

# El diálogo interreligioso en el antiguo Islam: Notas a un caso específico

Luis I. Vivanco Saavedra\*

*El debate interreligioso en el antiguo Islam ha quedado testimoniado en un texto del siglo VIII que recoge un diálogo entre el califa al Mahdi y Timoteo I, patriarca nestoriano de Irak. Resaltan en este intercambio el respeto al interlocutor, la seria intención de considerar las razones y preguntas que se exponen, y la honestidad en la búsqueda de la verdad. Ello indica que el Islam clásico conoció y practicó el diálogo, y que su ejemplo hoy más que nunca es válido para que las culturas del mundo, especialmente la musulmana, se renueven en un compromiso de apertura y diálogo consigo mismas, y con las otras culturas del orbe.*

El Islam nació alrededor de una situación de comunicación: un profeta que transmite a una comunidad un mensaje de la divinidad. Ya preexistía en esa inicial situación disposición al diálogo que, en épocas posteriores, daría lugar a varias experiencias

que serían impensables sin esa condición, y que fueron recogidas en textos que la testimonian.

A pesar de sus iniciales afinidades con el cristianismo y sobre todo con el judaísmo, el Islam poco



a poco se perfiló como una religión distinta a aquellas. Y aunque se enfrentó con hombres de esas religiones, su tradición recogió un deseo y, más importante aún, una práctica de convivencia y tolerancia hacia ambas religiones, tradición que ya encontramos en varios versículos del Corán que expresan respeto y aún aprecio por sus sinceros creyentes.

Esta tradición se confirmó y amplió a medida que el Islam se expandió geográficamente. La religión musulmana hace hincapié en la formación intelectual del creyente, y la misma palabra de Mahoma fue en esto un acicate para los musulmanes, pues se recogen muchas de sus máximas (llamados *Ahádith* en la tradición islámica) con las que exhortaba a los musulmanes a estudiar e instruirse en las ciencias de otros pueblos<sup>1</sup>.

Tal actitud suavizó el contacto inicial entre los árabes y los pueblos que conquistaron. En Medio Oriente encontraron a gentes de diversa extracción y religión: existían docenas de distintas iglesias cristianas, algunas muy enemistadas entre sí<sup>2</sup>, y una numerosa población judía muy esparcida, a veces sometida a dura opresión u hostigamiento por parte de gobiernos o iglesias locales. El advenimiento del Islam trajo una coexistencia más pacífica, sin abiertas persecuciones. El intercambio de ideas y conocimientos entre los árabes musulmanes y la población del resto de medio oriente y norte de África fue posible por una predominante actitud de receptividad y apertura del Islam. Esa actitud propició el diálogo entre griegos y árabes, así como entre los creyentes y representantes de distintas religiones. Ya en el califato Omeya empezaron a surgir, como fruto de estos contactos y diálogos, los primeros intelectuales avanzados del Islam en medicina, matemática y filosofía, y una muestra de la apertura de ese ambiente son las palabras del primer filósofo árabe musulmán, Abu Yusuf Al Kindi:

“Aristóteles, el más distinguido de los griegos en filosofía, dijo: «Si somos agradecidos con aquellos<sup>3</sup> que han aportado alguna verdad, debemos ser agradecidos también con sus padres, ya que éstos han sido la causa de la existencia de aquellos.» ¡Qué hermoso es lo que ha dicho a este respecto! No debemos avergonzarnos por apreciar la verdad y adquirirla, venga de donde venga, inclusive si proviene de razas distintas y naciones

diferentes a la nuestra. Para el buscador de la verdad, nada precede a la verdad. La verdad no rebaja la calidad de nadie, más bien lo ennoblece todo”<sup>4</sup>.

Un siglo después de su nacimiento, el Islam ya existía como una realidad triunfante sobre un amplísimo orbe, que llegaba desde España y Mauritania en el occidente, hasta la India y Asia Central en el oriente. Impuso un sistema de gobierno que, en general, era menos insufrible que otros imperios y, en sus mejores rasgos, creó una civilización en la cual millones de personas de distinto origen, religión y posición social podían vivir con notable tranquilidad, seguridad, y aún prosperidad, a diferencia de épocas e imperios anteriores y contemporáneos a ese momento histórico.

Uno de los rasgos importantes del sistema islámico fue que se apoyó en personajes de otras culturas y religiones para su funcionamiento. Médicos, matemáticos, constructores, filósofos, consejeros, administradores, ministros, y miles de artesanos y comerciantes, que no eran musulmanes, pudieron trabajar y prosperar bajo el gobierno islámico. Muchos prohombres del Islam clásico eran judíos, cristianos, o sabeos<sup>5</sup>.

Con el ascenso de la dinastía abasida al califato, advino una época catalogada como una edad de oro del saber en el oriente, sobre todo en su primer siglo. El califa al-Ma'mún fundó en Bagdad la academia *Beit al Hikma* (Casa de la Sabiduría) en la cual sabios y eruditos musulmanes, judíos, cristianos, y de otras



<sup>1</sup> Como en los *Ahádith*: “Buscad el conocimiento hasta la China”, y “La tinta del sabio es más preciosa a Dios que la sangre de los mártires”.

<sup>2</sup> Estas iglesias seguían principalmente tres orientaciones: la mayoritaria, era *ortodoxa* oriental; la *monofisita* existía en Egipto, Abisinia, y en algunos lugares de Siria y Palestina; la nestoriana, prevalcía en Siria, Irak, Irán, y Arabia.

<sup>3</sup> Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*, II, Alfa Micron 993b 12-19.

<sup>4</sup> Cfr. “Al Kindi”, en *Avicenna and Mediaeval Muslim Philosophy*. De la colección: “The World of Philosophy”, Audio Classics Series, Knowledge Products Presentation. Guión de Thomas Castle, editado por John Lox and Wendy McEnroe, y producido por Pat Childs. Carmichael & Carmichael Incorporated, 1996. Este mismo texto de Al Kindi, está en su mayoría traducido en dos partes, en RAMÓN GUERRERO, Rafael: *El pensamiento filosófico árabe*. Editorial Cincel, Madrid, 1985, pp. 71-72 y p. 56.

<sup>5</sup> Los sabeos o sabienos, eran los habitantes de la ciudad provincia de Harrán (Latín: *Carrhae*) y su provincia, al norte de Irak. No eran ni judíos ni cristianos, aunque, como estos y la mayoría de los habitantes de Siria, Palestina e Irak, hablaban la lengua siríaca aramea. Su religión se relacionaba con la astrología, y rendían culto a los planetas. Aunque en el Islam no se toleraban otras religiones que no fueran el judaísmo o el cristianismo, la tolerancia hacia los sabeos fue una rara y afortunada excepción, y de ellos salieron personajes importantes para el desarrollo de los califatos omeya y abasida. La población que, aún en el siglo VI seguía siendo pagana, fue coaccionada por los musulmanes para convertirse al Islam o a las otras religiones toleradas.

creencias, trabajaban juntos en la recensión, investigación y producción de obras de matemática, astronomía, filosofía, medicina y otras ciencias. Allí se recopilaron o copiaron libros antiguos pertenecientes a otras tradiciones de conocimiento, y hubo una biblioteca y unos talleres de copistas que podrían envidiar cualquier universidad nuestra actual. El califa al-Ma'mún, gobernante tolerante y generoso, puso a la cabeza de aquel instituto a su amigo, el médico y sabio árabe cristiano Yuhanna Ibn Masawayh.

De dicha época datan textos en forma dialogal sobre interesantes debates entre musulmanes, cristianos y judíos. Si bien, las discusiones interculturales, interreligiosas e intrarreligiosas estaban a veces marcadas por un carácter apologético, éste no obviaba una actitud de apertura y atención que, sin rebajar la firmeza en la postura que se defendía, sí permitía la consideración seria de la posición del interlocutor. Se conservan varios textos como los descritos, y uno de los más interesantes es el de un diálogo entre el tercer califa abasida al-Mahdi y el patriarca nestoriano Timoteo I, *catholikós*<sup>6</sup> de Bagdad<sup>7</sup>. El interés de este califa en conocer culturas y credos distintos al suyo se evidenció también en su deseo de promover la traducción de las principales obras de ciencia, originalmente escritas en griego y siríaco, a la lengua árabe. A estos dialogantes, además, les unía la amistad. Tras la muerte del califa, el patriarca mantuvo buenas relaciones con los califas posteriores, al-Hadi (785-786), Harún ar-Rashid (786-809), al-Amín (809-813) y al-Ma'mún (813-833). El diálogo aquí reseñado representó un momento de acercamiento franco, sincero, sin alambicadas diplomacias o concesiones (como suele ser moneda corriente en los intercambios intelectuales en nuestra época), y muestra el interés entre hombres ilustrados de distintos credos para conocer las ideas de otros, y poder llegar a una mejor comunicación y comprensión entre todos.

El texto data de los años 781 o 782, siglo y medio después del nacimiento del Islam. En él se recogen importantes preguntas que hacía principalmente el califa, acerca de la religión y la teología cristiana. El patriarca reelaboró el texto a partir de sus notas, que recogen lo esencial del diálogo, y se nos dice que no quedó contento de su obra, pues la encontraba insustancial: “pruebo disgusto escribiéndola a causa del resultado de mi trabajo”<sup>8</sup>. Ello podría ser porque todo diálogo es algo vivo, y mal puede un texto recoger la atmósfera dinámica y vivaz de la propia experiencia



de diálogo como tal. Las preguntas del califa reflejan el interés de los musulmanes por entender las aparentes inconsistencias o incoherencias del cristianismo. El patriarca en todo momento trató de estar a la altura de su interlocutor, con sinceridad, respeto y cortesía, sin amilanarse con falsa humildad, ni cayendo en altivez o simplismos que habrían podido suponer un menosprecio por el otro dialogante, y sin transigir en lo que eran los lineamientos precisos de su propia doctrina. El patriarca a menudo recurre a términos y referencias cercanas al califa, como cuando, para sostener algunas de sus afirmaciones, no sólo se apoya en los textos cristianos, sino también en el Corán.

En este diálogo se tratan, tal como las recoge el texto, veintisiete cuestiones, pero pueden sintetizarse en cinco temas:

1. Naturaleza de Dios: la noción cristiana de la Trinidad: diferenciación de personas divinas en ella; objeción al hecho de que Dios pueda engendrar; naturaleza del Paráclito.
2. Naturaleza de Jesús el Mesías: fundamentos de su historia terrenal y naturaleza de los evangelios; la generación temporal de Jesús; objeciones a su divinidad; significado de la crucifixión y la cruz, y la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús.
3. La abrogación de la Torá y la no circuncisión de los cristianos.
4. La orientación geográfica de la oración.
5. La naturaleza del Corán.

Como puede apreciarse, algunos de estos temas evidencian preocupaciones de la época y el medio en que se plantearon, y que hoy no parecen tan relevantes (como

<sup>6</sup> Título dado a los patriarcas de las iglesias que no seguían la misma doctrina del Imperio Bizantino. Ostentan ese título hoy también los patriarcas armenios apostólicos no unidos a la iglesia católica.

<sup>7</sup> Hemos utilizado la traducción del texto hecha por el Dr. Francisco del Río Sánchez: “El diálogo entre el califa al-Mahdi y Timoteo I”, en *Ilu. Revista de ciencias de las Religiones*. No. 3, Universidad Complutense, Madrid, 1998; pp. 229-247. En adelante, citaremos esta obra como Diálogo.

<sup>8</sup> *Diálogo*, p. 230.

la orientación de la oración). Pero otros son pertinentes a la discusión intemporal sobre nociones básicas del dogma cristiano e islámico. El patriarca fue contestando de manera concisa pero exacta las preguntas del califa. Aunque no es un texto largo, dado el limitado espacio presente, sólo transcribiré cuatro pasajes que me parecen notables y ejemplares al respecto. El siguiente alude al tema de la divinidad de Jesús:

*“AL-MAHDI: ¿No dijo el Mesías subo al Padre mío y al Padre vuestro, a mi Dios y a vuestro Dios? Si era su Padre, no era su Dios, y al contrario; esto es una contradicción.*

TIMOTEO: Es su Padre por su sustancia de Palabra, nacido de Él fuera del tiempo. Así como el hombre vive y habla por la sustancia de su alma y no por la sustancia de su cuerpo (pues la vida y el habla son sustancias al alma y no al cuerpo, es decir, por su composición con el alma), así Dios es, por sustancia, el Padre de la Palabra, y, por la unión de la Palabra con la humanidad tomada de María, es el Padre del hombre ya mencionado.

Es Dios por sustancia del hombre mencionado; y, por la unión y el nombre, lo es de la palabra: y ambos son un único Mesías.

Por eso dijo que Dios es su Padre y su Dios ¡Dijo esto para probar su divinidad y su humanidad!”<sup>9</sup>

Como se ve, la argumentación y el tipo de razonamiento siguen el estilo filosófico, con el cual tanto uno como otro dialogante están familiarizados. El tema era uno de los más debatidos entre el Islam y el cristianismo. Más adelante, la discusión sigue en torno

a otro tema polémico entre ambas religiones, al cual inclusive el Corán hace expresa alusión, negándolo:<sup>10</sup> el de Jesús como Hijo engendrado del Padre:

AL-MAHDI: ¿Y cómo puede [Dios] engendrar, si es un espíritu sutil, sin miembros ni órganos de generación?

TIMOTEO: de la misma manera a como fábrica sin órganos de fabricación, y sin instrumentos, vemos al sol engendrando sus rayos sin órganos de generación. En general, la generación de un ser espiritual es espiritual, del mismo modo que la generación de un ser corpóreo es corpórea<sup>11</sup>.

Más adelante, otro pasaje toca también un tema intrincado, el de la diferencia de personas en la Trinidad:

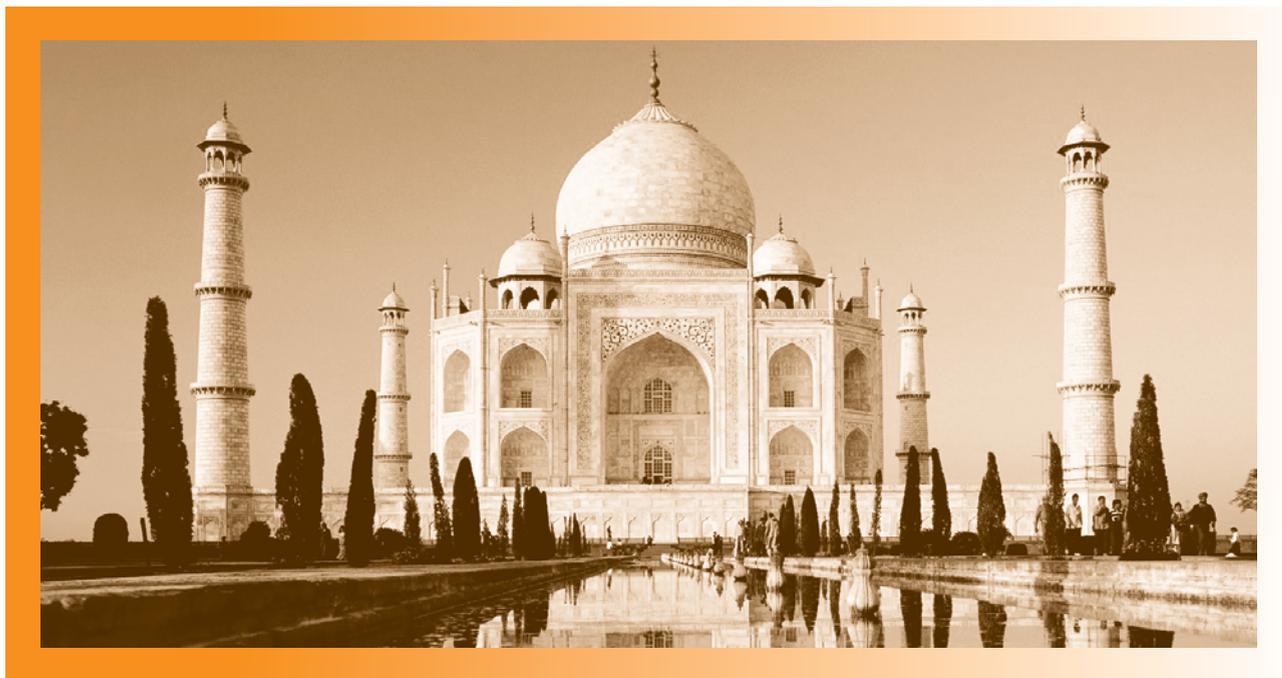
AL-MAHDI: ¿Confiesas al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo?

TIMOTEO: Sí.

AL-MAHDI: ¿Tres Dioses?

TIMOTEO: Estos nombres indican, entre nosotros, las Personas del Dios Único. Del mismo modo que el Príncipe de los Creyentes, su palabra y su espíritu, son una sola cosa y no tres Califas sin separarse tu palabra y tu espíritu de ti, así Dios, con su Palabra y su Espíritu, es un único Dios, no tres Dioses sin estar separados su Palabra y su Espíritu de Él. Del mismo modo es el sol, con sus rayos y su calor: es un único sol, no tres soles.<sup>12</sup>”

Los puntos del debate no aluden sólo a cristología o teología pura, sino también a cuestiones de teología moral, como se ve en la siguiente cuestión tratada (que



<sup>9</sup> Diálogo, p. 233. El Dr. del Río Sánchez añade en nota lo siguiente: “El texto del diálogo está en árabe, pero la versión siríaca añade aquí lo siguiente: 'viendo que la cara del Califa expresa la duda, Timoteo propone una analogía. Una carta escrita por el Califa es una única carta, aunque use palabras y papiro. El Califa es, a la vez, padre de las palabras escritas y propietario del papiro”.

<sup>10</sup> Cfr. 2, 116; 10, 68; 17,111; 18, 4-5; 19, 35, 88-92; 21, 26; 25,2; 37, 149-160; 39, 4; 72, 3; y la sura 112 completa.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

es la última del diálogo), sobre si sólo Dios es bueno:

AL-MAHDI: ¿Cómo ha podido decir el Mesías: *No hay nadie bueno, sino sólo Dios?*<sup>13</sup>

TIMOTEO: ¿David era justo o no?

AL-MAHDI: Sí.

TIMOTEO: ¿Y cómo dijo: *no hay ningún justo, ni uno solo?*<sup>14</sup>

AL-MAHDI: No se refirió a sí mismo con lo que dijo. Se refirió a los pecadores.

TIMOTEO: De la misma manera, el Mesías no se refirió a sí mismo con lo que dijo, sino que señaló a la multitud de hombres malvados; él dijo en otro lugar: *yo soy el buen pastor*<sup>15</sup> y: *yo soy la luz del mundo*<sup>16</sup>, [...] con estas palabras [citadas por el califa], el Mesías hablaba al fuero interno del hombre que le había dicho: *maestro bueno*, pero que veían en Él nada más que a un hombre, y no a Dios hecho hombre, y señaló el dicho del profeta David: *no hay nadie bueno, sino sólo Dios*. Es como si le hubiera dicho: «si el profeta habló entre vosotros así, ¿cómo me dices esto si para ti no soy Dios?» [...] ¿Cómo podría decir que ciertos hombres son buenos si no era bueno Él mismo?

AL-MAHDI: Has hecho bien tu explicación.<sup>17</sup>

Como podemos ver, el diálogo citado muestra algunas de las inquietudes de los musulmanes frente a los cristianos, así como la intención de responder adecuándose al nivel del otro. El patriarca, por un lado, defiende su fe que bien conoce, pero demuestra también en otras partes del diálogo que está familiarizado con los principios del Islam y el Corán, el cual a veces cita, y utiliza términos corrientes en la doctrina islámica como *sunna*, *wad*, *sharia* y otros, sobre los cuales podía establecerse una base común para la comprensión mutua entre ambas religiones.

En este diálogo no se muestra debilidad en los interlocutores, como parece percibirse en muchos diálogos actuales, en los cuales, actitudes aparentemente condescendientes, indulgentes y relativistas en uno o ambos participantes, revelan que sólo superficialmente se accede a dicho diálogo, y que no hay una voluntad o compromiso de alcanzar una verdad que implique la transformación de los dialogantes, transformación que no es precisamente "conversión" o convencimiento de un dialogante por otro, sino ante todo el surgimiento del respeto, la comprensión y el aprecio como valores auténticos y no sólo impostados por la situación.

El epílogo de este proceso de diálogo en Medio Oriente no fue muy feliz: a medida que pasaron las décadas, la dinastía abasida se fue debilitando, y una



forma de reforzar su poder fue apegándose a un mayor cumplimiento rigorista y externo a los principios religiosos, y marginando a los no musulmanes, o coaccionando a muchos de ellos más o menos sutilmente a la conversión. A la larga, el poder abasida fue derrotado por los mongoles, quienes a su vez fueron desplazados por los turcos otomanos y, a pesar de que se restableció una convivencia relativamente tolerante y soportable para las minorías religiosas, no volvió nuevamente el ambiente de diálogo y apertura de los primeros siglos del Islam.

En este sentido, creo importante que, tanto el mundo occidental como el mundo musulmán actual, especialmente el de Medio Oriente, tan volcado a una revisión de sus orígenes históricos y culturales, valoren lo que en esos comienzos del Islam se había alcanzado en cuanto a la posibilidad de un diálogo entre culturas y creencias, como algo deseado y practicado en el Islam. Un diálogo en el cual, a pesar de los naturales prejuicios aportados por los participantes, a pesar de las posibles asimetrías presentes en las experiencias dialógicas reseñadas, se trataban de superar las barreras de la incomprensión con una voluntad de respeto y de entendimiento, para la cual la diferencia no impedía la amistad y el mutuo crecimiento.

<sup>13</sup> Lc. 18,19.

<sup>14</sup> Sal. 14, 3.

<sup>15</sup> Jn. 10,11.

<sup>16</sup> Jn. 8,12. p. 18

<sup>17</sup> Diálogo, p. 247.

\* Investigador. Universidad del Zulia  
Maracaibo-Venezuela.  
E-mail: lvivanco@hotmail.com