– con un sentido añadido de «el hombre que ha llegado a una plena

realización de sí mismo; quien ha realizado completamente sus posibilidades; el que muestra de forma plena con su mera existencia la capacidad que Dios ha tenido de obrar en él». Sólo cuando Aḥmad –verdadero nombre del Profeta– recibe la Revelación se convierte en Muḥammad, en ser humano completo. Estricta y gramaticalmente, *muḥammad* es «aquel a quien se le hace realizar todo aquello de que es capaz», mientras que *aḥmad* es el «caracterizado de modo eminente por la realización de todo aquello de que es capaz».

## 2. Terminología (II): *subḥân*

Un tratamiento paralelo al que hemos hecho con el *ḥamd* tendría que realizarse con el *subḥân*. El Corán dice que las montañas hacen *subḥân* a Dios (38:18), y los traductores, para no complicar las cosas, vierten al castellano «alabar». Pero la trilitera S-B-Ḥ deberá responder en primer término al verbo «nadar» (*sabaḥa*); una piscina, por ejemplo, es un *masbaḥ*. De todas formas, «nadar» no es tampoco la matriz léxica de S-B-Ḥ, sino un primer derivado. Otros significados del verbo son «descansar, desenvolverse con holgura, extenderse». La raíz, sin más juegos de adivinanzas, responde a «manifestar la propia potencialidad para no sucumbir, para no hundirte». Eso es lo que hace el que usa un *mishbaḥ* con el que repetir los Nombres de Dios para no ahogarse en el océano de Dios. El *dzikr* (⤴ recuerdo de Dios) es el gesto «recio» (*musabbah*) del que sabe que sólo pronunciando los Nombres de Dios podrá seguir a flote en la existencia. Las montañas, por seguir con el ejemplo propuesto, muestran la plenitud de su ser de montaña para no hundirse en la inexistencia, sin que tengan otro modo que éste de «alabar» a su Señor.

Personalmente, me inclinaría por traducir en este contexto el verbo *sabaḥa* por «fluir en Dios» mucho más que por el simplificado «alabar». Es para que «fluyamos por Dios» por lo que Él nos da la *ni'ma* (placer para existir, ⤴ Don/carisma), que es como si fuera un lubricante de la maquinaria de la existencia que hace que todo sea fácil, que todo sea sutil y se desenvuelva según su naturaleza.