

**LECTURA PRAGMALINGÜÍSTICA
DE Dt 6.4, Mc 12.29B Y CORÁN 112.1
PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO**

JULIO CÉSAR CÁRDENAS ARENAS

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA CON ÉNFASIS EN SAGRADA ESCRITURA
MEDELLÍN
2016**

**LECTURA PRAGMALINGÜÍSTICA
DE Dt 6.4, Mc 12.29B Y CORÁN 112.1
PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO**

JULIO CÉSAR CÁRDENAS ARENAS

**Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Teología
con énfasis en Sagrada Escritura**

Director

Edwin Arteaga

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA CON ÉNFASIS EN SAGRADA ESCRITURA
MEDELLÍN
2016**

Nota de aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

ADVERTENCIA

Esta Tesis es exploratoria, abre caminos de investigación y utiliza métodos diferentes a los de la teología tradicional, por eso ha de leerse como un trabajo experimental que traza líneas de investigación antes no exploradas.

Esta tesis es una iniciación para quien busque estudiar las teologías judía, cristiana y musulmana comparadas, usando sus propios Libros Sagrados, lenguas y métodos de interpretación al interior de cada teología.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos:

Al Creador –exaltado sea– por guiarme y permitir este proyecto.

A mis padres, Miguel Ángel y Martha Cecilia, apoyos incondicionales.

A mi familia Nur, Isma‘il y Sumaiah, compañeros de viaje en busca de conocimiento.

Al Hermano Dr. Edwin Arteaga por su valioso acompañamiento académico.

Al Pbro. Dr. Hernán Darío Cardona por su ejemplo de humanidad cristiana.

A Ahmed (Egipto), al-Mutairi (Kuwait), Hasan Nia’mi (Arabia Saudita), Talel (Líbano), Yumuah (Libia), Muḥammad (Colombia), ‘Isa (Argentina), Dawud (Francia) y Abdul Malik (Etiopía) por sus consejos y apoyo.

CONTENIDO

1.	Análisis crítico textual.....	21
1.1.	Delimitación del texto	21
1.2.	Análisis crítico textual de Dt 6.1-9	21
1.2.1.	Dt 6.1	23
1.2.2.	Dt 6.2.....	24
1.2.3.	Dt 6.3.....	26
1.2.4.	Dt 6.4.....	27
1.2.5.	Dt 6.5.....	28
1.2.6.	Dt. 6.6.....	29
1.2.7.	Dt. 6.7.....	29
1.2.8.	Dt 6.8.....	30
1.2.9.	Dt 6.9.....	30
1.3.	Análisis crítico textual de Mc 12.28-34.....	31
1.3.1.	Notas aclaratorias	31
1.3.2.	Mc 12.28.....	32
1.3.3.	Mc 12.29.....	34
1.3.4.	Mc 12.30.....	36
1.3.5.	Mc 12.31.....	38
1.3.6.	Mc 12.32.....	39
1.3.7.	Mc 12.33.....	40
1.3.8.	Mc 12.34.....	41
1.3.9.	Manuscritos unciales	43
1.3.10.	Manuscritos minúsculos	45
1.3.11.	Evangelios en latín antiguo.....	45
1.3.12.	Versiones	45
2.	Análisis lexical-sintáctico y estadístico.....	46
2.1.	Análisis lexical Dt 6.4	47
2.1.1.	שָׁמַע	47
2.1.2.	Forma imperativa del verbo שָׁמַע	50
2.1.3.	יְשׁוּעָה	53
2.1.4.	יְהוּדָה	56
2.1.5.	אֱלֹהֵינוּ	58
2.1.6.	אֶחָד	61
2.2.	Análisis lexical Mc 12.29	64
2.2.1.	ἄκουε y ἄκουέ	64
2.2.2.	Ἰσραηλ	66
2.2.3.	κύριος.....	68
2.2.4.	θεός	71
2.2.5.	εἰς	73
2.2.1.	Comparación de lemas (אל, אלהים, אלוה, ישראל, y θεος) en <i>BHS</i> y <i>LXX</i>	75

2.3.	Análisis lexical Corán 112.1.....	78
2.4.	Análisis lexicográfico general	79
2.4.1.	قُلْ.....	79
2.4.2.	هو.....	80
2.4.3.	الله.....	81
2.4.4.	إله.....	82
2.4.5.	أحد.....	82
2.4.6.	Combinaciones lexicales.....	82
2.5.	Análisis de los campos semánticos.....	83
2.5.1.	قُلْ.....	83
2.5.2.	هو.....	86
2.5.3.	الله.....	88
2.5.4.	أحد.....	92
2.6.	Mayores frecuencias de sustantivos, texto completo.....	94
2.7.	Mayores frecuencias de pronombres, texto completo	95
3.	Análisis semántico.....	96
3.1.	Análisis semántico de Dt 6.4	97
3.1.1.	Sobre la raíz שמע	97
3.1.2.	Modos verbales de la raíz.....	99
3.1.3.	Sustantivos derivados de la raíz	101
3.1.4.	Apariciones verbales en modo imperativo (שמע).....	101
3.1.5.	ישׂא.....	111
3.1.6.	יהוה.....	114
3.1.7.	אל.....	118
3.1.8.	אלה.....	120
3.1.9.	אלהים.....	121
3.1.10.	Análisis conceptual (אל, אלה, אלהים)	122
3.1.11.	Análisis conceptual אחד ו אחד y su raíz	128
3.2.	Análisis semántico Mc 12.29.....	131
3.2.1.	ἀκούω	132
3.2.2.	Ἰσραήλ	132
3.2.3.	Κύριος.....	133
3.2.4.	Θεός.....	135
3.2.5.	εἷς	136
3.3.	Introducción a la lexicografía árabe	137
3.4.	Madrasah at-taqlībāt	137
3.4.1.	<i>Kitāb al- 'aīnkitāb</i> (كتاب العينكتاب).....	138
3.4.2.	<i>Kitāb al-Ġamharāh</i> (كتاب الجَمْهْرَة).....	138
3.4.3.	<i>Maqāīisu al-Luġah</i> (مقاييس اللغة).....	139
3.5.	Madrasah al-kāfīah	139
3.5.1.	<i>Aṣ-Ṣiḥāh</i> (الصِّحَاح)	139
3.5.2.	<i>Lisān al- 'Arab</i> (لسان العَرَب).....	140
3.5.3.	<i>Al-Qāmus al-Muḥīṭ</i> (القاموس المُحِيط)	140
3.5.4.	<i>Tāy al- 'Arūs</i> (تاج العَرُوس).....	140
3.6.	Madrasah al-abḡadīah.....	141
3.6.1.	<i>Asās al-Balaġah</i> (اساس البلاغة).....	141

3.6.2.	<i>Muḥiṭ al-Muḥiṭ</i> (مُحِيطُ الْمُحِيطِ).....	141
3.6.3.	<i>Al-Munýid</i> (المُنْجِد) de Luis ibn Nakūlā Dahir al-Ma'lūf.....	142
3.6.4.	<i>Al-Mu'yam al-Ūayīz</i> (المُعْجَمُ الوَجِيز).....	142
3.6.5.	<i>Al-Marýi</i> (المرجع).....	142
3.7.	Breve historia de la interpretación coránica.....	142
3.8.	Comentarios por transmisión.....	143
3.8.1.	<i>Al-Muḥarrar al-Wayīz</i> de Ibn 'Atīah.....	143
3.8.2.	<i>Baḥr al-'Ulūm</i> de as-Samarqandī.....	143
3.8.1.	<i>Ŷāmi' al-Baīān fī Taūī'l al-Qurān</i> de at-Ṭabarī.....	144
3.8.2.	<i>Al-Kašf wa al-Baīān 'an Tafsīr al-qur'ān</i> de at-Ṭa'labī.....	144
3.8.3.	<i>Ma'ālim at-Tanzīl</i> de al-Baḡaūī.....	144
3.8.4.	<i>Tafsīr al-Qur'ān al-Aṭīm</i> de Ibn Kaṭīr.....	145
3.8.5.	<i>Al-Ŷawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān</i> de at-Ṭa'labī.....	145
3.8.6.	<i>Ad-Durr al-Mantūr fī at-Tafsīr bi al-Ma'tūr</i> de as-Suīūṭī.....	145
3.8.7.	<i>Faḥ al-Qadīr</i> de aš-Šaūkānī.....	146
3.8.8.	<i>Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr</i> de Ibn 'Abbās.....	146
3.9.	Comentarios basados en la opinión.....	146
3.9.1.	<i>Mafāṭih al-Ġayb</i> de ar-Rāzī.....	146
3.9.2.	<i>Ŷāmi' Ahkām al-Qur'ān</i> de al-Qurtubī.....	147
3.9.3.	<i>Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl</i> de al-Baydāwī.....	147
3.9.4.	<i>Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā'iq at-Ta'wīl</i> de an-Nasafī.....	148
3.9.5.	<i>Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'āni at-Tanzīl</i> de aš-Šayḥī.....	148
3.9.6.	<i>Al-Baḥr al-Muḥiṭ</i> de al-Andalūsī.....	149
3.9.7.	<i>Ġarā'ib al-Qur'ān wa Raġā'ib al-Furqān</i> de an-Naīsābūrī.....	149
3.9.8.	<i>Al-Jalālayn</i>	150
٣.١٠	Análisis lexical Corán 112.2.....	150
3.10.1.	قُلْ.....	150
3.10.2.	هُوَ.....	151
3.10.3.	الله.....	152
٣.١٠.٤	إِلَاء
	153	
3.10.5.	أَلَّه.....	153
3.10.6.	أَحَد.....	154
3.11.	Sobre el nombre y contenido de la surah.....	162
4.	Análisis pragmalingüístico.....	168
4.1.	Breve historia de la pragmalingüística.....	169
4.2.	Sintaxis, semántica, semiótica y estructuralismo.....	171
4.3.	Conceptos y teorías generales de la pragmalingüística.....	174
4.3.1.	La intención del texto.....	175
4.3.2.	El contexto.....	176
4.3.3.	Teorías pragmáticas.....	176
4.4.	El análisis pragmalingüístico como lectura bíblica.....	179
4.4.1.	Delimitación del texto.....	180
4.4.2.	Traducción parcial.....	180
4.4.3.	Crítica textual.....	180
4.4.4.	Análisis lexical-sintáctico.....	180
4.4.5.	Análisis semántico.....	183

4.4.6.	El análisis pragmático	184
4.5.	Análisis pragmalingüístico de Dt 6.4	185
4.5.1.	El mensaje del AT	186
4.5.2.	El Deuteronomio, su composición y estructura	188
4.5.3.	Breve historia de la interpretación del Deuteronomio y el monoteísmo	193
4.5.1.	Dios en Dt 6.4.....	199
4.5.2.	El Dios de los patriarcas.....	207
4.5.3.	La Comunidad y el Pueblo de Israel en Dt 6.4.....	211
4.5.4.	La Ley y la ética en el Deuteronomio	216
4.5.5.	El decálogo, la alianza y el contexto de Dt 6.4	219
4.5.6.	El <i>Shema</i> en Dt, su uso litúrgico y estilo.....	221
4.5.7.	Hacia una traducción-interpretación del <i>Shema</i>	224
4.5.8.	El amor en el Dt	229
4.6.	Análisis pragmalingüístico de Mc 12.29	233
4.6.1.	El Evangelio según Marcos, su composición, estructura y citas del AT	233
4.6.2.	El Jesús histórico, el documento Q y el Evangelio según Marcos	237
4.6.3.	Dios en Mc	239
4.6.4.	Un contexto social de Mc y del mensaje de Jesús.....	241
4.6.5.	Las élites sacerdotal y romana y los campesinos en Mc	244
4.6.6.	El Imperio, la pax romana y el monoteísmo	246
4.6.1.	La comunidad en Mc.....	248
4.6.1.	Jesús y sus discípulos en Mc	252
4.6.2.	Los fariseos, saduceos y escribas, la relación de Jesús con el judaísmo	254
4.6.3.	El escriba judío y la respuesta de Jesús, el Maestro.....	257
4.6.4.	El <i>Shema</i> y el primer mandamiento en Mc 12.29	260
4.7.	Análisis pragmalingüístico de Corán 112.1	261
4.7.1.	El Corán, su composición, origen y estructura.....	261
4.7.2.	La Sura 112	264
4.7.3.	Las creencias y el monoteísmo islámicos	264
4.7.4.	La comunidad monoteísta en Corán 112.1	267
5.	El diálogo interreligioso	270
5.1.	Perspectivas y obstáculos del diálogo interreligioso	273
5.1.1.	El pluralismo religioso	274
5.1.2.	La exégesis bíblica y coránica.....	281
5.1.3.	El ateísmo y la secularización	283
5.1.4.	Lecturas fundamentalistas	285
5.1.5.	El Orientalismo y los estudios coránicos	288
5.1.6.	Claves pastorales para el diálogo con musulmanes y judíos.....	292
5.2.	Elementos para una base común.....	294
5.2.1.	¿Tres monoteísmos, tres libros, un Abrahán?	294
5.2.2.	La alianza	297
5.2.1.	El reinado de Dios y la fraternidad en Mc	298
5.2.2.	La “comunidad abrahámica”	300
5.2.3.	El “nosotros” de Dios.....	302
6.	Propuesta de diálogo interreligioso desde el monoteísmo ético	304
6.1.	Los tres monoteísmos	307
6.1.1.	La unidad de Dios en las lenguas bíblicas y la coránica	307

6.1.2.	El concepto de monoteísmo, diálogo entre la Biblia y el Corán	314
6.1.3.	Críticas al concepto de “monoteísmos”	319
6.1.1.	Monoteísmo y trinidad en diálogo	320
6.2.	El monoteísmo y el diálogo interreligioso.....	321
6.2.1.	El monoteísmo desde la historia de las religiones.....	322
6.2.2.	Monoteísmo judío y diálogo	325
6.2.3.	Monoteísmo cristiano y diálogo.....	330
6.2.4.	Monoteísmo islámico y diálogo	331
6.2.5.	Monoteísmo, politeísmo e idolatría.....	333
6.2.6.	El monoteísmo en diálogo, entre la violencia y el fundamentalismo.....	337
6.2.7.	Respuesta interteológica a las críticas	341
6.2.8.	Monoteísmo y monarquía religiosa.....	344
6.2.9.	Monoteísmo, comunidad y política.....	346
6.2.10.	Monoteísmo y amor al otro	355
7.	Conclusiones	357
8.	Referencias	364
8.1.	Software bíblico y coránico.....	381
8.2.	Bibliografía en lengua árabe.....	381
8.2.1.	Diccionarios en árabe	381
8.2.2.	Comentarios coránicos	383

SIGLAS Y TRANSLITERACIONES

Siglas generales

Ár.	Árabe
Aramb.	Arameo bíblico
ársa.	Árabe del sur antiguo
Asir.	Asirio
Boh.	Dialecto Bohárico (usado en el bajo Egipto y actual lengua litúrgica)
Cun.	Cuneiforme
Eg.	Egipcio
Et.	Etíope
Fen.	Fenicio
Gn	Génesis
Gr.	Lengua griega
Heb.	Lengua hebrea
Hebm.	Lengua hebrea media
Indoe.	Indoeuropeo
Lat.	Lengua latina
lit.	Literal
Ms.	Manuscrito
Mss.	Manuscritos
om.	Omitido
pal.	Dialecto arameo palestinese
pl.	Plural
Sah.	Dialecto Sahídico (usado en el alto Egipto y en la literatura antigua)
Sam.	Lengua samaritana
sing.	Singular
Sir.	Lengua siríaca
supl.	Suplemento
Trans.	Transliteración
Ug.	Lengua ugarítica
Vols.	Volúmenes

SIGLAS CÓDICICES, VERSIONES Y TRADUCCIONES BÍBLICAS

A, 02	<i>Codex Alexandrinus</i> (Manuscrito de la Biblia griega, s. V)
Acad.	Acadio
AEC	Antes de la era común
Alep	<i>Codex Alepo</i> (Manuscrito más antiguo y completo de las escrituras sagradas judías, producido y editado por Aaron ben Moses ben Asher)
Árant.	Árabe antiguo
AT	Antiguo Testamento
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
BJ	Biblia de Jerusalén (1976)
BohNT	<i>Nuevo Testamento en copto bohárico</i> (Edición de Joseph Warren Wells)
BohNTw	<i>Bohairica: Nuevo Testamento en copto bohárico en formato estándar</i> (Edición de Joseph Warren Wells)
Byz	<i>El Nuevo Testamento en el griego original</i> , redacción bizantina (1995)
c.	<i>Circa</i>
Cap	Capítulo
CG	Texto masorético de Jacob ben Chayim y Ginsburg
CGb	Texto masorético de Jacob ben Chayim y Ginsburg, Edición beta
cun.	Cuneiforme
D	<i>Codex Bezae Cantabrigiensis</i> (manuscrito de los Evangelios y Hechos de los apóstoles, del siglo V)
DEC	Después de la era común
Est	Henri Estienne (Editor del Nuevo Testamento, siglo XVI)
Fen.	Fenicio
GNT	<i>The Greek New Testament</i> (Editado por Kurt A. <i>et al</i> , 1994)
KAT	<i>Torah, Prophets, Holy Writings</i> o texto de los caraitas
LXX	<i>Septuaginta</i> (Traducción griega de las escrituras judías)
NBJ	Nueva Biblia de Jerusalén (1998)
NT	Nuevo Testamento
NTG	<i>Nuevo Testamento en griego</i> (Nestle-Aland, Edición 23, 1996)
Ort	<i>Greek New Testament</i> (Texto autorizado por Iglesia griega ortodoxa, 1904)
Psjon.	Tárgum de Pseudo Jonatan (Targum occidental o de Jerusalén)
S, 01 ,8	<i>Codex Sinaiticus</i> (Manuscrito griego de la Biblia, siglo IV)
SahNTw	<i>Sahidic Coptic New Testament</i> (Edición de Joseph Warren Wells, 2007)
TBHS	Transliteración de la BHS según el <i>software Bibleworks</i>
Tisch	Edición de Tischendorf (VIII edición, 1869-1872)
TNeof	<i>Targum Neofiti</i> (Traducción y explicación occidental aramea de la <i>Torah</i>)
TOnq	<i>Targum Onqelos</i> (Traducción y explicación oriental aramea de la <i>Torah</i>)
TR	<i>Textus Receptus</i> (Texto griego del <i>Nuevo Testamento</i> editado por Erasmo de Rotterdam)
VL	Versión de la <i>Vetus Latina</i> o <i>Antigua Biblia Latina</i>
VLVer	<i>Vetus Latina</i> en el código <i>Veronensis</i>

VLVerc	<i>Vetus Latina</i> en el código <i>Vercellensis</i>
Vul	<i>Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem</i> (Traducción de la Biblia hebrea y griega al latín, siglo IV)
VulC	<i>Vulgatam Clementinam</i> (Traducción de la Biblia hebrea y griega al latín, siglo XVI)
WH	<i>Nuevo Testamento en el Griego original</i> (Edición de Westcott y Hort)

TRANSLITERACIONES LENGUA ÁRABE

آ	ā	1
ب	b	2
ت	t	400
ث	ṭ	500
ج	ġ	3
ح	ḥ	8
خ	ḫ	600
د	d	4
ذ	ḏ	400
ر	r	200
ز	z	7
س	s	60
ش	š	300
ص	ṣ	90

ض	ḏ	800
ط	ṭ	9
ظ	ẓ	900
ع	ʿ	70
غ	ġ	1000
ف	f	80
ق	q	100
ك	k	20
ل	l	30
م	m	40
ن	n	50
ه	h	5
و	w, ū	6
ي	y, ī	10

TRANSLITERACIONES LENGUA HEBREA

א	'	1
ב	b	2
ג	g	3
ד	d	4
ה	h	5
ו	w, ū	6
ז	z	7
ח	ḥ	8
ט	ṭ	9
י	y, ī	10
כ	k	20
ל	l	30
מ	m	40
נ	n	50
ס	s	60
ע	'	70
פ	f	80
צ	ṣ	90
ק	q	100
ר	r	200
ש	ś	300
שׁ	š	300
ת	t	400

TRANSLITERACIONES LENGUA SIRÍACA

ܐ	'	1
ܒ	b	2
ܓ	g	3
ܕ	d	4
ܗ	h	5
ܘ	w, ū	6
ܙ	z	7
ܠ	ḥ	8
ܡ	ṭ	9
ܢ	y, ī	10
ܟ	k	20
ܠ	l	30
ܡ	m	40
ܢ	n	50
ܣ	s	6
ܦ	'	70
ܦ	p	80
ܨ	ṣ	90
ܩ	q	100
ܩ	r	200
ܩ	š	300
ܩ	t	400

TRANSLITERACIONES LENGUA COPTA

Ⲁ	a
Ⲃ	b
Ⲅ	g
Ⲇ	d
Ⲉ	e
Ⲋ	z
Ⲍ	ē
Ⲏ	ī
Ⲑ	i
Ⲓ	k
Ⲕ	l
Ⲗ	m
Ⲙ	n
Ⲛ	ks
Ⲝ	o
Ⲟ	p

Ⲙ	r
Ⲛ	s
Ⲝ	t
Ⲟ, Ⲡ	u, w
Ⲣ	ph
Ⲥ	x
ⲧ	ps
ⲩ	ō
ⲫ	š
ⲭ	f
ⲯ	ch, j (boh.)
ⲱ	h
ⲳ	j
ⲵ	ġ
ⲷ	t

Resumen

Los breves textos de Deuteronomio 6.4 y Marcos 12.29b poseen una enorme importancia teológica, histórica y litúrgica para el judaísmo, el cristianismo y la relación entre ambas tradiciones, a su vez, el texto de Corán 112.1 sintetiza el monoteísmo islámico y se enmarcará en un diálogo bíblico-coránico, se presenta aquí diversas lecturas exegéticas, cada una al interior de su propia tradición, lenguas y comprensiones con el fin de presentar una plataforma de diálogo interreligioso desde el monoteísmo.

Se han usado análisis, lecturas e interpretaciones diversas y abiertas, que apuntan a la pragmática de los textos bíblicos y coránicos, con el fin de construir una propuesta de diálogo interreligioso desde el monoteísmo ético, incluyendo sus obstáculos, críticas y perspectivas para la construcción de fundamentos comunes desde el diálogo interreligioso, tal propuesta es una respuesta teológica e histórica al llamado divino de cada comunidad que lleva a la adoración del Dios único en la relación con el otro.

Palabras clave: Monoteísmo; Antiguo Testamento – Deuteronomio; Nuevo Testamento – Marcos; Corán; Crítica textual; Análisis lexical; Análisis semántico; Análisis lexicográfico; Pragmalingüística; Hermenéutica bíblica; Interpretación coránica; Diálogo interreligioso.

Introducción

El diálogo entre cristianos, judíos y musulmanes se ha marcado, frecuentemente, por la controversia y la apología si bien sus comunidades han convivido durante siglos, de allí la necesidad de construir puentes para el conocimiento de las religiones, la comprensión de sus teologías y, más importante aún, para coordinar las prácticas de sus comunidades en relación con las demás, ya que son los fieles quienes llevan a cabo las acciones en pro o en contra de cada tradición ética; por ello se presentan lecturas detalladas, abarcales y comparativas desde la lengua, exégesis y teología de cada revelación, para presentar al final una propuesta novedosa en su método y alcances, no existente aun en lengua castellana.

Con tal fin se han realizado varios análisis detallados a textos de la Torah (Dt 6.4), el Nuevo Testamento (Marcos) y el Corán (112.1): el primer capítulo presenta un análisis crítico textual completo para el texto en que se enmarca cada versículo bíblico; en un segundo capítulo se realiza el análisis lexical-sintáctico en las lenguas hebrea y griega y sus versiones arameas y latinas, incluyendo análisis estadísticos al interior de cada capítulo o libro bíblico y para el texto coránico un análisis lexical-sintáctico y por frecuencias en el texto completo del Corán y varios contextos textuales de la aleya 112.4 basado en los campos semánticos y las etapas de la revelación (mecana-medinense), todo desde la lengua árabe, análisis aun inexplorados en los estudios islámicos y coránicos; el tercer capítulo presenta un análisis semántico, palabra por palabra de los versículos bíblicos y la aleya coránica, en este apartado se incluyen análisis conceptuales desde el hebreo y el griego y para el texto coránico en lengua árabe se presentan breves introducciones a los textos y métodos de la lexicografía árabe y la interpretación coránica, debido a que los textos consultados y citados aun no se han traducido a lengua castellana, la presentación y los resultados del análisis semántico se presentan diacrónicamente y, al final, una presentación del nombre de la sura (capítulo coránico) en la que se encuentra la aleya (112.1) desde las fuentes mencionadas.

Con la recolección de estos datos se realiza, en el capítulo cuarto, un análisis pragmalingüístico, que incluye una introducción a su método e historia en los estudios lingüísticos y bíblicos, luego para cada texto se presenta un análisis independiente y

comparativo literario, histórico y teológico desde las fuentes y características propias de cada tradición, con el fin de presentar los conceptos comunes de monoteísmo, comunidad, el amor y la actitud ante el otro y conceptos propios de cada tradición teológica en su contexto bíblico o coránico, desde la acción ética y social en relación con cada monoteísmo, en especial.

La última parte incluye dos capítulos que postulan los elementos para una base común en el diálogo y presentan las perspectivas y respuestas a los obstáculos, críticas y claves pastorales para el diálogo desde el monoteísmo, para ello, el capítulo quinto explora el diálogo interreligioso desde múltiples perspectivas prácticas y teóricas, presenta caminos de reflexión frente a sus obstáculos, brinda elementos comunes con el fin de presentar, en el último capítulo, la propuesta de diálogo interreligioso desde el monoteísmo ético de una manera independiente, comparativa y mutuamente constructiva en la que la comprensión, vivencia y presentación de cada monoteísmo se realiza al interior de una comunidad con tradición y revelación propias a la vez que en diálogo con la alteridad. Este capítulo sexto incluye una nueva exploración de la unidad y el monoteísmo desde las lenguas, la praxis y el diálogo en la relación con cada tradición desde ámbitos no tan explorados en la teología como su relación con la política, la violencia y el fundamentalismo, así como el ateísmo, el politeísmo y la idolatría, ya que todo se define, también, bajo su contrario y en medio de la actualidad y realidad práctica de los conceptos.

Pocos son los antecedentes en el campo de la exégesis y la teología, excepción de los textos medievales judíos, cristianos y musulmanes de apologética e intentos modernos por esclarecer posturas frente al pluralismo y el diálogo interreligioso, casi siempre desde una sola perspectiva teológica, de allí la importancia de esta propuesta, no sólo por su actualidad sino por la combinación de las lecturas presentadas, cada una inmersa en su propia tradición lingüística, histórica y teológica. Aun así, el alcance de esta propuesta no llega, necesariamente, a la mayoría de creyentes, debido a la gran cantidad de datos lingüísticos, literarios y exegéticos, por ello a lo largo del texto se van disminuyendo para quedar al final elementos propios para la reflexión común. Con el permiso de Dios.

1. Análisis crítico textual

1.1. Delimitación del texto

Previo al trabajo crítico textual de Dt 6.4 y Mc 12.29b¹ se ha delimitado el texto en el contexto de su perícopa para realizar un análisis amplio y detallado del mismo. En ambos casos, es decir, los versículos de Dt 6.4 se enmarca en los versículos 1 a 9, y en Mc 12.29b entre el 28 y el 34, de hecho, ambas perícopas son llamadas frecuentemente “El gran mandamiento”, en ellas tanto la finalidad del texto, su emisor y su destinatario son identificables con facilidad, tal como se presentará en el análisis pragmalingüístico.

En el caso de Corán 112.1 la delimitación del texto proviene de la división en suras (capítulos), si bien no se presenta un análisis crítico del texto por la ausencia de variantes en esta aleya y su contexto inmediato (Corán 112.1-4) en los manuscritos coránicos, tal como se presentará al final del análisis semántico el nombre más común para esta sura es “la Sinceridad”.

1.2. Análisis crítico textual de Dt 6.1-9

Se presentan aquí las variaciones textuales en los manuscritos a los versículos del Dt 6.1-9 desde las notas críticas en las ediciones modernas, el análisis explicativo incluye los versículos previos y posteriores a Dt 6.4, está basado en la comparación y reconstrucción desde varios aparatos críticos del texto hebreo y de las versiones griega, latina y arameas, y se presenta en varios cuadros, los tres primeros para el texto hebreo:

Primer cuadro: En este cuadro se presenta una combinación de las siguientes ediciones:

a. *Codex Leningradensis* con acentos masoréticos².

¹ Las siglas para los libros bíblicos han sido tomadas de la Revista *Biblica*, excepción de los cuadros estadísticos, tal como se referencia en aquel caso.

² Los masoretas provienen de Tiberias en el mar de Galilea y entre ellos se destacan, por cinco o seis generaciones, la familia de ben Asher a quienes se les atribuye el manuscrito masorético más

b. Texto masorético de Jacob ben Chayim y Ginsburg (CGb)

c. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS).

Segundo cuadro: Se ha incluido la transliteración de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) según el *Software Bibleworks* (TBHS) (2006) al inicio de cada versículo para facilidad de algunos lectores.

Tercer cuadro: Para la versión griega se presenta la *Septuaginta* (LXX) en la edición impresa de Rahfls e incluye los espíritus y acentos griegos desde el software *Bibleworks* (2006).

Cuarto cuadro: El texto latino incluye los signos ortográficos de la *Vulgatam Clementinam* (VulC) en el texto de la *Vulgata* (Vul) y se han utilizado los signos de puntuación incluidos en el *software Bibleworks* (2006). En ocasiones se incluirán los textos de ambas versiones para mostrar las diferencias de ortografía o puntuación.

Quinto cuadro: Al final de cada versículo se incluye la traducción de la *Biblia de Jerusalén* en letras cursivas.

antiguo (*Codex Cairensis*, 895 DEC) y el *Codex* de Alepo, hasta ahora el más importante. En las ediciones bíblicas hebreas a toda palabra pronunciada con acentuación independiente se le ha añadido acentos tiberienses, provenientes de la puntuación palestinese o babilónica, estos acentos poseen un triple papel, son a la vez nota musical, signo para el tono o acentuación de la palabra y signo de puntuación. Estos acentos son usados como notas musicales –melodías (נגינות)–; como signos para marcar el tono que se encuentran en la sílaba acentuada, con mayor frecuencia en la última y, según los masoretas, acentuadas ‘desde abajo (מְלֶרֶע)’ o con menor frecuencia en la penúltima, llamadas acentuadas ‘desde arriba (מְלֶעִיל)’; como signos de puntuación indican la división de la oración y marcan cortes de sentido, llamados ‘signos de sentido (טְעָמִים)’ o ‘reyes (מְלָכִים)’ si rigen la oración o ‘siervos (מְשֻׁרְתִים)’ si sirven para la modulación y la indicación de la unión entre palabras que no deben separarse.

1.2.1. Dt 6.1

1.	וְזֵאת הַמִּצְוָה הַחֲקִים וְהַמְשַׁפְּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת: בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ:
2.	wəzōṯ hammišwā ^h haḥuqqîm wəhammišpāṯîm ʔāšer šiwwā ^h yhw ^h (ʔādōnāy) ʔēlōhêkem ləlammēd ʔetkem laʕšōt bāʕāreš ʔāšer ʔattem ʕōbrîm šāmmā ^h lərištāh
3.	καὶ αὗται αἱ ἐντολαὶ καὶ τὰ δικαιώματα, καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν διδάξαι ὑμᾶς ποιεῖν οὕτως ἐν τῇ γῆ, εἰς ἣν ὑμεῖς εἰσπορεύεσθε ἐκεῖ κληρονομήσαι αὐτήν,
4.	<i>haec sunt praecepta, et caerimoniae, atque iudicia quae mandavit Dominus Deus vester ut docerem vos, et faciatis ea in terra, ad quam transgredimini possidendam:</i>
5.	<i>Estos son los mandamientos, preceptos y normas que Adonai vuestro Dios ha mandado enseñaros para que los pongáis en práctica en la tierra a la que vais a pasar para tomarla en posesión,</i>

En el aparato crítico de la *Septuaginta* (LXX), contenido en la edición impresa de Alfred Rahlfs, se omite el nombre divino en griego κύριος, un sustantivo en nominativo masculino singular que se encuentra en el *Codex Vaticanus*, pero se encuentra otro sustantivo en estrecha relación con el primero, es decir ὁ θεός, el Dios, por lo cual su omisión no representa una desviación, pero sí es un cambio importante ya que se omite la traducción griega del nombre de Dios en hebreo por excelencia יהוה usado a lo largo de la *TaNaK* y esencial en el texto hebreo; en el *Targum Onquelos* aparece su abreviación aramea יי אלקכון en los *Targum neofiti* y *Pseudo Jonatan* aparece la abreviatura יי אלקכון.

Se ha suprimido del *Codex Alexandrinus* el verbo εἰσπορεύεσθε en modo indicativo, tiempo presente, voz media indicando que el sujeto realiza la acción en beneficio propio y se encuentra en II persona del plural, el verbo significa venir, entrar (εἰσπορεύομαι). Éste, con gran probabilidad, es un error del copista, ya que es el verbo central de esta última frase y sin él no se comprendería la misma, en la *Vulgata* se tradujo por *transgredimini* del verbo pasivo *transgredior*, éste es un verbo deponente que en modo intransitivo significa ‘pasar al otro lado, atravesar’ y su equivalente en el texto hebreo es עבריים.

Se ha añadido αὐτήν en el *Codex Alexandrinus* y en el *Codex Vaticanus ad fine* –al final– como corrección que aun permite ver el texto original, este pronombre personal en

acusativo femenino singular proviene de αὐτός y sirve aquí para enfatizar, si bien en el texto latino no se traduce, en hebreo sí se encontraba una preposición enclítica (ל) en el verbo לְרָשְׁתָּהּ, que proviene de poseer (יָרַשׁ); así como se encuentra en el *Targum Onquelos* לְמִירְתָּהּ del verbo arameo heredar (יִרַת), y en el *Tárgum Pseudo Jonatán* con לְמִירְתָּהּ, a diferencia del *Targum neofiti* que utiliza tal pronombre demostrativo en arameo palestino (ית) al escribir לְמִירְתָּהּ יתה tal como en griego se usó un énfasis con el pronombre personal αὐτήν.

En la comparación, palabra por palabra (Tov y Polak, 2005), del texto griego de la LXX con el texto hebreo masorético se encuentra que en el texto griego se añade el adverbio οὕτως proveniente de οὕτω que significa ‘de esta manera’ o ‘así pues’ para dar a entender el objetivo de la enseñanza divina de los mandamientos, preceptos y normas y para que ‘de esta manera (οὕτως)’ los seres humanos pongan en práctica en la tierra, adverbio que no existe en el texto hebreo; así pues la traducción griega añade sentidos al texto hebreo en este adverbio.

1.2.2. Dt 6.2

1.	לְמַעַן תִּירָא אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁמֹר אֶת־כָּל־חֻקֹּתָיו וּמִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְךָ: אֶתָּה וּבִנְךָ וּבְתוּכָתְךָ כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְלָמַעַן יָאָרְכּוּ יָמֶיךָ:
2.	ləməʿan tîrā ʔet-yhwh(ʔādōnāy) ʔēlōheýkā lišmōr ʔet-kol-ḥuqqōtāyw ûmišwōtāyw ʔāšer ʔānōkî məšawwekā ʔattāḥ ûbinkā ûben-binkā kōl yāmē ḥayyeýkā ûləməʿan yaʔārīkūn yāmeýkā
3.	ἵνα φοβῆσθε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν φυλάσσεσθαι πάντα τὰ δικαιώματα αὐτοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ὅσας ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, σὺ καὶ οἱ υἱοί σου καὶ οἱ υἱοὶ τῶν υἱῶν σου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου, ἵνα μακροημερεύσητε.
4.	<i>ut timeas Dominum Deum tuum, et custodias omnia mandata et praecepta eius, quae ego praecipio, tibi, et filiis, ac nepotibus tuis, cunctis diebus vitae tuae, ut prolongentur dies tui</i>
5.	<i>A fin de que temas a Adonai tu Dios, guardando todos los preceptos y mandamientos que yo te prescribo hoy, tú, tu hijo y tu nieto, todos los días de tu vida, y así se prolonguen tus días.</i>

En el texto de la LXX se incluyó el pronombre ὑμῶν, que es el pronombre personal en genitivo plural de la segunda persona plural (σύ), mientras que el texto hebreo sólo trae

el sustantivo אֱלֹהֵיךָ, considerado una variante de lectura ara el pronombre ἡμῶν en el *Codex Alexandrinus*, según el editor Rahfls.

El verbo guardar (φυλάσσω) posee una variante (-σθε) pues en el texto de la LXX se incluye φυλάσσεσθαι según el *Codex Marchalianus* (Vat. Gr. 2125) verbo en modo infinitivo, tiempo presente, voz media de φυλάσσω que significa mirar, guardar, defender, proteger; en este caso la conjugación griega ‘guardes’, como en latín, se utiliza en modo subjuntivo, tiempo presente, voz activa *custodias*: ‘guardes’ ya que ambas conjugaciones dependen del verbo אֲרִיבָה que proviene de אָרַב, mientras φοβῆσθε de φοβέω y *timeas* de *timeo*; el *Codex Alexandrinus* y el *Codex Vaticanus*, gracias a un corrector que dejó reconocible el texto original (φυλάσσεσθαι), se encuentra en tiempo futuro: φυλάσσθε; es decir, pasa a tener el sentido ser ‘guardado’ a ‘guardarás’, enfatizando la orden *a posteriori*; tal como sucede en el texto hebreo con el verbo שָׁמַר en לְשָׁמֹר en forma *qal*, modo infinitivo constructo: ‘para que guardes’, ‘a fin de que observes’ apuntando al futuro más que al presente en gerundio, así pues si bien el texto latino apunta a un presente y el griega un infinitivo, tal variante incluye la posibilidad de un tiempo futuro, en las traducciones castellanas de *La Biblia de Jerusalén*, Jüнемman, Nacar Colunga y Reina Valera se ha mantenido un gerundio: ‘guardando’, mientras la traducción de la Kadosh israelita mesiánica trae ‘para que observen’ apuntado a una forma del futuro, según tal variante. Tanto el hebreo como el arameo de los tǎrgum utilizan la misma forma verbal con la preposición enclítica (לְ), a saber: *Targum Onquelos* usa לְמֵיטָר, el *Targum Pseudo Jonatan* למֵינִטֹר y el *Targum Neofiti* וּלְמֵיטֹר y así el verbo se usa en forma verbal intensiva *pi’el* נִטָר: observar, mantener, preservar, es decir ‘para que guardes’; así que la variante griega junto a la versión aramea indican la orden a futuro.

El adverbio de tiempo σήμερον: hoy, no se presenta en el texto hebreo, ni en la *Vulgata* ni en las traducciones castellanas se agrega al texto, pues está incluido en la expresión latina *cunctis diebus vitae tuae* traducida al castellano por ‘todos los días de tu vida’; así que la versión de la LXX agrega la temporalidad con el adverbio hoy.

1.2.3. Dt 6.3

1.	וְשָׁמַעְתָּ יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת אֲשֶׁר יִצַּב לְךָ וְאֲשֶׁר תִּרְבֹּז מֵאֵד כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֶיךָ לְךָ אֶרֶץ זְבַת חֶלֶב וְדְבַשׁ: פ
2.	wəšāmaʿtā yisrāʿēl wəšāmartā laʿāšōt ʾāšer yîṭab ləkā waʾāšer tibrūn məʾōd kaʾāšer dibber yhwh(ʾādōnāy) ʾēlohē ʾābōteýkā lāk ʾéres zābat ḥālāb ûdēbāš
3.	καὶ ἄκουσον, Ἰσραηλ, καὶ φύλαξαι ποιεῖν, ὅπως εὔ σοι ἦ καὶ ἵνα πληθυνθῆτε σφόδρα, καθάπερ ἐλάλησεν κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου δοῦναί σοι γῆν ρέουσαν γάλα καὶ μέλι.
4.	<i>Audi, Israël, et observa ut facias quæ præcepit tibi Dominus, et bene sit tibi, et multipliceris amplius, sicut pollicitus est Dominus Deus patrum tuorum tibi terram lacte et melle manantem.</i>
5.	<i>Escucha, Israel; cuida de practicar lo que te hará feliz y por lo que te multiplicarás, como te ha dicho Adonai, el Dios de tus padres, en la tierra que mana leche y miel.</i>

En el texto de la LXX se incluye la conjunción subordinada ὅπως para traducir la partícula relativa אֲשֶׁר; así mismo se incluye la conjunción subordinada ἵνα en el *Codex Vaticanus* como una corrección que permite reconocer aun el texto original y corresponde también a אֲשֶׁר.

En el *Codex Alexandrinus* se añadió la vocal η en ηγῆν, siendo un error del copista, pues esta vocal no funciona como prefijo para la palabra tierra (γῆν).

El texto de la *Septuaginta* incluye el verbo ἦ en modo subjuntivo, tiempo presente, voz activa de la III persona del singular proveniente de εἶμί, verbo que se encuentra en el texto y que en hebreo por no ser necesario; así como sucede con la inclusión del verbo δοῦναι, en modo infinitivo aoristo, voz activa de δίδωμι para expresar con mayor fuerza la donación y multiplicación.

En el texto de la *Vulgatam Clementinam* (Vulg) (Colunga, A. y Turrado, L. (Eds.) (1994) y el de la *Vulgata* (Vul) se incluye una explicación que no está en el texto de *Bibleworks* (2006) y que remite al versículo primero con la frase *quæ pæcepit tibi dominus*; que no se encuentra en el texto hebreo del Dt o en la versión griega de la *Septuaginta*.

1.2.4. Dt 6.4

1.	:דָּדָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
2.	šəma ^c yisrā ^ʔ el yhwh(ʔādōnāy) ʔēlohēnū yhwh(ʔādōnāy) ʔehād

El texto masorético de Jacob ben Chayim (2005, p. 299) indica en una nota crítica, como muchos otros manuscritos, que el versículo posee dos palabras con un tamaño mayor al resto del texto, por la importancia de ambas palabras, inicio y centro del credo judío: יְהוָה y דָּדָה .

3.	καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἄκουε, Ἰσραὴλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν·
4.	<i>Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est</i>
5.	<i>Escucha, Israel: Yhwh nuestro Dios es el único Yhwh.</i>

En el *Codex Vaticanus* el primer κύριος se incluye en el texto de la *Septuaginta* para traducir el nombre sagrado en hebreo יְהוָה y luego se le añade el nombre Moisés (μουσης) que aparece en la lectura original del manuscrito, para indicar, con mayor énfasis, el interlocutor principal de este versículo en tal códice.

La lectura original del *Codex Vaticanus* omite la expresión ἐν τῇ ἐρήμῳ, si bien es clave para el lugar de los sucesos y no se encuentra en el texto hebreo, ya que tal expresión es un añadido de la *Septuaginta*, añadido que tampoco aparece en la *Vulgata*. Ahora bien, en la traducción al castellano de Guillermo Jünemann Beckchaefer (1992), ni en las demás traducciones del AT aparece.

“Y éstos los preceptos y los juicios, cuantos ha mandado el Señor a los hijos de Israel en el desierto después que salieron de Egipto: (καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου)”.

Este añadido es claramente una glosa que sirve para explicar el contexto (y éstos los preceptos y los juicios), el emisor (ha mandado el Señor), el receptor (a los hijos de Israel), el lugar (en el desierto) y el tiempo (después que salieron de Egipto) del discurso. El texto griego añadido no posee correspondencia en el manuscrito hebreo y por ello se realiza una reconstrucción tentativa a partir de los textos hebreos cercanos, con ayuda del módulo de alineamiento paralelo entre el griego y el hebreo de Tov-Polak (2005):

LXX	BHS
καὶ ταῦτα	וְאֵלֶּה הָאֵלֶּה, <i>cfr.</i> Dt 12.1
τὰ δικαιώματα	הַדְּקָוָה, <i>cfr.</i> Dt 12.1
καὶ τὰ κρίματα	וְהַמִּשְׁפָּטִים, <i>cfr.</i> Dt 12.1
ὅσα	אֲשֶׁר, <i>cfr.</i> Dt 12.1
ἐνετείλατο	צִוָּה, <i>cfr.</i> Dt 6.20
κύριος	יְהוָה, <i>cfr.</i> Dt 6.20
τοῖς υἱοῖς	בְּנֵי, <i>cfr.</i> Dt 4.45
ισραηλ	יִשְׂרָאֵל, <i>cfr.</i> Dt 4.45
ἐν τῇ ἐρήμῳ	בְּמִדְבָּר, <i>cfr.</i> Dt 9.7
ἐξελθόντων αὐτῶν	בְּצֵאתָם, <i>cfr.</i> Dt 4.45
ἐκ γῆς	מֵאֶרֶץ, <i>cfr.</i> Dt 9.7
αἰγύπτου	מִצְרַיִם, <i>cfr.</i> Dt 9.7

1.2.5. Dt 6.5

1.	וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לִבְבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדְךָ:
2.	wəʔāhabtā ʔēt yhw(ʔādōnāy) ʔēlohēʔkā bəkol-ləbābəkā ûbəkōl-naṗšəkā ûbəkōl-məʔōdēkā
3.	καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου.
4.	<i>diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua.</i>
5.	<i>Amarás a Adonai tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.</i>

En el *Codex Vaticanus* se usa *διανοίας*, una corrección que no permite reconocer cuál era el texto original en ese manuscrito; el término griego *καρδίας* es el equivalente al heb. *לִבְּךָ* del *Codex Alexandrinus* por obra del *rescriptor*.

1.2.6. Dt. 6.6

1.	וְהָיָה הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל־לְבָבְךָ:
2.	wəhāyû haddəbārîm hā'ēlle ^h 'āšer 'ānōkî məšawwəkā hayyôm 'al-ləbābəkā
3.	καὶ ἔσται τὰ ῥήματα ταῦτα, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου·
4.	<i>eruntque verba haec, quae ego praecipio tibi hodie, in corde tuo:</i>
5.	<i>Queden en tu corazón estas palabras que yo te dicto hoy.</i>

En la versión griega de la *Septuaginta*, a diferencia del texto hebreo y latino se incluye καὶ ἐν τῇ ψυχῇ σου· al final del versículo, refiriéndose al texto del versículo posterior 11.18: καὶ εἰς τὴν ψυχὴν proveniente del texto hebreo וְעַל־נַפְשְׁכֶם.

1.2.7. Dt. 6.7

1.	וְשִׁנַּנְתָּם לְבָנֶיךָ וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדַרְךָ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ:
2.	wəšinnantām ləbāne ^y kā wəḏibbartā bām bəšibtəkā bəbēte ^k kā ûbəlektəkā badderek ûbəšokbəkā ûbəqûmekā
3.	καὶ προβιβάσεις αὐτὰ τοὺς υἱοὺς σου καὶ λαλήσεις ἐν αὐτοῖς καθήμενος ἐν οἴκῳ καὶ πορευόμενος ἐν ὁδῷ καὶ κοιταζόμενος καὶ διανιστάμενος·

En otro manuscrito del pentateuco samaritano se cambia דַּבַּרְתָּ por דִּבַּרְתָּ, según la nota crítica de la edición de 2005 del texto masorético (Ben Chayim, 2005, p. 299).

En la lectura original del manuscrito del *Codex Vaticanus* se omite el pronombre personal en acusativo neutro plural αὐτὰ proveniente de αὐτός, el único que atestigua esta variante de los unciales y que no se encuentra los mss minúsculos; esta variante sólo enfatiza el sujeto τοὺς υἱοὺς, equivalente al heb. לְבָנֶיךָ.

En la última palabra διανιστάμενος, equivalente al heb. בְּקוּמְךָ, se omite su inicio (δι) en el *Codex Alexandrinus* y queda ανιστάμενος cambiando el significado de levantarse (διανιστάμενος) por rebelarse (ανιστάμενος), lo cual no concuerda con el texto ni se atestigua en otros códices, y por ello, sin duda, es un error del copista en este códice tan importante.

4.	<i>et narrabis ea filiis tuis, et meditaberis in eis sedens in domo tua, et</i>
----	---

	<i>ambulans in itinere, dormiens atque consurgens.</i>
5.	<i>Se la repetirás a tus hijos, les hablarás de ellas tanto si estás en casa como si vas de viaje, así acostado como levantado;</i>

En la versión *Vulgata* (Vul) se agrega el pronombre *in eis* a manera de énfasis en el lugar de residencia propio, mientras que se omite de la versión de *Bibleworks* (2006); si bien corresponde al pronombre griego ἐν αὐτοῖς, con igual declinación: dativo masculino de la II persona del plural y corresponde al sufijo preposicional םַבּ de בּ en el texto hebreo con la misma declinación.

1.2.8. Dt 6.8

1.	וְקִשְׂרָתָם לְאֵת עַל־יָדֶיךָ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ:
2.	ûqəšartām ləʾôṭ ʿal-yādeḵā wəhāyû ləṭōṭāpōṭ bēn ʿēneyḵā

En un manuscrito del Pentateuco samaritano se cambia םַבּ por םַבּ, según la nota crítica de la edición de 2005 del texto masorético (Ben Chayim, 2005, p. 299).

3.	καὶ ἀφάψεις αὐτὰ εἰς σημεῖον ἐπὶ τῆς χειρός σου, καὶ ἔσται ἀσάλευτον πρὸ ὀφθαλμῶν σου·
4.	<i>et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos,</i>
5.	<i>Las atarás a tu mano como una señal, y serán como una insignia entre tus ojos;</i>

1.2.9. Dt 6.9

1.	וְכָתַבְתָּם עַל־מְזוֹזוֹת בַּיְתְּךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: ס
2.	ûḵəṭabtām ʿal-məzûzōṭ bêtēḵā ûbišʿareḵā s
3.	καὶ γράψετε αὐτὰ ἐπὶ τὰς φλιας τῶν οἰκιῶν ὑμῶν καὶ τῶν πυλῶν ὑμῶν.
4.	<i>scribesque ea in limine, et ostiis domus tuæ.</i>
5.	<i>Las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas.</i>

En el *Codex Alexandrinus* se cambia el verbo γράψετε en modo indicativo, tiempo futuro, voz activa de la II persona del plural, tal como puede encontrarse en hebreo con םַבּ, por el verbo γράψεις en modo indicativo, tiempo presente, voz activa de la II persona del singular, así pasa de ser ‘las escribirás’, como en la mayoría de versiones

castellanas, a ‘las escribes’; la *Vulgata* mantuvo el futuro en *scribes*. Aquí se presenta una particularidad del hebreo antiguo en la que la waw (ו) no funciona como conjunción, tal como lo presentan la versión de la *Vulgata* y la LXX sino que sirve para cambiar la forma del verbo, tal fenómeno es llamado “conexión invertida”: וי"ו ההיפוך (*vav hahipúkh*) y de allí los cambios mencionados.

1.3. Análisis crítico textual de Mc 12.28-34

1.3.1. Notas aclaratorias

Para el texto griego se han consultado varias ediciones críticas modernas del NT en busca de las variantes textuales más importantes en los manuscritos:

1. El texto griego contenido en la edición de *The Greek New Testament* (GNT) (Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M. y Wikgren, A., 1994) que corresponde al texto del *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland (NTG) (1993) en su 26ª edición, con pequeñas diferencias de puntuación y sus mayúsculas.
2. Luego se presenta una síntesis de la crítica textual y la referencia a los manuscritos pertinentes de la octava edición de *Tischendorf New Testament* (1869-1872) y de seguido sus notas críticas más significativas a cada versículo.
3. Se incluye la traducción de *La Biblia de Jerusalén* (Equipo de traductores, 1976) luego de cada texto griego sin modificarlo, pero incluyendo y comentando las diferencias de puntuación para ambos textos.

Otras ediciones del texto griego se presentan sólo en caso de encontrar variaciones significativas³, y se han consultado también los aparatos críticos de Hermann Von Soden (1913), *The Greek New Testament* (Aland, Black, Martini, Metzger y Wikgren (1994), José

³ Ellas son: 1) *Stephanus* (Est) (Estienne, 1550, 1994) y *Textus Receptus* (TR) (Scrivener, 1894) con los signos ortográficos correspondientes, pues ambos son el mismo texto con excepción del uso del verbo ἐστὶ en (TR) y ἐστίν en el texto de *Stephanus*. 2) *The New Testament in the Original Greek, Byzantine Textform* (Byz) (Robinson y Pierpont, 1995). 3) *Westcott-Hort Greek Text* (WH) (Robinson, 1881) y 4) *Greek New Testament, Text of the Greek Orthodox Church* (Ort) (*Iglesia Ortodoxa Griega*, 1904).

Maria Bover y José O’Callaghan (2001), Bruce Metzger (2005) y Wieland Willker (2003-2006), siempre se cita la información extraída para cada caso desde la fuente de consulta.

1.3.2. Mc 12.28

GNT	Καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς ἐπηρώτησεν αὐτόν, Ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;
-----	--

Acercóse uno de los escribas que les había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó, «¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?»

Ésta es la traducción de *La Biblia de Jerusalén*, siguiendo la puntuación propuesta, no hay cambio importante alguno, pues en la frase final del versículo se separa la pregunta con la mayúscula y la coma previa.

Tisch	Καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν· ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;
-------	--

Acercóse uno de los escribas, que les había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó: «¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?»

En la acentuación de Tischendorf (1869-1872) tampoco se encuentra variación importante en los espíritus ni en los acentos del texto griego; si bien en el aparato crítico de Tischendorf se presentan las siguientes variantes⁴:

τῶν γραμματέων se atestigua en el uncial F 09 como γραμματευσ.

ακουσας se atestigua, entre otros, en los minúsculos 1, 28, y 299 y posee una variante: ακουων en el minúsculo 2pe565.

ακουοντων; se atestigua en el uncial K017.

ακουσαι | αυτων se atestigua en el uncial D*.

⁴ Las siglas de los manuscritos, versiones y demás testigos consultados por Tischendorf se encuentran al terminar al final de este capítulo.

αυτω | συζητ. se atestigua en los unciales ⲛ01 A02 B03 C04 D05 G011 L019 Δ037 y muchos otros.

... ς συζητ. se atestigua en los unciales E07 F09 H013 K017 M021 S028 U030 V031 X033 Γ036 Π041 y muchos otros.

ιδων con la autoridad de los unciales 01 C04 D05 L019 y los minúsculos 1.1. 13.13. 28.28. 69.69. al²⁰ a b c ff². g^{1.2.vid}, diversos mss de la *Vulgata* y las versiones syr arm y aeth.

ειδως con la autoridad de A01 A02 B03 X033 Γ036 Δ037 y muchos otros, también en las versiones sah y cop.

απεκριθ. αυτοις con ⲛ01 B03 C04 L019 U030 Δ037 1.1. 13.13. 28.28. 33.33. 69.69. al¹⁰ en las versiones sah cop syr^{utr} aeth.

αυτ. απεκριθ. se atestigua con los unciales A02 D05 X033 Γ036 Π041 y muchos otros, así como en las versiones it vg go arm.

επηρωτ. αυτον se atestigua en el uncial D05 y en múltiples textos de la vg.

εντολη πρωτ. παντ. se atestigua con los unciales ⲛ01 B03 C04 L019 U030 Δ037, los minúsculos 33.33. 108.108. 127.127. 131.131, las versiones cop syr aeth, así mismo παντων se atestigua en el uncial D05 2^{pe}565 pero se omite en versiones antiguas de la *Vulgata* y en la versión arm.

πρωτ. παντ. εντολη se presenta en los unciales A02 E07 F09 G011 H013 K017 M²021 S028 V031 X033 Γ036 Π041 y otros más, versiones de la *Vulgata* antigua (como *primum omnium mandatum*).

πρωτ. πασων εντολη se presenta con la autoridad del uncial M*021 entre muchos otros y los minúsculos 1.1. 28.28. 69.69 y en otros pocos como πρωτη εντολη como en la versión Sah, en latín *quodnam est magnum mandatum quod est maius illis omnibus*.

Como conclusión, en torno a la crítica textual este versículo, desde el aparato crítico de Tischendorf posee pocas variantes y no son importantes o problemáticas para comprender del texto.

En el aparato crítico de Hermann von Soden (1913) se incluyen variantes como ακουων, οντων, αυτοις απεκριθη υμων en múltiples mss; εντολη παντων también en múltiples mss προτη εστιν παντων εντολη y εντουλη πρωτη εστιν.

1.3.3. Mc 12.29

GNT	ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρώτη ἐστίν, Ἦκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν,
-----	--

Jesús le contestó El primero es, Escucha, Israel, El Señor, nuestro Dios, es el único Señor,

Los cambios de puntuación en esta traducción son mínimos y no afectan el sentido.

Tisch	ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρώτη ἐστίν· ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν,
-------	---

Jesús le contestó: «El primero es: Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor,

La traducción de *La Biblia de Jerusalén* sigue esta puntuación.

En el aparato crítico de Tischendorf (1869-1872) se presentan las siguientes variantes:

ἀπεκριθη ο ις se presenta con los unciales ⳨01 B03 L019 Δ037 y el minúsculo 33.33, así como la versión cop, en una copia antigua de la *Vulgata* se incluye *Respondit illi Iesus dicens*, y desde la versión syr^{sch}.

δε ις ἀπεκριθη αυτω se atestigua con los unciales A02 C04 X033 Γ036 Π041 y muchos otros, en Agustín de Hipona, las versiones go syr^p y los minúsculos 1, 28, 69, 299, 346.

δε ις (se omite en el minúsculo 1.1) ειπεν αυτω, *et Iesus ait illi* en el uncial D05 y en las versiones sah aeth o αποκριθεις δε ο ις ειπεν αυτω en la versión it.

οτι se atestigua en el uncial D05, los minúsculos 1, 28, 91, 209, 299, 2^{pe}565, en diversas versiones antiguas de la *Vulgata* y las versiones syr^{sch} arm lo omiten; 229, la *Vulgata* lo omite totalmente.

οτι πρωτη εστιν | πρωτη εστιν con la autoridad de \aleph 01 B03 L019 Δ 037, la versión cop; en una versión *Vulgata* antigua *primum mandat. Est*; en los unciales X033 209, 299 en la versión arm πρωτη παντων.

πασων en el uncial D05 y los minúsculos 91, 2^{pe}565.

παντων πρωτη (*omnium primum*) en el minúsculo 1.1 y πρωτον παντων en el 28.

παντων πρωτον... πρωτη παντων (en el uncial M*021 πασων) εντολη se atestigua con los unciales A02 C04 K017 M*021 et²021 U030 Π041, los minúsculos 33, 131, cercanos a las versiones (*omnium primum mandatum*) syr^p y go, así mismo en otros pocos mss de la *Vulgata* y en Agustín de Hipona añade εστι, la versión aeth añade εστι αυτη; *hoc est*, así en versiones de la *Vulgata* πρωτ. παντων [εντολη εστιν]) πρωτη πασων (en pocos unciales παντων como E07 F09 G011 H013 S028 V031 Γ036) των (algunos otros lo omiten) εντολων con E07 F09 G011 H013 S028 V031 Γ036 otros más syr^{sch}.

ισραηλ en el uncial D05 ιστραηλ (en \aleph 01), en algunos mss de la *Vulgata*, *istrahel*: Vercelli, Domkirche, β : Verona, Bibliothek des Domkapitels, δ : Cambridge, Bezae (Chase, 1893) y en otros *isdrahel* como en κ : Turin, Nat. G. VII. 15 früher Bobbio.

ημων (también atestiguado en minúsculos y múltiples versiones (Haase, 1865-1866 y Scheibel Heraus, 1763) υμων, en las versiones cop (no así en sah) aeth Ath^{1,440} Cyp^{ter} (pero en varios códices latinos aparece *noster*).

σου | κυριος en el uncial F09 y otros pocos mss latinos⁵ y la versión vg (también en am ing mt y otros, no así en prag y otros) en Cipriano se cambia *deus* por *dominus*.

Las ediciones críticas de Bruce Metzger (2005) y Wieland Willker (2003-2006) no presentan variante alguna para este versículo, a diferencia de las de Constantinus Tischendorf (1869-1872) y de Hermann Freiherr Von Soden (1913) que sí presentan algunas variantes de lectura.

⁵ Como χ : Paris, Nat. 254, früher Colb. 4051; *Codex Colbertinus Parisiensis. Quatuor evangelia ante Hieronymum Latine translata post editionem Petri Sabatier cum ipso codice collatam denuo edidit* J. B. Christiania (1888); Palomares, C. (1740). *Vindiciae cononicarum scripturarum vulgatae Latinae versionis*, Roma.

En el aparato crítico de Hermann von Soden (1913) se incluyen variantes importantes como ὁ δὲ Ἰησοῦς *ab initio*, en múltiples mss, tal como se atestigua en las ediciones Byz, Ort, TR y Ste.

Otra variante se presenta como ο δε Ἰησους ειπεν αυτω en varios mss y la versión armenia, también se cambia αποκριθεις por ειπεν.

En algunos mss και ειπεν como en la versión siríaca.

Así mismo se presenta απεκριθη αυτω ο Ἰησους λεγων y λεγει αυτω ο Ἰησους en la versión siríaca.

Se añaden en varios mss παντων των εντολων y παντων εντολη πρωτη y en la *Vulgata*.

En el *The Greek New Testament* (Aland, Black, Martini, Metzger, y Wikgren, 1994, pp. 170-170) no se presenta variante alguna, pero si una referencia a Dt 6.4-5; Jos 22.5 y Lc 10.27 en la expresión Ακουε ... ισχυος σου.

En la edición crítica de José Maria Bover y José O'Callaghan (2001, p. 258) sólo se referencian variantes en el texto latino:

<i>Noster dominus tuus deus</i>	Según la edición de Von Soden
<i>Noster deus</i>	Según la edición de Weiss Bern

1.3.4. Mc 12.30

GNT	καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.
-----	--

Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón con toda tu alma con toda tu mente y con todas tus fuerzas.

Tisch	καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.
-------	--

Y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas.

La Biblia de Jerusalén incluye las comas en cada elemento, como en el *Textus Receptus* (TR) (Scrivener, 1894):

TR	καὶ ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. αὕτη πρώτη ἐντολή.
----	--

En el aparato crítico de Tischendorf (1869-1872) aparecen las siguientes variantes:

και pr en Δ037 238.238 mientras X^{scr} lo omite.

της en los unciales B03, D*05 y X033 se omite ante καρδίας, B03 lo omite también en *ante* ψυχῆς y *ante* διανοίας está así en κατα μαρκου - εινος γαρ τινος γραμματεως προσελθοντος αυτω και πυνθανομενου, τις ειη πρωτη των εντολων, απεκρινατο προς αυτον, ουτως ειπων· παντων πρωτον. ακουε ισρ., κυριος ο θεος ημων κυριος εις εστι. και αγαπησεις κυρ. τον θεον σου εκ ολης της ψυχῆς (cod. Ven. καρδίας) σου και εξ ολης της ισχ. σου. αυτη πρωτη. και δευτερα ομοια ταυτη· αγαπησεις y muchos otros. | και εξ ολ. της ψυχ. σου en K017 P*041 157.157. al⁸ k lo omite.

και εξ ολης τ. διανοι. σου con los unciales ⚭01 A02 (posteriormente καρδ.) B03 L019 X033 Γ036 Δ037 Π041 y la gran mayoría de mss de la *Vulgata* (g^{2. vid} ut vg) y las versiones sah cop syr go arm aeth Si bien D05 H013 157.157. 49ev c ff^{2.} g^{1.} k syr^{hr} Cyp^{ter} lo omite.

και εξ ολης τ. ισχυ. σου en mss de la *Vulgata et ex* (k *de*) *totis viribus tuis*, a *et ex tota fortitudine tua*, b e d i l q vg Cyp Hil *et ex tota virtute tua*. Estos se añaden con los unciales ⚭01 B03 E07 L019 Δ037 y las versiones sah cop, también se añade αυτη πρωτη (K017 U030 Π041 33, al³⁰ añade παντων, X^{scr} añade και μεγαλη) εντολη (*hoc est primum mandatum* b c l vg Cyp Hil item^{vid} ff^{2.} g^{1.2.}, *hoc est pri. praeceptum* d q; *hoc prim. mandatum* i; *haec prima est* k) con A02 D05 X033 Γ036 Π041 unciales⁸ otros como omn^{vid} (pero los minúsculos 28, 2^{pe}, 229, παντων εντολων por εντολη) en las versiones it (exc a) vg go syr arm aeth y en los Padres de la Iglesia Cypriano e Hilario de Poitiers.

En la edición crítica de Von Soden (1913), en varios mss se añade αυτη πρωτη εντολη ισχους σου, εστιν αυτη, παντων προτη.

1.3.5. Mc 12.31

GNT	δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.
-----	--

El segundo es, amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos.»

De nuevo, se usan las comas para exponer el mandamiento.

Tisch	δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.
-------	--

El segundo es: amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos.»

δευτέρα se atestigua con los unciales $\aleph 01$ B03 L019 $\Delta 037$ S^{scr}, la versión cop e Hilario de Poitiers.

και δευτσε ατεστιγυα con los unciales A02 X033 Π041 y muchos otros unciales, así como mss de la *Vulgata* y versiones syr arm aeth y en Marceliano, Cipriano de Cartago; posteriormente la versión cop añade δευτ. δε así mismo en el uncial Γ036 f^{scr}475.

και δευτ. δε | αυτη ($\aleph 01$ añade εστιν) se atestigua con los unciales $\aleph 01$ B03 L019 $\Delta 037$ y las versiones sah cop ομοια αὕτη en unciales como E07 F09 G011 H013 K017 M021 S028 U030 V031 Γ036 Π041 y versiones como it vg go syr arm aeth; en otros pocos como αυτης con la autoridad de los unciales A02 X033 Γ036 Π041 y muchos otros.

ομοια ταυτη | σεαυτον en H013 X033 P*041 y otros más.

εαυτον | μείζων (en los unciales $\aleph 01$ L019; Hilario añade δε) τουτων αλλη (Hilario de Poitiers lo omite; contrario mss de la *Vulgata*) εντολη (en U030 13.13. lo omite; D05 ante αλλη pon) ουκ εστιν (k l q vg *maius horum* [k his] *aliud mandat*. [q *praecept*.] *non est*; así mismo en b i Hil *maius autem horum mandatum non est*; c *maius his praeceptis alium non est*, d ff² *maius horum praeceptorum aliud non est*) en a (ver antes) *hoc est magnum mandatum*

En la edición crítica de Von Soden (1913), en varios mss se añaden *ab initio* και y δε; ομοια αυτη; ομοιως; así mismo existen variantes para αυτη por ταυτη αυτης y para σεαυτον por εαυτον.

1.3.6. Mc 12.32

GNT	καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς, Καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες ὅτι εἶς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ·
-----	---

Le dijo el escriba, Muy bien, Maestro, tienes razón al decir que El es único y que no hay otro fuera de Él,

Tisch	καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες ὅτι εἶς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ·
-------	---

Le dijo el escriba: «Muy bien, Maestro; tienes razón al decir que El es único y que no hay otro fuera de Él,

Esta traducción mantiene la puntuación de Tischendorf (1869-1872).

και en el uncial B03 y las versiones sah cop syr^{sch} lo omiten.

Δ037 omite ὁ |ειπες con el testimonio de los unciales a*01 D05 E07 F09 H013 L019 V031 X033 Δ037 P²041 y otros.

ειπας con el testimonio de a^c01C2 A02 B03 G011 K017 M021 S028 U030 Γ036 P*041 y otros como marceliano y mss de la Vulgata e Hilario de Poitiers.

εις εστιν se atestigua con los unciales κ01 A02 B03 K017 L019 M021 S028 U030 V031 X033 Γ036 Δ037 Π041 y otros más, así como en versiones syr aeth.

Se añade θεος con la autoridad de D05 E07 F09 G011 H013 y muchos, mss de la Vulgata y las versiones sax sah cop arm syr^{p.c.}* Hil.

αλλος en el uncial D05.

En la edición crítica de Von Soden (1913), sólo se presentan dos variantes para ειπες y para εστιν.

1.3.7. Mc 12.33

GNT	καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.
-----	---

Y amarle con todo el corazón con toda la inteligencia y con todas las fuerzas y amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios.»

De nuevo no se incluyen las comas para separar los elementos de la oración.

Tisch	καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ τῶν θυσιῶν.
-------	---

Y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios.»

De nuevo, incluye las comas que no están en el texto de Tischendorf (1869-1872), en su aparato crítico se encuentran estas variantes:

της primero en B03 U030 X033 otros pocos lo omiten.

καρδιας en el uncial \aleph 01 y otros pocos como en la versión cop donde se añaden σου | συνεσεως en D05 2^{pe}565.

δυναμειως, así mismo en b Hil y en los minúsculos 1.1. 33.33. 118.118. 209.209. 299.299. versiones cop y arm.

ισχυος *rursusque infra* συνεσεως *por* ισχυος... c ff² (ver más abajo) lo omite prosigue και εξ ολης της ψυχης, Ln [και εξ ολ. τ. ψυ.] con los unciales A02 D05 X033 Γ036 Π041 (pero D^{gr}05 añade αυτου, y otros pocos como d q σου) muchos otros como b c ff² i l q (pero posteriormente ισχυος pon) vg sah syr^{ur} go aeth (pero antes και εξ ολης της συνεσεως) Hil: se omite en \aleph 01 B03 L019 Δ037 1, 118, 209, 299. y en las versiones cop y arm.

και εξ ολ. της (a*01 lo omite; suplemento en a^c01C2) ισχυος (L019 X033 otros -ως, así mismo en otros pocos como v.30) en ver ad συνεσεως que transpone... D05 33.33. b Hil

(ver más adelante) lo omite. El texto latino es así: a *itex toto corde et ex omni virtute et ex omnib. virbus*; b i l Hil *ex toto corde et ex totis viribus et ex tota anima* (i añade *sua*), c ff² *ex toto corde et ex tota anima et ex tota virtute*, q *ex toto corde et ex omni virtute et ex omnibus viribus et ex tota anima sua*, l vg *ex toto corde et ex toto intellectu et ex tota anima et ex tota fortitudine*; k *corrupte et non est praescriptum por et non est praeter illum*, transilitque inde statim ad *tamquam te*, praetermissis mediis.

των πλησιον en a*01 Δ037 añade σου | εαυτον con B03 X033 D*036 Π041 unciales⁸ otros como pl a b c ff² (g^{1.2.vid}) l q vg y muchos otros...κ01 A02 D05 L019 S028 Γ036 D²037 otros más como i k.

σεαυτον | περισσοτερον con κ01 B03 L019 Δ037 33, (sah^{vid})... ς Ln Ti πλειον con A02 D05 X033 Γ036 Π041 unciales⁹ otros cerca omite (it^{pler} vg *maius*, a *plus*, k *meliora*).

και των θυσιων con κ01 L019 M021 Δ037 13, 28, 33, 69, 2^{pe}565. otros como mu^{vid}... Gb Sz Ln Ti lo omite των con A02 B03 D05 X033 Γ036 Π041 unciales⁸ otros como pl.

En la edición crítica de Von Soden (1913) se presentan dos variantes ειδως y ετολμα ουκετι.

1.3.8. Mc 12.34

GNT	καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν [αὐτὸν] ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη εἶπεν αὐτῷ, Οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.
-----	---

Y Jesús, viendo que le había contestado con sensatez le dijo, «No estás lejos del Reino de Dios.» Y nadie más se atrevía ya a hacerle preguntas.

En el aparato crítico de *The Greek New Testament* (GNT) (Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M. y Wikgren, A., 1994) se indica que el comité tuvo dificultad para decidir cuál variante se colocaba del texto, en este caso se incluyó el [αὐτὸν] atestiguado en los unciales A B Ψ, en los minúsculos 087 0233 13 157 180 597 700 828 1006 1010 1071 1241 1243 1292 1424 1505 2427; la lectura de la mayoría de los mss griegos bizantinos del s. II, entre ellos, los E G H Σ; la mayoría de leccionarios junto con el leccionario de la Iglesia Ortodoxa Griega, publicado por la *Apostoliki Diakonia* en Atenas;

las versiones Itala, siríaca en sus versiones peshita, filoxeniana y harclense, copta en sahidico y bohárico, etíope y eslava con algunos mss que se apartan de otros; esta misma palabra [αὐτὸν] se omite en Ⲙ, D L W Δ Σ Θ, la *Vetus Latina*, en los unciales 28 33 205 565 892 1342, los leccionarios 211 384 514 770 773 1780, las versiones ítala en múltiples mss, la *Vulgata*, la siríaca sináptica, armenia, georgiana, eslava en múltiples mss, los Padres Juan Crisóstomo e Hilario de Poitiers.

En el aparato crítico de Metzger (2005) también se indica con una C la inclusión del pronombre personal, es decir, su inclusión es insegura pues no es sorprendente encontrar que muchos copistas lo hayan omitido ya que el pronombre precede la clausula que depende de él “Y Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo”, si bien la cantidad de testigos que carecen de la palabra hicieron que el comité la incluyera, pero sin plena certeza (Metzger, 2005, 94).

Tisch	καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, εἶπεν αὐτῷ· οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.
-------	--

Y Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo: «No estás lejos del Reino de Dios.» Y nadie más se atrevía ya a hacerle preguntas.

En esta traducción se guarda la puntuación del texto de Tischendorf (1869-1872), quien cual indica las siguientes variantes:

ιδων (H²013 otros ειδων) en el uncial H*013 y otros.

ειδως | αυτον con la autoridad de los unciales A02 B03 X033 Γ036 Π041 y muchos otros como las versiones (*et con vidisset con Iesus quia sensate respondit*) sah cop syr^{sch} go...Ⲙ01 D05 L019 Δ037 al¹⁵ Chr lo omite (nec exprim it^{pler} vg syr^p arm aeth Hil).

ει en los unciales 01C2 Δ037 posteriormente βασιλειας en ; a*01 et^{cb}01C2 L019 lo omite.

ουκετι (61.61. c^{scr}472. ουκ, en los minúsculos 13.13. 69.69. 124.124. 346. posteriormente ετολμα, X^{scr} posteriormente επερ. αυτ.) en el uncial D05 433.433. Z^{scr}035 al⁵ tol otros sah cop lo omiten (pero 433.433. añade ετι posteriormente αυτ. επερ.)

αυτον επρωτησαι (también en a^c01C2 ; 13.13. 28.28. 69.69. 346.346. -ωταν) en a*01 X^{scr}
 c επερ. αυτ.

A pesar pues de las múltiples variaciones textuales, el texto no posee cambios significativos desde lo textual y lo teológico, tanto en los versículos de análisis (Dt 6.4 y Mc 12.29b) como en los de sus contextos, ya que en su mayoría son errores y omisiones de los copistas, tal como se ha probado; y por el contrario las diferencias enriquecen, en muchas ocasiones el texto desde lo semántico, en especial en las versiones griega, armenia, copta, georgiana, siríacas, latinas y arameas (tárgum *Onquelos*, *neofiti* y *Pseudo Jonatan*), inclusive las castellanas (*La Biblia de Jerusalén*, Jünemman, Nacar Colunga, Reina Valera, Kadosh israelita mesiánica) o en los Padres de la Iglesia en sus glosas y variantes al interior de la versión y con respecto al texto hebreo, así como en los manuscritos más importantes (Vaticano, Sinaítico y Alejandrino) tal como se ha mostrado en el análisis de cada versículo.

Por lo tanto, se ha presentado una valoración de las variantes textuales importantes con soporte en los aparatos críticos mencionados al inicio y se han determinado los elementos introducidos y omitidos durante el copiado del texto. De seguido el análisis lexical brindará elementos más profundos para la comprensión de ambos versículos (Dt 6.4 y Mc 12.29b) palabra por palabra.

1.3.9. Manuscritos unciales

Se incluyen los datos básicos de los manuscritos usados en la crítica textual de los versículos del NT analizados y la descripción latina entre paréntesis del texto de Tischendorf (1869-1872); las siglas de los unciales son de la lista Tischendorf y sus números son los de Gregory-Aland. Tal como se mencionó, aquí se presenta un listado de los manuscritos que se han citado, tomados del *Novum Testamentum Graece, Editio Octava Critica Maior* de Tischendorf (1869-1872).

- A 02 Londres, Museo Británico, Reg. I. D. V-VIII; der N. T. Band liegt im Schaukasten (*Codex Alexandrinus. Codex Alexandrinus Musei Britannici saeculi V. eiusque fere exeuntis*. Edición de C.G. Woide 1786 y B.H. Cowper 1860).

- a*01 y 801 Petersburgo, Kaiserliche Bibliothek, *Codex Sinaiticus*, (*Codex Sinaiticus Petropolitanus saeculi IV*. Contiene la totalidad el Nuevo Testamento.
- B 03 cod. Vatic. Rom. Siglo IV. (*Codex Vaticanus* # 1209. Contiene todos los evangelios; deficit vero inde ab ep. ad Hebr. 9,14, deperditis quattuor Pauli epistulis (1 et 2 ad Tim., ad Titum, ad Philemonem) et apocalypsi.
- C 04 cod Ephraemi palimps. par. V., Paris, Nationalbibliothek Gr. 9. (*Codex Ephraemi Syri rescriptus Parsiensus saeculi V. fere medii*.)
- D 05 cod Bezae Cantabr. VI (*Codex Bezae Cantabrigiensis Graecus et Latinus stichometricus scriptus, saeculi fere VI. medii. Multilus est I,1-20. VI. 20_IX, 2. XXVII, 2-12. Ioh 1, 16-3-26. Uncial en Cambridge, s. V.*)
- D037 (Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 48.)
- E 07 cod. Basil. VIII (*Codex Basileensis K IV. 35*). Uncial en Basilea, s. VIII.
- F 09 cod. Boreeli Rheno-Traject. IX (*Codex Boreeli, nunc Rheno-Traiectinus saeculi IX. Accuratam fragmentorum quae supersunt conlationem anno 1843 II. E. Vinke edidit. Incipit Mt 9,1 (sed 7,6-8-34 Wetsenii tempore nondum avulsa erant); exit Ioh 13,34.*)
- G Uncial en Londres, Cambridge, s. IX.
- G011 (London, British Museum Harley 5684. Cambridge, Trinity College B. 17. 20. Nr. 21.) cod. Seidelii Lond. IX-X (*Codex Ndr. Seidelii, nunc Harlejanus 5684 Musei Britannici. Saeculi est IX vel X. Continet evangelia, Incipit Mt 6,6*).
- H H013 cod. Seidelii Hamb. IX-X, Hamburg, Stadtbibliothek 91 (*Codex Andr. Seidelii, nunc Hamburgensis bibliothecae publicae*) Uncial en Hamburgo, Cambridge, s. IX.
- K017 cod. Cyprius par. IX, Paris, Nationalbibliothek Gr. 63 (*Codex Cyprius Parisiensis num. 63. Quattuor evv. integra continet. Saeculi IX.*)
- L L019 cod. Par. VIII, Paris, Nationalbibliothek Gr. 62 (*Parisiensis num. 62. Edidi 1846 in Monumentis sacr. ined.*). Uncial en París, s. VIII.
- M 021 cod. des Camps par. IX, *Paris, Nationalbibliothek Gr. 48* (*Parisiensis num. 48 (olim Francisci des Camps). Post medium saec. IX exaratum puto. Totum descripsi 1841.*)
- P*041 Petersburg, kaiserliche Bibliothek Muralt.
- Q Uncial en Tbilisi, s. IX.
- S 028 cod. Vat. Rom. a. 949 (*Codex Vaticanus num. 354. scriptus anno 949. Evv. quattuor integra habet. Birchii conlationem ipse nuper multis locis auxi et correxi.*)
- S Uncial en Rossamo, s. VI.
- U 030 cod. Nan. Venet. X, Venedig. Bibliotheca Marciana I. (*Codex est olim Nanius, hunc Venetus Marcianus. Evangelia quattuor integra saeculi IX.*)
- V 031 cod. Mosc. IX, Moskau, (*Codex Mosquensis saeculi IX. Evangelia quattuor continet usque ad Ioh. 7,39. Reliqua saeculo XII. suppleta. Praeterea perierunt Mt 5,44-6,12 et 9,18-10,1.*)
- W Uncial en Washington, s.IV/V.
- X 033 cod. Landish. Monac. IX-X, München, Universitätsbibliothek (*Codex bibliothecae universitatis Monacensis. Fragmenta sunt evangeliorum cum commentariis.*)

1.3.10. Manuscritos minúsculos

- 1. Basel.
- 13.
- 131. Rom, Vatikan.
- 157. Rom, Vat. Urbinas.
- 209.
- 28.
- 299.
- 2^{pe}565.
- 33.
- 346. Mailand, Ambr.
- 69. Leicester.
- 91.

1.3.11. Evangelios en latín antiguo

- tol : Madrid, Nat.. früher Toledo 2, 1.
- g1. Paris, lat. Lat. 11553, früher Saint Germain 15.
- g2. : Paris, Nat. Lat. 13169. früher Saint Germain 2.
- gat Paris, Nat., Nouv. acquis.” Lat. 1587.
- a Vercelli, Domkirche.
- am VI. Vulgatae codices antiquissimi sunt am fu san for prag reg pe fos; item gat harl ing mm mt taur tol Accedunt lectionaria flor gue lux mar mich.
- b Verona, Bibliothek des Domkapitels.
- c Paris, Nat. 254, früher Colb. 4051.
- em München, kön. Clm. 14000, früher IV. 33, früher im Kloster des heil.
- ff Petersburg, kais., früher Corbey 21.
- fu vide am
- gat Paris, Nat.,Nouv. acquis.” Lat. 1587.
- i Wien, kais. Lat. 1235.
- iac Regensburg, Kloster des heil. Jakobus der Schotten (heute in München?)
- l Breslau, in der Kirche der heil. Elisabeth früher Rehdiger’s (nicht Rhed.).
- prag s. oben, S. 629,
- q München, kön. Lat. 6224, früher Freisingen.
- reg Paris, Nat. Lat. 11955, früher Saint Germain 777 und 663 oder 6642.
- Sz ed. Scholzii ed. 1830.

1.3.12. Versiones

- aeth aethopica ex edd. Rom. et polyg. et. P. Platt.
- aeth i. e. aethiopica ex cdd. Rom. et polyglottis et P. Platt
- arm arménica ex cdd. Uscani (1666) et Zohrabi (1789. 1805)
- cop memphitica ex cdd. Wilkinsii et Schwartzii
- erl Erlangen: Euth. August Friedrich Pfeffer, Professor in Erlangen, bot einige Lesarten aus dieser Handschrift. Beiträge zur Kennt-Gb Griesb. ed. Evv. 1827.
- go gothica ex ed. Loeb. et. Gabelentz
- ing Ingolstadiensis
- it Itala, jetzt im allgemeinen durch „altlanisch“ ersetzt
- k Turin, Nat. G. VII. 15 früher Bobbio.
- l Breslau, in der Kirche der heil. Elisabeth früher Rehdiger’s (nicht Rhed.).
- Ln Lachmanni ed. mai. 1842. 1850.
- sah sahidica
- sax anglosaxonica
- syrcu syriaca Curetoni cod. Nitriensi s. V.

- syrj syriaca posterior ex ed. Iosephi White
- syrsch syriaca Peschitto ex ed. Schaafii
- taur Turin, Nat. F. VI. 1, früher Bobbio.
- vg lectionibus, praedicationibus, et explanationibus recipiendam et tenendam esse". Das Jahr der Ausgabe war 1590.

2. Análisis lexical-sintáctico y estadístico

Los lexemas de cada versículo y aleya se han analizado en sus lenguas originales y se han comparado con la versión griega de la LXX en el caso del AT, y en el caso del hebreo, griego y árabe (AT, NT y Corán) se incluyen análisis de diversas categorías sintácticas (verbos, sustantivos y adjetivos). Se le ha llamado lexical, sintáctico y estadístico pues se limita a una presentación del tipo de palabras según su forma gramatical para cada versículo y aleya y una comparación estadística a lo largo del AT, NT y el Corán, para así delimitar el texto en cada caso.

Para el análisis del léxico de los versículos Dt 6.4 y Mc 12.29b se presentan estadísticas detalladas que incluyen las apariciones de cada palabra, verbo, sustantivo o adjetivo en sus diferentes formas en la lengua hebrea para el AT y en la lengua griega para el NT, desde el programa *Bibleworks* (2006), además de las comparaciones lexicales entre la versión de la LXX y el texto hebreo (BHS).⁶ Para la presentación comparativa de las estadísticas entre el AT y el NT se han tomado diversas variables como el número de versos, porcentaje de apariciones (AT y NT), el número de sus frecuencias de aparición y el orden de los libros bíblicos (Gn a Ap), cada cuadro posee un título y varios de ellos presentan anotaciones lexicográficas y sintácticas en torno a sus apariciones y porcentajes comparativos.

Para el caso de los términos árabes se realiza un análisis lexicográfico general (tomando el texto coránico en su totalidad) y específicos según las palabras de la aleya 112.1 utilizando las concordancias aportadas por varios Software digitales indicados en su lugar. Algo hasta el

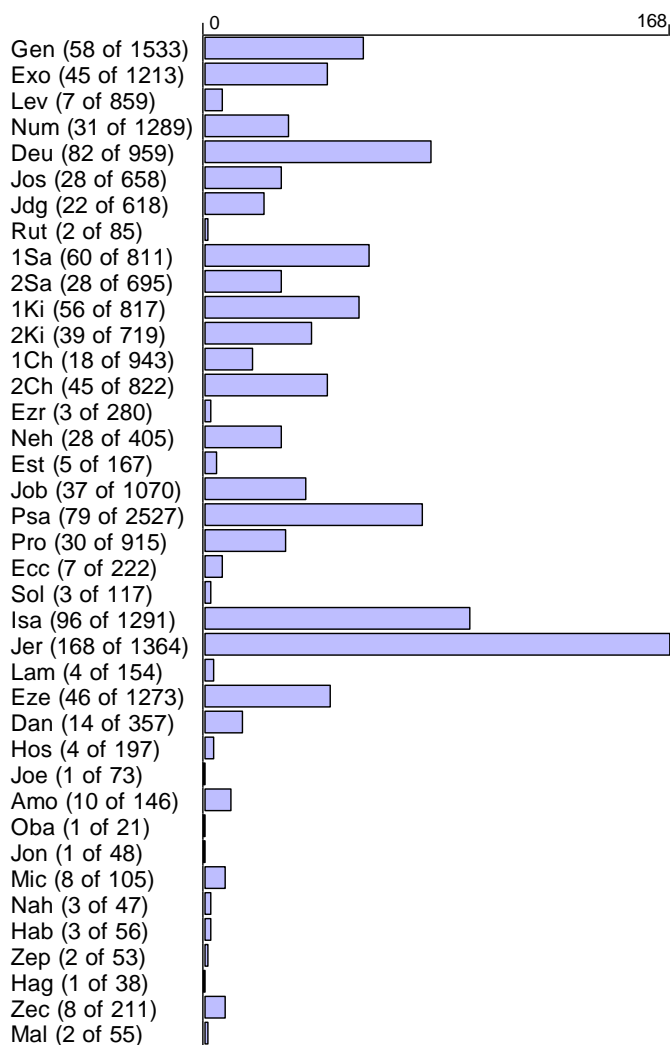
⁶ En todos los cuadros análisis se han tomado las siglas de los libros bíblicos propias del *Software Bibleworks* (2006) debido a la dificultad para cambiarlas en la información aportada desde tal programa, si bien se mantiene en el texto las siglas de la revista *Biblica*.

momento inexplorado para el texto coránico en lengua castellana y muy poco común en los estudios coránicos.

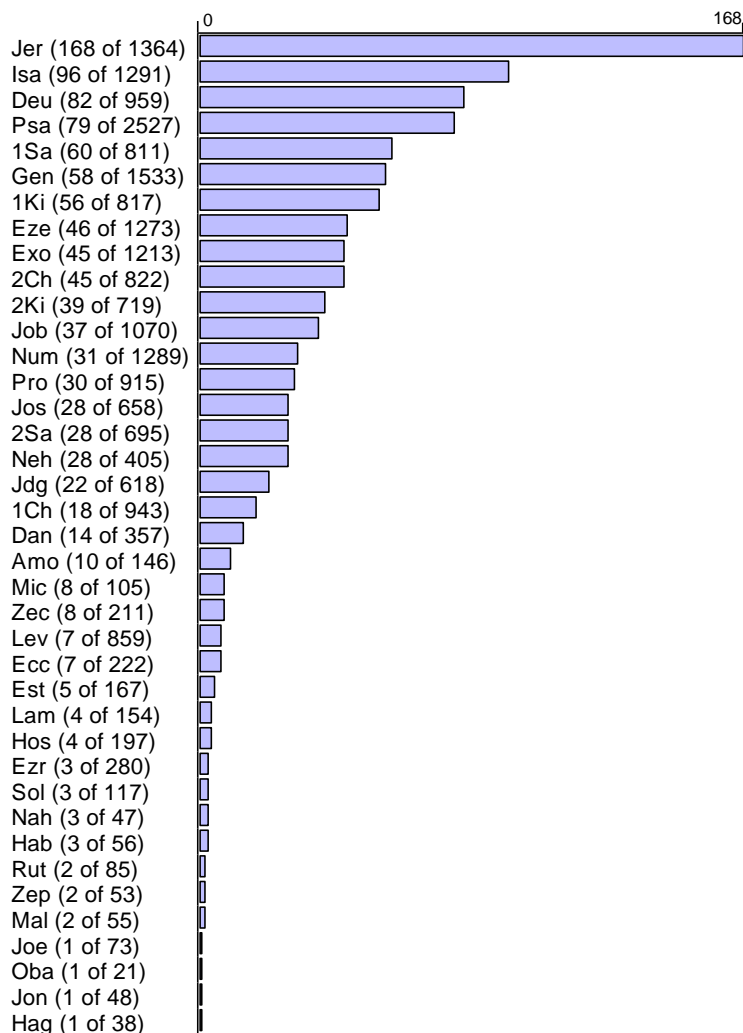
2.1. Análisis lexical Dt 6.4

2.1.1. שָׁמַע

Número de versos en cada libro que contienen la raíz שָׁמַע y sus formas verbales en el AT (orden del AT):



Número de versos en cada libro que contienen la raíz שָׁמַע y sus formas verbales en el AT (orden cuantitativo descendente):



Esta raíz posee 1194 apariciones en 1085 versículos de 23213 versículos en el AT (4.67%). En general, este verbo se utiliza menos de 20 veces en más de la mitad de libros del AT, es decir que su incidencia es poca aunque constante. Así mismo es notorio que la mayoría de sus apariciones se encuentren principalmente en los profetas Is y Jr y sólo después de ambos en Dt y Sal. Las apariciones de la raíz verbal שָׁמַע , según su presencia en los versículos de cada libro, mantienen sus frecuencias altas en los libros de Jr (168 apariciones de 1364 palabras), Is (96 de 1291), Dt (82 de 959), Sal (79 de 2527), 1 Sam (60 de 811), Gn (58 de 1533), 1 Re (56 de 817)⁷⁷;

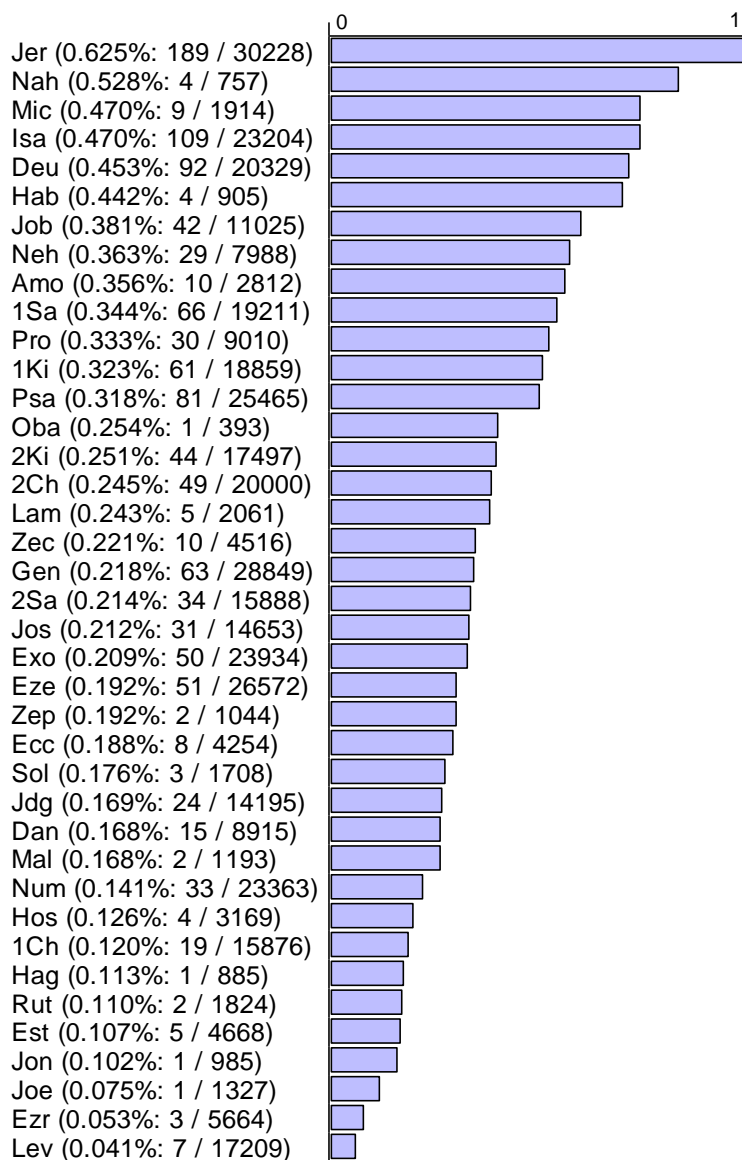
⁷⁷ En adelante sólo se mencionarán las frecuencias de las apariciones, es decir la cantidad de veces con que una palabra, sea verbo, sustantivo o adjetivo aparece en cada libro del AT o del NT mencionado en comparación con el total de palabras en cada libro, que en adelante no se mencionará, al estar incluido en cada tabla, por ello debe confrontarse la información con las tablas. La tabla de porcentajes presenta, finalmente, la incidencia de cada palabra al interior de cada libro.

el Dt se encuentra entre los libros de mayor uso de este verbo, si bien junto con 1 Sam es un libro con cerca de la mitad de versículos que Jr, Is, Sal y Gn, por lo cual las apariciones de este verbo son comparativamente mayores en Dt y 1 Sam.

Esta raíz aparece en todos los libros del AT en diversas formas aun cuando sea una sola vez. En ningún libro su porcentaje sobrepasa el 0.6% de apariciones con respecto al libro donde se encuentra; así que sus apariciones son muy pocas en cada libro del AT.

Porcentaje de apariciones de la forma de la raíz verbal שָׁמַע y sus derivados⁸ en cada libro del AT (orden cuantitativo descendente):

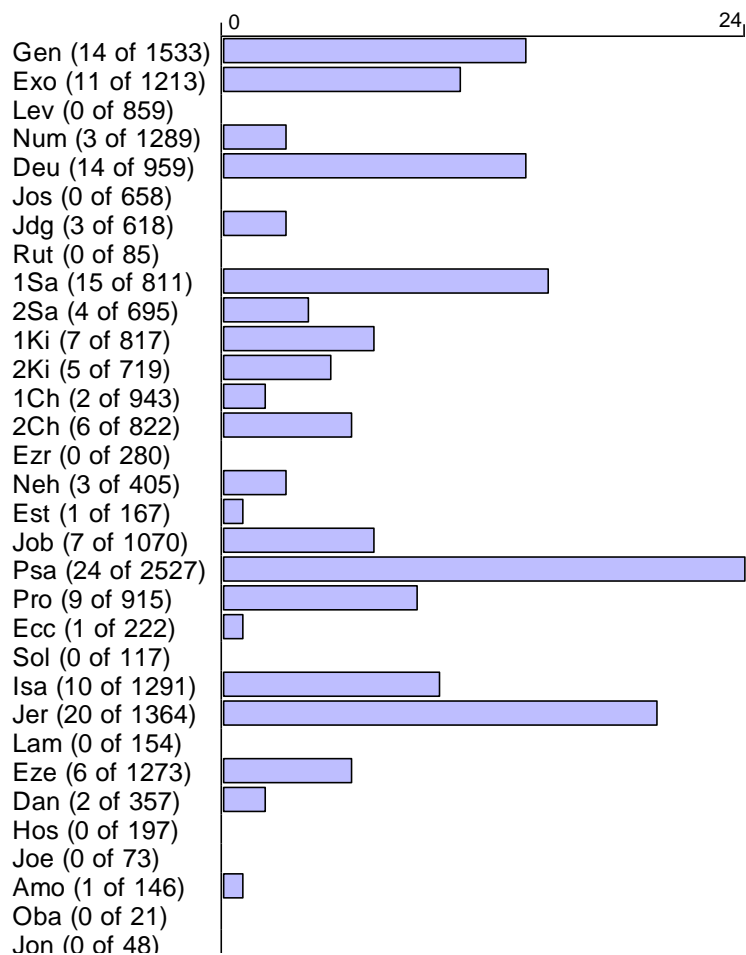
⁸ Por derivados se entienden los verbos, sustantivos y adjetivos que se derivan de un verbo, a diferencia de las formas verbales, que sólo son verbos.



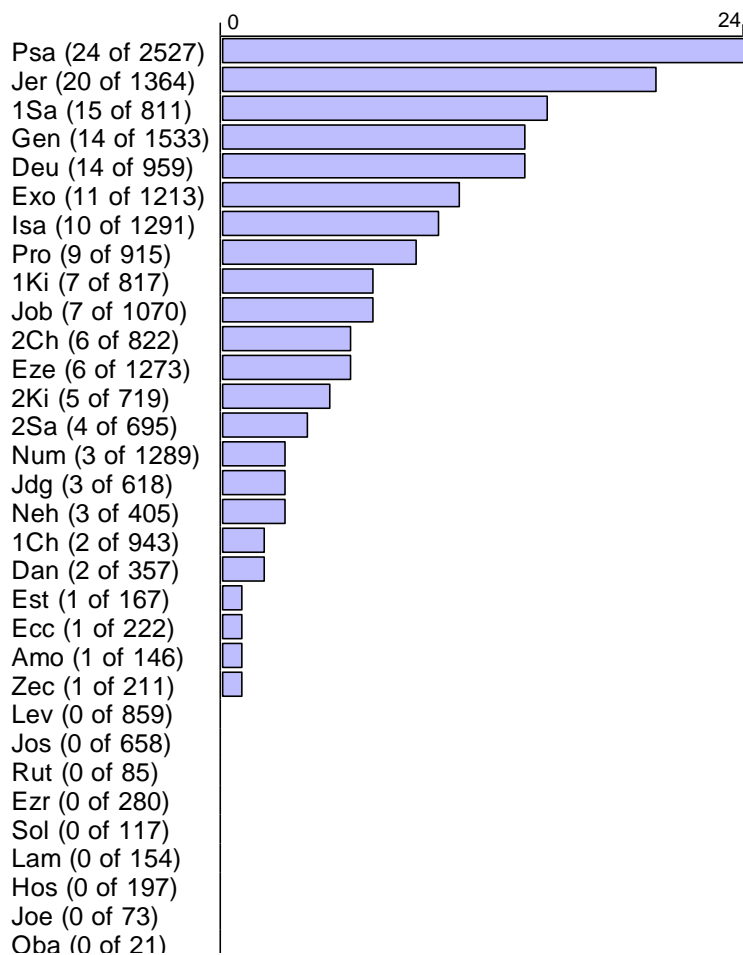
Al comparar los porcentajes de aparición de cada palabra en su libro, Jr mantiene su primacía (0.625%), junto con Is (0.47%) y Dt (0.453%), si bien los Sal quedan abajo y el libro de Nehemías al ser un texto pequeño sus 4 apariciones hacen que su porcentaje sea mayor.

2.1.2. Forma imperativa del verbo שָׁמַע

Número de versos en cada libro que contienen la forma del verbo שָׁמַע (imperativo) y sus derivados en el AT (orden del AT) exceptuando los profetas menores:



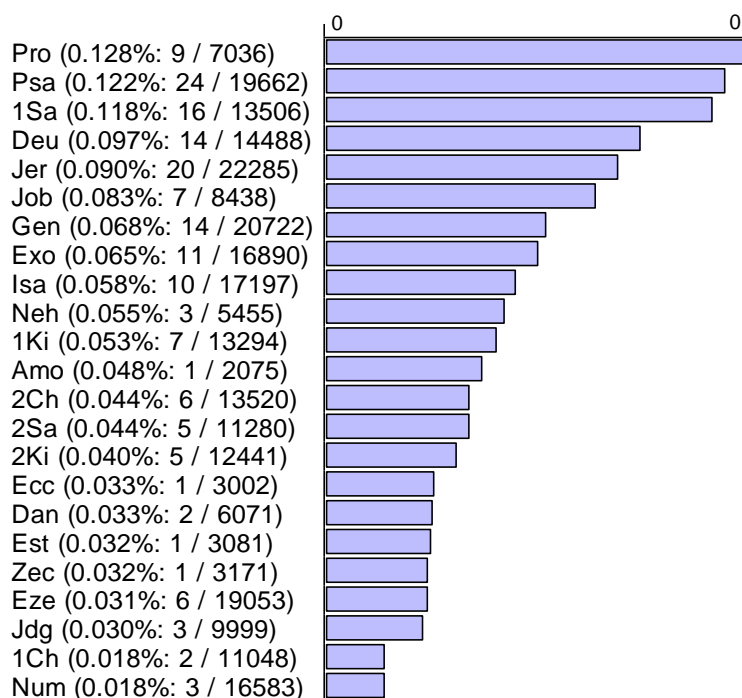
Número de versos en cada libro que contienen la forma del verbo שָׁמַע y sus derivados en el AT
(orden cuantitativo descendente):



La forma שָׁמַע posee 171 apariciones en 169 versículos de 23213 versículos en el AT (0.73%). Si bien la forma del verbo⁹ posee una frecuencia de aparición mínima y sus variaciones sólo se remiten a acentos masoréticos, puede notarse sus mayores usos se presentan en Sal (24) y Jr (20), luego con una frecuencia cercana en 1 Sam (15), Gn (14) y Dt (14) si bien los Salmos contienen cerca del doble de palabras que estos dos últimos libros, el resto de apariciones son bajas o *hápax* –sólo una aparición–; en nueve libros del AT esta forma del verbo no aparece.

⁹ Esta forma aparece en los siguientes versículos: Gn 16.11; 21.12, 17; 24.52; 26.5; 27.8, 13, 43; 29.13, 33; 30.6; 34.5; 39.10; 42.23; Ex 7.13, 22; 8.11, 15; 9.12; 16.9; 18.19; 22.22; 23.1, 22; 32.18; Nm 24.4, 16; 30.9; Dt 1.16, 45; 3.26; 4.1; 5.1, 26; 6.4; 9.1; 11.13; 17.12; 20.3; 21.18, 20; 33.7; Jue 11.10, 17, 28; 1 Sam 2.23; 3.9; 8.7, 9, 22; 14.27; 15.1, 14, 22; 22.12; 23.10; 28.22; 2 Sam 12.18; 13.21; 19.3; 20.17; 1 Re 3.9; 5.15; 10.1; 11.21; 12.15; 22.19; 2 Re 14.11; 1.9.4, 8; 20.12, 16; 1 Cr 5.8; 11.44; 2 Cr 9.1; 10.15; 24.17; 25.20; 35.22; Ne 3.33, 36; 4.1; Est 3.4; Job 15.17; 31.35; 33.1, 31, 33; 34.34; 42.4; Sal 6.9; 17.6; 22.25; 27.7; 28.2, 6; 30.11; 34.7, 18; 38.15; 54.4; 59.8; 64.2; 65.3; 66.19; 69.34; 78.21, 59; 81.9, 12, 14; 143.1; 150.5; Pro 1.8; 4.10; 8.34; 13.1, 8; 19.20; 23.19, 22; 25.10; Ecl 7.5; Is 1.15; 23.5; 37.4, 8; 39.5; 41.26; 44.1; 48.12; 50.10; 66.8; Jr 7.16; 11.14; 14.12; 16.12; 17.24; 18.10, 13; 22.2; 28.7, 15; 34.4; 36.13, 25; 37.2, 14, 20; 38.20; 42.13; 43.4; 50.43; Ez 2.8; 3.10; 21.3; 33.5; 40.4; 44.5; Dn 6.15; 9.17; Am 7.16; Zc 3.8.

Porcentaje de apariciones de la forma del verbo שָׁנַע y sus derivados en cada libro del AT (orden cuantitativo descendente)¹⁰:

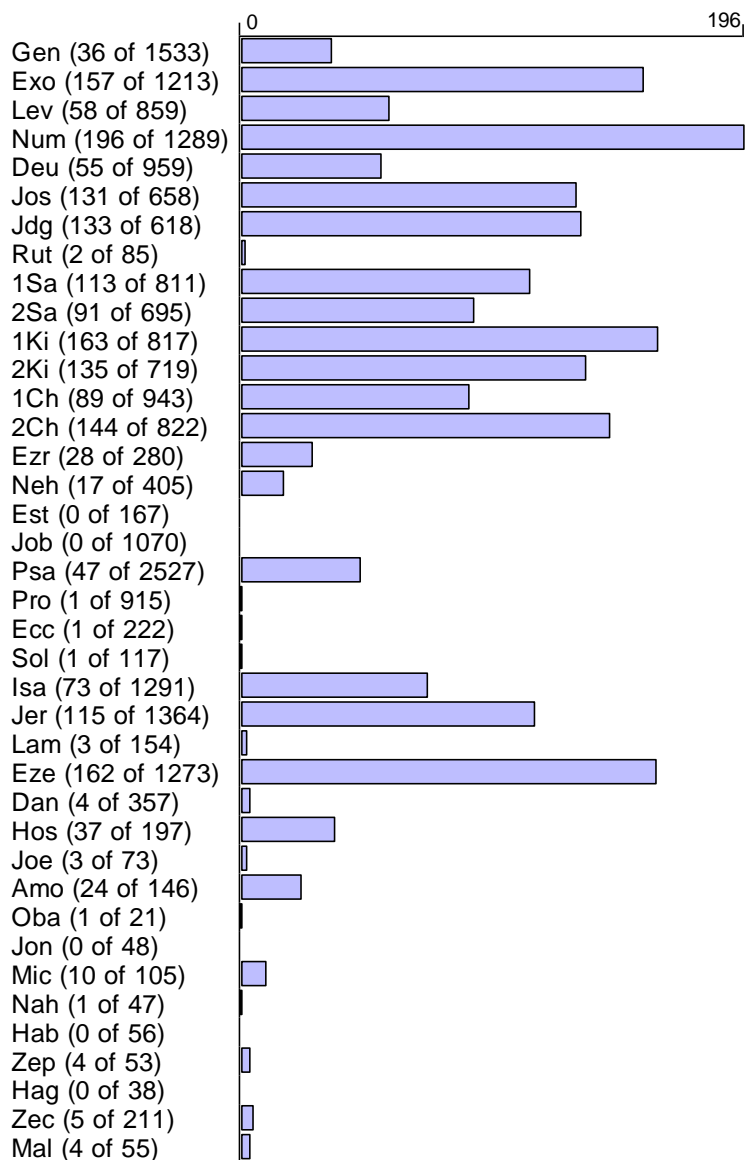


Al ver los porcentajes de apariciones de este verbo, según las palabras de cada libro, es notorio que en los libros de Pro, Sal y 1 Sam están más allá del 0.12%, le siguen Dt (0.097%) y Jr (0.090%), con lo cual se mantienen estos libros entre los de mayor aparición. La distribución de este término no es uniforme si bien se encuentra poco en los profetas menores y se encuentra en todos los libros de la Torah, excepto el Levítico.

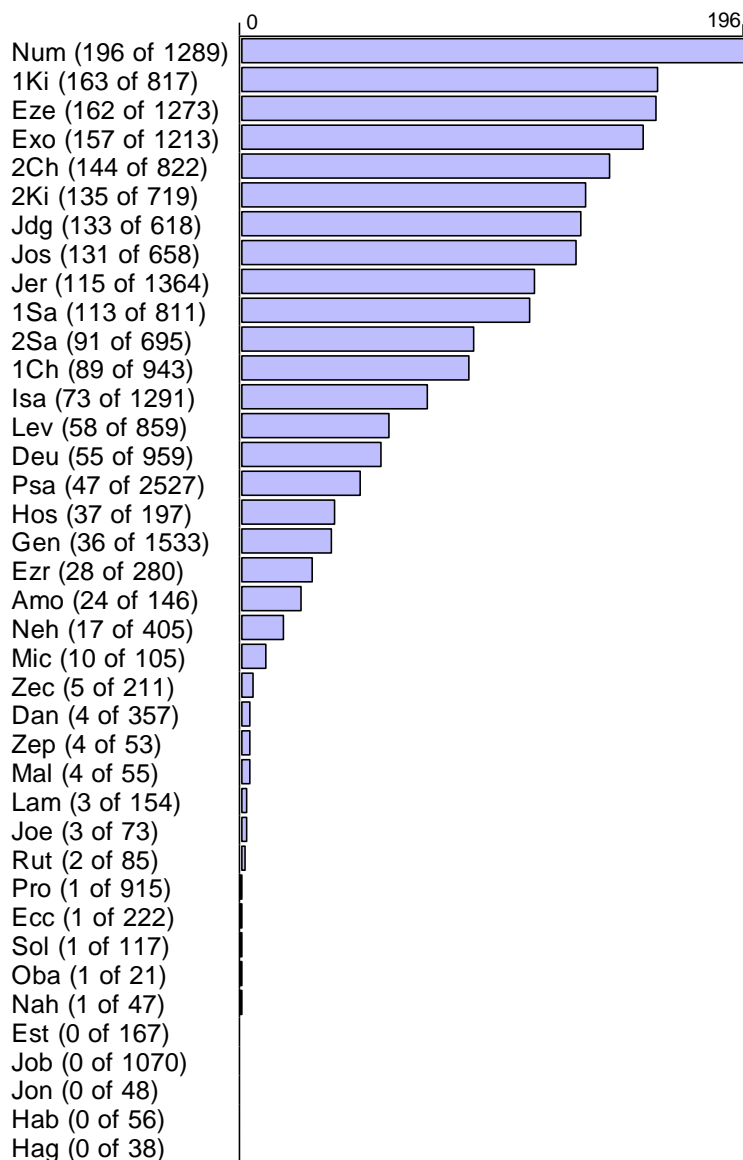
2.1.3. יִשְׂרָאֵל

Número de versos en cada libro que contienen la palabra יִשְׂרָאֵל en el AT (orden del AT):

¹⁰ En este cuadro, no se muestran los libros sin apariciones de esta forma, por ya incluirse en los cuadros previos.



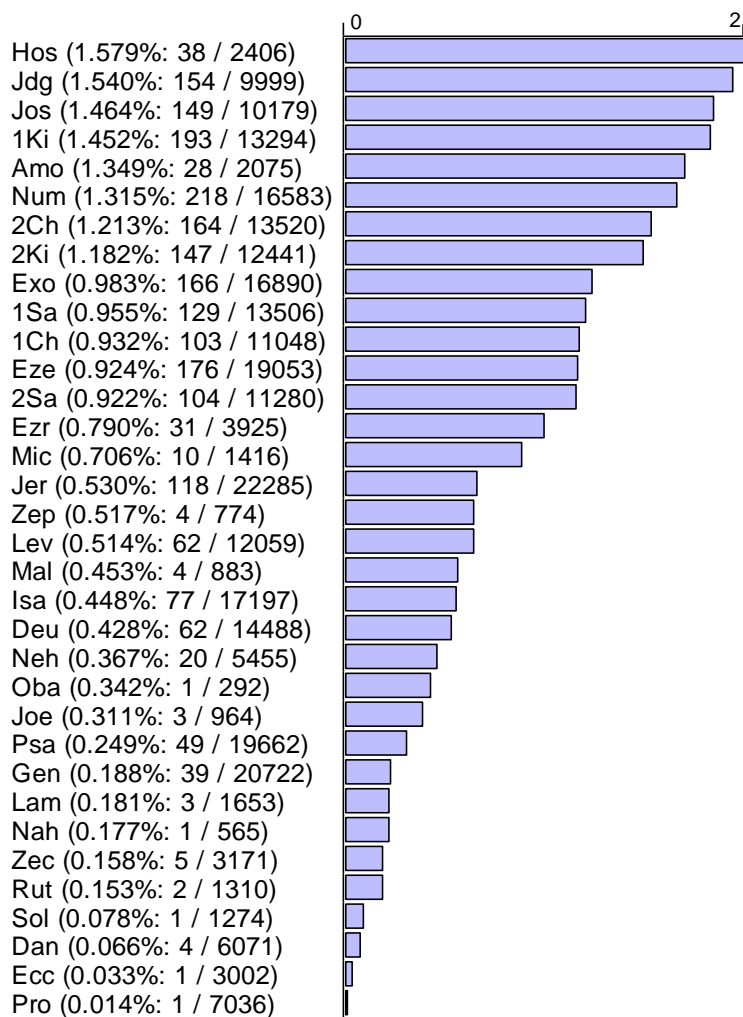
Número de versos en cada libro que contienen la palabra **ישראל** en el AT (orden cuantitativo descendente):



2267 apariciones en 2044 versículos de 23213 versículos en el AT (8.81%). Este sustantivo se concentra en la primera mitad de los libros del AT a excepción de Rut, lo que incluye el Pentateuco; sus apariciones se encuentran en casi un 9 % de los versículos del AT lo cual muestra su gran importancia en el mismo; en el Dt aparece en 55 de sus 959 versículos.

Esta palabra no aparece en los libros de Est, Job, Jon, Hab y Ag y es un hápax en Pro, Ecl, Sol, Oba, Na; es decir, en 10 libros del AT, la palabra **ישראל** está apenas presente.

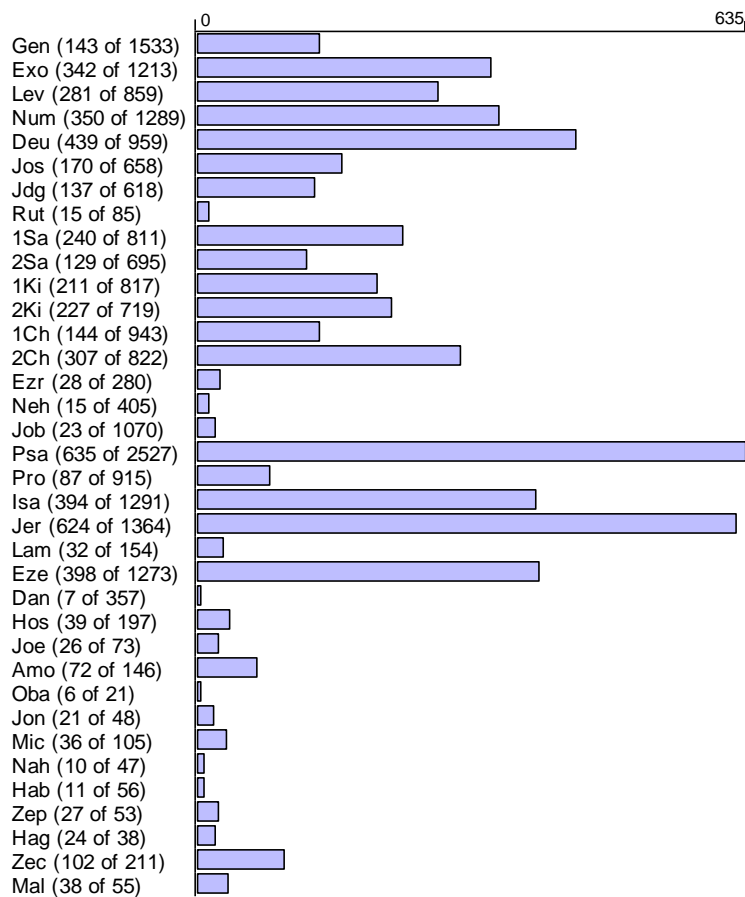
Porcentaje de apariciones de la palabra **יִשְׂרָאֵל** en cada libro del AT (orden cuantitativo descendente):



La palabra **יִשְׂרָאֵל** posee un porcentaje mayor de apariciones en comparación con las palabras anteriores del 1% (entre el 1.579% y el 0.922% en 13 libros) y con respecto al total de palabras de cada libro en la mitad de los libros del AT; en el Dt aparece un 1.43 %.

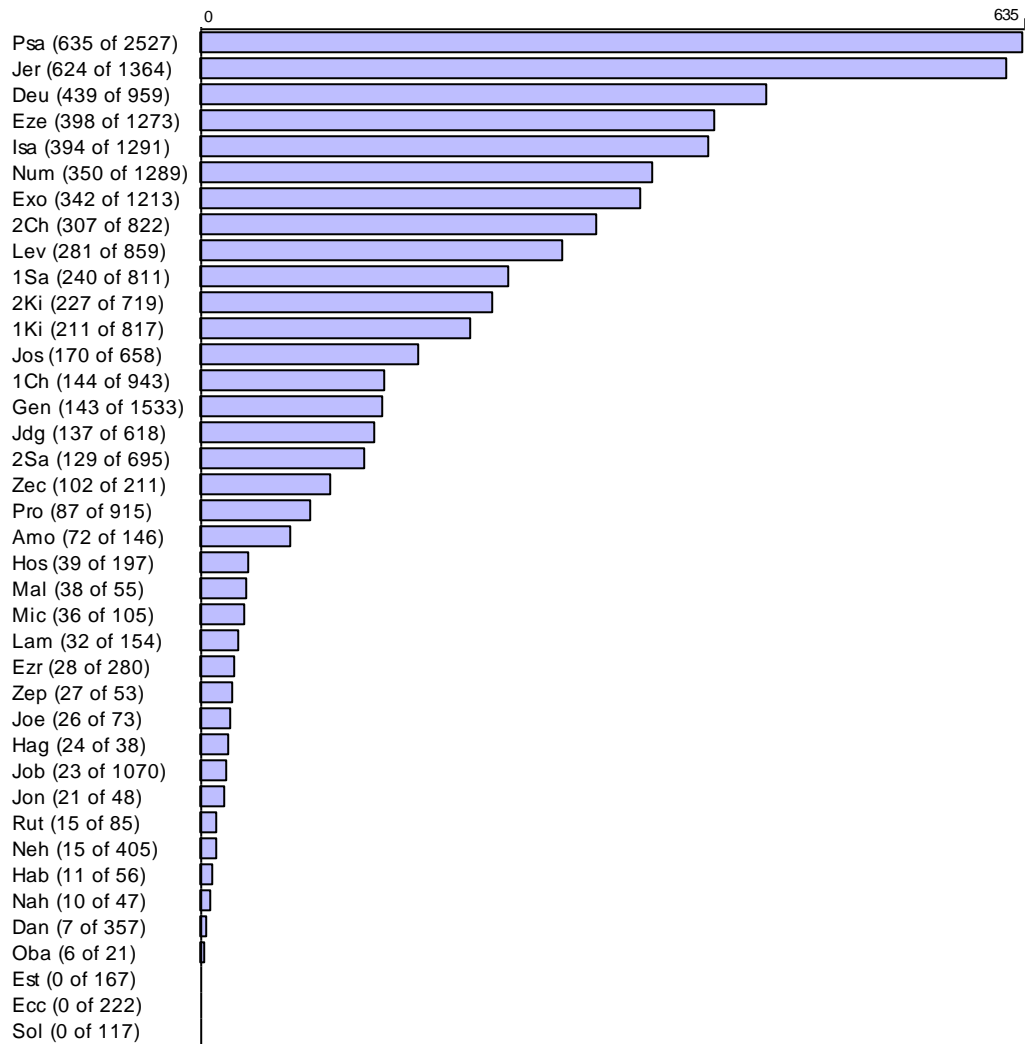
2.1.4. יהוה

Número de versos en cada libro que contienen la raíz יהוה en el AT (orden del AT):



6828 apariciones en 4887 versículos de 23213 versículos en el AT (24.94%). Por una parte, este término aparece en el 25 % de versículos del AT debido a su importancia teológica si bien existen otros términos para denotar a la divinidad y que también tienen ocurrencia en el versículo de análisis; por otra parte, este término está presente en casi mitad de versículos del Dt, a diferencia de los demás libros del Pentateuco en donde cuenta con una presencia mucho menor, lo cual indica su gran importancia en el Dt.

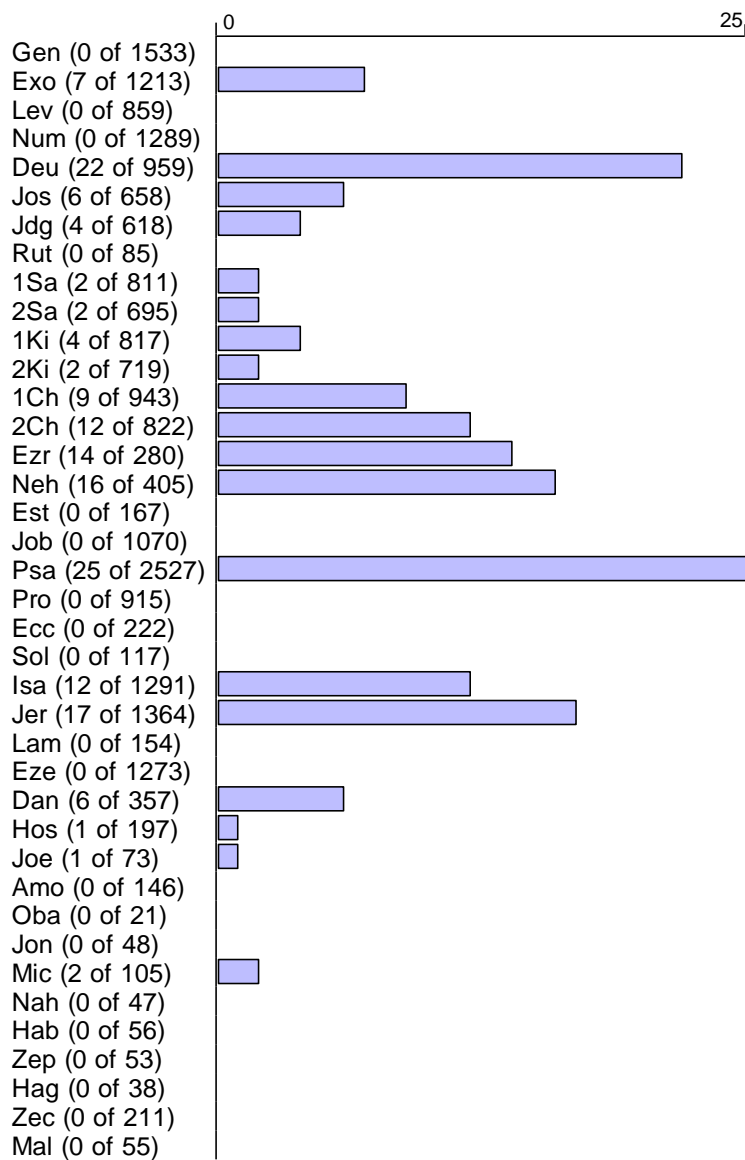
Número de versos en cada libro que contienen la raíz יהוה en el AT (orden cuantitativo descendente):



Así pues las mayores apariciones de יהוה se encuentran en los Salmos, los libros proféticos de Jeremías, Ezequiel e Isaías así como en varios libros de la Torah.

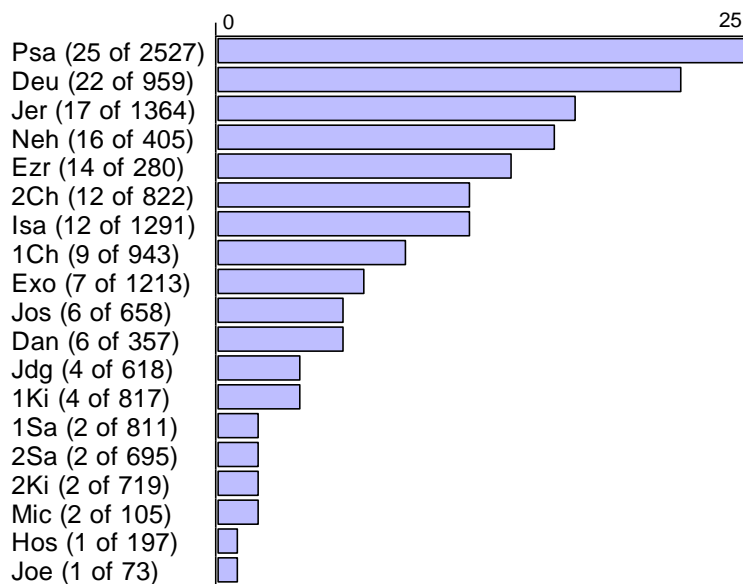
2.1.5. אֱלֹהֵינוּ

Número de versos en cada libro que contienen la forma אֱלֹהֵינוּ en el AT (orden del AT):



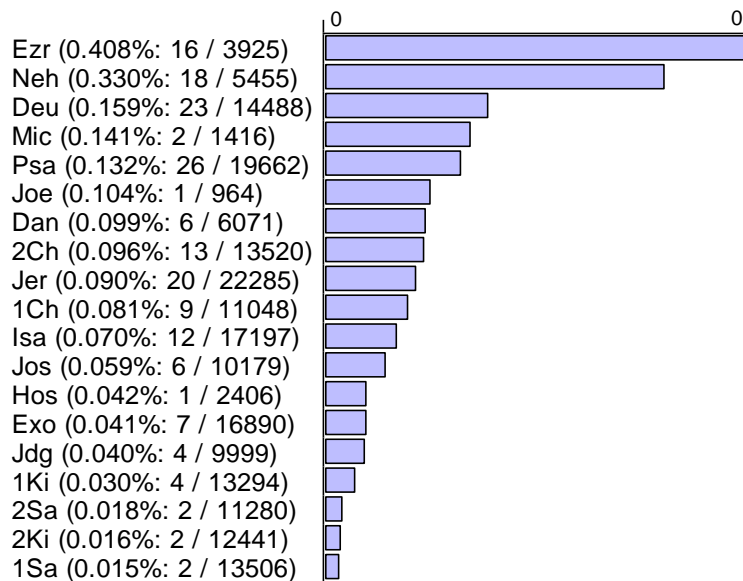
6828 apariciones en 4887 versículos de 23213 versículos en el AT (24.94%). La forma אלהינו solo aparece en 19 libros del AT.

Número de versos en cada libro que contienen la forma אלהינו en el AT (orden cuantitativo descendente):



Sus mayores apariciones se presentan en Sal (25), Dt (22), JEer (17), Ne (16), Esd (14), 2 Cr (12), IS (12) y las demás apariciones son menores.

Porcentaje de apariciones de la forma de la forma אֱלֹהֵינוּ en cada libro del AT (orden cuantitativo descendente)¹¹:

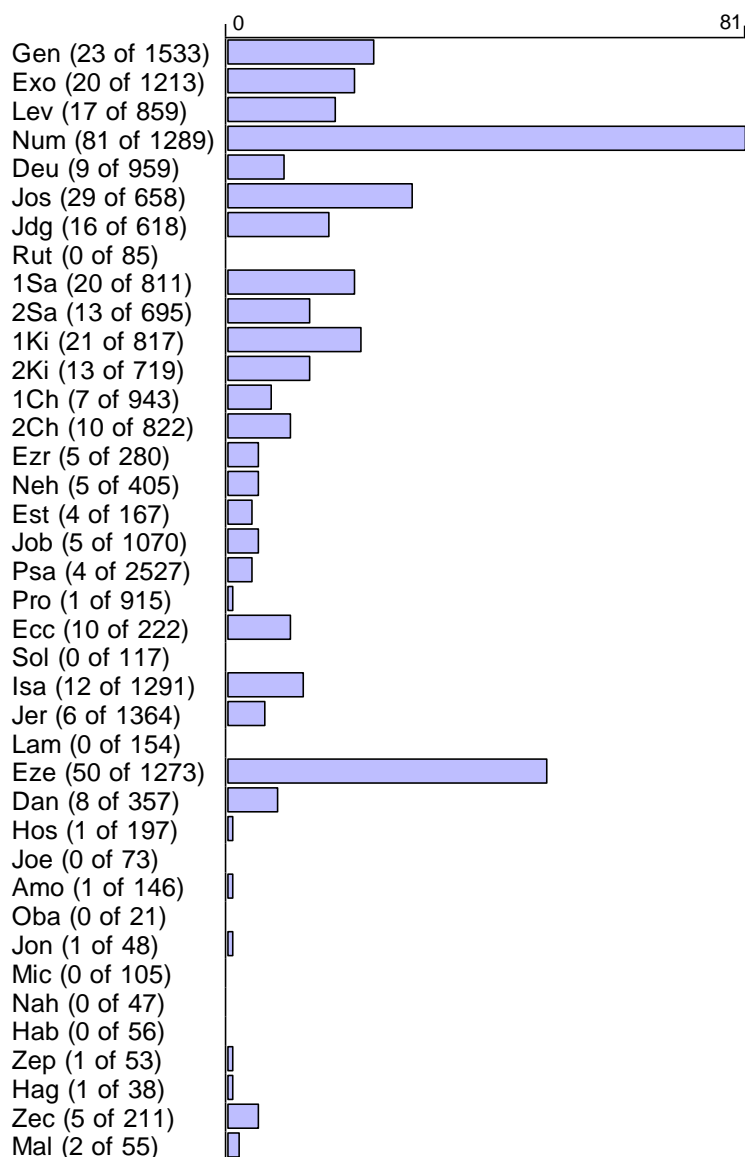


¹¹ En este cuadro no se muestran los libros sin apariciones de esta forma por ya incluirse en los cuadros previos.

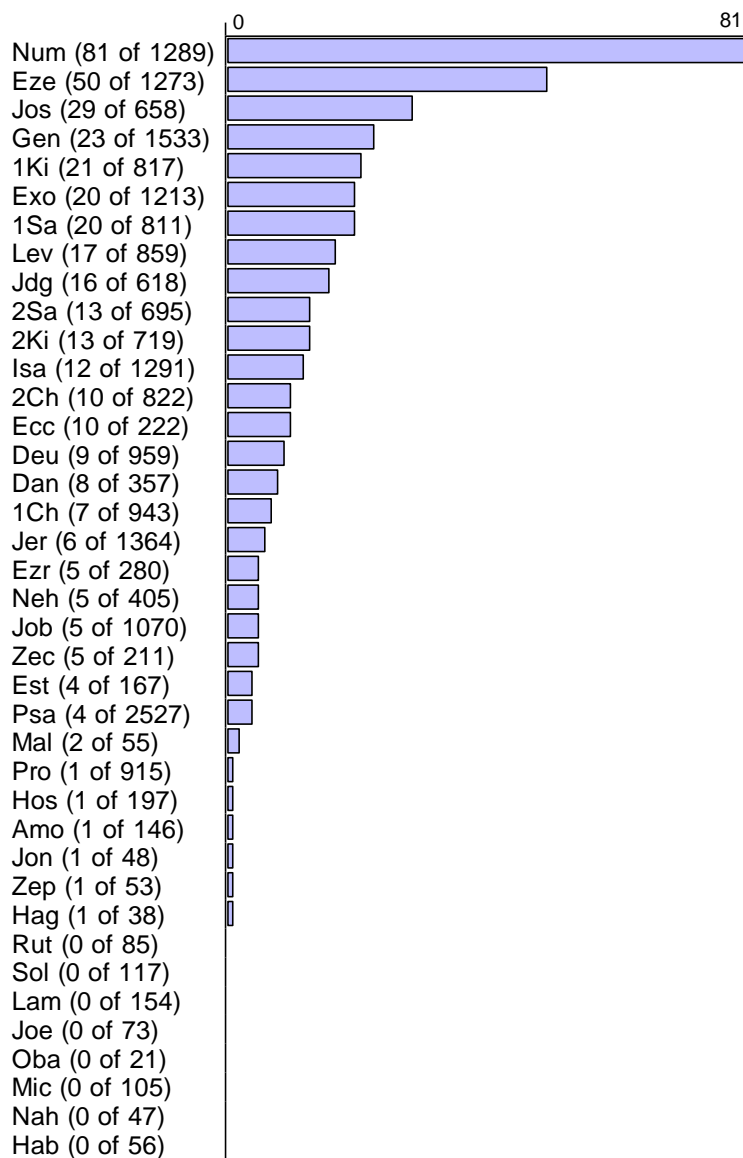
Los porcentajes de apariciones de la forma אֱלֹהֵינוּ al compararlo con el total de palabras de cada libro son altos en Esd (0.48%), Ne (0.33%) y un poco menor en Dt (0.16%), Mi (0.14%), Sal (0.13%) y el resto es menor a 0.99% de las apariciones en cada libro.

2.1.6. אָהָר

Número de versos en cada libro que contienen la forma de la forma אָהָר en el AT (orden del AT)



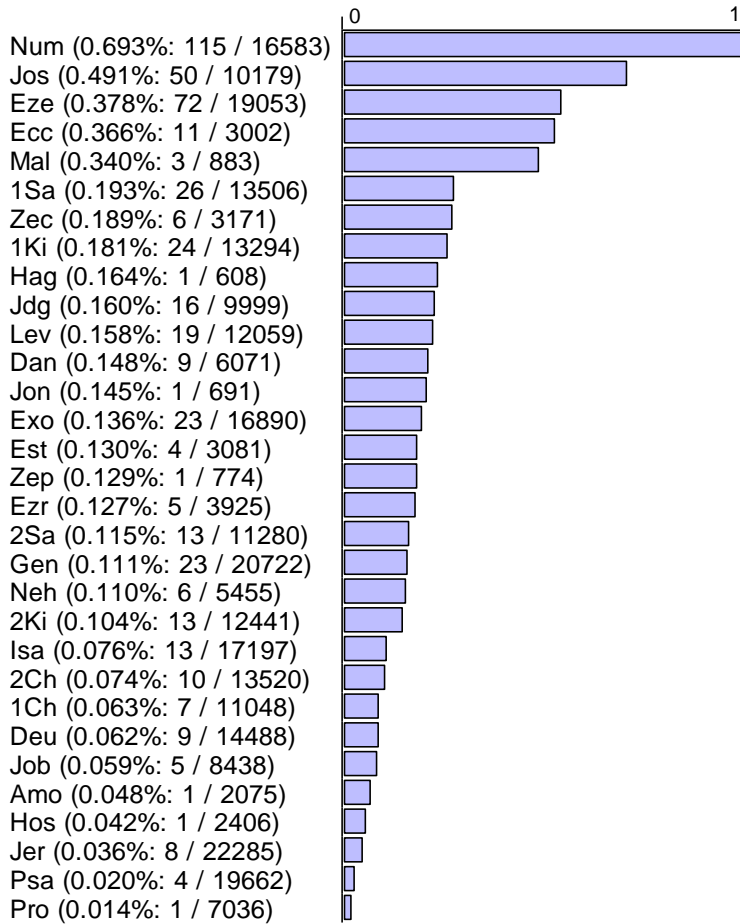
Número de versos en cada libro que contienen y sus derivados en el AT (orden cuantitativo descendente)



500 apariciones en 401 versículos de 23213 versículos en el AT (1.73%). Las apariciones de la forma רָאָה son mínimas y no se presenta en todos los libros del AT.

Porcentaje de apariciones de la forma רָאָה en cada libro del AT (orden cuantitativo descendente)¹²:

¹² En este cuadro no se muestran los libros sin apariciones de esta forma por ya incluirse en los cuadros previos.



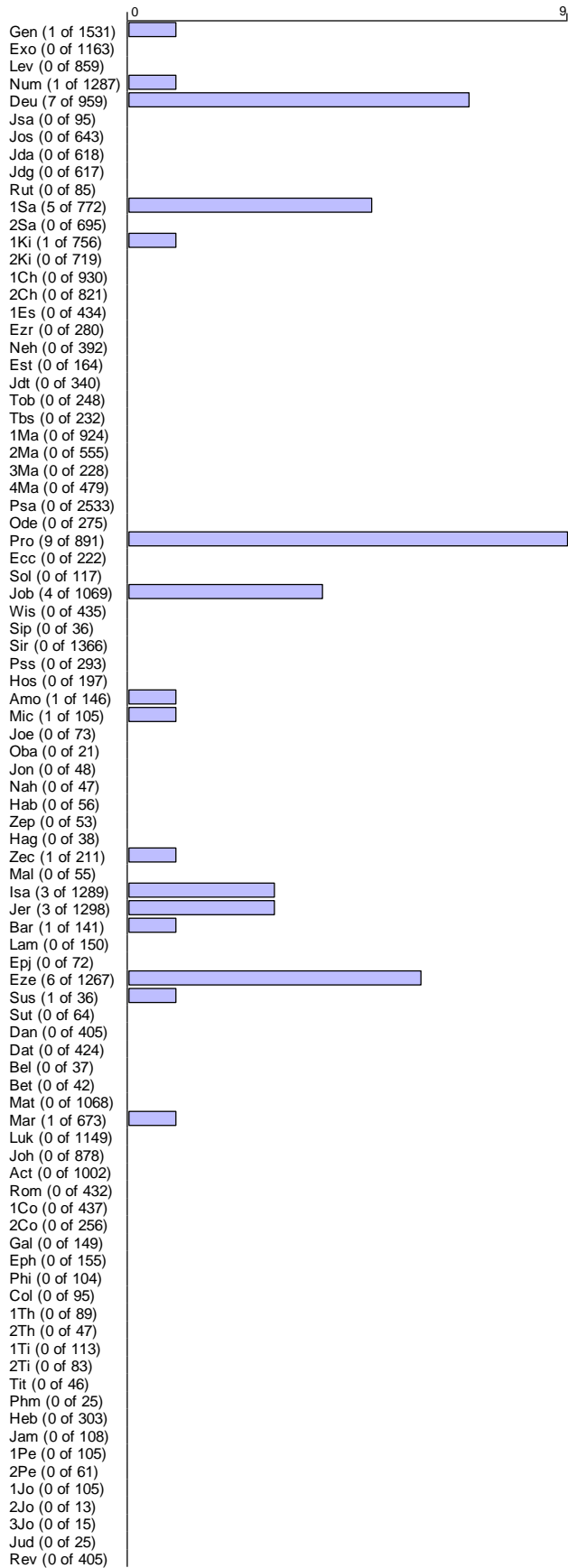
Su porcentaje es menor del 1 % en cada uno de los libros.

2.2. Análisis lexical Mc 12.29

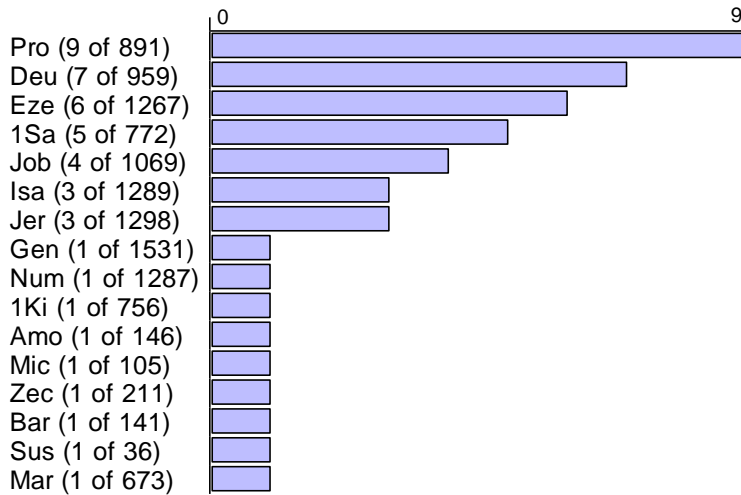
2.2.1. ἄκουε y ἄκουέ

Estas dos son las formas verbales en modo imperativo tiempo presente y forma activa de la segunda persona del singular del verbo ἀκούω.

Número de versos en cada libro que contienen las formas ἄκουε y ἄκουέ en el AT y el NT (orden bíblico):



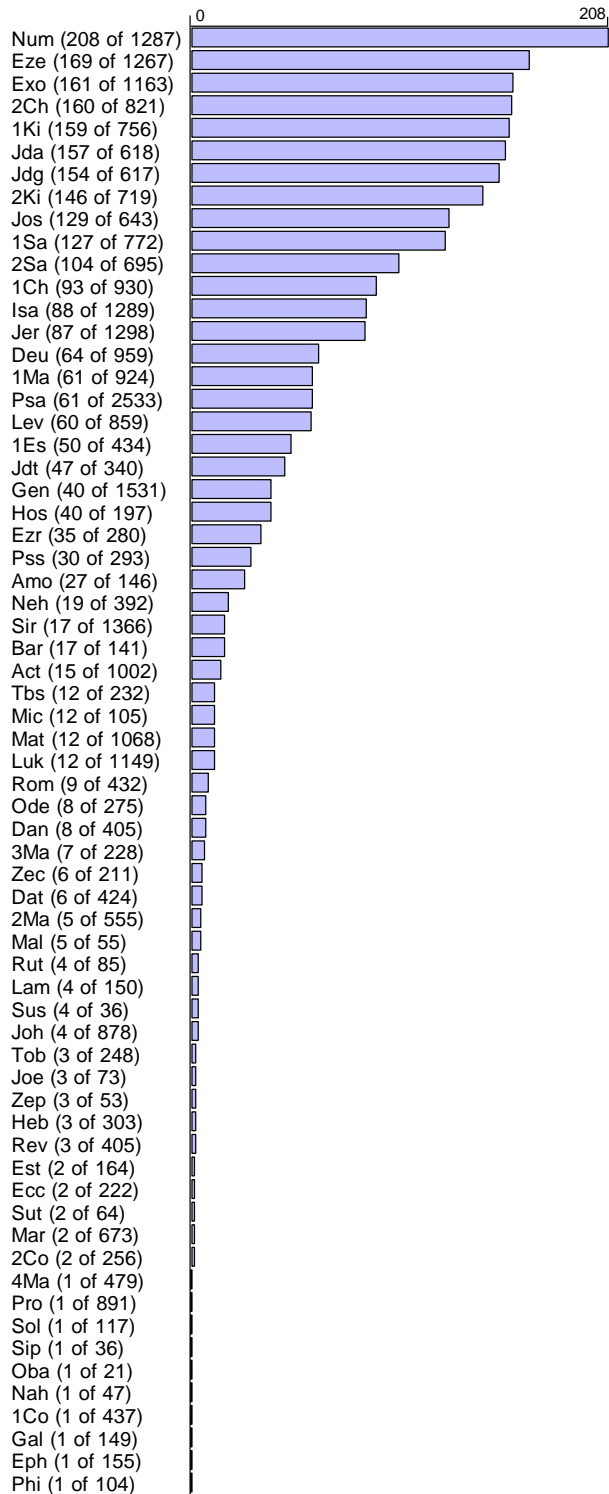
Número de versos en cada libro que contienen las formas ἄκουε y ἄκουέ en el AT y el NT (orden cuantitativo descendente sin ceros):



Este verbo en modo imperativo aparece unas 47 veces en un total de 46 versículos a lo largo del AT, todas sus apariciones se encuentran en 15 libros del AT, en 7 de ellos sus apariciones son *hápax* y sus mayores apariciones se dan en Pro (9), Dt (7), 1 Sam (5), Job (4), Is (3), Jr (3) y sólo se da una aparición de este verbo en imperativo en el NT; en el versículo de análisis, lo cual muestra su especificidad y el traslado lingüístico del AT al NT en este versículo.

2.2.2. Ισραηλ

Número de versos en cada libro que contienen Ισραηλ en el AT y el NT (orden cuantitativo descendente sin ceros):

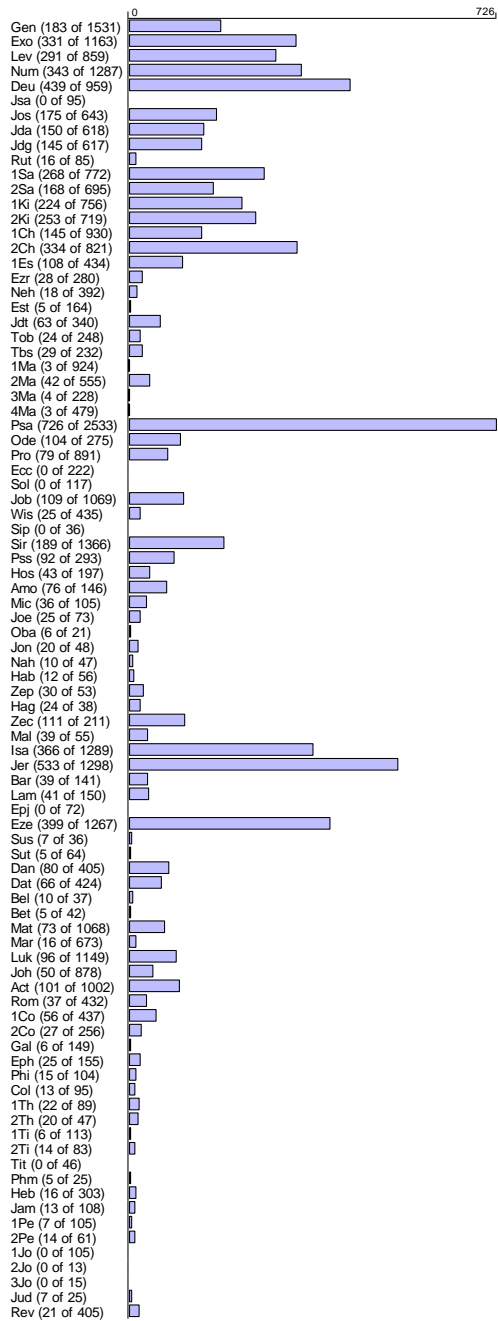


3025 apariciones de Ἰσραηλ en 2678 versículos de 38279 en el AT y el NT. Las apariciones de este sustantivo son mayoritarias en el AT y se hacen imperceptibles luego de los evangelios y los Hc en el NT, en el NT aparece 66 veces, mientras en el AT aparece 2959 veces,

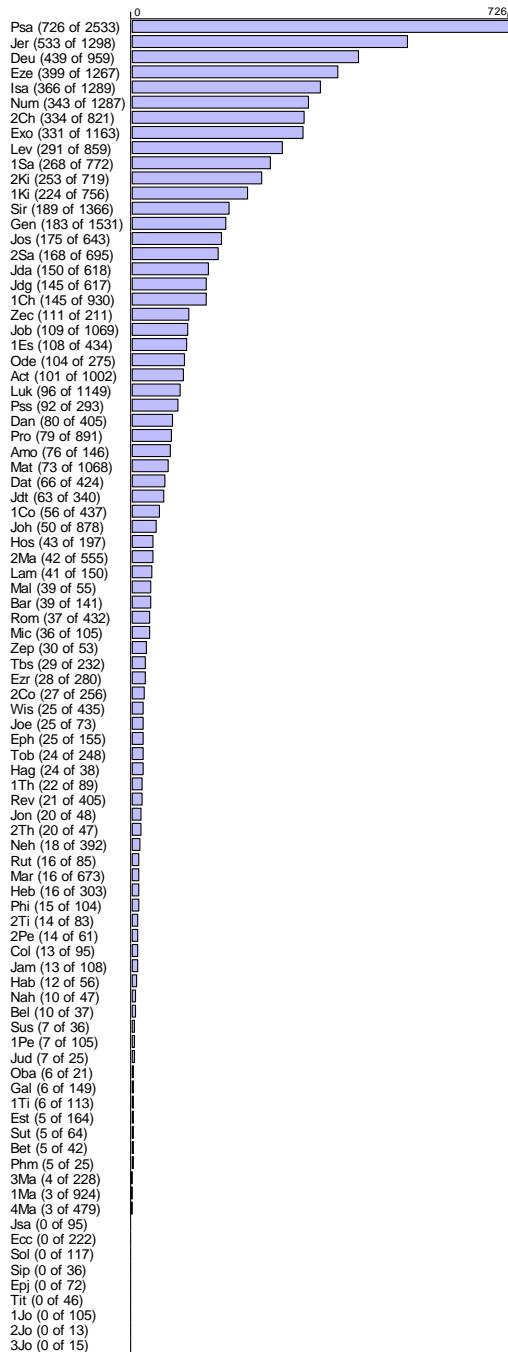
su gran mayoría en los libros del Pentateuco y los libros históricos. En el Dt aparece en 64 de 959 versículos encontrándose en la media de tales apariciones.

2.2.3. κύριος

Número de versos en cada libro que contienen el lema κύριος en el AT y el NT (orden bíblico)

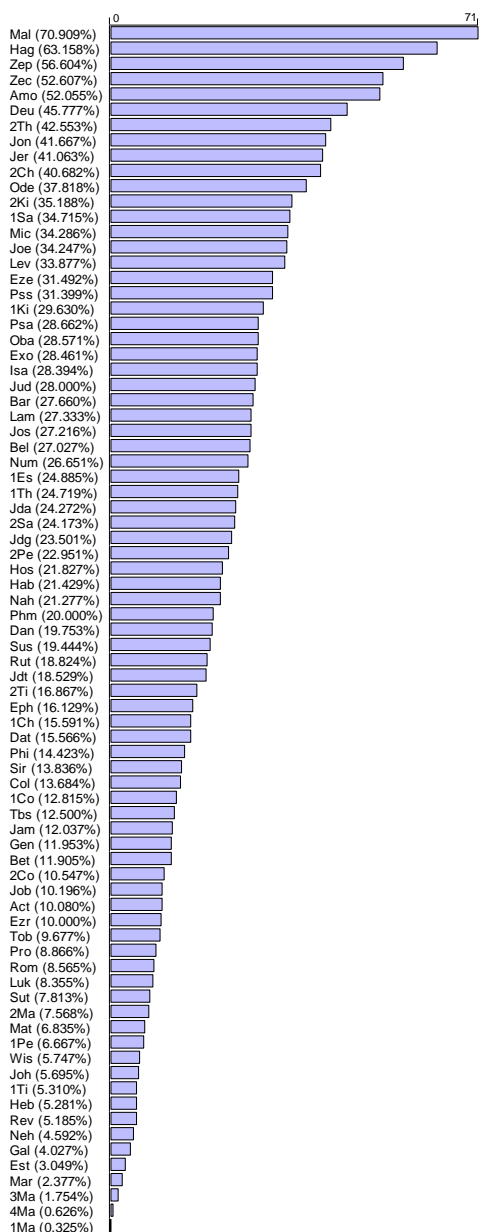


Número de versos en cada libro que contienen el lema κύριος en el AT y el NT (orden cuantitativo descendente):



9322 apariciones en 7759 versículos de 38279 en el AT y el NT.

Porcentaje de versos en cada libro que contienen el lema κύριος en el AT y el NT (orden cuantitativo descendente, sin ceros):



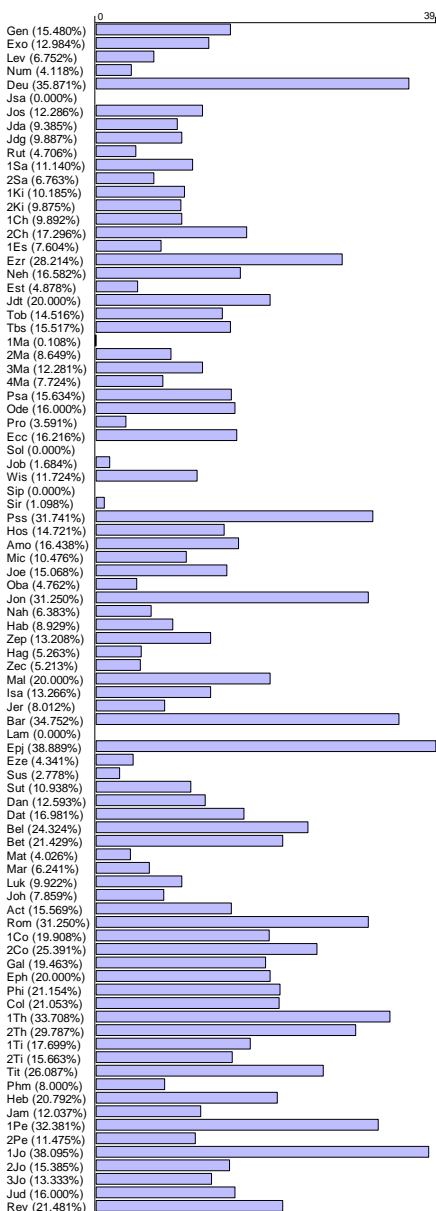
9322 apariciones en 7759 versículos de 38279 en el AT y el NT. Este lema aparece en 5 formas diferentes en el 20.27 % de versículos del AT y del NT se encuentra y en la mayoría de sus libros, sus mayores apariciones se encuentra en los Sal, Jr, Dt y Ez, lo cual mostraría su gran importancia en tales libros, algo que cambia al comprobar las estadísticas con respecto a los porcentajes de cada libro.

En el Dt este lema aparece en el 45.77 % de versículos, casi la mitad de ellos, mientras se encuentra un porcentaje mayor en los libros de MI (71%), Haq (63%), So (56%) y Amo (52%),

los primeros libros cortos y por eso su gran porcentaje. Por lo cual el Dt es, de los libros extensos de la Biblia, el que más porcentaje de apariciones posee del lema κύριος. Este lema no aparece en los libros de Jsa, Ecl, Sal, Sip, Epi, Tit, 1 Jn, 2 Jn, 3 Jn.

2.2.4. θεός

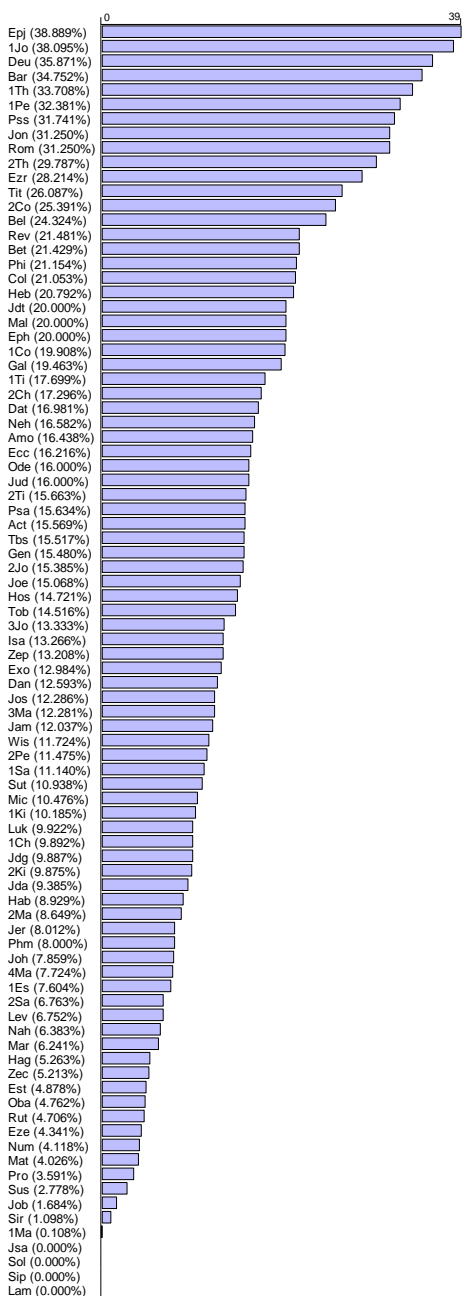
Porcentaje de versos en cada libro que contienen el lema θεός en el AT y el NT (orden bíblico):



5325 apariciones en 4526 versículos de 38279 en el AT y el NT. El lema θεός aparece en la gran mayoría de libros de la Biblia, cuenta con 11 formas diferentes en el 11.82 % de

versículos del AT y del NT, es notorio que entre los libros del AT sea el Dt el de mayor porcentaje de apariciones (36%), también superior a muchos libros del NT en tal porcentaje.

Porcentaje de versos en cada libro que contienen el lema $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ en el AT y el NT (orden cuantitativo descendente):

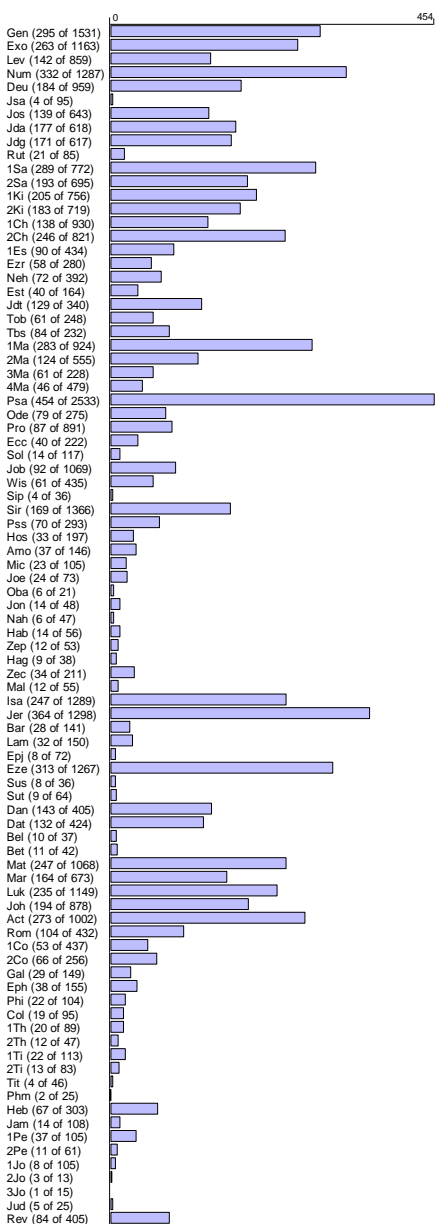


5325 apariciones en 4526 versículos de 38279 en el AT y el NT. De nuevo, en el Dt el término referente a lo divino posee el mayor porcentaje de apariciones, según el porcentaje de

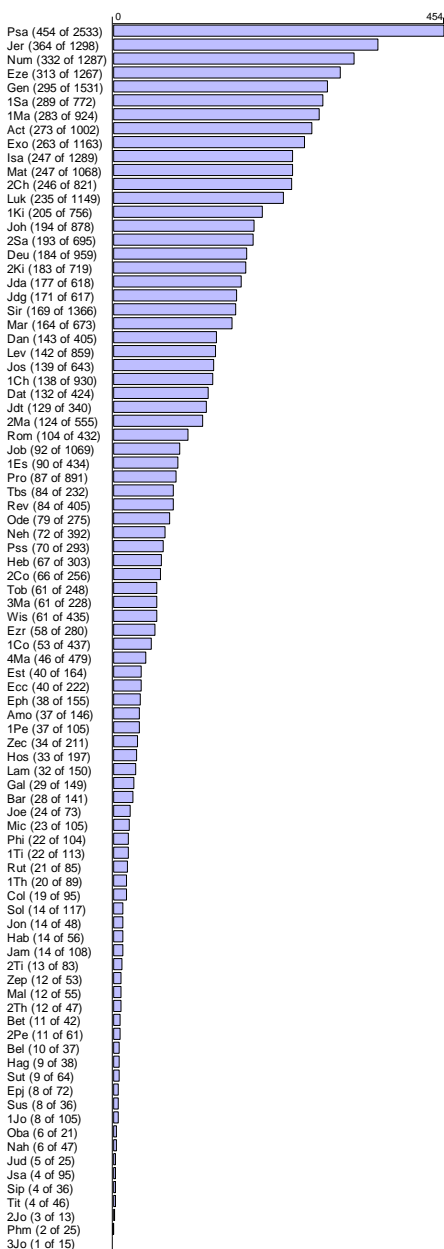
versículos en el libro, que llega a un 35.87 %, si bien Epi (39%) y 1 Jn (38%) tienen mayor porcentaje pues son textos más pequeños.

2.2.5. εἶς

Número de versos en cada libro que contienen el lema εἶς en el AT y el NT (orden bíblico):



Número de versos en cada libro que contienen el lema εἶς en el AT y el NT (orden cuantitativo descendente):



10615 apariciones en 8376 versículos de 38279 en el AT y el NT. Este lema aparece en 19 formas diferentes en el 21.88 % de versículos del AT y del NT en su totalidad y aparece en todos los libros bíblicos y entre los libros del NT su mayor cantidad de apariciones se da en los Evangelios.

2.2.1. Comparación de lemas (אל, אלהים, אלוה, ישראל y θεος) en BHS y LXX

Para esta comparación se ha utilizado el texto paralelo de Emanuel Tov y Frank Polak (2005) en el texto hebreo (BHS) (Elliger, *et al*, 1976) y el texto griego (LXX) del AT (Rahlfs, 1935).

El lema hebreo אל aparece con varias correspondencias en el texto griego, nótese que se trata de la raíz hebrea sin signos ortográficos de allí la variación en su correspondiente griego en la LXX; אל equivale a προς (2535 veces), εις (830), επι (580), μη (466), αυτος (220), θεος (153), εγω (78), κυριος (51), συ (51), εν (42), κατα (41), ου (24), περι (21), εξω (19), μηδε (13), ο (13), παρα (13), εκ (11), απο (11), las demás apariciones presentan una frecuencia menor de 10 apariciones y por su poca incidencia no se han citado; entre estas apariciones se citan las correspondientes a los lemas אל y θεος, tal como en el ejemplo:

Gn 14:18	(Número versículo y en superíndice la posición del lema).
לאל	(Análisis del hebreo).
του θεου	(Análisis del griego).
אל	(Lema en la BHS).
ὁ θεός	(Lema en la LXX).
לאל	(Forma del lema).

Las apariciones en las que el lema אל corresponde al lema θεος en el Dt (13) son en su mayoría traducidas por θεός, a excepción de Dt 10.17 donde se traduce אל por ὁ θεός, en Dt 32.18 אל ה por θεου, Dt 32.21 אל por θεῶ y Dt 33.26 אל por ὁ θεός; si bien no es así en Dt 7.9a donde se tradujo אל ה por θεός; “reconoce, pues, que Adonai tu Dios es Dios (אלהים הוא יהוה) (אל)”; “reconoce, pues, que Adonai tu Dios es Dios (אלהים הוא יהוה) (אל)”, και γνώση ὅτι κύριος ὁ θεός σου οὗτος θεός θεός”.

De las apariciones en las que el lema אל corresponde al lema κύριος en el AT (51) no se presentan ninguna aparición en el Dt y su gran mayoría son en el libro de Job (42).

El lema אלוה aparece con las siguientes correspondencias en el texto griego: θεος (22), κυριος (17), αυτος (2), ετασις (17), ουρανος (2), θειος (1) y αμαρτωλος (1) con lo cual se nota la preponderancia de la LXX a traducir אלוה por θεος y κυριος, ya que no cumple múltiples

funciones lingüísticas, como el caso previo de אֵל, sino que su forma se limita a la de sustantivo, y no como adverbio o preposición.

Las apariciones en las que el lema אֱלֹהִים corresponde al lema θεός son 22 y dos de ellas en: Dt 32.15¹³ y Dt 32.17a al hablar de la apostasía de Israel con dioses ajenos (בְּזָרִים, ἐπ' ἄλλοτρίοις, *in diis alienis*, Dt 32.16); el resto de apariciones se encuentra en Job (8).

Las apariciones en las que el lema אֱלֹהִים corresponde al lema κυριος son 17 y ninguna de ellas en el Dt, todas en el libro de Job.

Las apariciones en el AT del lema אֱלֹהִים correspondientes al lema θεός en la LXX son 2295, de las cuales no se presentan aquí sus apariciones por su gran número y están a lo largo de los libros del AT, con una aparición en el versículo 6.4:

1. Dt 6:4
2. אֱלֹהֵינוּ
3. ὁ θεὸς ἡμῶν
4. אֱלֹהִים
5. ὁ θεός ἐγώ
6. אֱלֹהֵינוּ

Las demás apariciones en el AT del lema אֱלֹהִים corresponden a κυριος (88), ελισταιε (12), ειδωλον (6), αγγελος (4), παντοκρατωρ (3) y las demás son menores de 3 apariciones llamando la atención la traducción de la LXX por ισραηλ en dos ocasiones: “יְהוָה אֱלֹהֵי לְשָׁנָע, ὁ θεὸς Ἰσραηλ ἀκούειν τῆς τέρψεως, *Domine Deus meus audi*, 1 Re 8.28” y “אֱלֹהִים, θεὸς Ἰσραηλ, *dii montium*, 1 Re 20.23”, si bien no se traduce por κυριος en el Dt.

¹³ Ofrecieron sacrificios a los demonios, no a Dios; a dioses que no habían conocido,
 יִבְזְחוּ לְשָׂרִים לֹא אֱלֹהֵי אֱלֹהִים לֹא יִדְעוּם
 ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῶ θεοῖς οἷς οὐκ ᾔδεισαν
immolaverunt daemonibus et non Deo diis quos ignorabant

- | | | |
|------------|-------------|-----------------|
| 1. Dt 3:24 | 4. אֱל | 6. אֱל |
| 2. אֱל | 5. θεός | 1. Dt 32:12 |
| 3. θεός | 6. אֱל | 2. אֱל |
| 4. אֱל | 1. Dt 7:9 | 3. θεός |
| 5. θεός | 2. אֱל/ה | 4. אֱל |
| 6. אֱל | 3. θεός | 5. θεός |
| 1. Dt 4:24 | 4. אֱל ה | 6. אֱל |
| 2. אֱל | 5. θεός | 1. Dt 32:18 |
| 3. θεός | 6. אֱל ה | 2. אֱל |
| 4. אֱל | 1. Dt 7:21 | 3. θεοῦ |
| 5. θεός | 2. אֱל | 4. אֱל |
| 6. אֱל | 3. θεός | 5. θεός |
| 1. Dt 4:31 | 4. אֱל | 6. אֱל |
| 2. אֱל | 5. θεός | 1. Dt 32:21 |
| 3. θεός | 6. אֱל | 2. אֱל |
| 4. אֱל | 1. Dt 10:17 | 3. θεῶ |
| 5. θεός | 2. אֱל/ה | 4. אֱל |
| 6. אֱל | 3. ὁ θεός | 5. θεός |
| 1. Dt 5:9 | 4. אֱל ה | 6. אֱל |
| 2. אֱל | 5. ὁ θεός | 1. Dt 33:26 |
| 3. θεός | 6. אֱל ה | 2. אֱל/כ |
| 4. אֱל | 1. Dt 32:4 | 3. ὡςπερ ὁ θεός |
| 5. θεός | 2. אֱל | 4. אֱל ה ה |
| 6. אֱל | 3. θεός | 5. ὡςπερ ὁ θεός |
| 1. Dt 6:15 | 4. אֱל | 6. אֱל |
| 2. אֱל | 5. θεός | |
| 3. θεός | | |

El lema hebreo **יִשְׂרָאֵל** aparece con las siguientes correspondencias griegas: *ισραηλ* (2325 veces), *ιακωβ* (5), *λαος* (5), *ιερουσαλημ* (3), *ιουδας* (3), *ισραηλιτης* (3), *υιος* (2), *θεος* (2), las demás apariciones son hápax (una única aparición) y entre ellas pueden mencionarse: *μωυσης*, *ιησους*, *κυριος*, *κληρος*, *θανατος*, *ισραηλιτις*, *σωτηρια*, *σαμαρεια*, *δαυιδ* y *αιων*, todas con sentidos muy específicos. Todas las apariciones del lema **יִשְׂרָאֵל** corresponden al lema *ισραηλ* en el Dt.

2.3. Análisis lexical Corán 112.1

El análisis de las raíces verbales con el software *aConcorde* (Version 0.4.2) del corpus digital “*Corpus Quran*” (Dukes, 2009-2011) presenta las apariciones de las raíces verbales, en este caso la raíz trilateral: *qāf wāw lām* (ق و ل) la cual se encuentra 1722 veces en el Corán, en al menos seis formas derivadas: 1618 veces en la primera forma del verbo *qāla* (قَالَ), dos veces en la quinta forma del verbo *taqawwala* (تَقَوَّلَ), una vez en el sustantivo *aqāwīl* (أَقَاوِيلَ), cuatro veces en el sustantivo plural *qīl* قِيلَ ٩٢ veces como el sustantivo verbal *qawl* (قَوْل) y cinco veces como el participio activo *qāil* (قَائِل).

La raíz trilateral *hamza lām hā* (أ ل ه) se encuentra 2851 veces en el Corán, en tres formas derivadas: 147 veces como el sustantivo *ilāh* (إِلَه) ٢٦٩٩ veces como en nombre propio Allah (الله) y cinco veces en la forma de que la petición *allahumma* (اللَّهُمَّ).

Mientras que la raíz trilateral *hamza hā dāl* (أ ح د) se encuentra 85 veces en el Corán, en dos formas derivadas el sustantivo *aḥad* (أَحَد) y 11 veces como el sustantivo *iḥ'dā* (إِحْدَى); es notorio que esta raíz no se encuentre como verbo en el Corán y se limite a ser un sustantivo a pesar de su importancia.¹⁴

¹⁴ Las concordancias de los verbos, adjetivos y sustantivos en el Corán según sus raíces verbales sea que se compongan de tres o cuatro consonantes y según sus formas gráficas son diferentes según el método y el programa computacional que se utilice para el análisis. Esto debido a que la asignación de las diferentes formas gráficas a cada raíz verbal es un proceso con criterios particulares diferentes en cada concordancia, de allí las diferencias; de hecho, se han utilizado diferentes programas computacionales en los diferentes análisis para ampliar la efectividad y precisión del mismo.

2.4. Análisis lexicográfico general

Al utilizar el programa de análisis lingüístico computacional *The Zekr Project* (2014) se encuentran las estadísticas de aparición de las raíces verbales y sus formas gráficas, es decir de la raíz y sus derivaciones.

2.4.1. قُلْ

El verbo de mayor frecuencia a lo largo del Corán es el verbo ‘decir’; es decir que es el verbo que con mayor número de apariciones en términos de la lexicografía. Al utilizar el programa de análisis lexicográfico *The Zekr Project* (2014) se encuentra que la raíz ‘قول’ (decir o hablar) posee 1722 apariciones en 1383 aleyas, en múltiples formas gráficas. Mientras que al utilizar el programa *Alfanous* (2012) y realizar la misma búsqueda de esta raíz قول se encuentran 67 conjugaciones y modos verbales diferentes en 1316 aleyas con un total de 1600 apariciones.

Entre las formas gráficas de este verbo, se encuentra su forma imperativa de la segunda persona del singular, a saber: قُلْ que se encuentra 294 veces en 270 aleyas, con diversos signos de recitación o declinación, si bien la combinación es idéntica en todos los casos (قل). De las cuatro formas posibles del verbo en modo imperativo (قُولِي، قُولَا، قُولُوا) desde la morfología sólo se encuentran dos de ellas en el texto coránico, una para la segunda persona del singular, tal como en la aleya de análisis y dos veces en 2 aleyas diferentes para el plural (قولوا), ambas reveladas en Medina, al hacer una referencia a los creyentes musulmanes y otra a los beduinos del desierto que dicen haber creído pero no siguen las órdenes de Dios y su mensajero, con lo cual la sinceridad de su creencia quedaba en entredicho.

De las 270 aleyas en las que aparece قل ١٨٣ de ellas son de Meca y 87 de Medina; es decir que la mayoría pertenece al primer periodo de la revelación coránica en la ciudad de la Meca. Ahora bien, según el orden del *muṣḥaf* (copia del Corán en lengua árabe) este verbo en imperativo aparece desde la segunda sura a la última (aleyas 80 de البقرة y ayah 1 de

الناس respectivamente); si bien al tenerse en cuenta el orden de la revelación, se encuentra que las últimas cuatro suras del Corán fueron las primeras en las que se reveló este verbo en tal forma y entre las cuales se encuentra la aleya de análisis, lo cual muestra que el orden del *mushaf* no es de la revelación y que este verbo en imperativo fue uno de los primeros en ser revelado.

2.4.2. هو

Para analizar las apariciones del pronombre personal هو (él) se hace necesario consultar las apariciones de los demás pronombres y así obtener resultados comparativos, al menos de las apariciones explícitas de ellos como en la aleya en cuestión, dejando de lado las apariciones implícitas de tales pronombres o cuando son usados como sufijos junto a otras palabras. El pronombre personal de la tercera persona del singular هُوَ (él) aparece 265 veces en 244 aleyas en diversas formas según su recitación. En general, es notorio que el 68.2 % de los pronombres personales¹⁵ se encuentran en aleyas reveladas en la Meca y el 31.8 % a las reveladas en la ciudad de Medina; sin duda, su uso es más constante en los inicios de la revelación, constancia que se repetirá en cada uno de los pronombres, tal como se verá en adelante.

Al ordenar los pronombres por su frecuencia de apariciones se encuentra que ‘él’ posee el 31.3 % de las apariciones del total de los pronombres en total y su plural ‘ellos’ el 30.8 % de éstas, más del 60 % de las apariciones de los pronombres en el Corán es decir el pronombre singular; ‘él’ es el de mayor aparición del texto coránico (70.1 % de éstas en Meca y 29.9 % en Medina) seguido de su plural ‘ellos’ (63 % en Meca y 37 % en Medina); por lo cual es notorio que ambos pronombres pertenecen más a la primera etapa de la revelación en la Meca, tal como sucederá con el resto de pronombres.

¹⁵ Es conocido que en la lengua árabe, tal como en la hebrea, existen los tres pronombres de las lenguas indoeuropeas (yo, tú, él) en singular, en plural y en dual tanto para el femenino como para el masculino.

Luego de estos dos pronombres masculinos aparecen otros pronombres masculinos, ‘ustedes’ de una frecuencia mucho menor (9.4 %) también con mayores apariciones en la Meca (80.8%) frente a Medina (19.2 %); asimismo el pronombre ‘yo’ con 7.8 % de apariciones (90.6 % en Meca y 9.4 % en Medina), ‘ nosotros’ con 7.7 % de apariciones (85.5 % en Meca y 14.5 % en Medina), ‘ nosotros’ con 7.7 % de apariciones (85.5 % en Meca y 14.5 % en Medina), ‘tú’ para el masculino y el femenino con 6.5% de apariciones (70.9 % en Meca y 29.1 % en Medina), ‘ella’ con 5.5% de apariciones (todas en la ciudad de la Meca); y los demás pronombres (‘ellas’, los duales, masculinos y femeninos’) poseen todos apariciones menores a 10. En síntesis la mayor cantidad de apariciones se concentra en la tercera persona del masculino tanto del singular como el plural, las demás apariciones menores constituyen el 40% de los pronombres y todas están por debajo del 10% de apariciones con respecto al total de los pronombres.

2.4.3. الله

El nombre por excelencia de Dios: الله, aparece 2153 veces en el Corán, si bien al contarse sus apariciones al inicio de las suras se obtendrán 2267 apariciones, de tales apariciones 657 pertenecen a la revelación en la Meca y el resto la mayoría al periodo de la revelación en Medina. Al buscar por la raíz de esta palabra encontraremos más apariciones al agregar sus diferentes formas gráficas y sus uniones a preposiciones. Entre estos compuestos¹⁶ se presentan los de mayor aparición para analizar el lugar de revelación de la aleya. Los demás compuestos son menores de 10 apariciones, como puede notarse la mayoría de ellos son fórmulas de juramento, muy comunes en lengua árabe y pertenecía al periodo de la revelación en Medinah.

¹⁶ والله: aparece 240 veces en 230 aleyas, 33 de éstas en la Meca y 197 en Medina.

بِالله: aparece 139 veces en 133 aleyas, 33 de éstas en la Meca y 100 en Medina.

الله: aparece 116 veces en 113 aleyas, 68 de éstas en la Meca y 45 en Medina.

و الله: aparece 27 veces en 27 aleyas, 7 de éstas en la Meca y 20 en Medina.

2.4.4. إله

إله aparece 73 veces en 67 aleyas, 50 de éstas en la Meca y 17 en Medina. Las apariciones de la Meca contienen fórmulas de carácter negativo (مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ, لَا إِلَهَ إِلَّا) o en relación con la unicidad de Dios a manera de confirmación absoluta (هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ, إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ, (إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ); (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ, لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا, لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) asimismo las de Medina están todas en frases de carácter negativo y con fórmulas que se repiten (لَا إِلَهَ إِلَّا).

2.4.5. أحد

La palabra para el “Uno” aparece 30 veces en 29 aleyas, si bien como raíz aparece 85 veces en 82 aleyas y en estas combinaciones se notan particularidades pues su forma no cambia.

2.4.6. Combinaciones lexicales

Al analizar las combinaciones posibles entre las palabras de esta aleya se encuentra que el verbo en imperativo posee gran cantidad de apariciones (270) los cuales se reducen en sus combinaciones que se derivan; ‘di’ y ‘él’ (35) encontradas en la misma aleya, tomada como contexto inmediato; ‘di’, ‘él’ y ‘Dios’ (20); ‘di’, ‘él’, ‘Dios’ y ‘uno’ (1), lo cual ha de esperarse estadísticamente. Si bien, al probar combinaciones como ‘él’ y ‘Dios’ (111), ‘di’ y ‘Dios’ (139) se encuentra su alta incidencia; lo que no ocurre con las demás combinaciones, a saber, ‘él’ y ‘uno’ (1), ‘Dios’ y ‘uno’ (12) y ‘di’ y ‘uno’ (4); lo cual indica la relación entre el pronombre y el nombre de la divinidad, así como entre la orden de decir y el nombre divino, de seguido se analizan una a una de estas combinaciones:

¹⁷ قل و هو

¹⁸ قل و هو و الله

¹⁷ La combinación del verbo en imperativo ‘di’ y el pronombre personal ‘él’ se presenta 35 veces, de estas apariciones 26 se dan en la ciudad de la Meca y 9 en la ciudad de Medina; es decir, la combinación es más propia de los inicios de la revelación.

¹⁸ Al unir la combinación anterior al nombre divino por excelencia que aparece 2153 veces en 1566 aleyas, se encuentra que esta combinación se reduce a 20 apariciones, 12 de ellas en la ciudad de la Meca y las otras ocho en la ciudad de Medina. Así mismo es notorio que de las 35 apariciones de la

قُلْ وَهُوَ اللَّهُ وَ أَحَدٌ¹⁹

2.5. Análisis de los campos semánticos

De seguido se presentará una serie de análisis de las apariciones de cada palabra en la aleya utilizando una combinación del software de lexicografía árabe “*Concorde*” y el software de lexicografía coránica “*Alfanous*”. Para el análisis de los campos semánticos se han realizado varias comparaciones y métodos de acercamiento con el fin de descubrir el campo semántico coránico de cada una de las palabras contenidas en la aleya; así pues, se analizan primero todas las aleyas coránicas en las que aparece cada palabra “contexto inmediato”, luego se añade a estas aleyas su aleya previa y su posterior llamándole “contexto amplio”, es decir el análisis de tres aleyas contiguas; asimismo, se presentará el análisis del texto coránico en su totalidad como criterio comparativo al final recurriendo a estos análisis lexicográficos computacionales. Para cada una de las cuatro palabras de la aleya se presentarán cuatro análisis diferentes, a saber, las mayores frecuencias verbales, de sustantivos, de pronombres y de conectores con sentido; para obtener los diferentes campos semánticos.

2.5.1. قُلْ

El verbo imperativo قُلْ se encuentra 264 veces y 30 de ellas para قُلْ debido al encuentro de dos sukun (signo ortográfico que indica la ausencia de vocal en la consonante donde se encuentra) con un total de 294 veces en 270 aleyas que exige que esta palabra termine con *kesra* (signo vocálico para la i corta) y no con *sukun*.

Mayores frecuencias de verbos, contexto inmediato de قُلْ

Los verbos de mayor aparición en el campo semántico, al tomar sólo la aleya en la cual aparece este verbo en imperativo, son los verbos كَانُوا ٨ y كُنْتُمْ ٢٩, كَانَ ٢٦ que indican la

combinación ‘di’ y ‘él’ 20 se relacionen con el nombre divino, es decir la mayoría se encuentran en el mismo campo semántico.

¹⁹ Con respecto a la combinación de las tres palabras anteriores con la unidad, sólo se encontrará en la aleya de análisis.

ocho apariciones en: أَحَدًا ٤, وَاحِدٌ ٤; شَيْئًا ٧; أَهْلٌ ٧; الدُّنْيَا ٦; الْقِيَامَةِ ٦; خَيْرٌ ٦; ضَرًّا ٦; y أَعْبَدَ ٤, أَعْبُدُ ٤; en relación con la aleya, y el resto de apariciones tanto de sustantivos como de pronombres son menores a cuatro, por lo cual no son significativos para el análisis. Al ampliar el campo semántico del verbo en imperativo se relaciona con la divinidad en su nombre por excelencia y en su apelativo Señor, así como sustantivos relacionados con la creación, la tierra, los cielos, el libro, los hombres, los pueblos y el mundo son notorios en especial.

Mayores frecuencias de sustantivos, contexto amplio de قُلْ

Al realizar los mismos análisis con respecto al contexto de las aleyas previa y posterior en la cual aparece el verbo imperativo قُلْ se encuentra que el sustantivo de mayor aparición sigue siendo el nombre divino: بِاللَّهِ ٣٠, لِلَّهِ con las preposiciones: وَاللَّهِ ٦٢, ١٠٧, اللّٰهَ ١٠٧, así como su nombre de “Señor”: رَبِّي ٣٩, رَبِّكَ ١٧, رَبِّهِمْ ١٥, رَبِّهِ: “Señor”; ٤٤, ٤٤, وَاللَّهِ ٩ y وَالْأَرْضِ ٣٨ y الْأَرْضِ ٣٨ y su contraparte السَّمَاوَاتِ ٥٧, السَّمَاءِ ١١ y luego رَبِّكُمْ ١١, رَبِّ ١١, رَبِّ ١٠, رَبُّ con igual número de apariciones, tal como en el contexto inmediato analizado previamente y sólo luego aparecen otros sustantivos como: شَيْءٍ ٣٧, شَيْئًا ٢٠, الدُّنْيَا ١٩, de seguido se mantienen en general las apariciones de los sustantivos y adjetivos en general²¹, en estas apariciones además de la del contexto inmediato se agregan nombres de profetas, tales como Moisés y Abrahán, sustantivos referentes a la otra vida, al juicio final y al infierno, sustantivos referentes a las noticias, entre otros y el resto de apariciones es menor a cinco, y no se toman para el análisis.

Mayores frecuencias de pronombres, contexto inmediato de قُلْ

٢١ صَادِقِينَ ٢٦, النَّاسِ ٢١, خَيْرٌ ٢٠, الْكِتَابِ ١٧, الْكِتَابِ ١٥, الْقِيَامَةِ ١٥, يَوْمَ ١٤, الْحَقِّ ١٣, بِالْحَقِّ ١٣, لِلنَّاسِ ١٣, أَهْلٌ ١٣, النَّارِ ١٣, الْآيَاتِ ١٣, رَجِيمٌ ١٣, مُوسَى ١٢, أَمَّنْ ١٢, إِبْرَاهِيمَ ١١, الظَّالِمِينَ ١١, النَّاسِ ١١, الْآتِنِينَ ١١, الْكَافِرِينَ ١١, ضَرًّا ١١, نَذِيرٌ ١١, الظَّالِمُونَ ١٠, الْحَقُّ ١٠, الْعَالَمِينَ ١٠, الْقَوْمِ ١٠, الْمُشْرِكِينَ ١٠, لِقَوْمٍ ١٠, النَّاسِ ٩, الْمُؤْمِنِينَ ٩, عَذَابٌ ٩, مُلْكٌ ٩, نَفْسٍ ٩, يَوْمٌ ٩, أَحَدًا ٩, الْحَقُّ ٨, الْخَلْقِ ٨, بَنِي ٨, بِالْآخِرَةِ ٨, جَهَنَّمَ ٨, رَسُولًا ٨, رَبِّبٌ ٨, شَهِيدًا ٨, صَالِحًا ٨, قُلُوبِهِمْ ٨, كَثِيرًا ٨, نَفْعًا ٨, وَالْأَرْضِ ٨, وَرَسُولِهِ ٨, يَوْمٌ ٨, أَجْرًا ٧, أَجْرًا ٧, أَكْبَرُ ٧, الصَّالِحَاتِ ٧, الصَّلَاةِ ٧, الْعَلِيمِ ٧, الْعُغَيْبِ ٧, الْمُؤْمِنُونَ ٧, بَيِّنَاتِنَا ٧, خَيْرٌ ٧, رَحْمَةً ٧, شَهِيدٌ ٧, ضَلَالٌ ٧, عَاقِبَةُ ٧, عِبَادِهِ ٧, عِلْمٌ ٧, قَدِيرٌ ٧, وَرَسُولُهُ ٧, أَمَّنْ ٧, اللَّيْلِ ٦, الْآخِرَةِ ٦, الْآخِرَةِ ٦, الْبِرِّ ٦, الْحَمْدُ ٦, الْمَوْتِ ٦, الْهُدَى ٦, بَشَرٌ ٦, بَعْتَهُ ٦, بَيِّنَاتٍ ٦, خَيْرٌ ٦, سَبِيلًا ٦, صِرَاطٌ ٦, عَذَابًا ٦, عَظِيمٍ ٦, كَذِبًا ٦, كَذَبَ ٦, مَرِيْمَ ٦, مُؤْمِنِينَ ٦, مُسْتَقِيمٍ ٦, وَالْبَحْرِ ٦.

En torno a los pronombres, el pronombre de la aleya es el de mayor aparición ,هُوَ ٣٧, y luego وَأَنَا ١٣, وَهُوَ ١٦

فُل Mayores frecuencias de pronombres, contexto amplio de

En relación con las aleyas previa y posterior en la cual aparece este verbo en torno a los pronombres, se encuentran: وَهُوَ ٥٢ y con la conjunción لَهُ ٥٤, لَهُمْ ٥٠ como complementos indirectos; a diferencia del campo semántico mínimo anteriormente analizado; وَهُمْ ٢١ y su conjunción con el mismo número de apariciones أَنْتُمْ ١٨, أَنَا ١٩, أَيُّهَا ٢٠, ampliamente ostensible.

فُل Mayores frecuencias de conectores, contexto inmediato de

Con respecto a los conectores de los cuales puede extraerse un campo semántico cercano es notorio la gran cantidad de apariciones de la negación en sus formas: لَا ٧٣, وَلَا ٧٥ si bien no siempre tienen valor de negación y sólo después aparece en conectores como الَّذِينَ ٤٠, أَوْ ٣٥, ثُمَّ ٢٢, إِنَّمَا ٢١, las demás apariciones son menores a 20.

فُل Mayores frecuencias de conectores, contexto amplio de

De nuevo la mayoría de conectores son de negación: مَا ١٩٥, لَا ١٨٦, وَلَا ١٤٧, إِلَّا ١٤٣, وَمَا ١٢٨, ثُمَّ ٧٠ y las demás apariciones son menores de 50.

هو 2.5.2.

هو Mayores frecuencias de verbos, contexto inmediato de

Los verbos de mayor aparición son de nuevo قَالَ ١٧ y أَعْلَمُ ١٤, sobre el decir y el conocimiento y si bien el contexto de este pronombre es mayor que el contexto del verbo en imperativo, tanto el número como la frecuencia de verbos que acompañan este contexto inmediato del pronombre هو es mucho menor que el presente en el verbo imperativo قَوْل, es decir que en este contexto inmediato del pronombre los verbos cuentan con un número menor de apariciones y por ello se amplía el análisis a frecuencias menores de 10: آمَنُوا ٩, كَانَ ٩, قَالُوا ٨, يَشَاءُ ٨, يَعْلَمُ ٨, يُحْيِي ٦ y las demás son menores a 5 apariciones. Lo cual muestra una reincidencia del campo semántico verbal en torno a la creencia, la existencia y es decir.

Mayores frecuencias de verbos, contexto amplio de هو

Al ampliar el contexto de análisis de este pronombre en torno a los verbos, puede encontrarse el campo semántico verbal presente en los demás análisis: ٧٣, قَالَ ٥٠, آمَنُوا ٣٠, كَان ٣٠, كُنْتُمْ ٢٦, قَالُوا ٢٣, كَفَرُوا ٢١, أَعْلَمَ ٢٠, خَلَقَ ١٩, يَشَاءُ ١٩, يَعْلَمُ ١٧, تَعْمَلُونَ ١٦, كَانُوا ١٦, جَعَلَ ١٣, ١١, وَقَالَ ١٣, يَعْلَمُونَ ١١, sin analizar las frecuencias menores de 10; es decir, que se mantiene el mismo campo semántico: a saber, el creer, la existencia y se añaden algunos verbos como el descreer, el desear y el convertir.

Mayores frecuencias de sustantivos, contexto inmediato de هو

Al analizar el contexto inmediato de este pronombre se encuentra que sus apariciones junto a la conjunción وَهُوَ ٢٠ ascienden a 265²². De nuevo, aparece el nombre divino por excelencia, junto a su nombre Señor, y de nuevo el par tierra-cielo junto al sustantivo ‘cosa’ y luego de ellos los nombres divinos de El Misericordioso, el Sabio, el que todo escucha, la Verdad, el Supremo, el Conocedor, el más alto, el Perdonador, se todos estos nombres divinos, tal como los contextos anteriores, se encuentra una referencia al juicio.

Mayores frecuencias de sustantivos, contexto amplio de هو

Al analizar el contexto amplio de este pronombre, es decir, el texto de la aleya previa, posterior y en la que se encuentra tal pronombre, e incluye varios sustantivos de mayor aparición²³, entre los cuales no se han analizado las frecuencias menores a 10. Tal como en el contexto inmediato de este pronombre se encuentran el nombre divino, el

²² اللَّهُ ٥٩, اللَّهُ ٥٥, شَيْءٌ ٤٩, الْأَرْضُ ٢٠, السَّمَاوَاتِ ١٨, الرَّحِيمِ ١٤, رَبِّي ١٤, رَبِّكَ ١٢, وَاللَّهُ ١٢, الْعَلِيمِ ١١, السَّمِيعِ ١٠, الْحَقُّ ١٠, وَالْأَرْضُ ١٠, الْعَزِيزُ ٩, بِاللَّهِ ٩, خَيْرٌ ٩, الْحَقُّ ٨, الْحَكِيمِ ٨, رَبِّكَ ٨, إِلَهٍ ٨, الْعَظِيمِ ٧, الْفَوْزُ ٧, قَدِيرٌ ٧, السَّمَاءِ ٦, الْغَفُورُ ٦, الْقِيَامَةِ ٦, الْمُؤْمِنِينَ ٦, عَذَابٌ ٦, عَلَيْهِمْ ٦, يَوْمَ ٦.
²³ اللَّهُ ١٥٥, اللَّهُ ١٥٤, اللَّهُ ١٠٦, السَّمَاوَاتِ ٥٩, الْأَرْضُ ٤٨, وَاللَّهُ ٣٨, وَالْأَرْضُ ٣٤, لِلَّهِ ٢٤, الدُّنْيَا ٢٣, رَبِّي ٢٢, الْعَزِيزُ ٢١, الْكِتَابَ ٢١, خَيْرٌ ١٩, رَبِّكَ ١٩, مُوسَى ١٩, الْحَقُّ ١٧, الْحَكِيمِ ١٧, بِاللَّهِ ١٧, بِالْحَقِّ ١٧, يَوْمَ ١٧, الرَّحِيمِ ١٦, الْعَلِيمِ ١٦, رَبِّ ١٦, السَّمَاءِ ١٤, الْمُؤْمِنِينَ ١٤, رَبِّكَ ١٤, السَّمِيعِ ١٣, الْقِيَامَةِ ١٣, الْكِتَابِ ١٣, عَذَابٌ ١٣, وَالْأَرْضُ ١٣, النَّاسِ ١٢, الْحَقُّ ١١, قَدِيرٌ ١١.

nombre Señor y el par tierra-cielo junto a otros nombres divinos, el profeta Moisés, junto a sustantivos importantes como el día, el castigo, el día del juicio y el libro.

Mayores frecuencias de pronombres, contexto inmediato de هو

El pronombre personal de la tercera persona del singular es, sin duda, el que cuenta con mayores apariciones en todos los análisis y por ello en el contexto inmediato de este pronombre sus apariciones son muy elevadas y las de los demás pronombres bastante bajas: **أَنْتُمْ** ٤, y sólo después aparece **هُوَ** ٢٦٥, **وَهُوَ** ٢٠.

Mayores frecuencias de pronombres, contexto amplio de هو

Al ampliar el contexto de análisis se mantiene la superioridad en frecuencias de la aparición del pronombre en relación con lo divino **هُوَ** ٣١٠, **هُم** ١٧ y solo después aparece el pronombre **أَنَا** ٩ que también tiene referencia a lo divino.

Mayores frecuencias de conectores, contexto inmediato de هو

De nuevo se reducen las apariciones de conectores respecto al contexto amplio del verbo en imperativo **لَا** ٦٦, **إِلَّا** ٨٨, y se incluyen más negaciones al consultar las frecuencias menores a 50 **وَمَا** ٤٣, **وَلَا** ٣٦, **الَّذِينَ** ٣٠, **تُمْ** ١٧.

Mayores frecuencias de conectores, contexto amplio de هو

Los conectores de mayor aparición siguen siendo las negaciones y algunos conectores del demostrativo masculino en singular y en plural: **مَا** ١٥٧, **إِلَّا** ١٤٩, **لَا** ١٤٤, **وَمَا**: ١٤٤, **الَّذِينَ** ١٠٧, **الَّذِي** ٨٦, **وَلَا** ٨٦, **تُمْ** ٦٣, **بِمَا** ٥٢.

2.5.3. الله

Mayores frecuencias de verbos, contexto inmediato de الله

En el caso de los verbos que acompañan al contexto inmediato del nombre divino se encuentra que se mantienen el campo semántico del verbo y el sustantivo analizados previamente es decir verbos en torno a la presencia y la existencia como: **كَانَ** ١٤٣, **كُنْتُمْ** ٧٠, **كَانُوا** ٦٤, **وَكَانَ** ٥٢.

imperativo que se encuentra en la aleya de análisis ١٤٠، قُلْ، y sólo después el verbo en pasado tanto del singular como el plural، قَالُوا ٧٣، así como se encuentra el campo semántico de la creencia ١٣١، آمَنُوا، y la incredulidad ٧٠، كَفَرُوا، luego, con frecuencias más bajas se repite el campo semántico verbal que incluye el conocimiento, la dirección, la piedad, y obrar, la adoración, el seguimiento, el creer, hasta 10²⁴.

Mayores frecuencias de verbos, contexto amplio de الله

Tal analizar el contexto amplio del nombre divino, se reitera el campo semántico verbal de su contexto inmediato en verbos como قَالَ ٢٦٠، كَفَرُوا ٣٤٣، قُلْ ٣٨٥، آمَنُوا ٤١٣، ٢٥٤، قَالُوا ٢٢٠، كُنْتُمْ ٢١٣، كَانُوا ٢٠٨، يَشَاءُ ١٨٠، وَكَانَ ١٣٠، تَعْمَلُونَ ١١٧، يَعْلَمُونَ ٩٨، أَنْزَلَ ٨٩، يَعْلَمُ ٨٨، ٦٧، وَقَالَ ٧٧، وَاتَّقُوا ٨٢، يُحِبُّ ٨٥، يُؤْمِنُونَ ٨٧، يَهْدِي ٨٧، y se incluyen otros verbos en relación con el distanciamiento, la visión, la relación, la prohibición, la suficiencia, la donación, la mentira, la promesa, el castigo, el llamado, la escritura, el rechazo, el juicio, el regreso, la corrupción, la divinidad, el temor, el arrepentimiento, la escucha, la cuenta, la grandeza, el preguntar, la tristeza, el encuentro, entre otros²⁵, las demás apariciones son menores de 12.

٢٤ تَعْمَلُونَ ٤١، أَنْزَلَ ٣٨، يَعْلَمُونَ ٣٨، يَهْدِي ٣٦، شَاءَ ٣٤، يَعْلَمُ ٣٣، وَاتَّقُوا ٣٢، يُحِبُّ ٢٩، تَجْرِي ٢٧، خَلَقَ ٢٥، جَعَلَ ٢٤، يُؤْمِنُونَ ٢٣، يُرِيدُ ٢٣، نَزَرَ ٢٢، قُلْ ٢١، وَقَالَ ٢١، لَيْسَ ٢٠، يَقُولُونَ ٢٠، تَعْمَلُونَ ١٩، جَاءَ ١٨، أَعْلَمُ ١٧، أَوْتُوا ١٧، وَعَلَّمُوا ١٧، يَعْمَلُونَ ١٧، اعْبُدُوا ١٦، فَاتَّقُوا ١٦، وَعَدَ ١٦، اتَّخَذُوا ١٥، حَرَّمَ ١٥، وَقَالُوا ١٥، قِيلَ ١٤، أَظْلَمُ ١٣، تَوَلَّوْا ١٣، كَفَرَ ١٣، أَنْزَلَ ١٢، اتَّقُوا ١٢، وَأَطِيعُوا ١٢، وَعَمَلُوا ١٢، يُشْرِكُونَ ١٢، أَرَادَ ١١، أَرْسَلْنَا ١١، تَدْعُونَ ١١، وَأَطِيعُونَ ١١، يَكُنْ ١١، يَبِينُ ١١.
 ٢٥ تَجْرِي ٦٦، نَزَرَ ٦١، جَعَلَ ٦٠، تَعْمَلُونَ ٥٧، لَيْسَ ٥٧، خَلَقَ ٥٥، يَعْمَلُونَ ٥٥، يُرِيدُ ٥٣، يَقُولُونَ ٥١، أَنْزَلَ ٥٠، أَوْتُوا ٤٨، وَعَمَلُوا ٤٨، وَقَالُوا ٤٨، قُلْ ٤٥، أَعْلَمُ ٤٤، تَوَلَّوْا ٤٠، جَاءَ ٤٠، حَرَّمَ ٣٩، قِيلَ ٣٨، كُنَّا ٣٨، وَعَلَّمُوا ٣٨، يَكُنْ ٣٧، كَفَرَ ٣٦، اتَّخَذُوا ٣٥، وَكَفَى ٣٤، وَيَقُولُونَ ٣٣، أَرْسَلْنَا ٣٢، جَاءَكُمْ ٣٢، وَأَطِيعُوا ٣٠، يَقُولُ ٣٠، يُنْفِقُونَ ٣٠، اتَّقُوا ٢٩، تَعْمَلُونَ ٢٩، ظَلَمُوا ٢٩، كَذَّبُوا ٢٩، كُنْتُمْ ٢٩، وَجَعَلَ ٢٩، وَعَدَ ٢٩، أَنْزَلْنَا ٢٨، أُولِي ٢٨، اعْبُدُوا ٢٨، عَذَابَ ٢٨، وَكَانُوا ٢٨، افْتَرَى ٢٧، تَكُونُوا ٢٧، وَادْكُرُوا ٢٧، يَدْعُونَ ٢٧، يَكُونُ ٢٧، يُشْرِكُونَ ٢٧، تَتَّخَذُوا ٢٦، يَا أَيُّهَا ٢٦، تَفْلِحُونَ ٢٥، جَعَلْنَا ٢٥، فَاتَّقُوا ٢٥، كَتَبَ ٢٥، يَفْتَرُونَ ٢٥، يَكُونُ ٢٥، يُحْيِي ٢٥، أَظْلَمُ ٢٤، أَنَّى ٢٤، جَاءَهُمْ ٢٣، تَقُولُوا ٢٣، تُرْجَعُونَ ٢٣، قَالَتْ ٢٣، يَكْفُرُونَ ٢٣، عَسَى ٢٢، فَلْيَتَوَكَّلْ ٢٢، كَسَبَتْ ٢٢، يَحْكُمُ ٢٢، يَعْمَلُونَ ٢٢، أَخَافُ ٢١، أَرَأَيْتُمْ ٢١، أَمَّنْ ٢١، اتَّقُوا ٢١، تَابَ ٢١، تَدْعُونَ ٢١، تَكُنْ ٢١، جَاءَكَ ٢١، حَرَجُ ٢١، يَدِيهِ ٢١، يَسْتَوِي ٢١، يُرِيدُونَ ٢١، أَرَادَ ٢٠، تَرَكَ ٢٠، تَعْبُدُونَ ٢٠، تَفْعَلُوا ٢٠، تَكُونُ ٢٠، سَمِعْنَا ٢٠، كَسَبُوا ٢٠، أَحَقُّ ١٩، أَكْبَرُ ١٩، تَجِدُ ١٩، تَسْكُرُونَ ١٩، عَمِلُوا ١٩، وَأَنْزَلَ ١٩، وَعَدَ ١٩، نَسْأَلُونَكَ ١٩، يَنْظُرُونَ ١٩، يَضِلُّ ١٩، أَنْفَقُوا ١٨، تَدْكُرُونَ ١٨، ضَلَّ ١٨، فَاتَى ١٨، فَقَالَ ١٨، قَضَى ١٨، كَانَتْ ١٨، كُنْتُمْ ١٨، يَنْفِقُونَ ١٨، يَفْقَهُونَ ١٨، يَقُولُوا ١٨، يَكُونُوا ١٨، يُؤْمِنُ ١٨، أَفْضَنَ ١٧، أَلَيْسَ ١٧، تَوَلَّيْتُمْ ١٧، أَشْرَكُوا ١٦، تَعَالَوْا ١٦، فَادْكُرُوا ١٦، قَدِمْتَ ١٦، نَزَلَ ١٦، وَاتَّوَا ١٦، يَحْزَنُونَ ١٦، يَرَوَا ١٦، يَسْمَعُونَ ١٦، يُطِيعُ ١٦، يُظْلَمُونَ ١٦، أَعَدَّ ١٥، تَبَيَّنَ ١٥، تَكْفُرُونَ ١٥، تُحْشِرُونَ ١٥، تُنْفِقُوا ١٥، فَيُنَبِّئُكُمْ ١٥، كَذَّبَ ١٥، نِعْمَتَ ١٥، هَادُوا ١٥، وَأَطِيعُونَ ١٥، وَتَتَّقُوا ١٥، وَجَاهِدُوا ١٥، يَجِدُونَ ١٥، يَرْجُونَ ١٥، يَسِيرُوا ١٥، يَفْعَلُ ١٥، أَخَذْنَا ١٤، ائْتَيْنِ ١٤، ادْخُلُوا ١٤، تَأْكُلُوا ١٤، تَتَّقُونَ ١٤، تَخْتَلِفُونَ ١٤، تُرْجَعُ ١٤، عِلْمٌ ١٤، فَاعْلَمُوا ١٤، فَيَنْظُرُوا ١٤، كَتَبَ ١٤، وَأَقِيمُوا ١٤، وَجَدْنَا ١٤، يَغْفِرُ ١٤، يَكْفُرُ ١٤، يُعْبِدُهُ ١٤، آخَرَ ١٣، أَسْأَلُكُمْ ١٣، أَطِيعُوا ١٣، أُجْرَهُنَّ ١٣، أُولُو ١٣، تَكُونَنَّ ١٣، تَتَلَّى ١٣، خَلَوْا ١٣، قُلْ ١٣، فَكَلَّمُوا ١٣، فَلَيْسَ ١٣، لَيَقُولُنَّ ١٣، وَأَعَدَّ ١٣، وَجَعَلْنَا ١٣، وَقُلْ ١٣، وَقِيلَ ١٣، وَيَقُولُ ١٣، وَيَقْرَأُ ١٣، يَأْتِ ١٣، يَتُوبُ ١٣، يَجِدُ ١٣، يَجِدُونَ ١٣، يَخْلُقُ ١٣، يَطْلُمُونَ ١٣، يَمْلِكُ ١٣، يُؤْفَكُونَ ١٣.

Se ha analizado hasta este límite por representar una muestra significativa de este campo semántico.

Mayores frecuencias de sustantivos, contexto inmediato de الله

Al analizar el campo semántico del nombre divino se encuentra que las mayores apariciones en el contexto inmediato se refieren a su nombre mismo: الله ٧٣٣, الله ٨٢٨, الله ١٤٢, الله ٥٩٢, con las preposiciones: بالله ٦١, لله ٤٢, el nombre de la divinidad: إله ٢٥, إله ١٤, y sólo después se encuentra el par tierra y cielo que también aparece en otros contextos: الأرض ٩٢, والأرض ٤٦, السماوات ٨٦, السماء ٢٩, así como otros sustantivos importantes: el camino, la creación, los seres humanos, las cosas, los creyentes, es decir: سبيل ٧٠, الدنيا ٥٥, الناس ٥٢, شيئًا ٤٥, المؤمنين ٤٤.²⁶

Mayores frecuencias de sustantivos, contexto amplio de الله

Al ampliar el contexto de análisis se encuentra de nuevo el nombre divino como el sustantivo de mayor aparición, luego el par cielo-tierra y posteriormente los nombres divinos y sustantivos muy importantes en las creencias y prácticas islámicas, es decir que la teología y la legislación islámicas, tales como: el día del juicio final, el infierno en sus diferentes nombres, los seres humanos, los incrédulos, los injustos, el nombre del profeta Moisés, los profetas, el pueblo, los ríos [del paraíso], los corazones, el bien, los mundos, las

²⁶ al disminuir las frecuencias el campo semántico continúa con los nombres y atributos divinos: رَبِّي ٢٢, رَبُّكُمْ ١٩, رَبَّهُمْ ١٨, رَبَّكَ ٣٨, الْكِتَابَ ٣٥, الْكِتَابَ ٣٨, خَيْرًا ٣٣, يَوْمَ ٣٠, وَرَسُولُهُ ٢٨, وَعَدَابًا ١٧, الْحَيَاةَ ١٧, خَبِيرًا ١٧, رَجِيمًا ١٧, عَظِيمًا ١٧, غُفُورًا ١٧, وَالْأَرْضَ ١٧, أَوْلِيَاءَ ١٦, جَنَاتٍ ١٦, حَقًّا ١٦, آيَاتٍ ١٥, إِبْرَاهِيمَ ١٥, الْعَزِيزُ ١٥, الْمُؤْمِنُونَ ١٥, جَهَنَّمَ ١٥, فَضْلِهِ ١٥, لِقَوْمٍ ١٥, مَرْنَمٍ ١٥, وَرَسُولِهِ ١٥, وَاللَّهِ ١٥, حَكِيمًا ١٦, الصَّلَاةَ ٢٣, بآيَاتِ ٢٣, النَّارِ ٢٢, el pilar del Islam con mayores apariciones cercana a la palabra Dios es la oración ٢٢, النَّارِ ٢٣, así pues, entre el rango de las frecuencias 26 y 22 se encuentran sustantivos referentes al más allá, su castigo y su premio, posteriormente ٢١ الْكَافِرِينَ, el profeta Moisés ٢٠ مُوسَى en cada análisis ha contado con el mayor número de apariciones entre ellos, ١٨ بِصِيرٌ ١٨, عِلْمٌ ١٨, الْعَالَمِينَ ١٩, النَّاسُ ١٨, الْحَقُّ ١٨, الْبَيْتَاتِ ١٣, الْجُنَّاحِ ١٣, عَيْسَى ١٣, الظالمون ١٣, الْأَرْضِ ١٣, الْحَرَامِ ١٣, بِالْبَيْتَاتِ ١٣, الْجُنَّاحِ ١٣, عَيْسَى ١٣, وَرَسُولُهُ ١٣, أَجْرًا ١٢, الصَّالِحَاتِ ١٢, الْحَكِيمِ ١٢, الْعِقَابِ ١٢, siendo el tercero los profetas en aparecer Jesús, ١٢, الْأَنْبِيَاءِ ١٢, الْأَنْبِيَاءِ ١٢, مُؤْمِنِينَ ١٢, آيَاتِهِ ١٢, أَمْرٌ ١١, إِسْرَائِيلَ ١١, الْكُذِبِ ١٢, الْمُشْرِكِينَ ١٢, الْمُنَافِقِينَ ١٢, النَّبِيِّ ١١, الْآيَاتِ ١١, حَقًّا ١١, خَيْرٌ ١١, رَبُّكُمْصَادِقِينَ ١١, صَالِحًا ١١, فَضْلًا ١١, يَوْمَ ١١, las demás apariciones son menores de 10.

aleyas y los signos divinos, las creyentes, los cercanos a Dios, el nombre de María, madre de Jesús, los compañeros, Satanás, los incrédulos, el nombre del profeta Abrahán; los pilares del Islam como la oración y la limosna y aumentan ostensiblemente los nombres divinos y no los atributos al ampliar el contexto de análisis del nombre divino por excelencia²⁷.

Mayores frecuencias de pronombres, contexto inmediato de الله

Tal como en los contextos previos el pronombre personal de la tercera persona se relaciona con lo divino en el Corán cuenta con mayor aparición en el singular: هُوَ ١٢٧, وَهُوَ ٥٦, y en su plural أَنْتُمْ ٣٢, وَهُمْ ٣٥, هُمْ ٤٣, y sólo después de una frecuencia menor de 20 aparece أَنَا ١٩, وَأَنْتُمْ ١٨.

Mayores frecuencias de pronombres, contexto amplio de الله

Sin duda, al ampliar el contexto del nombre divino se mantiene el pronombre personal de la tercera persona en sus diferentes formas superior a cualquier otro y aparecen nuevos pronombres: هُوَ ٣٤٥, هُمْ ١٣٥, وَهُمْ ١١٧, هُمْ ١١٣, هُمْ ١٣٥, أَنْتُمْ ٧٣, أَنَا ٤٢, فَهُوَ ٣٢, هِيَ ٣٠, أَنْتَ ٣١, نَحْنُ ٢٨.

Mayores frecuencias de conectores, contexto inmediato de الله

²⁷ اللهُ ١٦٦٣, اللهُ ١٤٨٩, اللهُ ١٣١٣, وَاللَّهُ ٤٤١, الْأَرْضُ ٢٦٢, شَيْءٌ ٢٤٨, السَّمَاوَاتِ ٢٢١, بِاللَّهِ ٢٢٠, الدُّنْيَا ١٦١, سَبِيلِ ١٥٨, لِلَّهِ ١٤٩, النَّاسِ ١٣٣, وَالْأَرْضِ ١٢٨, يَوْمَ ١٢١, شَيْئًا ١٢٠, الْمُؤْمِنِينَ ١١٩, عَذَابٌ ١٠٨, غَفُورٌ ١٠٧, أَلَمْ ١٠٦, رَحِيمٌ ١٠٥, الْكِتَابِ ١٠٢, خَيْرٌ ٩٨, الْكِتَابِ ٩٦, الْقِيَامَةِ ٨٦, السَّمَاءِ ٨٥, بِالْحَقِّ ٧٧, رَبِّهِمْ ٧٧, النَّارِ ٧٥, النَّاسِ ٧١, الْكَافِرِينَ ٧١, الظَّالِمِينَ ٧٠, الصَّلَاةِ ٦٩, حَكِيمٌ ٦٨, مُوسَى ٦٨, لِلنَّاسِ ٦٧, وَرَسُولُهُ ٦٧, قَوْمٌ ٦٥, قَدِيرٌ ٦٢, الْأَنْهَارُ ٦٠, رَبِّي ٦٠, قُلُوبِهِمْ ٥٨, إِلَهَ ٥٦, رَبِّكَ ٥٦, النَّاسِ ٥٥, الْحَقُّ ٥٥, الْحَقُّ ٥٥, خَيْرًا ٥٣, رَبُّكُمْ ٥٣, الْعَالَمِينَ ٥٢, رَبَّنَا ٥٢, بَيِّنَاتٍ ٥١, غَزِيرٌ ٥١, الصَّالِحَاتِ ٥٠, خَبِيرٌ ٥٠, الْعَزِيزُ ٤٨, رَبِّ ٤٨, لِقَوْمٍ ٤٨, عَذَابًا ٤٧, عَظِيمٌ ٤٧, وَاللَّهُ ٤٧, الْقَوْمِ ٤٦, عَظِيمًا ٤٦, بَصِيرٌ ٤٥, مَرِيمَ ٤٥, الْمُؤْمِنُونَ ٤٤, سَمِيعٌ ٤٤, وَرَسُولُهُ ٤٤, أَوْلِيَاءَ ٤٣, الْحَكِيمِ ٤٢, جَنَّاتٍ ٤٢, جَهَنَّمَ ٤٢, فَضْلِهِ ٤١, الْحَيَاةِ ٤٠, بَيِّنَاتِنَا ٤٠, رَحِيمًا ٤٠, أَصْحَابَ ٣٩, عِلْمٍ ٣٩, الْآخِرِ ٣٨, غَفُورًا ٣٨, وَالْأَرْضِ ٣٨, بَنِي ٣٧, الشَّيْطَانِ ٣٦, الْآيَاتِ ٣٦, الْأَرْضِ ٣٦, الْمُشْرِكِينَ ٣٦, بِالْبَيِّنَاتِ ٣٦, حَكِيمًا ٣٦, الْمَصِيرِ ٣٥, الرَّسُولِ ٣٤, الزَّكَاةِ ٣٤, النَّبِيِّ ٣٤, الْحَرَامِ ٣٤, جُنَاحَ ٣٤, رَبُّكُمْ ٣٤, شَهِيدًا ٣٤, مُؤْمِنِينَ ٣٤, وَرَسُولُهُ ٣٤, إِبْرَاهِيمَ ٣٣, وَيَوْمَ ٣٣, صَادِقِينَ ٣٣, آيَاتِ ٣٢, الْعِقَابِ ٣٢, قَوْمًا ٣٢, الشَّيْطَانِ ٣١, الظَّالِمُونَ ٣١, الْمُحْسِنِينَ ٣١, الْمُنَافِقِينَ ٣١, الْيَوْمَ ٣١, سَبِيلًا ٣١, عَاقِبَةُ ٣١, قَوْمٍ ٣١, وَالْيَوْمِ ٣١, أَهْلِ ٣٠, رَبِّهِ ٣٠, قُلُوبُهُمْ ٣٠, لِلْكَافِرِينَ ٣٠, مُبِينٌ ٣٠, نَفْسٍ ٣٠.

Los conectores en torno al nombre divino incluyen la negación junto a otros que amplían su campo semántico: مَا ٤٢٨, الَّذِينَ ٤٠٣, لَا ٣٥٥, وَلَا ٣٢١, إِلَّا ٢٧٦, وَمَا ٢٥٣, أَنْ ٢٢٨, مَنْ ١١٥, ١٣١, ثُمَّ ١١٥, ١٣٩, بِمَا ١٣١, ذَلِكَ ١٤٠, وَمَنْ ١٤٦, أَوْ ١٨٩, las demás son apariciones menores a 100.

Mayores frecuencias de conectores, contexto amplio de الله

En este contexto se mantiene la relación entre las frecuencias de estos conectores si bien en las frecuencias menores aparecen algunos nuevos: مَا ١١٧٦, الَّذِينَ ١١٤٣, لَا ٩٧٤, وَلَا ٨٨٠, وَمَا ٧٠٤, إِلَّا ٦٩٨, أَنْ ٦٥٥, مَنْ ٤٨٩, بِمَا ٣٨٣, أَوْ ٣٧٢, وَمَنْ ٣٦١, ذَلِكَ ٣٥٧, ثُمَّ ٣٣٩, وَإِنْ ٢٤٩, الَّذِي ١٥٢, ٢٤٤, لَمْ ٢٢٣, إِذَا ١٩٦, فَلَا ١٧١, قَدْ ١٥٢.

2.5.4. أحد

Mayores frecuencias de verbos, contexto inmediato de أحد

En el contexto verbal inmediato de este sustantivo se remite a la revelación con los verbos descender y decir, a la creencia y a la existencia en especial: أَنْزَلَ ٦, قُلْ ٥, آمَنُوا ٤, أَوْتِي ٣, no se han tomado las apariciones de doble frecuencia ni las *hápx*, es decir aquellas formas gráficas que sólo aparecen una vez en el texto.

Mayores frecuencias de verbos, contexto amplio de أحد

Al ampliar el contexto se mantiene el campo semántico de la revelación, el decir y la creencia: قُلْ ١١, آمَنُوا ٨, أَنْزَلَ ٧, كَانَ ٥, قَالَ ٥, يَشَاءُ ٥, يُرِيدُ ٥.

Mayores frecuencias de sustantivos, contexto inmediato de أحد

Al analizar los sustantivos se encuentra que sólo se remiten al nombre divino en diferentes formas y cada uno de los nombres divinos, al menos en las apariciones mayores a tres: أَحَدٌ ١٦, اللَّهُ ٧, اللَّهُ ٥, بِاللَّهِ ٥, غُفُورًا ٣, وَاللَّهُ ٣.

Mayores frecuencias de sustantivos, contexto amplio de أحد

De nuevo se mantiene el campo semántico de lo divino y el nombre divino de “lo uno” hasta las cinco apariciones: اللَّهُ ١٩, أَحَدٌ ١٦, أَحَدٌ ١٥, اللَّهُ ١٤, اللَّهُ ١٣, بِاللَّهِ ٨, وَاللَّهُ ٨.

Mayores frecuencias de pronombres, contexto inmediato de أحد

No es significativo, pues todos son hápax.

Mayores frecuencias de pronombres, contexto amplio de أحد

Se mantiene como en otros casos el pronombre personal de la tercera persona del singular y en plural: هُمْ ٣, وَهُوَ ٣.

Mayores frecuencias de conectores, contexto inmediato de أحد

En este caso, todos los conectores son de negación: مَا ١٦, وَمَا ١١, وَلَا ١٠, لَا ٨, إِلَّا ٤, hasta 3.

Mayores frecuencias de conectores, contexto amplio de أحد

Se mantienen los conectores propios de la negación: مَا ٣١, وَلَا ٢٠, لَا ١٨, الَّذِينَ ١٥, وَمَا ١١, إِلَّا ١١, hasta 10.

Mayores frecuencias de verbos, Texto completo

Al consultar las mayores apariciones verbales, para el caso del Corán en su totalidad se encuentra una relación con estas frecuencias, pues las mayores apariciones verbales tienen campos semánticos definidos como el decir: قَالَ ٤١٦, قُلْ ٢٦٣, قَالُوا ٢٥٠, وَقَالَ ٨٥, وَقَالُوا ٥١, يَقُولُ ٣٥, قِيلَ ٣٤, قُلْ ٣٠, وَيَقُولُونَ ٢٨; فَقَالَ ٢٧, قَالَتْ ٢٤, فَقَالُوا ٦١, يَقُولُونَ ٥١, ١٨; وَقُلْ ١٧, فَقُلْ ١٦, تَقُولُوا ١٥, وَقِيلَ ١٥, قُلْنَا ١٤, فَيَقُولُ ١٢, تَكُونُ ١١, وَيَقُولُ ١١, يَقُولُوا ١١, لَيَقُولَنَّ ١٠; la esencia o la existencia: كَانَ ٣٢٣, كَانُوا ٢٢٩, كُنْتُمْ ١٨٨, وَكَانَ ٨٤, وَكَانُوا ٣٥; كَانَتْ ٢٧, يَكُنْ ٢٧, تَكُونُوا ٢١, تَكُنْ ١٩, يَكُونُ ١٨, يَكُونُ ١٧, وَكُنَّا ١٦, كُنْتُ ١٥, تَكُونُ ١٤, يَكُونُوا ١٣; la creencia: آمَنَّا ٣١, آمَنَ ٢٦, يُؤْمِنُ ١٨, يُؤْمِنُوا ١٢, آمَنَ ٨٦, with frecuencias menores يُؤْمِنُونَ ٥٣, آمَنُوا ٢٥٣, يُؤْمِنُونَ ٨٦; la incredulidad: كَفَرُوا ١٨٩, كَفَرَ ١٨, يَكْفُرُونَ ١٢, تَكْفُرُونَ ١١; آمِنُوا ١٠; تَعْمَلُونَ ٢٤, يَعْمَلُونَ ٢٢, وَأَعْمَلُوا ٨٣, يَعْمَلُونَ ٨١, يَعْلَمُ ٦٢, أَعْلَمُ ٥٥, تَعْلَمُونَ ٥٥; y يُرِيدُ ٣٨, أَرَادَ ١٩, يُرِيدُونَ ١٣, شَاءَ ١٠٨, شَاءَ ٥٦, نَشَاءَ ١٩; el deseo: يَأْتِي ١٤, يَأْتِ ١٠; luego de ellos, con frecuencias notoriamente menores, se encuentran verbos como خَلَقَ ٥٨; de movimiento جَاءَ ٥٧, تَجَرَّى ٤٨, جَاءَهُمْ ٣٠, جَاءَكُمْ ٢١, جَاءَتْهُمْ ١١, جَاءَكَ ١١, جَاءَهُمْ ١١, وَجَاءَ ١٠; otros verbos como عَمِلُوا ٢٠, وَعَمِلُوا ٥٣; de acción: يَأْتِي ١٤, يَأْتِ ١٠.

۱۱ وَعَمِلَ ۱۳, sobre la revelación: ۴۷ أَنْزَلَ ۴۸, أَنْزَلْنَا ۴۸, con frecuencias menores ۱۱ جَعَلَ ۴۴, جَعَلْنَا ۴۷; de negación: ۴۷ لَيْسَ ۴۷; de cambio ۱۱ نَزَلَ ۱۲, وَأَنْزَلَ ۱۱ يَهْدِي ۴۲, هَادُوا ۴۲; de guía: ۱۱ وَأْتُوا ۱۱, فَأَتَى ۱۴, أُوتِيَ ۳۲, وَأُوتُوا ۳۲; de entrega: ۱۱ وَأْتُوا ۱۱, وَأَنْزَلَ ۱۲, وَأَنْزَلْنَا ۳۷; de corrupción: ۱۳ يَظْلِمُونَ ۱۳, يُظْلَمُونَ ۱۵, أَظْلَمَ ۱۸, ضَلَّ ۳۹, ظَلَمُوا ۳۹; de amor: ۳۹ يُحِبُّ ۳۹; de temor: ۱۴ أَنْفُوا ۱۴, اتَّقُوا ۱۷, فَاتَّقُوا ۳۸, اتَّقُوا ۱۷, اتَّقُوا ۱۵; de visión: ۱۲ تَرَكَ ۱۲, أَرَأَيْتُمْ ۱۴, تَرَى ۱۹, تَرَى ۲۴, تَرَى ۳۱, يَرَوُا ۲۴, تَرَى ۱۹, أَرَأَيْتُمْ ۱۴, تَرَكَ ۱۲; de mentira: ۳۱ كَذَبَ ۳۱, يُنْظَرُونَ ۱۹, فَانظُرْ ۱۳, يُبْصِرُونَ ۱۱, انظُرْ ۱۰, وَتَرَى ۱۲; de llamado: ۱۶ تَدْعُونَ ۲۳, يَدْعُونَ ۲۳, تَدْعُونَ ۱۶, كَذَّبَتْ ۱۴, وَكَذَّبُوا ۱۰; de creación: ۲۱ عَسَى ۲۱, يَخْلُقُ ۱۱, خَلَقْنَا ۲۱, خَلَقْتُمْ ۱۶, يَخْلُقُ ۱۱, عَسَى ۲۱; de nombramiento: ۲۱ وَكَفَى ۲۱; de sentimiento: ۲۱ يَشْعُرُونَ ۲۱; de temor: ۱۸ يَتَّقُونَ ۱۹, يَتَّقُونَ ۱۸; de adoración: ۲۰ اعْبُدُوا ۲۰, يَنْفِقُونَ ۲۰.²⁸

2.6. Mayores frecuencias de sustantivos, texto completo

En torno a los sustantivos, sus mayores apariciones en el texto completo del Corán: tienen relación con la divinidad ۲۳۹ وَاللَّهُ ۲۳۹, el mismo sustantivo con preposiciones: ۲۷ وَاللَّهِ ۲۷, ۱۱۶ بِاللَّهِ ۱۱۶, sobre la divinidad ۱۸ إِلَهَ ۱۸, ۳۷ إِلَهَ ۳۷ y luego de ella se encuentran dos sustantivos contrapuestos ۲۱۹ وَالْأَرْضِ ۲۱۹, ۱۰۸ الْأَرْضِ ۱۰۸, ۴۵ وَالْأَرْضِ ۴۵, رَبِّكَ ۱۱۶ رَبِّ ۱۰۱ “Señor” y السَّمَاوَاتِ ۱۶۵, السَّمَاءِ ۸۱; الرَّحْمَنِ ۱۳۶, الرَّحِيمِ ۱۱۸, رَحِيمٍ ۵۹ y الْأَرْضِ ۲۳ رَبِّهِمْ ۸۰, رَبِّي ۹۱, رَبَّنَا ۷۲, رَبِّكَ ۵۵, رَبِّكُمْ ۴۶, رَبِّهِ ۴۴, رَبِّكَ ۴۳, رَبِّكُمْ ۳۲, رَبِّكُمَا ۳۱, رَبُّ ۲۳, رَبِّهُ ۱۹, رَبَّهُمْ

²⁸ Las demás apariciones poseen en una frecuencia menor de 20 apariciones; entre ellas, se listarán las que poseen nuevos campos semánticos y las demás ya se han agregado a los previos: de agradecimiento: ۱۹ يُشْكُرُونَ ۱۹, يُشْكُرُونَ ۱۹; de regreso: ۱۶ يَرْجِعُونَ ۱۶, يَرْجِعُونَ ۱۹; de recompensa: ۱۹ نَجْزِي ۱۹; de escucha: ۱۶ سَمِعْنَا ۱۶, يَسْمَعُونَ ۱۹; de recuerdo: ۱۷ وَادْكُرُوا ۱۷, وَادْكُرُوا ۱۷; de prohibición: ۱۷ تَنْهَوْنَ ۱۷, أَشَدُّ ۱۹, وَادْكُرُوا ۱۳; de ganancia: ۱۴ يَكْسِبُونَ ۱۴, يَكْسِبُونَ ۱۴; de vida: ۱۴ يُوْحَىٰ ۱۴, يُوْحَىٰ ۱۵; de bondad: ۱۵ أَحْسَنَ ۱۵; de comida: ۱۵ تَأْكُلُونَ ۱۵, تَأْكُلُونَ ۱۱; de capacidad: ۱۴ أَفْتَرَىٰ ۱۴; de verdad: ۱۴ حَقًّا ۱۴; de veneración ۱۴ قَدَمَتْ ۱۴, سُبْحَانَ ۱۴, سُبْحَانَ ۱۴; de obediencia: ۱۱ وَأَطِيعُوا ۱۴, وَأَطِيعُوا ۱۴; de burla: ۱۴ يَسْتَهْزِئُونَ ۱۴; de entrada: ۱۳ يَدْخُلُونَ ۱۳, يَدْخُلُونَ ۱۳; de paciencia: ۱۱ فَاصْبِرْ ۱۳, فَاصْبِرْ ۱۱; de escritura: ۱۳ كُتِبَ ۱۳; de tristeza: ۱۳ أَخَذْنَا ۱۳; de asociación: ۱۲ أَشْرَكُوا ۱۲; de arrepentimiento: ۱۲ يَسْتَوِي ۱۰, تَابُوا ۱۲, تَابُوا ۱۰; de clarificación: ۱۲ يَبَيِّنُ ۱۲; de pregunta: ۱۱ أَسْأَلُكُمْ ۱۱; de orgullo: ۱۱ اسْتَكْبَرُوا ۱۱; de cultivo: ۱۱ يُفْلِحُونَ ۱۱; de gusto: ۱۱ فِدْوُوا ۱۱; de levantamiento: ۱۱ يُرْجُونَ ۱۱, يُرْجُونَ ۱۱; de magia: ۱۱ وَسَخَّرَ ۱۱; de temblor: ۱۱ يَرْجُونَ ۱۱; de triunfo: ۱۱ يُبْصِرُونَ ۱۱; de reflexión: ۱۱ يُرْفَعُونَ ۱۱, يُرْفَعُونَ ۱۰; de salida: ۱۰ حَرَجٌ ۱۰; de sustento: ۱۰ عَدُوا ۱۰; de juicio: ۱۰ رَزَقْنَاهُمْ ۱۰; de seguimiento: ۱۰ يَجِدُونَ ۱۰, يَجِدُونَ ۱۰; de juicio: ۱۰ يَحْكُمُ ۱۰; de diferencia: ۱۰ يَخْتَلِفُونَ ۱۰; de sentido: ۱۰ يُعْنِي ۱۰. No se han analizado las apariciones menores de nueve, pues ya se ha obtenido, de manera general, los campos semánticos verbales mayoritarios que sirven de comparación para la aleja en cuestión.

يَوْمَ ١٣٣, وَيَوْمَ ٤٤, الْيَوْمَ ٣٨, يَوْمَ ٣١, يَوْمَ ٢٨, وَالْيَوْمَ, entre los nombres divinos, ١٧, رَبَّنَا ١٧, رَبَّنَا ٢٠, رَبَّنَا ١٦, يَوْمًا ١٦, يَوْمُ ١٦, لَايَةٌ ٢٠; el profeta ١١٤, بِسْمِ ١١٥, الدُّنْيَا ١٢٩, مُوسَى ١٢٩, es decir sólo aparece en los títulos de las suras junto con los nombres divinos الرَّحْمَنِ y الرَّحِيمِ antes citados, ampliando el campo semántico de análisis surgen estas palabras²⁹.

2.7. Mayores frecuencias de pronombres, texto completo

Para el caso de los pronombres en el texto completo del Corán es notorio la supremacía del pronombre personal de la tercera persona tanto del singular como el plural, tal como se presentó en los análisis previos.

	Apariciones	Aleya	Meca	Medina
أنا	66	64	58	6
نحن	65	62	53	9
أنت أنت	55	55	39	16
أنتما	1	1	1	0
أنتم	80	78	63	15
أنتن	0	0	0	0
هو	265	244	171	73
هي	47	38	0	38
هما	1	1	1	0
هم	261	257	162	95
هن	7	6	2	4

²⁹ النَّاسُ ٩٢, لِلنَّاسِ ٥١, النَّاسِ ٤٨, النَّاسُ ٤٢, الْكِتَابِ ٧٨, الْمُؤْمِنِينَ ٧٨, خَيْرٌ ٧٨, الْكِتَابِ ٧٧, شَيْنًا ٧٧, عَذَابٌ ٧٧, بِالْحَقِّ ٧٤, الْحَقُّ ٤٨, الْحَقُّ ٣٧, سَبِيلَ ٧٢, النَّارِ ٧٠, الْقِيَامَةِ ٧٠, الظَّالِمِينَ ٦٤, الْعَالَمِينَ ٦١, قَوْمٌ ٥٨, لِقَوْمٍ ٥١, الْقَوْمِ ٣١, قَوْمِهِ ٢٧, الْقَوْمِ ٢٦, قَوْمٌ ٢٦, بآيَاتِنَا ٣٧, الْأَخِرَةَ ٥٥, جَهَنَّمَ ٥٤, الْكَافِرِينَ ٥٢, غَفُورٌ ٥١, فِرْعَوْنَ ٤٨, إِبْرَاهِيمَ ٤٧, الصَّلَاةَ ٤٧, الْعَزِيزِ ٤٦, بَنِي ٤٢, أَصْحَابُ ٤١, إِسْرَائِيلَ ٤١, الْأَنْهَارُ ٤٠, عَذَابًا ٣٨, الْحَيَاةَ ٣٧, جَنَّاتٍ ٣٧, خَيْرًا ٣٧, عَذَابٌ ٣٧, قَدِيرٌ ٣٧, قُلُوبِهِمْ ٣٧, صَالِحًا ٣٦, الْعَذَابِ ٣٥, حَكِيمٌ ٣٥, الْحَكِيمِ ٣٣, الشَّيْطَانَ ٣٤, بِآيَاتِ ٣٤, مُؤْمِنِينَ ٣٣, الْأَوَّلِينَ ٣١, صَادِقِينَ ٣١, نَفْسٍ ٣١, اللَّيْلِ ٣٠, النَّيْلِ ٢٥, الْمُحْسِنِينَ سَبِيلًا ٢٩, عِلْمٌ ٢٩, آيَاتِ ٢٩, الرَّحِيمِ ٢٨, الْآيَاتِ ٢٨, الْعَذَابِ ٢٨, الْعَلِيمِ ٢٨, مَرْبٍ ٢٨, وَرَسُولُهُ ٢٨, آيَاتِهِ ٢٧, أَوْلِيَاءَ ٢٧, الْإِنْسَانَ ٢٧, الْإِنْسَانَ ٢٧, الْجَنَّةَ ٢٧, بَصِيرٌ ٢٧, ضَلَالٌ ٢٧, الْحَمْدُ ٢٦, عَاقِبَةُ ٢٦, فَضْلِهِ ٢٦, أَيْدِيهِمْ ٢٥, أُمَّةٌ ٢٥, الزَّكَاةَ ٢٥, الظَّالِمُونَ ٢٤, الْحَقُّ ٢٤, الْمُرْسَلِينَ ٢٤, الْمُشْرِكِينَ ٢٤, بِالْبَيِّنَاتِ ٢٤, وَرَسُولِهِ ٢٤, آيَةٌ ٢٣, أَهْلٌ ٢٣, الْآخِرِ ٢٣, الْمَصِيرُ ٢٣, الْمُتَّقِينَ ٢٣, خَبِيرٌ ٢٣, عَزِيزٌ ٢٣, لِلْكَافِرِينَ ٢٣, نُوحٍ ٢٣, آيَاتِنَا ٢٢, أَجْرًا ٢٢, الْعَذَابِ ٢٢, الْقُرْآنَ ٢٢, الْمُؤْمِنُونَ ٢٢, الْهُدَى ٢٢, رَحْمَةً ٢٢, رَسُولًا ٢٢, عِبَادِهِ ٢٢, نَذِيرٌ ٢٢, آيَاتِ ٢١, أَهْلٌ ٢١, الرَّحْمَنُ ٢١, النَّارُ ٢١, الْمَلَائِكَةُ ٢١, بِالْآخِرَةِ ٢١, رَسُولٌ ٢١, مُسَمًّى ٢١, أَحَدًا ٢٠, السَّبِيلِ ٢٠, خَيْرٌ ٢٠, رَحِيمًا ٢٠, سَمِيعٌ ٢٠, شَهِيدًا ٢٠, عَدُوٌّ ٢٠, غَفُورًا ٢٠, مَثَلًا ٢٠, مُلْكٌ ٢٠, السَّمِيعِ ١٩, الشَّيْطَانَ ١٩, الصَّالِحِينَ ١٩, الْعَرْشِ ١٩, الْعَظِيمِ ١٩, الْعُغَيْبِ ١٩, الْمُجْرِمِينَ ١٩, سَلَامٌ ١٩, صِرَاطٌ ١٩, فِرْعَوْنَ ١٩, قَرْيَةٍ ١٩, قَوْلًا ١٩, نَارًا ١٩, الْجَنَّةَ ١٨, الْعَزِيزِ ١٨, جَهَنَّمَ ١٨, حَسَنًا ١٨, ضَلَّ ١٨, عَظِيمٌ ١٨, قُلُوبِهِمْ ١٨, كِتَابٌ ١٨, لِلْمُتَّقِينَ ١٨, وَاحِدَةً ١٨, أَعْمَالَهُمْ ١٧, أَمْرًا ١٧, الرَّسُولِ ١٧, الصَّادِقِينَ ١٧, النَّبِيِّ ١٧, الْحَجِيمِ ١٧, الْقُرَى ١٧, الْكَافِرُونَ ١٧, حَقًّا ١٧, يَدْبُهُ ١٧, أَجَلٌ ١٦, أَحَدٌ ١٦, الْأَنْبِيَاءِ ١٦, الْحَرَامِ ١٦, الْعَظِيمِ ١٦, الْعُقَابِ ١٦, الْفُوزِ ١٦, الْمَلَأَ ١٦, الْمَوْتَى ١٦, جُنَاحٌ ١٦, حَكِيمًا ١٦, عَيْسَى ١٦.

Total	848	806	550	256
--------------	------------	------------	------------	------------

		Apariciones	Aleya	Meca	Medina	Meca	Medina	
هو	31.3	265	244	171	73	70.1	29.9	848
هم	30.8	261	257	162	95	63.0	37.0	848
أنتم	9.4	80	78	63	15	80.8	19.2	848
أنا	7.8	66	64	58	6	90.6	9.4	848
نحن	7.7	65	62	53	9	85.5	14.5	848
أنتِ أنتِ	6.5	55	55	39	16	70.9	29.1	848
هي	5.5	47	38	0	38	0.0	100.0	848
هن	0.8	7	6	2	4	33.3	66.7	848
أنتما	0.1	1	1	1	0	100.0	0.0	848
هما	0.1	1	1	1	0	100.0	0.0	848
أننن	0.0	0	0	0	0	0.0	0.0	848
Total		848	806	550	256	68.2	31.8	

Al dividir estas apariciones de los pronombres en las etapas de la Meca y de Medina se encuentra que el uso de pronombres es siempre mayoritario en la Meca a excepción de el pronombre femenino para la tercera persona del singular هُنَّ que de sus 47 apariciones en 38 aleyas todas ellas pertenecen al periodo de Medina y de las siete apariciones de seis aleyas, cuatro de ellas pertenecen a Medina.

En síntesis, este análisis lexical-sintáctico ha presentado un inventario lexical de las formas, funciones, significados y peculiaridades de ambos versículos y de la aleya, así como la morfología, concordancias internas y externas de cada término en los textos del AT, NT y Corán con análisis detallados y especiales según las particularidades de la lengua de cada texto y sus peculiaridades tal como se nota en cada apartado.

3. Análisis semántico

Ya definido el contexto de cada texto de análisis y las peculiaridades sintácticas de cada palabra mediante los análisis previos se procede a determinar el significado de los signos lingüísticos y los campos semánticos que ya se han vislumbrado en el análisis previo

para determinar qué es lo que el autor bíblico y coránico quiere decir y dar a entender en el texto y así apoyar el análisis siguiente y más importante, el pragmalingüístico. Para ello se han utilizado una gran diversidad de diccionarios, lexicones y comentarios bíblicos y coránicos, así como análisis semánticos y conceptuales de cada lexema, su raíz y derivados.

Finalmente, para el análisis lexical de Corán 112.2 se ha incluido una presentación breve de autores y metodologías de los textos consultados en exégesis coránica y lexicografía árabe de manera diacrónica, tal como se presenta el análisis semántico.³⁰

3.1. Análisis semántico de Dt 6.4

3.1.1. Sobre la raíz שמע

Se presenta una síntesis de las acepciones de la raíz oír (שמע), junto con algunos ejemplos de términos relacionados con ella y, en especial, ejemplos de frases cercanas a Dt 6.4. Así mismo, se ha recorrido la forma verbal a lo largo del AT con especial atención al modo imperativo en hebreo y a la correspondiente traducción imperativa de las demás apariciones de la raíz שמע aun cuando se encuentra en formas verbales no imperativas.

Esta raíz posee correspondencias en otras lenguas antiguas como el Fen. שמע, Sab. סמע, Aram. שמע, Arama. שמע, Et. *sam'a* y Ár. *sami'a* (سمع). La raíz semítica antigua שמע significa oír en su sentido primitivo (Baumgartner, 1994-2000) y si bien posee muchos otros usos en el AT³¹ sólo se presentarán los más cercanos e importantes para el análisis de Dt 6.4.

³⁰ La bibliografía de tales textos, traducidos por primera vez al castellano, se encuentra al final en las referencias y en las notas al pie junto al texto árabe traducido o parafraseado.

³¹ Entre ellos se encuentran anunciar (2), anunció (3), anuncia (3), obedecer completamente (1), comprende (1), obedecer con diligencia (1), discernir (1), hacer caso omiso (1), estar atento (2), dar seria atención (1), atención prestado (2), escuchar (275), escucha (1), oído (358), se enteró de algunos (1), el oído (5), oye (33), atención (5), tenido en cuenta (2), obedecer de hecho (1), seguir escuchando (1), escuchar (233), escuchar con atención (1), escuchar con cuidado (3), escuchar de cerca (1), escuchado (52), escuchando (12), escucha (7), con un sonido fuerte (3), hacer una proclamación (1), hacer oír (4), dar a conocer (1), obediente (1), obediente (2), obedecer (32), obedezca (12), obedeció (21), obedeció (5), obedeciendo (6), obedece (1), por casualidad (1), tendrá

Esta raíz se encuentra como שָׁמַע en arameo judaico, así como en otros dialectos arameos, su imperativo plural es šm⁶w, con correspondencias en otras lenguas como el Ug. šm⁶, Acad. šemū y el Ug. šamā⁶u(m): oír, prestar atención, poner una queja, obedecer, aceptar oraciones o propuestas; este verbo también se presenta con sustantivos personales especialmente para pedir atención y expresar, además, las gracias por la atención que se ha prestado.

En varios diccionarios bíblicos (Brown, *et al*, 1906 y Harris, *et al*, 1980) שָׁמַע (*shāma* ⁶) es traducido en los sentidos básicos más usados: escuchar, oír y obedecer; así mismo esta raíz deriva en sustantivos como שָׁמַע (*Shema* ⁶), es decir, sonido (en Sal 150.5 solamente)³², שָׁמַע (*shēma* ⁶) reporte, שָׁמַע (*shōma* ⁶) noticias, שָׁמַעֲוָה (*sh⁶mū⁶‘ā*) rumor, הַשְׁמַעוּת (*hashmā⁶‘ūt*) comunicación (en forma taxativa, es decir lo que causa la escucha, Ez 24.26³³, probablemente un aramaismo informal (Brown, *et al*, 1906), מִשְׁמַע (*mishmā⁶*) rumor (solo en Is 11.3), מִשְׁמַעַת (*mishma⁶‘at*) temas o lo que es escuchado (Is 11.14³⁴) y guardaespaldas (1 Sam 22.14; 2 Sam 23.23 = 1 Cr 11.25).

en cuenta (1), proclamar (15), proclamada (6), proclama (1), informó (3), cantó (m) (1), se muestran (1), sonido (2), sonido (1), sonaba (1), convocar a (2), convocó a (2), seguramente escuchará (1), seguramente oído (1), en verdad obedecer (1), comprender (7), la comprensión (1), entendida (1), testigo (m) (1); según los datos del Strong: Escuchar (785), prestar atención (196), obedecer (81), divulgar (17), comprender (9) son las mayores apariciones según las notas de la versión de *King James* (1611/1769) con códigos.

³² הַלְלוּהוּ בַצִּלְצְלֵי-שָׁמַע הַלְלוּהוּ בַצִּלְצְלֵי תְרוּעָה:

αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις εὐήχοις αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ
laudate eum in cymbalis bene sonantibus laudate eum in cymbalis iubilationis

¡Alabadle con címbalos resonantes! ¡Alabadle con címbalos de júbilo!

³³ בַּיּוֹם הַהוּא יָבוֹא הַפְּלִיט אֵלֶיךָ לְהַשְׁמַעוֹת אֲזִנֹּיִם:

ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἦξει ὁ ἀνασφόμενος πρὸς σὲ τοῦ ἀναγγεῖλαι σοι εἰς τὰ ὦτα
in die illa cum venerit fugiens ad te ut adnuntiet tibi

en aquel día uno que haya escapado vendrá a ti para traerte la noticia.

³⁴ וּבְנֵי עַמּוֹן מִשְׁמַעְתָּם: וְעַפְרוֹ בְּכַתְּףָהּ פְּלִשְׁתִּים יָפוּהוּ יַחְדָּו יָבוֹאוּ אֶת-בְּנֵי-קָדְםָ אֲדוּם וּמוֹאָב מִשְׁלֹחַ יָדָם

καὶ πετασθήσονται ἐν πλοίοις ἄλλοφύλων θάλασσαν ἅμα προνομεύσουσιν καὶ τοὺς ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν καὶ Ἰδουμαίαν καὶ ἐπὶ Μωαβ πρῶτον τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν οἱ δὲ υἱοὶ Ἀμμων πρῶτον ὑπακούουσινται

sinónimos son *qāshab* en el *Hiphil*, prestar atención o estar atento, *'āzan*, oír, proviniendo del sustantivo *'ōzen*, oreja y *'ānā* “responder”.

Shāmā posee el sentido básico de escuchar, lo cual se extiende a prestar atención, obedecer, responder una oración, entender, oír críticamente, examinar (en una corte), oír con efectividad, este oír efectivo involucra la idea del entendimiento y es así como después de la confusión de las lenguas en Babel el hombre no podía oír, es decir, entenderse el uno al otro (Gn 11.7b: para que nadie entienda lo que dice su compañero, **וְשָׁמְעוּ אִישׁ שְׁפַת רֵעֵהוּ, (אֲשֶׁר לֹא**

Es clave el sentido de oír en relación con el obedecer en diversos versículos: Ex 24.7 (obedecer el pacto, **הַבְּרִית**); Is 42.24 (la ley, **שְׁמָעוּ בְּתוֹרָתוֹ**); Ne 9.16 (los mandamientos, **שְׁמָעוּ אֶל-מִצְוֹתָי**) y Jr 35.18 (sus mandamientos, **עַל-מִצְוֹת**). En Jud 13.9a (Dios escuchó la voz de Manoah, **וַיִּשְׁמַע הָאֱלֹהִים בְּקוֹל מְנוּחַ**), el verbo se utiliza en el sentido de responder a, responder su oración, con un uso similar en Ez 8.18; Sal 4.1b (ten misericordia de mí y oye mi oración, **הֲרַחֲמֵנִי לִי הִנְנִי וְשָׁמַע תְּפִלָּתִי**), Sal 34.18a = Sal 34.17 (clamaron los justos y Adonai los oyó, **צַעֲקוּ וַיַּהֲוֶה שָׁמַע**).

En conexión con el escuchar en el versículo del Dt 6.4, es claro que aquel que ha creado el órgano de la audición, oye (Sal 94.9b El que puso el oído, ¿no oirá?, **הֲלֹא יִשְׁמָע**) y por ello Dios declara un principio muy importante en Jr 11.10-11⁴⁰: el principio de la escucha y la obediencia; el pueblo de Israel se ha negado a escuchar las palabras de

⁴⁰ Formas: **בֵּית-יִשְׂרָאֵל וּבֵית יְהוּדָה אֶת-בְּרִיתִי אֲשֶׁר שָׁבוּ עַל-עֹנֹת אֲבוֹתָם הָרָאשִׁימִים אֲשֶׁר מָאֲנוּ לִשְׁמוֹעַ אֶת-דְּבָרֵי וְהִמָּה הִלְכוּ**
כִּרְתִּי אֶת-אֲבוֹתָם: סֵאחֲרוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים לְעַבְדָּם הִפְרוּ
 ἐπεστράφησαν ἐπὶ τὰς ἀδικίας τῶν πατέρων αὐτῶν τῶν πρότερον οἱ οὐκ ἤθελον εἰσακοῦσαι τῶν λόγων μου καὶ ἰδοὺ αὐτοὶ βαδίζουσιν ὀπίσω θεῶν ἄλλοτριῶν τοῦ δουλεύειν αὐτοῖς καὶ διεσκέδασαν οἶκος Ἰσραὴλ καὶ οἶκος Ἰουδα τὴν διαθήκην μου ἣν διεθέμην πρὸς τοὺς πατέρας αὐτῶν
reversi sunt ad iniquitates patrum suorum priores qui noluerunt audire verba mea et hii ergo abierunt post deos alienos ut servirent eis irritum fecerunt domus Israhel et domus Iuda pactum meum quod pepigi cum patribus eorum

Se han vuelto a las maldades de sus primeros padres, quienes rehusaron escuchar mis palabras Jr 11.10.

Dios cuando éste les habla y encontrarán que cuando le pidan, en tiempos de necesidad, él no les oír, es decir, no responderá a su llamado (Jr 11.11a Clamarán a mí, pero no los escucharé, **וְלֹא אֶשְׁמַע אֲלֵיהֶם**), ni los dioses (Jr 11.12 *in medio* clamarán a los dioses, **וְיִזְעֻקוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים**) a los que quemaban incienso les salvarán de las calamidades (Jr 11.12b *ad fine* **רָעָתָם**); mientras que Israel expresa la confianza de los justos en el ejemplo de Miqueas (Mi 7.7 *ad fine* ¡Mi Dios me escuchará!, **וְשָׁמְעֵנִי אֱלֹהֵי**), quien presta oído a la voz de Dios y que, por lo tanto, Dios escucha su oración.

3.1.3. Sustantivos derivados de la raíz

Entre los sustantivos de esta raíz se encuentra *sh^ema*‘, es decir, reporte, noticias (Is 23.5, 1 Re 10.2) bien sea de algo bueno o malo, la fama de una persona, el rumor, es lo opuesto al conocimiento personal de la experiencia; y, en especial, en la gran confesión de Job, como resultado de su encuentro personal con Dios que le llevó a ver su pequeñez ante la grandeza de Dios (Job 42.5 de oídas había oído de ti, pero ahora mis ojos te ven, **רָאִיתִיךָ**; **לְשִׁמְעֵ-אָזְנוֹן שָׁמַעְתִּיךָ וְעַתָּה עֵינַי**), así mismo un sonido, usado con los címbalos (Sal 150.5 **בְּצִלְצְלֵי**); *shōma*‘, noticias o reporte de una invasión (Jr 6.24), las acciones de Dios (Jos 9.9) y la fama (Jos 6.27); *sh^emū‘ā*, es usado como *shēma*‘ en el sentido de noticia o reporte recibido, sea bueno o malo, así como el reporte escuchado 2 Re 19.7 y Dn 11.44, en Ez 16.56 con el significado de algo que es escuchado (Harris, et al, 1980). Es exclusivo para esta forma de la raíz un significado teológico en relación con el mensaje (profético), es decir, el mensaje de Dios escuchado por el profeta y que, luego, él transmite a su pueblo enfatizando el origen divino del mensaje en relación.

3.1.4. Apariciones verbales en modo imperativo (**שָׁמַע**)

A lo largo del AT la forma verbal imperativa del verbo escuchar se dirige a varios oyentes pero en especial al Pueblo de Israel, por ejemplo, esta orden divina se presenta en boca del rey moabita Balaam que habló con Balac, Adonai salió al encuentro de Balaam, puso una palabra en su boca y le dijo: “vuelve donde está Balac y dile así” y él, estando al lado de su holocausto y entre los jefes de Moab respondió: “¿qué dijo el Señor?”, a lo cual

Balaam dijo “Balac, levántate y oye; escucha (וַיֹּאמֶר קוּם בְּלֶקְךָ וְשִׁמְעֵה הָאָזְנוֹתָיִךְ, εἶπεν ἀνάστηθι Βαλακ καὶ ἄκουε ἐνώτισαι μάρτυς, *ait sta Balac et ausculta audi*, Nu 23.18)”; si bien esta palabra no es humana, pues Dios se define a sí mismo frente a los hombres al decir “Dios no es hombre”, Dios se dirige a un hombre entre los de su pueblo, mediante otro hombre que esperaba sus palabras; esa palabra incluye una orden en dos acciones: levantarse y escuchar. Así mismo, en el diálogo entre Ezequiel y Dios, la escucha de la palabra de Dios conlleva el levantarse y es así como Dios ordena al profeta Ezequiel levantarse para así poder hablar con él: “y me dijo: Oh hijo de hombre, ponte en pie y hablaré contigo. (Ez 2.1b)”⁴¹.

Esta palabra-orden divina también se encuentra en el relato de Rebeca quien cuenta a su hijo Jacob que su padre le pidió a su otro hijo Esaú: “tráeme caza y hazme un guisado, para que coma y te bendiga en presencia de Adonai antes que me muera” y así Dios sea también testigo, por lo cual, ella repite la orden al otro hijo y le dice “ahora, pues, hijo mío, obedece a mi voz en lo que te mando (וְעַתָּה בְּנִי שְׁמַע בְּקוֹלִי לְאִשֶּׁר אֲנִי מְצַוְהָ אֹתְךָ:), νῦν οὖν υἱέ ἄκουσόν μου καθὰ ἐγώ σοι ἐντέλλομαι, *nunc ergo fili mi acquiesce consiliis meis*, Gén. 27.8)”. Aquí, y en las apariciones siguientes, el verbo hebreo שְׁמַע se encuentra en la forma *qal* imperativo masculino singular y en relación directa con la voz (בְּקוֹלִי) de Rebeca que ordena (מְצַוְהָ), lo cual corresponde en la versión de la LXX al verbo griego ἄκουσόν, una forma imperativa aorista activa de la segunda persona del singular del verbo ἀκούω y que guarda su sentido en relación con el dar una orden (ἐντέλλομαι); mientras en la traducción latina de la *Vulgata* Jacob encuentra reposo en el consejo de Rebeca (*acquiesce consiliis meis*); orden que luego es reiterada por Rebeca quien dice “solamente obedece a mi voz (שְׁמַע בְּקוֹלִי וְלֹאֵךְ), μόνον ὑπάκουσον τῆς φωνῆς μου, *tantum audi vocem meam*, Gén. 27.13 *in medio*)”, con el sentido de “tan sólo haz lo que te pido” y luego del cumplimiento de tal orden, Rebeca da a su hijo múltiples cuidados. Inclusive, más tarde, esta orden se

⁴¹ וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּיָאָרְם עֲמֹד עַל-רַגְלֶיךָ וְאָדַבְר אִתְּךָ: καὶ εἶπεν πρὸς με υἱέ ἀνθρώπου στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου καὶ λαλήσω πρὸς σέ *et dixit ad me fili hominis sta supra pedes tuos et loquar tecum*

repetirá en relación al levantarse y huir cuando Rebeca a su hijo Jacob “obedece a mi voz: levántate y huye a casa de mi hermano Labán (Gén. 27.43)⁴²”.

En el libro del Éxodo el verbo שמע en forma *qal* es un imperativo masculino singular, en la LXX ἄκουσον es traducido en el modo imperativo aoristo activo de la segunda persona del singular de ἀκούω, su correspondiente latino en imperativo es *audi*; este verbo en su forma imperativa se encuentra, por ejemplo, en la conversación de Moisés y su suegro Jetro, sacerdote de Madián, cuando este último le ordena a Moisés escuchar su voz para aconsejarle y tener la compañía de Dios, gracias al sometimiento y obediencia de él y su pueblo, con el fin que les enseñen los preceptos y las leyes como camino de sus obras: “עֲתָה שְׁמַע בְּקִלִּי אִיעֲצָךְ יְיָהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ, νῦν οὖν ἄκουσον μου καὶ συμβουλεύσω σοι, *sed audi verba mea atque consilia et erit Deus tecum* (Ex. 18.19a)”, de nuevo, se encuentra la expresión “seguir la palabra”, en este caso, de un pueblo mediante su profeta (Ex. 18.1-27).

De la misma manera, el libro del Dt, cuando se le ordena a los jueces (אַת־שֹׁפְטִיכֶם וְאַצְנִיָּהוּ): “oíd entre vuestros hermanos, y juzgad justamente entre el hombre y su hermano, o un extranjero”⁴³ se utiliza el verbo hebreo en su forma *qal* como un infinitivo absoluto y es traducido en la LXX por διακούετε, un imperativo en presente activo de la segunda persona del plural del verbo διακούω con el sentido de escuchar en una audiencia legal y en la *Vulgata* se traduce por el imperativo *audite*. En el Dt, previo al versículo de análisis se reitera el verbo en imperativo (שמע), traducido por ἄκουε y *audi*, en relación directa con los preceptos y las normas: el escuchar (שמע) del pueblo de Israel (יִשְׂרָאֵל) conlleva a la práctica

⁴² וְעַתָּה בְּנִי שְׁמַע בְּקִלִּי וְקוּם בְּרַחֲלֵךְ אֶל-לָבָן אַחִי חֲרָנָה:

νῦν οὖν τέκνον ἄκουσον μου τῆς φωνῆς καὶ ἀναστὰς ἀπόδραθι εἰς τὴν Μεσοποταμίαν πρὸς Λαβαν τὸν ἀδελφόν μου εἰς Χαρραν

nunc ergo fili audi vocem meam et consurgens fuge ad Laban fratrem meum in Haran, cfr. Gén. 27.7-45.

⁴³ שְׁמַע בֵּין-אַחֵיכֶם וּשְׁפֹטֵם צָדֵק בֵּין-אִישׁ וּבֵין-אָחִיו וּבֵין גֵּרֹ

λέγων διακούετε ἀνὰ μέσον τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν καὶ κρίνατε δικαίως ἀνὰ μέσον ἀνδρῶς καὶ ἀνὰ μέσον ἀδελφοῦ καὶ ἀνὰ μέσον προσηλύτου αὐτοῦ

audite illos et quod iustum est iudicate sive civis sit ille sive peregrinus, Dt. 1.16b

(לְעִשׂוֹת) comunitaria de los preceptos y normas (אֶל־הַחֻקִּים וְאֶל־הַמִּשְׁפָּטִים) divinos y su consecuente recompensa; luego en boca de Moisés (יִקְרָא מֹשֶׁה), Dios repetirá tal orden al pueblo de Israel (יִשְׂרָאֵל), convocado por su profeta, para oír (שָׁמַע) los preceptos y las normas (אֶל־הַחֻקִּים וְאֶל־הַמִּשְׁפָּטִים), Dt 5.1⁴⁴ y Dt 4.1⁴⁵.

Durante el llamado a la vocación profética de Samuel (1 Sam 3.1-21), éste “dormía en el templo de Dios (שָׁכַב בְּהֵיכַל יְהוָה, ἐκάθευδεν ἐν τῷ ναῶ, *dormiebat in templo Domini*, 1 Sam 3.3)”, Dios le llamó (יִקְרָא יְהוָה אֶל־שָׁמוּאֵל, καὶ ἐκάλεσεν κύριος Σαμουηλ Σαμουηλ, *et vocavit Dominus Samuhel*) y Samuel “respondió: aquí estoy (וַיֹּאמֶר הִנְנִי, καὶ εἶπεν ἰδοὺ ἐγώ, *qui ait ecce ego*, 1 Sam 3.4)”, en esta primera llamada obtiene una respuesta inmediata, mientras en la segunda (1 Sam 3.6) Samuel se dirige a su padre quien le pide que se acueste para escuchar pues “Samuel no había conocido aún a Adonai, ni la palabra de Adonai (דְּבַר־יְהוָה, ῥῆμα κυρίου, *sermo Domini*) le había sido revelada (1 Sam 3.7a)”; pero en la tercera ocasión su padre se percata de que es Dios quien le habla y le ordena decir: “habla, Adonai, que tu siervo escucha (שָׁמַע עֲבָדְךָ כִּי שָׁמַע יְהוָה אֵלַי, λέγει κύριε ὅτι ἀκούει ὁ δοῦλός σου, *loquere Domine quia audit servus tuus*, 1 Sam 3.9 y 10)” de nuevo la obediencia a Dios se relaciona con escucharle y seguirle la acción y orden divina

⁴⁴ וַיִּקְרָא מֹשֶׁה אֶל־כָּל־יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם שָׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר בְּאָזְנוֹכֶם הַיּוֹם וְלִמְדַתְּם אֹתָם וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹתָם

καὶ ἐκάλεσεν Μωϋσῆς πάντα Ἰσραηλ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοῦς ἄκουε Ἰσραηλ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐγὼ λαλῶ ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ μαθήσεσθε αὐτὰ καὶ φυλάξεσθε ποιεῖν αὐτά

vocavitque Moses omnem Israhel et dixit ad eum audi Israhel caerimonias atque iudicia quae ego loquor in auribus vestris hodie discite ea et opere complete

Llamó Moisés a todo Israel y les dijo: “Oye, Israel, los estatutos y decretos que yo pronuncio hoy en vuestros oídos. Aprendedlos y guardadlos, para ponerlos por obra.”

⁴⁵ וַעֲתָה יִשְׂרָאֵל שָׁמַע אֶל־הַחֻקִּים וְאֶל־הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֲתֶכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבְאֵתָם וַיִּרְשֶׁתֶם אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נָתַן לָכֶם

καὶ νῦν Ἰσραηλ ἄκουε τῶν δικαιωμάτων καὶ τῶν κριμάτων ὅσα ἐγὼ διδάσκω ὑμᾶς σήμερον ποιεῖν ἵνα ζητετε καὶ πολυπλασιασθῆτε καὶ εἰσελθόντες κληρονομήσητε τὴν γῆν ἣν κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν δίδωσιν ὑμῖν

et nunc Israhel audi praecepta et iudicia quae ego doceo te ut faciens ea vivas et ingrediens possideas terram quam Dominus Deus patrum vestrorum daturus est vobis

Ahora, pues, Israel, oye los estatutos y decretos que yo os enseño, para que los ejecutéis y viváis, y entréis y poseáis la tierra que Jehová, el Dios de vuestros padres, os da.

(בְּיִשְׂרָאֵל) y con la palabra (דְּבַר) que se escucha (שָׁמְעוּ) por el pueblo de Israel (אֲנֹכִי עֹשֶׂה), una palabra que es transmitida por sus profetas a todo el pueblo de Israel: “Todo Israel supo que Samuel era profeta fiel de Adonai (כָּל־יִשְׂרָאֵל, πᾶς Ἰσραηλ, *universus Israhel*, 1 Sam 3.20b)”. Aquí se utiliza el verbo en qal modo participio masculino singular absoluto como respuesta a la palabra de Dios para avisarle que “yo haré una cosa en Israel que quien la oiga le zumbarán ambos oídos”⁴⁶ y de nuevo, la acción se relaciona con el escuchar.

Cuando el pueblo de Israel, representado en “todos los ancianos de Israel (יְשָׂרָאֵל)”, le pide a Samuel un Re (1 Sam 8.7-18) y luego le oran a Dios (אֱלֹהֵי־יְהוָה), “Dios les dice (וַיֹּאמֶר יְהוָה, εἶπεν κύριος, *dixit autem Dominus*)”: “oye la voz del pueblo (שָׁמַע בְּקוֹל הָעָם), ἄκουε τῆς φωνῆς τοῦ λαοῦ, *audi vocem populi*)” en todo lo que ellos digan porque no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado, para que no reine sobre ellos (1 Sam 8.7) y repite el verbo en imperativo con un sujeto diferente; en este caso es Samuel quien debe escuchar al pueblo de Israel representado en sus ancianos y continúa recordando las obras que hizo por su pueblo desde que los sacó de Egipto hasta hoy y cómo su pueblo le trata y le abandona al servir a Dioses ajenos⁴⁷, así pues, advierte a Samuel y le pide que les escuche y les advierta (שָׁמַע בְּקוֹלָם), ἄκουε τῆς φωνῆς, *audi vocem eorum*, 1 Sam 8.7 y 9). En ambos versículos se usa el modo imperativo para que el profeta Samuel escuche a su pueblo y se sigan las órdenes de Dios, de nuevo, el hablar con Dios y el escucharle conllevan a la acción comunicativa de la advertencia profética a su pueblo, mediante la palabra de Dios (דְּבַר־יְהוָה, τὸ ῥῆμα κυρίου, *verba Domini*, 1 Sam 8.10). Samuel, en medio de la discusión con su pueblo, escuchó todas las palabras del pueblo y se las repitió a Dios, por lo cual “Dios le dice a Samuel que escuche sus voces (שָׁמַע בְּקוֹלָם), וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־שָׁמוּאֵל, ἀλὶ εἶπεν κύριος πρὸς Σαμουηλ ἄκουε τῆς φωνῆς αὐτῶν, *dixit*

⁴⁶ אֲנֹכִי עֹשֶׂה דְבַר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר כָּל־שָׁמְעוּ הַצְּלִינָה שְׁתֵּי אָזְנוֹי אֲקוּמוֹנְטוֹס אὐτὰ ἡχῆσει ἀμφοτέρω τὰ ὦτα αὐτοῦ, *ego facio verbum in Israhel quod quicumque audierit tinnient ambae aures eius*, 1 Sam 3.11.

⁴⁷ הִזָּה וַיַּעֲזְבוּנִי וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים כִּן הָמָה עֹשִׂים גַּם־לִךָ, καὶ ἐγκατέλιπόν με καὶ ἐδούλευον θεοῖς ἑτέροις οὕτως αὐτοὶ ποιούσιν καὶ σοί, *sicut dereliquerunt me et servierunt diis alienis sic faciunt etiam tibi*.

autem Dominus ad Samuhel audi vocem eorum, 1 Sam 8.22a, 1 Re 12.16)”, y éste le pide al primer Rey de Israel, Saul: “ahora, pues, escucha las palabras de Dios (שְׁמַע לְקוֹל דְּבַרֵי יְהוָה), και νῦν ἄκουε τῆς φωνῆς κυρίου, *nunc ergo audi vocem Domini*, 1 Sam 15.1b), de nuevo en modo imperativo.

Otros profetas, como Miqueas, utilizan una fórmula en la orden de escuchar la palabra de Dios: “luego dijo Miqueas: -Escucha, pues, la palabra de Adonai (שְׁמַע דְּבַר־יְהוָה), και εἶπεν Μιχαίας οὐχ οὕτως οὐκ ἐγὼ ἄκουε ῥῆμα κυρίου, *ille vero addens ait propterea audi sermonem Domini*, 1 Re 22.19a)”; así mismo, “entonces Isaías dijo a Ezequías: -Escucha la palabra de Adonai (שְׁמַע אֶל־חֲזַקְיָהוּ וְשַׁעֲיָהוּ וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ, και εἶπεν Ησαίας πρὸς Εζεκιαν ἄκουσον λόγον κυρίου, *dixit itaque Esaias Ezechiae audi sermonem Domini*, 2 Re 20.16)”.

En pocas ocasiones la orden de escuchar se realiza entre los seres creados, pues es más reservada a Dios, si bien se presentan en los textos de Samuel en relación con la servidumbre entre los seres creados. Entre tales fórmulas: “y Saúl dijo: - Oye ahora, hijo de Ahitob. - Heme aquí, señor mío - respondió él. (שְׂאוּל שְׁמַע־נָא בְּן־אַחִיטוֹב וַיֹּאמֶר הַנְּנִי אָדֹנָי), και εἶπεν Σαουλ ἄκουε δὴ υἱὲ Ἀχιτωβ και εἶπεν ἰδοὺ ἐγὼ λάλει κύριε, *et ait Saul audi fili Achitob qui respondit praesto sum domine*, 1 Sam 22.12); también en diálogo, “te ruego que tú [Saúl] también escuches la voz de tu sierva (שְׁמַע־נָא גַם־אֶתְהָ בְּקוֹל שְׂפָתַיִךְ), και νῦν ἄκουσον δὴ φωνῆς τῆς δούλης σου, *nunc igitur audi et tu vocem ancillae tuae*, 1 Sam 28.22a)”, “Ella le dijo: -Escucha las palabras de tu sierva. Él [Joab] respondió: -Yo escucho (שְׁמַע דְּבַרֵי אֲמֹתָיִךְ וַיֹּאמֶר שְׁמַע אֲנִי), ἄκουσον τοὺς λόγους τῆς δούλης σου και εἶπεν Ἰωαβ ἀκούω ἐγὼ εἰμι, *audi sermones ancillae tuae qui respondit audio*, 2 Sam 20.17b)”.

En la construcción de la muralla de Jerusalén, la escucha de tal noticia conlleva a la furia de Sanbalat, pues “cuando Sanbalat oyó que nosotros edificábamos la muralla”⁴⁸ los israelitas clamaron a Dios su defensa y le dijeron “¡escucha, oh Dios nuestro (שְׁמַע אֱלֹהֵינוּ), ἄκουσον ὁ θεὸς ἡμῶν, *audi Deus noster*, Nem 3.36a)”.

Job escucha las razones de Elihú (אֱלִיהוּא Job 32.6) atentamente (וְכָל־דְּבָרֵי הָאֲזִינָהּ) וְאִי־לֹם שְׁמַע־נָא אִי־וֹב מִלִּי, οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ ἄκουσον Ἰωβ τὰ ῥήματά μου καὶ λαλιᾶν ἐνωτίζου μου, *audi igitur Iob eloquia mea et omnes sermones meos ausculata*, Job 33.1) y Elihú le pide luego a Job que le escuche y calle (הַקְשֵׁב אִי־וֹב שְׁמַע־לִי הַחֲרָשׁ וְאַנְכִי אֲדַבֵּר), νωτίζου Ἰωβ καὶ ἄκούε μου κώφευσον καὶ ἐγὼ εἶμι λαλήσω, *adrende Iob et audi me et tace dum ego loquar*, Job 33.31) pues si no tiene qué decir, entonces Elihú le hablará para enseñarle sabiduría (וְאִאֲלַפֶּךָ חֵכְמָה), διδάξω σε σοφίαν, *docebo te sapientiam*, Job 33.33); así mismo cuando Job habla con Dios (Job 42.1-6), Dios le dice: “escucha por favor y hablaré (שְׁמַע־נָא וְאַנְכִי אֲדַבֵּר), ἄκουσον δέ μου κύριε ἵνα κἀγὼ λαλήσω, *audi et ego loquar*, Job 42.4a)”, por lo tanto, se reitera la relación entre la palabra, la orden divina así como la transmisión profética.

Este imperativo del verbo שְׁמַע aparece 24 veces en los Salmos⁴⁹, en su mayoría en relación con Dios, de estas apariciones se presenta el verbo imperativo con tres acentos masoréticos (שְׁמַע, שְׁמַע, שְׁמַע) si bien no cambia su forma imperativa (שְׁמַע) y en *qal* imperativo masculino singular en la orden dirigida para Dios y por Dios 17.6 (escucha mi palabra, לִי שְׁמַע אִמְרָתִי), 27.7 (escucha Dios mi palabra, שְׁמַע־יְהוָה קוֹלִי), 28.2 (escuche la voz de los ruegos, שְׁמַע תְּפִלָּתִי), 30.11, 54.4 (Oh Dios, escucha mi oración, שְׁמַע קוֹל תְּחִנּוּנַי), 64.2 (Escucha, oh Dios, mi voz en mi oración, שְׁמַע־אֱלֹהִים קוֹלִי), 81.9 (Escucha, oh pueblo mío, שְׁמַע עַמִּי).

⁴⁸ בְּאִשֶּׁר שָׁמַע סַנְבַלֵּט כִּי־אֲנַחְנוּ בּוֹנִים אֶת־הַחֹמָה תεῖχος, *cum audisset Sanaballat quod aedificaremus murum*, Ne 3.33a.

⁴⁹ Sal 6.9, 17.6, 22.25, 27.7, 28.2, 6, 30.11, 34.7, 18, 38.15, 54.4, 59.8, 64.2, 65.3, 66.19, 69.34, 78.21, 59, 81.9, 12, 14, 143.1, 150.5.

Así mismo se presenta el verbo en diversas formas: שָׁמַע, שָׁמַעַ, שָׁמַעַ, שָׁמַעַ, y שָׁמַעַ, algunas de ellas especiales, por ejemplo en *qal* perfecto de la tercera persona masculino singular en 6.9 (Adonai ha oído la voz de mi llanto, קוֹל בְּכִי יְהוָה שָׁמַעַ), 6.10 (¡Adonai ha escuchado mi ruego!, קוֹל תְּחִנּוּתִי יְהוָה שָׁמַעַ), 22.25, 28.6 (oyó la voz de mis ruegos, קוֹל תְּחִנּוּתִי, שָׁמַעַ), 34.7, 34.18, 38.15, 59.8, 65.3 (Tú oyes la oración, שָׁמַעַ תְּפִלָּה), 66.19, 69.34 (Porque Adonai escucha a los necesitados, אֶל-אֲבוּיָנִים, כִּי-שָׁמַעַ), 78.21, 78.59, 81.12, 143.1 (Oh Adonai, escucha mi oración, שָׁמַעַ תְּפִלָּתי, יְהוָה) y, por último, en su forma *qal* participio masculino singular absoluto שָׁמַעַ en 81.14 (¡Oh, si mi pueblo me hubiera escuchado; si Israel hubiera andado en mis caminos..., לוֹ עָמִי שָׁמַעַ לִי יִשְׂרָאֵל בְּדַרְכֵי יְהוָה).

También en su forma imperativa, se relaciona con la escucha del Padre, en el caso de las apariciones de los Proverbios, “Oye, hijo mío, la instrucción de tu padre (מוֹסֵר אֲבִיךָ)”; “Escucha, hijo mío y recibe mis dichos (מוֹסֵר לְמַעַן תְּחַכְּמֶם בְּאֲחֵרֵיתֶךָ: שָׁמַעַ בְּנֵי, Pro 1.8)”; “Escucha el consejo y acepta la corrección, para que seas sabio en tu porvenir (מוֹסֵר וְקַבֵּל עֵצָה, שָׁמַעַ, Pro 4.10a)”; “Escucha, hijo mío y sé sabio, sabio en tu porvenir (מוֹסֵר וְקַבֵּל עֵצָה, שָׁמַעַ, Pro 19.20)”; “Escucha, hijo mío y sé sabio, (שָׁמַעַ לְאָבִיךָ זֶה יְלֵדֶךָ)”; “Escucha a tu padre que te engendró (שָׁמַעַ אֶתְּךָ בְּנֵי וְחַכְּמֶם, Pro 23.19a)”; “Escucha a tu padre que te engendró (שָׁמַעַ לְאָבִיךָ זֶה יְלֵדֶךָ)”; “Escucha a tu padre que te engendró (שָׁמַעַ אֶתְּךָ בְּנֵי וְחַכְּמֶם, Pro 23.22a)”.

En Isaías, reaparece el imperativo en relación con Dios en la orden de escuchar la palabra de Dios, entre los profetas: “entonces Isaías dijo a Ezequías: -Escucha la palabra de Dios de los Ejércitos (וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ אֶל-חֶזְקִיָּהוּ שָׁמַעַ דְּבַר-יְהוָה צְבָאוֹת: καὶ εἶπεν αὐτῷ Ησαίας ἄκουσον τὸν λόγον κυρίου σαβαωθ, *et dixit Isaias ad Ezechiam audi verbum Domini exercituum*, Is 39.5)”; en la bendición divina del pueblo de Israel “y ahora escucha, oh Jacob, siervo mío; y tú, oh Israel, a quien yo escogí (וְעַתָּה שָׁמַעַ יַעֲקֹב עַבְדִּי וְיִשְׂרָאֵל בְּחַרְתִּי בּוֹ: νῦν δὲ ἄκουσον παῖς μου Ἰακωβ καὶ Ἰσραηλ ὃν ἐξελεξάμην, *et nunc audi Iacob serve meus et Israhel quem elegi*, Is 44.1)”; así como en la fórmula que contiene los atributos divinos, Dios dice a Jacob y a Israel: “Escúchame, oh Jacob; y tú, oh Israel, a quien he llamado. Yo Soy. Yo soy el primero, y también soy el último. (הוּא אֲנִי רִאשׁוֹן אֶף)

אֲנִי שְׁמַע אֵלַי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל מִקְרָאֵי אֲנִי ἄκουέ μου Ιακωβ καὶ Ισραηλ ὃν ἐγὼ καλω ἐγὼ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγὼ εἰμι εἰς τὸν αἰῶνα, *audi me Iacob et Israhel quem ego voco ego ipse ego primus et ego novissimus*, Is 48.12”); así pues, de las diez apariciones de esta forma verbal en el libro de Isaías sólo tres corresponden al imperativo, todos tres en la relación tripartita y secuencial: Dios, Profetas y pueblo de Israel.

En Jeremías, se encuentra la forma verbal de escuchar de manera negativa y de nuevo Dios dice que no escucha o escuchará (שְׁמַע) a su pueblo: “porque no te escucharé (כִּי-אֵינְנִי שְׁמַע אֶתְּךָ; Jr 7.16 *ad fine*)”; “porque no escucharé (כִּי אֵינְנִי שְׁמַע, Jr 11.14)”; “yo no escucharé su clamor (אֵינְנִי שְׁמַע אֶל-רִנָּתָם, Jr 14.12 *ab initio*)”. En este libro también se usa el imperativo, para que el rey de Judá escuche la palabra del Señor “y di: Escucha la palabra del Señor (וְאָמַרְתָּ שְׁמַע דְּבַר-יְהוָה, וְאָמַרְתָּ שְׁמַע דְּבַר-יְהוָה, καὶ ἐρεῖς ἄκουε λόγον κυρίου, *et dices audi verbum Domini*, Jr 22.2a)”; una palabra dirigida a Jeremías y al pueblo de Israel: “escucha esta palabra que yo hablo a tus oídos y a oídos de todo el pueblo”⁵⁰. Así como: “y el profeta Jeremías dijo al profeta Hananías: Escucha ahora, Hananías, el Señor no te ha enviado”⁵¹ y a Sedequías, hijo de Josías: “sin embargo oye la palabra del Señor, oh Sedequías, rey de Judá. (אֲךָ שְׁמַע דְּבַר-יְהוָה צְדַקְיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה), ἄλλὰ ἄκουσον τὸν λόγον κυρίου Σεδεκια βασιλεῦ Ιουδα, *attamen audi verbum Domini Sedecia rex Iuda*, Jr 34.4a)”.

El profeta Jeremías advierte al pueblo de Israel, a Ananías y al rey Sedequías para que obedezcan la palabra de Dios, es así como se usa el escuchar (שְׁמַע) como obedecer: “pero ni él [Sedequías], ni sus servidores, ni el pueblo de la tierra obedecieron las

⁵⁰ אֲנִי שְׁמַע אֵלַי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל מִקְרָאֵי אֲנִי ἄκουσατε τὸν λόγον κυρίου ὃν ἐγὼ λέγω εἰς τὰ ὄτια ὑμῶν καὶ εἰς τὰ ὄτια παντὸς τοῦ λαοῦ, *audi verbum hoc quod ego loquor in auribus tuis et in auribus universi populi*, Jr 28.7.

⁵¹ לֹא-שָׁלַח יְהוָה נְבִיאָא אֶל-חֲנַנְיָהּ הַנְּבִיאָא שְׁמַע-נָא חֲנַנְיָהּ, καὶ εἶπεν Ιερεμίας τῷ Ανανια οὐκ ἀπέσταλκέν σε κύριος, *et dixit Hieremias propheta ad Ananiam prophetam audi Anania non misit te Dominus*, Jr 28.15a

palabras que Adonai había dicho por medio del profeta Jeremías (Jr 37.2)⁵². De nuevo Jeremías insiste al rey Sedequías que le escuche, ahora en forma de ruego y usando el modo imperativo: “más ahora, te ruego que escuches, oh rey mi señor, וְעַתָּה שְׁמַע־נָא אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ, καὶ νῦν κύριε βασιλεῦ, *nunc ergo audi obsecro domine mi rex*, Jr 37.20a”, para transmitir su pedido principal, es decir, que escuche la voz de Dios en medio “Te ruego que escuches la voz del Señor en lo que te digo (שְׁמַע־נָא בְּקוֹל יְהוָה לְאֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר), σε ἄκουσον τὸν λόγον κυρίου ὃν ἐγὼ λέγω, *audi quaeso vocem Domini quam ego loquor*, Jr 45.20 *in medio*).

Ezequiel es enviado a los hijos de Israel (שׁוּלְחַן אֲנִי אוֹתֶיךָ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, Ez 2.3) para que les diga lo que Dios ha dicho (וְאִמַּרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה: Ez 2.4b, *cfr.* Ez 3.10b y Ez 40.4 y 5a), función que realizará fielmente (Ez 20.47a), “ya sea que ellos escuchen o no (וְהָיָה אִם־יִשְׁמְעוּ וְאִם־יִחְדָּלוּ) Ez 2.5a)” y Dios reitera a su profeta: “Tú, pues, les hablarás mis palabras, ya sea que escuchen o dejen de escuchar, porque son una casa rebelde, Ez 2.7⁵³. Finalmente le ordena que escuche y no sea como aquellos rebeldes que no escuchan la palabra de Dios (וְאִתָּה בֶן־אָדָם שְׁמַע אֶת אֲשֶׁר־אֲנִי מְדַבֵּר אֲלֵיךָ, καὶ σύ υἱὲ ἀνθρώπου ἄκουε τοῦ λαλοῦντος πρὸς σέ, *tu autem filii hominis audi quaecumque loquor ad te*, Ez 2.8a) justo antes de extender el rollo. Ezequiel dice al bosque del Néguev “Escucha la palabra de Adonai; así ha dicho el Señor Adonai (שְׁמַע דְּבַר־יְהוָה כֹּה־אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה, ακουε λόγον κυρίου τάδε λέγει κύριος, *audi verbum Domini haec dicit Dominus Deus*, Ez 21.3a)”

⁵² דְּבַר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַנְּבִיאִים:

וְלֹא שָׁמַע הוּא וְעַבְדָּיו וְעַם הָאָרֶץ אֶל־דְּבַר יְהוָה אֲשֶׁר

καὶ οὐκ ἤκουσεν αὐτὸς καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ καὶ ὁ λαὸς τῆς γῆς τοὺς λόγους κυρίου οὓς ἐλάλησεν ἐν χειρὶ Ἱερεμίου

et non oboedivit ipse et servi eius et populus terrae verbis Domini quae locutus est in manu Hieremiae prophetae

Jr 37.2. *cfr.* Jr 42.13b, 43.4 y Jr 37.14 con igual sentido, pero en la negación (וְלֹא שָׁמַע)

⁵³ וְדַבַּרְתָּ אֶת־דְּבָרֵי אֲלֵיהֶם אִם־יִשְׁמְעוּ וְאִם־יִחְדָּלוּ כִּי מִרְיָהּ הִמָּוֶה: פ

καὶ λαλήσεις τοὺς λόγους μου πρὸς αὐτούς ἐὰν ἄρα ἀκούσωσιν ἢ πτοηθῶσιν διότι οἶκος παραπικραίνων ἐστίν

loqueris ergo verba mea ad eos si forte audiant et quiescant quoniam inritatores sunt

cumpliendo la orden del Señor (Ez 2.4b); en la *Vulgata* se traduce *por dominus Deus*, tal como en el Dt 6.4.

En el libro de Daniel la forma verbal sólo aparece dos veces, una de ellas en la condena a la jaula de los leones que sufre el profeta Daniel, debido al edicto del rey Darío (מִלְכָּא דְרִיּוּשׁ רְשָׁם כְּתָבָא וַאֲסָרָא) (Dn 6.10) que prohibía la realización de la oración tres veces al día (בְּרֶדֶד תִּלְתָּהּ בְּיוֹמָא הוּא | Dn 6.11 *in medio*), por lo cual es apresado y “al oír el rey de este asunto, sintió un gran disgusto por ello y se propuso salvar a Daniel (Dn 6.14a)”, es particular, como se relaciona la orden de Dios al pueblo de Israel de orar tres veces al día y la liberación de este profeta al incumplir una orden humana, si bien la salvación provino de Dios, gracias a las súplicas del rey (Dn 6.16) y a la inocencia y confianza de Daniel mismo (Dn 6.22 y 23).

En el libro de Amos, Dios le toma y le ordena al profeta Amos profetizar a su pueblo (Am 7.15): “escucha la palabra de Adonai (וְעֵתָה שָׁמַע דְּבַר-יְהוָה) και εἰς ἄκουε λόγον κυρίου, *et nunc audi verbum Domini*, Am 7.16a)” que profetiza la destrucción de Israel. Finalmente, en el libro de Zacarías, el ángel de Dios advierte a Josué (בִּיהוֹשֻׁעַ לְאָמֹר) וַיַּעַד מִלְאָךְ יְהוָה (זַכְרְיָא יְהוֹשֻׁעַ | תְּהִלָּתֵךְ הַגְּדֹלָה) (Zac 3.6) y le pide, al sumo sacerdote que escuche (זַכְרְיָא יְהוֹשֻׁעַ | תְּהִלָּתֵךְ הַגְּדֹלָה) (Zac 3.8).

3.1.5. יִשְׂרָאֵל

Las apariciones de este término hebreo son múltiples, cerca de 2.500 veces a lo largo del AT; su raíz posee correspondencias variadas en lenguas antiguas: Ug. *yšril*, un trabajador manual, Árant. *Yšr'l*, cun. *Sir'ilai*, Ár. *šariya*, brillar, así como *Yašir-el* proviene del Ár. *wšr* que significa curar, Asir. *Sir-'lai*. El término proviene del hebreo שָׂרָה: batallar, luchar, forcejear, tener poder, perseverar, rivalizar y de אֵל que en la gran mayoría de sus usos se refiere a Dios (204) o a dios (16). Por lo cual su sentido etimológico alude a aquel que lucha con Dios y su sentido bíblico se relaciona con Jacob y sus descendientes, como se verá en adelante.

El verbo *sārā* se limita a los contextos en los que se discute la lucha de Jacob con el ángel de Dios en Transjordania luego de su retorno de Mesopotamia a Canáan c. 1900 AEC, la forma *wayyāsār* en el versículo de Óseas sugiere como raíz *sûr*, pero como el hebreo bíblico no incluye una palabra con este significado, se ha sugerido que apunta a *wayyiser*, apócope de *yisreh*, el imperfecto de *sārā* y del cual viene *yisrā'el* como sustantivo derivado, con el significado de “el que se enfrenta a Dios”, proveniente del verbo שָׂרָה (*sārā*), batallar, competir, lidiar (Gn 32.28). También se explica שָׂרָה con los sustantivos אָחַ וְעָבַד, es decir pelear en contra de (Gn 32.28 Os 12.13), también con la misma derivación pero Dios como sujeto en la expresión “Él lucha”; cercano a la raíz שָׂרָה: gobernar y ser gobernante. Pór último, una posibilidad etimológica que se sugiere hombre (*ish*), él vio (*rāh*) a Dios (*El*).

Entre los significados de “Israel” se cuentan: El héroe epónimo Jacob, hijo de Isaac (Gén 32.29, Sal 105.23, Rut 4.11, בְּנֵי יִצְחָק עִשָׂו וְיִשְׂרָאֵל, 1 Cr 1.34b), en relación con Abrahán e Isaac (זָכֹר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדָיְךָ, Acuérdate de Abrahán, de Isaac y de Israel tus siervos, Ex 32.13a) mencionado cuando el Profeta Elías habla con Dios (יִשְׂרָאֵל וְיִצְחָק וְיַחְזֵק וְיִהוָה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל, y dijo: -¡Oh Adonai, Dios de Abrahán, de Isaac y de Israel, 1 Re 18.36a) para luego presentarse como su siervo y llamarle creador por la palabra, la misma que permite llamarle y escucharle⁵⁴ donde se refiere a sus padres⁵⁵. Este nombre posee diferentes significados según su contexto (Baumgartner, 1994-2000), puede tomarse como un todo⁵⁶ y significa el reino del norte⁵⁷; también se encuentra en la expresión יִשְׂרָאֵל

⁵⁴ הַיּוֹם יוֹדֵעַ כִּי-אַתָּה אֱלֹהִים בְּיִשְׂרָאֵל וְאֲנִי עַבְדְּךָ עָשִׂיתִי אֵת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
sea hoy manifiesto que tú eres Dios en Israel y que yo soy tu siervo; y que por tu palabra he hecho todas estas cosas! 1 Rey 18.36b.

⁵⁵ אֲבֹתֵינוּ יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל אֲבֹתֵינוּ, Oh Jehovah, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel, nuestros padres, 1 Cr 29.18a.

⁵⁶ Cfr. Dt 34.10 2 Rey 24.13 Is 1.3 Jue 20.6, con la expresión כָּל-יִשְׂרָאֵל, Esd 2.70, 10.5 1 Cr 9.1, 2 Cr 11.3.

⁵⁷ Cfr. Os 1.1 2S 310 1K 1419; frente al reino del sur 2 Cr 11.3, 21.2.

בֵּית traducida por el pueblo de Israel⁵⁸, un hombre de Israel o israelita אִישׁ־יִשְׂרָאֵל con el sentido de un individuo (Nu 25.8 1 Sam 17.25 1C 16.3) y un hombre de Israel o un individuo en particular (Jue 7.14); o un colectivo, traducido como israelitas (אִישׁ־יִשְׂרָאֵל, ἄνθρωπος Ἰσραηλ, *viri Israhel*, Jue 7.23).

El nombre de Israel posee una historia que va desde el patriarca Jacob al pueblo de Israel; es así que se usa como segundo nombre para el patriarca Jacob: (Él [ángel] le dijo: - No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel, (אִישׁ־יִשְׂרָאֵל), נִיאָמַר לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד שְׁמֶךָ כִּי אִישׁ־יִשְׂרָאֵל, נִיאָמַר לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד שְׁמֶךָ כִּי אִישׁ־יִשְׂרָאֵל, *at ille nequaquam inquit Iacob appellabitur nomen tuum sed Israhel*, Gn 32.29a) dado luego de su lucha con el ángel (Gn 32.22-33) en Peniel (פְּנִיאֵל), su etimología alude a la visión de Dios “Porque vi a Dios cara a cara y salí con vida (אֵלֹהִים פָּנִים אֶל־פָּנִים וַחַנּוּצָל נַפְשִׁי: εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον καὶ ἐσώθη μου ἢ ψυχῆ, *vidi Deum facie ad faciem et salva facta est anima mea*, Gn 32.31b)”; tal como se relata en Oseas este episodio, se recalca que habló con el ángel “(En Betel le halló y allí habló con él, וְשָׁם יָדַבֵּר עִמּוֹ, ἐν τῷ οἴκῳ Ων εὔροσάν με καὶ ἐκεῖ ἐλαλήθη πρὸς αὐτόν, *in Bethel invenit eum et ibi locutus est nobiscum*, Os 12.4b)”, por lo cual el hablar con el mensajero de Dios conlleva a la obediencia del profeta y de su pueblo⁵⁹.

Israel es también el nombre para los descendientes y la nación de descendientes de Jacob en sus doce hijos (Ex 28.9)⁶⁰, el nombre de la nación hasta la muerte de Salomón y la separación, el nombre usado y dado al reino del norte, es decir, para el reino de Efraín (las diez tribus del norte bajo el gobierno de Jeroboam), luego del 930 AEC, en oposición al

⁵⁸ Cfr. el final del Ex 40.38, 1 Sam 7.2 Is 46.3.

⁵⁹ Cfr. Gn 32.33 y Os 12.6 con la prohibición judía de comer el tendón del musculo (אֶת־גֵּיד הַנֶּשֶׁה) donde fue tocado Jacob.

⁶⁰ Tomarás dos piedras de ónice y grabarás en ellas los nombres de los hijos de Israel:

וְלָקַחְתָּ אֶת־שְׁתֵּי אֲבִנֵי־שֹׁהַם וּפְתַחְתָּ עֲלֵיהֶם שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

καὶ λήμψῃ τοὺς δύο λίθους λίθους σμαράγδου καὶ γλύψῃς ἐν αὐτοῖς τὰ ὀνόματα τῶν υἱῶν Ἰσραηλ
sumesque duos lapides onychinos et sculpes in eis nomina filiorum Israhel

reino del Sur, conocido como Judea⁶¹ y, finalmente, para el reino del sur (Is 1.5, 8.18, Mi 1.14, 1.15) luego de que cae en el reino del norte⁶².

Yisrā'el continúa siendo un nombre alterno para Jacob después de su muerte (Ex 6.14, Ex 32.13, pero, a la vez, la frase *b'ne yisrā'el* (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), hijos de Israel pasa de ser el nombre literal para sus doce hijos (Gn 42.5, Ex 1.1) a una descripción metafórica de sus descendientes en general (Ex 1.7), en referencia al año pasado o al futuro (2 Re 21.8b al prometer el cuidado de Israel sin obrar según los mandamientos enviados por el siervo Moisés⁶³ y así es como Israel se convierte en la nación hebrea (Ex 3.18, en oposición, también, a la idolatría del país de Egipto). En el caso de Jacob, su nombre enfatiza la elección-pacto de Israel (Ex 19.5, Is 41.8, Ez 20.5) (Harris, et al, 1980).

El lema יִשְׂרָאֵל fue traducido en la LXX por el lema Ἰσραηλ (2325 veces) y en apariciones menores: Ἰακωβ (5), λαὸς (5), ἱερουσαλημ (3), Ἰουδα (3), Ἰσραηλίτης (3), υἱός (2), θεός (2), y por varios sustantivos que sólo aparecen una vez (*hapax*) en el AT en tal traducción que aun así son significativos semánticamente: μωυσης, κυριος, ἰησους, δυναμις, κληρος, θανατος, ἰσραηλιτις, σωτηρια, σαμαρεια, δαυιδ, αιων (Tov y Polak, 2005).

3.1.6. הוהי

Las apariciones de הוהי son cerca de 6519 y la gran mayoría de traducciones apuntan al significado de Señor (6510), así como Dios (4) y Adonai (4). El uso de *Yhwh*

⁶¹ Cfr. 2 Sam 2.5-10 cuando David informa de la muerte de Saúl y su gobierno sobre Judea, mientras Isboset hijo de Saúl reinaba sobre Israel.

⁶² Cfr. Am 2.12 y el envío de profetas a Israel, 2 Cr 13.12b y la lucha de los hijos de Israel contra Dios (וְיִשְׂרָאֵל לֹא-לִבְלִתְקַחְמוּ עִם-הוהי אֱלֹהֵי-אֲבֹתֵיכֶם כִּי-לֹא תִצְלִיחַ: οἱ υἱοὶ τοῦ Ἰσραηλ πολεμήσατε πρὸς κύριον θεὸν τῶν πατέρων ἡμῶν ὅτι οὐκ εὐδοθήσεται ὑμῖν, *filii Israhel nolite pugnare contra Dominum Deum patrum vestrorum quia non vobis expedit*).

⁶³ Con tal de que procuren hacer conforme a todas las cosas que les he mandado, y conforme a toda la ley que les mandó mi siervo Moisés, וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִים וְלִכְלִ-הַתּוֹרָה אֲשֶׁר-צִוָּה אֲתֶם עַבְדִּי מֹשֶׁה: οἵτινες φυλάξουσιν πάντα ὅσα ἐνετείλάμην κατὰ πάσαν τὴν ἐντολήν ἣν ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ δοῦλός μου Μωυσης, *sic tamen si custodierint opere omnia quae praecepi eis et universam legem quam mandavit eis servus meus Moses* cfr. 3 Rey 23.22, Is 17.9, Sal 103.7, Je 2.3, 50.17, 50.19.

como nombre divino se remonta a los primeros tiempos (Gn 4.1 y Gn 9.26), si bien la documentación para este uso entre otras culturas antiguas es cuestionable. En el libro del Éxodo (וַשָּׁמַע יְהוָה לֹא נִוְדַעְתִּי לָהֶם) Ex 6.3b), el Señor explica a Moisés que no se ha dado a conocer a los patriarcas por su nombre *Yhwh* y sólo con Moisés toma el significado redentor. Este nombre se usa en todos los libros del AT a excepción de Eclesiastés y Ester, y es descrito como “este nombre grande y temible (אֶת־הַשֵּׁם הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא, Dt 28.58)” o simplemente “el nombre (Lv 24.11)” denotando la cercanía de Dios, su cuidado del hombre y la revelación de su pacto redentor (Harris, Archer, Gleason y Waltke, 1980).

Su origen etimológico es el verbo הָיָה (*hayah*) que significa ser, hacerse, existir, suceder, permanecer, mantenerse, instituir, establecer y estar situado en su forma qal así como ocurrir, ser hecho, ser terminado, irse; el origen del verbo es הָוָה (*hāwā*) caer, pasar, volverse, ser y es una raíz primitiva que puede compararse con otra raíz primitiva אָוָה (*ayah*), es decir, desear, inclinarse, esperar largamente, querer, preferir (Ecl 11.3). La abreviación de este verbo יָה (*yāh*) se usa en la exclamación de alabanza הַלְלוּ־יָה (*aleluya*) propia, pero no exclusiva de los Salmos (Sal 104.35 y otros), así como en poemas antiguos (עֲנִי וְזָמַרְתָּ יָה־ Ex 15.5a; Ex 17.16).

Su significado etimológico más común es “El existente”; es decir, el nombre propio del verdadero Dios y es impronunciable (*nomen ineffabile*) a excepción de que se usen sus vocales en la palabra אֲדֹנָי (*ādōnāy*) para su pronunciación, es decir, mi Señor, Señor de los hombres; si bien, Señor es el título dado en lugar de *Yhwh* en la forma judía de la reverencia y proviene de la forma enfática אֲדֹנָי (*adown*) y de la forma reducida אֲדֹן (*adon*), esta última es de muy poco uso y se relaciona con controlar.

Entre sus primeras formas se encuentra יהוה אלהים, ὁ θεός, *Dominus Deus* en Gn 2.4⁶⁴ que era pronunciado como אֲדֹנָי en el texto masorético, desde el siglo primero AEC, por lo que se usó יהוה en el código de Leningrado y en el texto hebreo de la BH y de la BHS, entendido como el término hebreo שְׁמָא nombre que en Aram. Equivale a הַשֵּׁם (el nombre), convirtiéndose en impronunciable y cuando se encuentra con אֲדֹנָי es pronunciado como “*elohim*” יהוה, יהוה, וְיְהוָה (אֲדֹנָי) וְיְהוָה אֲדֹנָי, καὶ τοῦ κυρίου κυρίου, *et Domini Domini*, Sal 68.21), lo cual es traducido por un mismo término en la LXX (κυρίου) y en la *Vulgata* (*Domini*).

En la actualidad puede decirse que “*Adonai*” es una pronunciación incorrecta usada desde el S. XVI pues la pronunciación אֲדֹנָי llega a escribir בְּיְהוָה pronunciado como *ba^xdonāi* o *b^eyahweh* y así con las demás preposiciones; por lo que puede decirse que la forma hipotética *yahweh* era la forma original tal como se muestra en la frase del Éxodo (אֲשֶׁר אֱהְיֶה אֲדֹנָי Ex 3.14), por la transcripción de Clemente de Alejandría Ιαουαι/ε en sus *Stromata* y por la transcripción Ιαβε (Ex 6.3) en los nombres en los que יהוה es el elemento final propio de los documentos bíblicos, así como en la literatura no bíblica en la que se encuentran testimonios.

Entre estos testimonios no bíblicos el término judío de “el nombre” הַשֵּׁם y por los Samaritanos שִׁימָא, la pronunciación de ambos términos era desconocida hasta 1520 cuando fue introducida por el italiano Petrus Galatinus (Pietro Colonna Galatino, 1460 – 1540) y rebatida por Le Mercier, J. Drusius, y L. Capellus. Pues el tradicional Ἰαβέ de Teodoro y Epifanio los יהוה y יהוה de los sustantivos compuestos y la forma contracta יה apunten todos a la pronunciación יהוה, *cfr.* יהוה לְמִנּוּן en Sal 74.6, תְּהַרְרוּ Is 33.11. Si bien los eruditos modernos explican יהוה como un *hifel* de היה. En el período postbíblico, la reverencia al nombre inefable de “*Yhwh*” hizo que en la lectura ritual, propia de la Sinagoga, más no en

⁶⁴ Y cuando se comenzó a invocar el nombre de Jehovah, אֲזַ הַיְהוָה לְקָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, *coepit invocare nomen Domini*, Gn 4.26b.

la escritura se reemplazara por el sustantivo *'ădōnāy*; luego, cuando los masoretas en la Edad Media incluyeron las vocales para acompañar el texto consonántico del AT añadieron los puntos vocálicos de este sustantivo al nombre primigenio.

El nombre de Dios se identifica con su naturaleza, es así como indagar por su “nombre” equivale a preguntar sobre sus características (Ex 3.13 y Os 12.5), sin duda, la especulación en torno al origen y significado de *Yhwh* no tendrá fin, pero la explicación presente en la Biblia es que tal nombre representa el imperfecto simple del verbo *hāwā* “ser o estar” (אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה en Ex 3.14) en su forma qal, si bien algunos, como Albright, han propuesto el sentido de “causar o crear”⁶⁵, algo que otros han criticado pues no es una forma hifil. Algunos, inclusive han sugerido que el significado Qal de este sustantivo expresa la propiedad divina de no cambiar ante su pueblo (Ex 3.15), de cualquier modo, el AT tiene poco que decir concerniente a la inmutabilidad divina; si bien en el NT Jesús usa Ex 3.14 para introducir el pensamiento de su existencia divina y eterna (Jn 8.58)

Desde los diccionarios bíblicos, el nombre de Dios, posee la lectura de אֱהִיָּה, así que en los textos impresos se usan sus vocales para su pronunciación, quedando así: יֵהוָה y en su raíz יָה (yāh) significa o bien existencia (Ecl 11.3) o desarrollo (Ne 6.6); si bien la raíz de su origen sólo se preserva en tres apariciones del AT (Gn 27.29, Ecl 2.22 e Is 16.4), continua como la forma regular del verbo “ser o estar” en el arameo bíblico.

El lema יהוה es traducido en la LXX (Tov y Polak, 2005) por los sustantivos κύριος (6.126 veces), θεός (251) y por los pronombres αὐτός (18), ἐγώ (11), συ (11), el verbo εἶμι (8) y el resto de apariciones es menor de 3. También es traducido como el que trae al ser, el que da la vida (חַיָּה Gn 3.20) o en relación con היה el que causa, pero en general es tomado en su forma qal הוּה (= הִיָּה): el que es, es decir, el absoluto y el inmutable, también como el

⁶⁵ En su libro *From the Stone Age to Christianity*, 2d ed., 1946, p. 198.

existente, el eterno, יהוה es el nombre divino más común en los escritores de preexílicos, pero en los escritores post exílicos cayó en desuso y es suplantado por אלהים y אדני.

Otro significado para el título de *Yhwh* es Dios (אלהים יהוה), θεὸς κύριος, *Deus Dominus*, Sal 118.27), así mismo se coloca a Dios sin igual ante las imágenes o ídolos. (Is 43.12; Porque yo soy Dios y no hay otro, כִּי אֲנִי־אֱלֹהִים וְאֵין עֹד, ἐγὼ εἰμι ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος, *quia ego Deus et non est alius*, Is 45.22 *cfr.* Is 40.8⁶⁶), en una fórmula semejante, si bien más completa (porque yo soy Dios, y no hay otro. Yo soy Dios, y no hay nadie semejante a mí, כִּי אֲנִי־אֱלֹהִים וְאֵין עֹד אֱלֹהִים וְאֵפֶס כְּמוֹנִי, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ, *quoniam ego sum Deus et non est ultra Deus nec est similis mei*, Is 46.9), también llamado “el Dios de dioses (אלהים אלה, τὸν θεὸν τῶν θεῶν, *Deum deorum*, Dn 11.36)”, al que se le levanta un altar (מזבֶּחַ) y se le invoca (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל), καὶ ἐπεκαλέσατο τὸν θεὸν Ἰσραηλ, *invocavit super illud Fortissimum Deum Israhel*, Gn 33.20b), todas fórmulas del monoteísmo en el AT, que es el Dios absoluto de Israel (Job 5.8; Sal 72.11, 106.11)

3.1.7. אֵל

El termino אֵל significa deidad, se usa en sustantivos compuestos: אֱלֹהִים y אֱלֹהִים, está presente en otras lenguas semíticas: Ug. *il*, pl. *ilm*, Fen. אֵל, pl. אֵלִים, Aram. אֵל; Ár. *il*, fem. *al'ilāt* < *allāt*, Árant. אֵל, pl. אֵלֵאֵל, Acad. *ilu*, fem. *iltu* en las que significa dios, deidad y en ocasiones el dios superior EL (fen. Ἐλ, Ἴλοι), sus apariciones son ocasionales a lo largo del AT y con frecuencia en los salmos (69 veces) y luego en Job (48), Gn (18), Ex (7), Nu (9), Is (8); en el relato Sacerdotal sólo se encuentra en fórmulas (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲנִי־אֵל שְׁרִי, καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐγὼ εἰμι ὁ θεός σου, *Dominus dixitque ad eum ego Deus*, Gn 17.1, *cfr.* Gn 28.3, 35.11, 48.3, Ex 6.3) en relación directa con el decir y con su nombre; se divide en tres términos (*'ēl*, *'ēlōah*, *'ēlōhîm*) con el mismo sentido.

⁶⁶ ¿A qué, pues, haréis semejante a Dios; o con qué imagen le compararéis?

וְאֵל־מִי תְדַמֶּינּוּ אֵל וּמִהֲדַמּוּת תַּעֲרֹכוּ לוֹ:

τίμι ὁμοιώσατε κύριον καὶ τίμι ὁμοιώματι ὁμοιώσατε αὐτόν

Sus traducciones son: el Dios supremo “así ha dicho el Señor Adonai (אֲדֹנָי יְהוָה) (אֲדֹנָיִם, λέγει κύριος, *dicit Dominus Deus*)”, en la LXX se reduce a ‘Señor’, Ez 28.2a), el Dios que juzga entre los demás dioses “(en medio de los dioses ejerce el juicio, אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט, אֵל בְּקֶרֶב, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει, *in medio autem Deus deiudicat*, Sal 81.1b)”, Dios el altísimo (אֵל עֲלִיּוֹן, τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, *Dei altissimi*, Gn 14.18), “Yo soy el Dios Todopoderoso (אֵלֵינוּ אֲנִי־אֵל שְׂרֵי, καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐγὼ εἰμι ὁ θεός, *Dominus dixitque ad eum ego Deus omnipotens*, Gn 17.1)” *cfr.* Dt 32.8 donde se le llama el Altísimo (אֵל עֲלִיּוֹן, ὁ ὑψίστος, *Altissimus*).

Entre los múltiples usos de אֵל se encuentra (Brown, *et al*, 1906) aplicado a “la más poderosa de las naciones (אֵל גּוֹיִם, ἄρχων ἔθνων, *fortissimi gentium*, Ez 31.11)”; “hombre poderoso (אֵל Job 41:17, אֵילִים, en muchos mss)”; “héroes poderosos (אֵלֵי גְבוּרִים Ez 32:21); “héroe poderoso (אֵל גְּבוּר) o héroe divino)” para reflejar la majestad divina Is 9:6. También se usa en la expresión “hijos de los dioses (בְּנֵי אֱלֹהִים Sal 29:1 y 89:7)”; אֵל אֱלֹהִים, es decir, Dios supremo Dn 11:36; מִי כַמוֹכָהּ בְּאֱלֹהִים, quién es como tú entre los dioses Ex 15:11; ídolos Is 43:10 44:10; 44:15; 44:17 46:6; אֵל בַּשָּׁמַיִם מִי, Dios en los cielos Dt 3:24; אֵל אֲחֵר, otro Dios Ex 34:14; אֵל זָר; Dios extranjero Sal 44:21, 81:10; אֵל נֹכַר Dt 32:12, MI 2:11, Sal 81:10; אֵל בְּרִית *Ēl Berith* Jue 9:46 (= בעל ברית Jue 8:33, 9:4). También se usa para caracterizar objetos naturales como montañas sagradas (אֵל חַרְרֵי אֵל) Sal 36:7 (lit. montañas de *Ēl*); también en Sal 50:10 אֵלֶיךָ אֵל; אֵל אֲרִזֵי אֵל, Sal 80:11 estrellas elevadas (כּוֹכְבֵי אֵל) Is 14:13.

El Dios único y verdadero de Israel: el Dios, el Dios verdadero (הָאֵל)⁶⁷; El Dios fiel (הָאֵל הַנֶּאֱמָן) Dt 7:9; el gran Dios (הַגְּדוֹל הָאֵל) Dt 10:17 = Je 32:18 Dn 9:4 Ne 1:5 9:32; (הָאֵל הַקֹּדֶשׁ) el Dios sagrado Is 5:17; יהוה האל el Dios *Yhwh* Is 42:5 Sal 85:9. Así como

⁶⁷ Gn 31:13 35:1; 35:3 46:3; 2 S 22:31; 22:33; 22:48 y en Sal 18:31; 18:33; 18:48; 68:20; 68:21 77:15.

אל mi dios⁶⁸; אל אביך Dios de tus padres Gn 49:25; אל ישראל Sal 68:36; אל יעקב Sal 146:5; אל השמים *el Dios de los cielos* Sal 136:26; אל סלעי el Dios que es mi roca Sal 42:10; אל שמחת גילי el Dios que es mi alegría y exaltación Sal 43:4; אל ראי, el Dios que permite ser visto Gn 16:13; אל דעות, el Dios omnisciente 1 Sam 2:3; אל עולם, el Dios eterno Gn 21:33; אל ישועתי Is 12:2; אל תמי Sal 42:9; אל אמת Sal 31:6 = אל אמונה Dt 32:4; אל נקמות Sal 94:1; 94:1; אל גמלות Je 51:56; אל אחד Un Dios en MI 2:10; אל גדול un gran Dios Dt 7:21 Sal 77:14, 95:3; אל נסתתר un Dios escondiéndose a sí mismo Is 45:15; אל רחום un Dios compasivo Ex 34:6, Dt 4:31, Sal 86:15; אל נשא un Dios perdonador Sal 99:8; אל תנון un Dios de gracias Ne 9:31 Jon 4:2; אל קנא un Dios celoso Ex 20:5 34:14 Dt 4:24 5:9 6:15 Jos 24:19 אל קנא Na 1:2; אל חי un Dios viviente⁶⁹; אל כמוך Mi 7:18 (Ex 15:11); Dios (el Dios único y verdadero, sin necesidad de artículo o predicado para definirlo)⁷⁰; אל עמנואל Dios está con nosotros.

Ēl es un nombre de la divinidad que aparece en varias ocasiones: אל אלהי ישראל Gn 33:20; אל אלהי הרוחות Nu 16:22 (יהוה אלהי הרוחות Nu 27:16); אל אלהים יהוה Jos 22:22; Sal 50:1. Lo cual es probable en las combinaciones אל עליון y אל שדי; fuerza y poder en ידו של אל está de acuerdo con el poder de su mano, es decir, está en mi poder en Gn 31:29.

3.1.8. אלה

El término אלה aparece unas 60 veces en el AT y se encuentra en lenguas como el Sam. אלה, Aram. אלה, Ár. y Sab. אלה, cun. *-(i)lu(h)a* y *-ila(h)ī*, Ug. pl. *ilhm*, fem. *ilht*,

⁶⁸ Ex 15:2 Sal 18:3 22:2; 22:2; 22:11 63:2 68:25 89:27 102:25 118:28 140:7 Is 44:17.

⁶⁹ Jos 3:10, Ho 2:1, Sal 42:3, 84:3; אל צדיק Is 45:21; אל חפץ רשע Sal 5:5; אל לא Dt 32:21, Is 31:3, Ez 28:2; 28:2; 28:9.

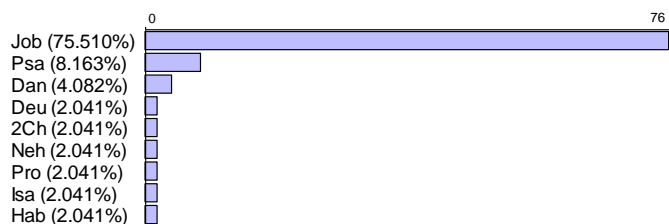
⁷⁰ Cfr. Nu 12:13 Job 5:8, Sal 7:12 10:11; 10:12 16:1 17:6 19:1 52:3; 52:7 55:20 57:3 73:11; 73:17 74:8 77:10 78:7; 78:8; 78:18; 78:19; 78:34; 78:41 82:1 83:2 90:2 104:21 106:14; 106:21 107:11 118:27 139:17; 139:23 149:6 150:1 Is 40:18 43:12 45:14; 45:20 46:9 La 3:41 Ho 11:9 12:1 MI 1:9.

Amor. *ila*, ár. *ʿilāh*, con artículo *ʿAllāh*, árant. *ʿlh*, fem. *ʿlht*. אֱלֹהֵי tal como se encuentra en hebreo es, probablemente, formado por el pl. fracto de אֱלֹהִים.

Su distribución puede encontrarse especialmente en el libro de Job desde el versículo 3.4 hasta el 40.2, unas 37 veces, así como en los salmos (4 veces), Daniel (2 veces) y con una aparición en: Dt, 2 Cr, Ne, Pro, Is, Hab, para un total de 49 apariciones, así pues en Job se encuentra el 75% de los versículos.



Apariciones de אֱלֹהֵי en el AT.



Porcentaje de apariciones de אֱלֹהֵי en el AT (sin ceros).

Entre sus significados se encuentran: un Dios, en la pregunta “Porque, ¿quién es Dios fuera de Adonai? (כִּי מִי אֱלֹהֵי מִבְּלִעְדֵי יְהוָה, ὅτι τίς θεὸς πλὴν τοῦ κυρίου, *quoniam quis deus praeter Dominum*, Sal 18.32a)”, “Dios alguno (כֹּל-אֱלֹהֵי, *quemquam deorum*, Dn 11.37, sin equivalente literal en la LXX)”.

3.1.9. אֱלֹהִים

El término אֱלֹהִים aparece 2.250 veces en el AT, su significado en plural se ha traducido por reyes, gobernadores, así como ángeles, dioses y en su sentido singular Dios y

diosa, אֱלֹהִים es el plural de אֱלֹהִי y unas pocas veces, abreviado por אֱלֹהִי que significa Dios.

3.1.10. Análisis conceptual (אל, אֱלֹהִי, אֱלֹהִים)

Los tres términos hebreos אל, אֱלֹהִי, אֱלֹהִים provienen de una sola raíz, si bien algunos opinan que 'ēl proviene de la raíz 'wl, otros opinan que 'ēlōhîm proviene de la raíz 'lh, con 'ēlōah y se relacionan con el significado de temor, muchos otros opinan que 'ēl y 'ēlōhîm provienen de 'ēlōah.

'ēlōah es un término básico hebreo para el Dios de Israel, pero es usado con menos frecuencia. Mientras 'ēl significa Dios, el omnipotente, fuerza, el uso común de esta palabra sirve para denotar el nombre genérico de “dios” o el “Dios” de Israel; si bien los sentidos primarios de esta raíz remiten a decir dioses paganos o falsos; y con menor frecuencia es traducido por el poderoso refiriéndose al hombre o a los ángeles; su uso predominante es el de “verdadero Dios”. Este nombre de 'ēl es un término muy antiguo, presente en muchas lenguas semíticas excepto el etíope; en el ugarítico es el nombre más frecuente para la deidad, algunos han relacionado su sentido original con ‘poder’ y ‘temor’ desde el cananita e inclusive ‘cielo’ desde el sánscrito, una lengua no semíta con usos diferentes al hebreo.

La visión que asume un politeísmo antiguo en Israel a partir de este nombre junto con *Shaddai* y *Elyon* finalmente emerge en el monoteísmo hebreo encabezado por *Elohim* o *Yhwh*. De hecho, existe una tendencia de las Sagradas Escrituras a acompañar el término 'ēl con epítetos que permiten distinguir el término y definirlo; pues a lo largo de las escrituras se busca distinguir el verdadero Dios ('ēl) de todos los usos falsos de ese nombre encontrados en otras culturas semíticas. Es así como se encuentra el uso de 'ēl inundando la grandeza o superioridad de Dios sobre todos los demás dioses (הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר יְהוָה Jr 32.18; אֵל אֱלִים Dn 11.36), por sus epítetos el “Dios de los cielos (לְאֵל הַשָּׁמַיִם Sal 136.26)”, “el Dios de lo alto o el Dios altísimo (לְאֵל מִן־מַעַל Job 31.28)”; y en contra de la familiaridad exagerada con Dios debido al uso del término semítico común, Dios es descrito como el

“que se esconde a sí mismo” (אל מִסְתַּתֵּר, θεός καὶ οὐκ ἠδαιμεν, *Deus absconditus*, Is 45.14), si bien Dios observa su creación en todo momento como afirma el Profeta Abrahán (אֱלֹהֵי אֲבְרָהָם, Gn 16.13); también es acompañado especialmente por los epítetos que describen a Dios como Salvador de Israel, tales como en Dt el “Dios fiel”, donde se relaciona, como en el versículo del análisis con otros nombres divinos⁷¹.

Entre muchos otros, 'el se relaciona con Dios Santo (יהוה אל הקדוש, ὁ θεὸς ὁ ἅγιος, *Deus sanctus*, Is 5.16), Dios de verdad (יהוה אל אמת, με κύριε ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας, *me Domine Deus veritatis*, Sal 31.6), “Él es un Dios fiel, en quien no hay iniquidad; es justo y recto (אֱלֹהֵינוּ צַדִּיק וְיֵשֶׁר הוּא, θεὸς πιστός καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία δίκαιος καὶ ὄσιος κύριος, *Deus fidelis et absque ulla iniquitate iustus et rectus*, Dt 32.4b)”, el Dios fuerte (אל גבור, θεὸν ἰσχύοντα, *Deum fortem*, Is 10.21, Is 9.6), Adonai es un Dios de todo saber (אל דעות יהוה, θεὸς γνώσεων κύριος, *Deus scientiarum Dominus est*, 1 Sam 2.3), Dios de Gloria (אל הכבוד, ὁ θεὸς τῆς δόξης, *Deus maiestatis*, Sal 29.3), el Dios eterno (אל עולם, τὸ ὄνομα κυρίου θεὸς αἰώνιος, *nomen Domini Dei aeterni*, el nombre de Adonai, el Dios eterno, Gn 21.33b), el “Dios celoso” tal como se autodescribe en el libro del Exodo “no te inclinarás ante ellas [ante las imágenes (פסילים)] ni les rendirás culto, porque yo soy Adonai tu Dios, un Dios celoso (אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יְהוָה אֱלֹהֵי קַנְיָן, οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεὸς σου θεὸς ζηλωτῆς, *non adorabis ea neque coles ego sum Dominus Deus tuus*, Ex 20:5a)”, en las tres apariciones de este nombre divino en el libro del Dt (4:24, 5:9, 6:15), una sigue la fórmula del Éxodo antes citada “no te inclinarás ante ellas ni les rendirás culto; porque yo soy Adonai tu Dios, un Dios celoso (אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יְהוָה אֱלֹהֵי קַנְיָן)

⁷¹ וְיָדַעְתָּ כִּי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יְהוָה אֱלֹהֵי קַנְיָן הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנֶּאֱמָר שְׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד

לְאֶהֱבֹי וּלְשַׁמְרֵי *מִצְוֹתָיו (מִצְוֹתָיו) לְאֵלֶיךָ יְהוָה:

καὶ γνώση ὅτι κύριος ὁ θεὸς σου οὗτος θεὸς θεὸς πιστός ὁ φυλάσσων διαθήῃν καὶ ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ εἰς χιλίας γενεάς

et scies quia Dominus Deus tuus ipse est Deus fortis et fidelis custodiens pactum et misericordiam diligentibus se et his qui custodiunt praecepta eius in mille generationes

Reconoce, pues, que Jehovah tu Dios es Dios: Dios fiel que guarda el pacto y la misericordia para con los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones Dt 7.9.

לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תִעֲבֹדֵם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא, לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא *non adorabis ea et non coles ego enim sum Dominus Deus tuus Deus aemulator*, Dt 5:9a)”, con lo que se opone a la idolatría (Jos 24:19; Na 1:2); pues en contraposición a los falsos dioses, Dios se declara el “Dios viviente” mediante el profeta Josue⁷², quien pide a los hijos de Israel (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) que escuchen (וּשְׁמָעוּ) las palabras de su Dios (דְּבַרְיֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם), tal como la auto-fórmula del libro del Dt como Dios todopoderoso⁷³.

En el libro de Isaías, capítulo 45, se nombra a Dios como Dios de Israel (Is 45.3-4) con una serie de nombres radicalmente monoteístas en los que Dios afirma su soberanía y dominio (אֲנִי יְהוָה וְאֵין עֹוד זֹולָתִי אֵין אֱלֹהִים) *τι ἐγὼ κύριος ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν ἐμοῦ θεός, ego Dominus et non est amplius extra me non est deus*, 45.5a, *cfr.* Is 45.6b), “Dios de los Ejércitos (יְהוָה צְבָאוֹת, κύριος σαβαωθ, *Dominus Deus exercituum*, Is 45.13)”, “Dios salvador (מוֹשִׁיעַ: אֵל מִסְתַּתֵּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ:), σὺ γὰρ εἶ θεός καὶ οὐκ ἴδμεν ὁ θεός τοῦ Ἰσραηλ σωτήρ, *vere tu es Deus absconditus Deus Israhel salvator*, Is 45.15)”, el Dios de “todos los que fabrican ídolos (חֲרָשֵׁי צִירִים), πρὸς με νῆσοι, *fabricatores errorum* Is 45.16)”, las cuales expresan un monoteísmo radical sintetizado en la fórmula “Yo soy Dios y no existe otro (אֲנִי יְהוָה וְאֵין עֹוד), ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι, *ego Dominus et non est alius*, Is 45.18)”, lo cual es un conocimiento claro para “los que cargan un ídolo de madera y ruegan a un dios que no puede salvar (וּמִתְפַּלְלִים אֶל־אֵל לֹא יוֹשִׁיעַ)

⁷² וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נָשׂוּ הִנֵּה וּשְׁמָעוּ אֶת־דְּבַרְיֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: καὶ εἶπεν Ἰησοῦς τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ προσαγάγετε ὧδε καὶ ἀκούσατε τὸ ῥῆμα κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν

dixitque Iosue ad filios Israhel accedite huc et audite verba Domini Dei vestri

Y Josué dijo a los hijos de Israel: -Acercaos acá y escuchad las palabras de Jehovah vuestro Dios. Jos 3.9, *cfr.* 1Sam 17.26, 36; 2 Re 19.4; 2 Re 19.16 ; Is 37.4 en donde se le pide a Dios escuchar; Jr 10.10; Jr 23.36; Dn 6.20.

⁷³ וְאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדַּי וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נודַעְתִּי לָהֶם:

καὶ ὠφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ θεὸς ὧν αὐτῶν καὶ τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς

qui apparui Abraham Isaac et Iacob in Deo omnipotente et nomen meum Adonai non indicavi eis

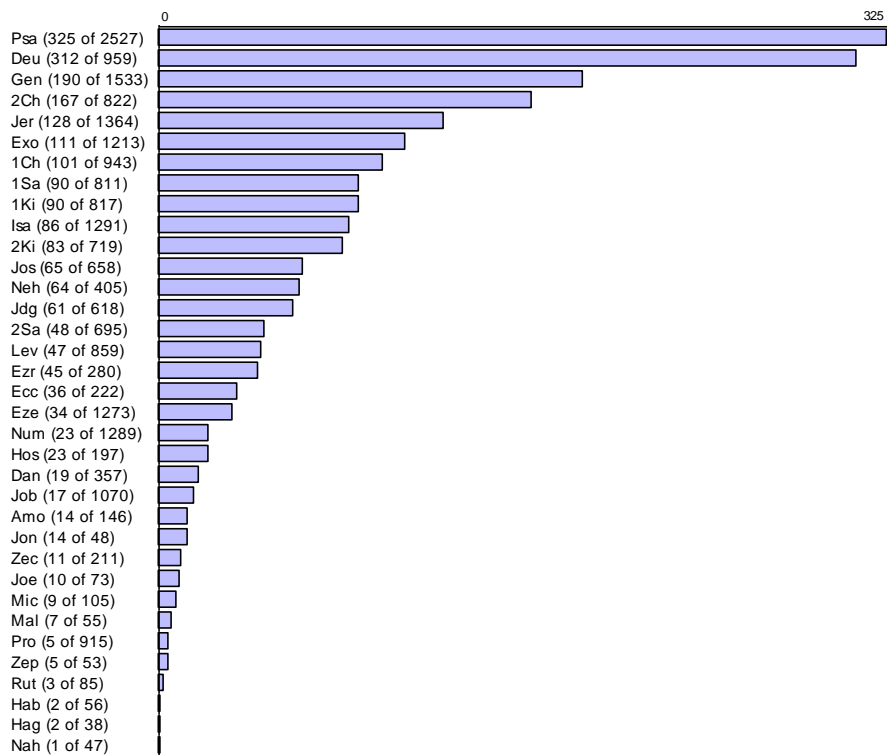
Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Todopoderoso; pero con mi nombre Jehovah no me di a conocer a ellos. Dt 6.3, *cfr.* Gn 17.1; Gn 28.3; Gn 35.11; Gn 48.3; Ex 6:3; Ez 10.5.

הַנְּשָׂאִים אֶת־עַץ פְּסֵלִים, οἱ αἵροντες τὸ ξύλον γλύμμα αὐτῶν καὶ προσευχόμενοι ὡς πρὸς θεοῦς οἳ οὐ σώζουσιν, *qui levant lignum sculpturae suae et rogant deum non salvantem*, Is 45.20b)”, por ello los pueblos “ante ti se postrarán, y a ti te suplicarán diciendo: ‘Ciertamente Dios está en ti, y no hay otro; no hay otro Dios.’ (בְּךָ אֱלֹהֵי וְאֵין עֹד אֲפָס אֱלֹהִים) וְאֵלֶיךָ יִשְׁתַּחֲוּוּ וְאֵלֶיךָ יִתְפַּלְלוּ וְאֵלֶיךָ יִתְחַנְּנוּ, καὶ ὀπίσω σου ἀκολουθήσουσιν δεδεμένοι χειροπέδαις καὶ προσκυνήσουσίν σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται ὅτι ἐν σοὶ ὁ θεὸς ἐστὶν καὶ ἐροῦσιν οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν σοῦ, *et te adorabunt teque deprecabunt tantum in te est Deus et non est absque te deus*, Is 45.14b)”. Así mismo, se expresa su soberanía y supremacía sobre los demás dioses con la fórmula para el único Creador o único Padre de toda la humanidad (אֲבֹהַי אֱלֹהֵינוּ לְכֻלָּנוּ, πατήρ εἰς πάντων ὑμῶν, *pater unus omnium nostrum*) es “Dios el Uno (אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֶחָד, θεὸς εἷς, *Deus unus* Mt 2.10)”.

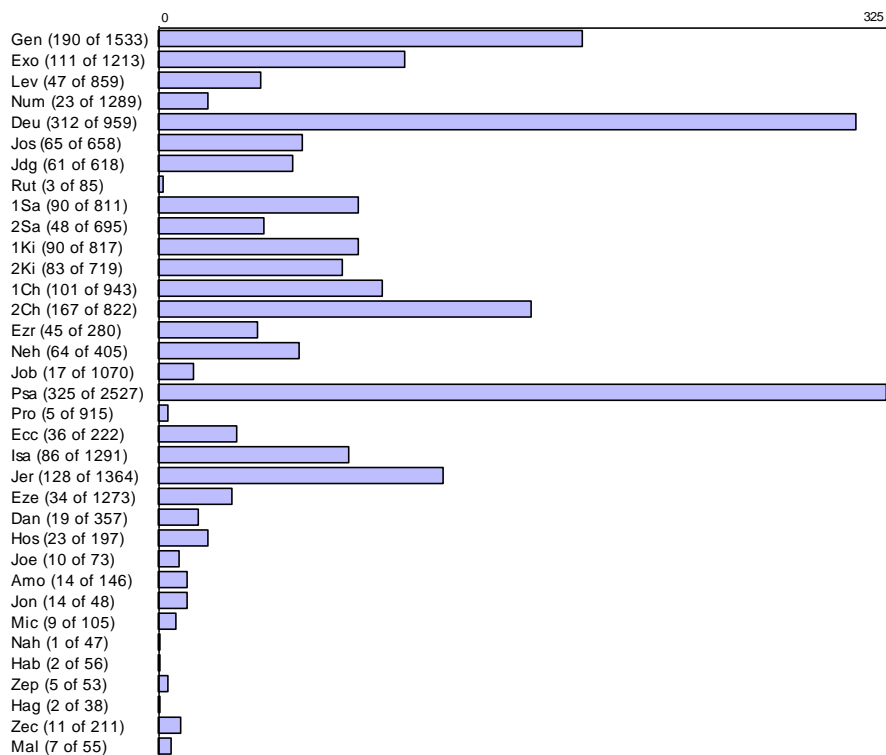
En la relación personal de Dios con sus creyentes se encuentran epítetos como “el Dios de Betel (בֵּית־אֵל, Gn 31.13 y Gn 35.7)”, “Dios de mi vida (אֱלֹהֵי חַיִּי, Sal 42.9, Sal 48.2)”, “él es mi salvación (לְיִשׁוּעָה, Is 12.2, אֱלֹהֵי יִשְׁעֵי, Sal 18.46)”, “Dios que me favorece (אֱלֹהֵי נַגְמָר, Sal 57.2)” y epítetos tan personales como para llamarle “el Dios de tu padre (אֱלֹהֵי אָבִיךָ, Gn 49.25)” en las últimas palabras de Jacob a sus hijos, “mi Dios” en el pacto de Dios con David (אֱלֹהֵי, Sal 89.27, Sal 102.24, Sal 118.28)”, “Dios es mi fuerza y fortaleza (אֱלֹהֵי כֹחִי, 2 Sam 22.33, Sal 18.33)”, “El Dios de Israel (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, Gn 33.20)”; así como en relación con el nombre personal del Dios de Israel “El Dios de dioses, Adonai, el Dios de dioses, Adonai, (אֱלֹהֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יְהוָה אֱלֹהֵי יְהוָה, ὁ θεὸς θεὸς ἐστὶν κύριος καὶ ὁ θεὸς θεὸς κύριος αὐτὸς, *fortissimus Deus Dominus fortissimus Deus Dominus ipse*, Jos 22.22)”, “Adonai vuestro Dios es Dios de dioses y Señor de señores (וְאֲדֹנָי הָאֲדֹנָיִם) הוּא אֱלֹהֵינוּ הוּא אֱלֹהֵיכֶם, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν οὗτος θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων ὁ θεὸς ὁ μέγας, *fortissimus Deus Dominus fortissimus Deus Dominus ipse*”, “Adonai es Dios (אֱלֹהֵי יְהוָה, θεὸς κύριος, *Deus Dominus*, Sal 118.27)”, “Dios Adonai (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, Is 42.5)”, “Adonai Dios (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, Sal 68.18)” en su forma abreviada y tal como en la fórmula del Dt 6.4 (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, *Domine Deus noster*, Sal 99.8).

Sólo en el libro de Job se usa el nombre de Dios 'el sin epítetos como un término común para el Dios verdadero.

El lema אלהים aparece en 2.248 versículos con 17 formas diferentes y en total posee 2602 apariciones.

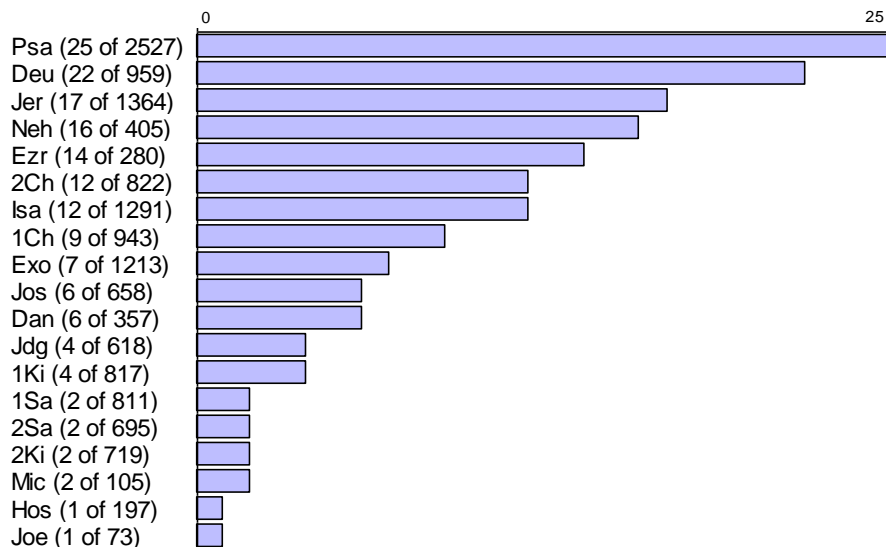


Número de versos que contienen el lema אלהים (orden cuantitativo descendente)

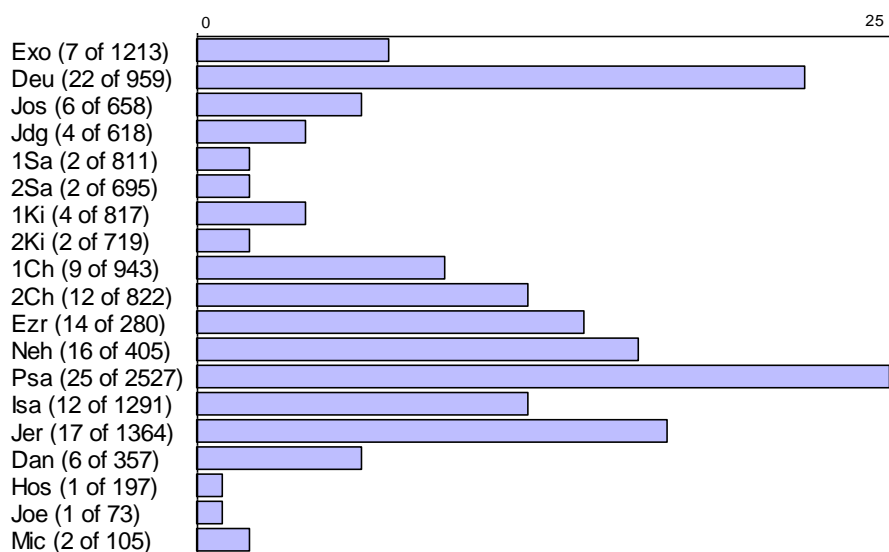


Número de versos que contienen el lema אלהים (orden bíblico)

Si bien en su forma אלהינו aparece 174 veces en 164 versículos



Número de versos que contienen la forma אלהינו (orden cuantitativo descendente)



Número de versos que contienen la forma אלהינו (orden bíblico)

Con lo cual puede notarse sus apariciones en los Salmos y en el Dt en ambos casos si bien el Dt sus apariciones son el doble con proporción al total de sus palabras. Por ello su mayor cantidad de apariciones promedio se da en este libro perteneciente a la *Torah*.

3.1.11. Análisis conceptual אָחַד y su raíz אָחַד

אָחַד (*'ehad*) significa uno, igual, singular, primero, cada, una vez, su fem. es אַחַת (Harris, Archer, Gleason y Waltke, 1980). El significado de la palabra *ehad*, si bien la palabra significa directamente uno, también puede entenderse por único, en tanto así se presenta en varios versículos del AT⁷⁴ si bien no todos con la misma intencionalidad, por lo cual aún no puede asegurarse con certeza que signifique “único”. Esta palabra aparece unas 960 veces con diferentes usos como sustantivo, adjetivo, adverbio, número cardinal y ordinal y, frecuentemente, es usado en un sentido distributivo; su sentido es cercano al verbo “estar unido” *yāhad*.

⁷⁴Jos 22:20; 2 Sam 7:23; 1 Cr 29:1; Job 23:13; Job31:15; Zac 14:9.

'eḥad puede referirse a un cierto individuo (Jud 13:2) o a una única bendición (Gn 27:38), por ejemplo sólo Salomón fue escogido por el Señor (1 Cr 29:1). La noción de unicidad también se encuentra en 2 Sam 7:23 y Ez 33:24, la frase “en un único día” que puede referirse a la cercanía del Juicio (Is 10:17; Is 47:9) o a una bendición (Is 66:8).

Entre sus múltiples usos se encuentra como adverbio: *'eḥad* significa “una vez” (2 Re 6:10), como cuando Dios solemnemente jura a David “una vez” que sus descendientes y trono durarán por siempre (Sal 89:35); en la expresión “en un día” denota la rapidez de los actos del Señor (Is 9:14; Zac 3:9); en frases “como un hombre” puede significar “de una vez por todas” (Nm 14:15; Jud 6:16); también en la expresión “con una voz” se expresa que todo Israel estaba envuelto en el pacto con Dios (Ex 24:3); el concepto de unidad se relaciona con el tabernáculo, cuyas cortinas eran unidas juntamente para formar una unidad (Ex 26:6, 11; Ex 36:13); Adán y Eva era descritos como “una carne (Gn 2:24)”, sentido que incluye más que una unidad sexual; en Gn 34:16 los hombres de Shechem sugieren el matrimonio con los hijos de Jacob para convertirse en “un pueblo”; luego, Ezequiel predijo que un día la fragmentada nación de Israel sería reunida y, simbólicamente, unió dos palillos (Ez 37:17); de nuevo Judá y Efraín serán una nación con un Rey (Ez 37:22); Abrahán era visto como “el único” del cual todas las gentes descendieron (Is 51:2; Mt 2:15), el único padre de la nación.

La diversidad en la unidad es algo que se nota en la existencia de la forma plural: *'āḥādîm* traducida como “unos pocos días” en Gn 27:44; Gn 29:20, Dn 11:20 y Gn 11.1. En Dt 6:4, la cuestión de la diversidad en la unidad posee implicaciones teológicas, algunos investigadores opinan que aunque “el uno” es singular, en el uso de la palabra es posible la doctrina de la trinidad, “si bien es cierto que esta doctrina es tratada en el AT, el versículo se concentra en el hecho que hay un Dios y que Israel le debe lealtad exclusiva a Él (Dt 5:9; 6:5). El NT también es estrictamente monoteísta desde la lengua, mientras que al mismo tiempo enseña la diversidad en la unidad (Sant 2:19; 1Cor 8:5-6).

Dt 6.4 sirve como introducción para motivar a Israel a mantener el mandamiento del amor al Señor del versículo siguiente, la noción que el Señor es el único Dios de Israel es propio de este mandamiento (Sal 6:8 y sgtes). Sin embargo, estas dos nociones, la de la relación única de Dios con Israel y la obligación de Israel de amarle son centrales en los discursos de Moisés en el libro del Dt⁷⁵.

Finalmente, Zacarías le da un uso universal a los acontecimientos del final de los tiempos (Zac 14:9); en Job 31:15 y Ml 2:10, la palabra es usada para denotar que uno y el mismo Dios creó todos los seres humanos, la referencia a un pastor en Ecl 12:11 probablemente indica que Dios es la única fuente de sabiduría.

La raíz אָחַד se encuentra en otras lenguas (Brown, *et al*, 1906) Fen. y Sab. אָחַד, Aram. אָחַד, Asir. *ahadu*; pl. m. אֲחָדִים⁷⁶. Entre sus sentidos se encuentran uno⁷⁷; uno o dos (אָחַד לְיוֹם אָחַד) Esd 10:13); uno y el mismo⁷⁸; poco, un poco (אָחַד יָמִים Gn 27:44 29:20; Dn 11:20); como un hombre (כְּאִישׁ אָחַד) juntos (Jue 20:8; 1 Sam 11:7); también כְּאָחַד tardío como el Aram. כְּחָדָא Ez 2:64 (= Ne 7:66) 3:9; 6:20; Ec 11:6; especialmente Is 65:25 (temprano יָחַדוּ 11:6; 11:7); cada (Ex 36:30; Nu 7:3; 7:85 28:21; 1 Re 4:7; 2 Re 15:20); también en un sentido distributivo (Nu 7:11; 13:2; 17:21; Jos 3:12; 4:2; 4:4); como un cierto⁷⁹; en ocasiones es usado como artículo indefinido (1 S 6:7; 24:15; 26:20; 1 Re 19:4; 19:5); solo (1 Re 4:19); y el fem. una vez (2 Re 6:10; Sal 62:12); de una vez por todas; אָחַת לְשָׁלוֹשׁ שָׁנִים 2 Cr 9:21, אֶחָד בְּשָׁנָה Lv 16:34; *cfr.* Job 40:5, אָחַת Jos 6:3; 6:11 *cfr.* v:14, בְּאָחַת Nu 10:4; Job 33:14; de una vez (בְּאָחַת) Pr 28:18; וְאֶנְקָמָה נִקְמָה-אָחַת Jue

⁷⁵ *Cfr.* Dt 5:9 y sgtes.; 7:9; 10:14; 13:6; 30:20; 32:12.

⁷⁶ Gn 11:1; אָחַד Ez 33:30.

⁷⁷ Gn 1:9; 27:38; 27:45 Ex 12:49; Jos 23:10 1 Sam 1:24; 2 Sam 12:3, Zac 14:9; Ml 2:10; Job 31:15; 2 S 17:3.

⁷⁸ Gn 40:5; Job 31:15; pl. דְּבָרִים אֲחָדִים Gn 11:1 *cfr.* Ez 37:17.

⁷⁹ 1 S 1:1; 2 S 18:10; 2 Re 4:1 Est 3:8 *cfr.* 2 S 17:9; 1 S 1:1.

16:28; Uno... y otro, el uno y el otro⁸⁰, uno después del otro, uno por uno, (לְאַחַד אֶחָד) Is 27:12 *cfr.* Ec 7:27.

Como ordinal, primero (Gn 1:5; 2:11 Ex 39:10; Ez 10:14); para el primer día del mes (Ex 40:2; Esd 3:6; 10:16; 10:17; Ne 8:2; Hg 1:1); primer año, שְׁנַת אַחַת (2 Cr 36:22; Esd 1:1; Dn 1:21; 9:1; 9:2; 11:1); *cfr.* Primer (día, יום om.) Gn 8:5 8:13; בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ⁸¹. En combinación con עָשָׂר אֶחָד una vez (עֶשְׂתֵּי, עֶשֶׂר) Gn 32:23; 37:9 (JE) Dt 1:2; así en עֶשְׂרֵה אַחַת Jos 15:51 (P); 2 Re 23:36; 24:18; 2 Cr 36:5; 36:11; Je 52:1 y con otros numerales como cardinal מֵאוֹת אֶחָד וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְחֲמִשׁ מֵאוֹת Nu 1:41 *cfr.* 2:16; 2:28 31:34; 31:39 (todos en P).

Ahora bien, según Brown, *et al* (1906) אֶחָד, abs. אֶחָד y אֶחָד (Gn 48:22), חָד Ez 33:30; pl. אֶחָדִים; f. אַחַת abs. אַחַת, Gn 11:1, 2S 23:8 es usado como número: *māqôm 'eḥād* un (único) lugar Gn 1.9, *nefeš 'aḥat* una alma Lv 4.27, *mišpāṭ 'eḥād* Nu 15.16 una justicia, *'aḥad hā'ām* uno de la gente 1 Sam 26.15, *'híkem 'eḥād* uno de tus hermanos Gn 42.19, *'aḥad mimmennû* uno de nosotros Gn 3.22; se usa para negar: *lō' ... 'eḥād* ninguno Ex 8.27, *'ên gam 'eḥād* nisiquiera uno Sal 143; *qôl 'eḥād* unánimemente Ex 24.3, *š'ekem 'eḥād, 'aḥat* once: *'aḥat baššānâ* una vez al año Ex 30.10 ; *way'ehí ... 'eḥād* se convierte en uno, en una unidad, Ex 36.13; pl. *yāmîm ' ḥādîm*, unos pocos días, un momento Gn 27.44, *d'ebārîm ' ḥādîm*, las mismas palabras, es decir, el mismo tipo de palabras Gn 11.1; *'eḥād* en series *'eḥād ûmizzeh 'eḥād* uno aquí y otro allí Ex 17.12, como artículo indefinido *'iš 'eḥād* 1 Sam 1.1; como el número ordinal “primero”: *yôm 'eḥād* Gn 15; en fechas *b'eḥād laḥōdeš* en el primer día del mes Gn 8.5.

3.2. Análisis semántico Mc 12.29

⁸⁰ Ex 17:12 18:3; 18:4 Am 4:7; 2 S 12:1; Je 24:2; 2 Ch 3:17; Ne 4:11; 2 S 14:6.

⁸¹ Ex 40:17; Lv 23:24; Nu 1:18; 29:1; 33:38 Dt 1:3; 2 Ch 29:17; Esd 7:9; 7:9 Ez 26:1; 29:17; 31:1; 32:1; 45:18.

Desde los diccionarios bíblicos (Grimm, 1889) y griegos (Lane, 1968), las apariciones de la forma verbal ἄκουε, verbo en imperativo presente activo de la II persona del singular del verbo ἀκούω son exclusivas del AT, con la única excepción de Mc 12.19b para el NT (Friberg y Miller (2000)).

3.2.1. ἀκούω

En sentido absoluto ἀκούω significa estar dotado con la capacidad de escuchar, atender, considerar lo que se ha dicho, entender o percibir el sentido de lo que es dicho, en el sentido tropológico al referirse a un objeto puede significar ἀκούω τι escuchar algo, es decir percibir con la oreja lo que es anunciado en su presencia, tal como escuchar, en estas expresiones τήν φωνήν, τόν λόγον, τούς λόγους, ῥήματα, τί λέγουσιν y τί ἐκ τίνος, significa pues, escuchar o aprender de la boca de un narrador; comprender, entender, como el Lat. *Audio* (Grimm, 1889). Seguido del genitivo este verbo indica percepción (Hc 9.7) y del acusativo indica entendimiento de lo que se ha dicho (Hc 9.4); a su vez proviene de la raíz griega AKOF que significa obedecer (Ex 19.8) lo cual concuerda con los sonidos de la lengua hebrea.

3.2.2. Ἰσραήλ

Es un sustantivo indeclinable masculino que proviene del Heb. יִשְׂרָאֵל y éste de יָרָה y לָחַץ, el que lucha con Dios (Gn. 32.28 y Os. 12.4). Israel es el nombre dado al patriarca Jacob (Gn 32.28) y cuenta con varias expresiones en griego: ὁ οἶκος Ἰσραήλ, la familia o los descendientes de Israel, la raza de Israel (Mt 10.6; 15.24; Hc 7.42); οἱ υἱοί Ἰσραήλ los hijos, es decir, la posteridad de Israel (Lc 1.16; Hc 5.21; 7.23, 37; Ro 9.27); αἱ φυλαί τοῦ Ἰσραήλ (Mt 19.28; Lc 22.30; Ap 7.4).

Por metonimia, la posteridad de Israel significa los Israelitas, un nombre de honor especial pues hace referencia a las promesas de salvación mediante el Mesías, que fueron dadas a Jacob (Ro 9.6a, Fi 3.5) en preferencia de Esau y que serán cumplidas en su posteridad; otras expresiones son ὁ λαός Ἰσραήλ (Hc 4.10,27) y γῆ Ἰσραήλ que significa

tierra de Israel (1 Sam. 13.19, Mt 2.20), βασιλεύς Ἰσραήλ (Mt 27.42; Jn 1.49); ἡ ἐλπίς τοῦ Ἰσραήλ (Hc 28.20); ὁ Ἰσραήλ τοῦ Θεοῦ, como un genitivo de posesión, significa los cristianos, según el lexicón de *Louw Nida* (1988), es una referencia figurativa a los cristianos como el verdadero Israel y, según el lexicón de *Gringrich*, se refiere a los cristianos como participantes de los privilegios de Israel (Ga 6.16), el lexicón de *Gringrich* cita también Re 9.6b y, por último, ὁ Ἰσραήλ κατὰ σάρκα, Israelitas por nacimiento, es decir, los judíos (1 Cor 10.18); de hecho, Ἰουδαῖος aparece en múltiples citas del NT (Mt 2.6; 8.10; 9.33; Lc 1.54; 68, 80; Hc 4.8; Ef 2.12; Ro 11.2,7,26);

3.2.3. Κύριος

Κύριος op. δοῦλος, en un sentido más preciso es un sustantivo del adjetivo κύριος que significa fuerte, autoritario; por lo tanto señala a quien tiene el poder legal sea el señor o el maestro; así mismo, tiene un sentido religioso y otro posesivo, el que controla su propiedad (Mc 12.9), el que posee el autoridad sobre las personas (Lc 12.43); también se utiliza como una forma de dirigir la palabra mostrando respeto (Jn 4.11); en el uso religioso, es una designación del título personal de Dios (Mt 1.20, Mt 5.33) y de Jesucristo (Jn 20.18) (Friberg y Miller (2000).

El lexicón Louw Nida (1988) expresa que es un título tanto para Dios como para Cristo, como alguien que ejerce una autoridad sobrenatural sobre la humanidad. En algunas ocasiones el término “Señor” se relaciona con el verbo ordenar, y por lo tanto Señor es traducido por aquel que ordena.

Cuando se trata de personas significa tener el poder, la autoridad, la capacidad de hacer algo, y en sentido absoluto es tener la autoridad; cuando no se trata de personas significa el dominante, el autoritario, el supremo, como sustantivo corresponde al lat. *Dominus* y es el Señor de los dioses así como el Señor de la casa (*Dominus domi*), mientras ὁ Κύριος con el artículo definido significa, el Señor, *Yhwh* en la LXX y Cristo en el NT (Liddell, 1998).

Entre sus expresiones: ὁ κύριος τῆς οἰκίας Señor de la casa, cabeza de familia, (Ex 22.7); κύριος ὁ Θεός *el Señor Dios* (Gn 2.8); κύριος κύριος *el Señor dios* (אֲדֹנָי יְהוָה) (Ez 20.39) (Lust,2003). También es usado como título de respeto para dirigirse a personas de rangos políticos, por ejemplo, para designar al Emperador romano (Hc 25.26). En cuanto a la designación de Jesucristo⁸² es difícil determinar el reconocimiento, nivel social o estatus en los diálogos del NT⁸³ (Danker, 2000).

El sustantivo κύριος equivale a tener poder o autoridad (יְדֹנָי, לַעֲלֵ, ὁ ἔχων κύρος) seguido de lo poseído en genitivo, por ejemplo, τοῦ ἀμπελώνος (Mt 20.8; 21.40; Mc 12.9; Lc 20.15); τοῦ θερισμοῦ (Mt 9.38; Lc 10.2); τῆς οἰκίας (Mc 13.35) (Jue 19.12); τοῦ πωλοῦ (Lc 19.33); τοῦ σαββάτου, (Mt 12.8; Mc 2.28; Lc 6.5). Con el genitivo referente a personas significa el que tiene la autoridad sobre ellas, es decir, el Señor. Así mismo es un título de honor usado por los siervos para saludar a su Señor; por los discípulos para saludar a Jesús, su Maestro; por el hijo para dirigirse a su padre; por los ciudadanos a los magistrados y por quien sea que deseara honrar a un hombre distinguido (Grimm, 1889).

Cuando este título es dado a Dios equivale a los términos hebreos: אֱלֹהֵי, אֲדֹנָי, אֱלֹהֵי, אֱלֹהֵי, אֱלֹהֵי y אֱלֹהֵי. En expresiones como ὁ κύριος (Mt 1.22; 5.33; Mc. 19; Lc 1.6,9,28,46; Hc 7.33; 8.24; 11.21; 2 Tim 1.16,18 (*vide* ἔλεος, 3); Heb 8.2; Jam 4.15; 5.15; Jue 1.5, κύριος τοῦ οὐρανοῦ καί τῆς γῆς, Mt 11.25; Lc 10.21; Hc 17.24; κύριος τῶν κυριευόντων, 1 Tim 6.15; κύριος ὁ Θεός, *vide* Θεός, 3, p. 288a; κύριος ὁ Θεός ὁ παντοκράτωρ, Ap 4.8; κύριος σαβαώθ, Ro 9.29 y referente a Jesús, se encuentran expresiones como Χριστός Ἰησοῦς ὁ κύριος (ἡμῶν), Col. 2.6; Ef 3.11; 1 Tim 1.2; 2 Tim 1.2; ὁ κύριος καί ὁ σωτήρ, 2 Pe 3.2 con Ἰησοῦς Χριστός 2 Pe 3.18.

⁸² Debido a los intereses editoriales de los evangelistas.

⁸³ Mt 20.31; Mc 11.3; Lc 7.13; 10.1, 39, 41; Jos 20.18, 20, 28; Ac 2.36; 9.10, 42; 10.36; Re 1.4; 10.9; 12.11; 16.12; 1 Cor 4.17; 6.13, 17; 11.23; Ef 6.8; Col 1.10; Fil 25; Hb 2.3; 7.14; 1 Pe 1.3; 2 Pe 1.2; Ap 22.20.

3.2.4. Θεός

Θεός, Θεοῦ, ὁ y ἡ, en la LXX corresponde a los términos hebreos **אלהים**, **אֱלֹהִים** y **יהוה** (Grimm, 1889). Es un apelativo general para las deidades o las divinidades (Hc 28.6; 1 Cor 8.4; 2 Te 2.4); también como ἡ Θεός (Hc 19.37); en plural significa los dioses de los Gentiles (Hc 14.11; 19.26). Dicho del único y verdadero Dios, con el artículo **ὁ** (Mt 3.9; Mc 13.19; Lc 2.13 y Hc 2.11) y con mucha frecuencia, usando preposiciones: **ἐκ τοῦ Θεοῦ**, (Jn 8.42,47); **ὑπό τοῦ Θεοῦ** Lc 1.26 (ἀπό); Hc 26.6; **παρά τοῦ Θεοῦ**, Jn 8.40; **παρά τῷ Θεοῦ**, Ro 2.13; 9.14; **ἐν τῷ Θεοῦ**, Col. 3.3; **ἐπί τῷ Θεῷ**, Lc 1.47; **εἰς τόν Θεόν**, Hc 24.15 (πρός); **ἐπί τόν Θεόν**, Hc 15.19; 26.18,20; **πρός τόν Θεόν**, Jn 1.2; Hc 24.(15),16 y sin artículos con preposiciones: **ἀπό Θεοῦ**, Jn 3.2; 16.30; Ro 13.1; **παρά Θεοῦ**, Jn 1.6; **ἐκ Θεοῦ**, Hc 5.39; 2 Cor 5.1; Fil 3.9; **παρά Θεῷ**, 2 Te 1.6; 1 Pe 2.4; **κατά Θεόν**, Ro 8.27; 2 Cor 7.9; y en múltiples expresiones⁸⁴.

En el lexicón Louw-Nida (1988) se habla de los seres sobrenaturales e incluyen a **θεός** (§ 12.1) y **κύριος** (§ 12.9) pues estas características de Dios implican una ambivalencia básica y subyacente: por un lado, **θεός** es visto como único en exclusión de los demás dioses (**οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς** 1 Cor 8.4) en una visión monoteísta de **θεός** y, por otro lado, se presentan expresiones como **εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοί** (1 Cor 8.5), mientras en el AT Dios es descrito como por encima de todos los dioses (Sal 97.9), el Dios de dioses (Sal 136.2) y el gran rey sobre todos los dioses (Sal 95.3), que es esencialmente una visión henoteísta, en el NT los dioses de los paganos no son vistos con la misma categoría que **θεός**.

⁸⁴ ὁ Θεός μου que equivale a **אֱלֹהֵי מִי**, **וְאֵלֵי מִי** (Hc 27.23): Rom 1.8; 1 Cor 1.4; 2 Cor 12.21; Fil 1.3; 4.19; Fil 1.4; **κύριος ὁ Θεός σου, ἡμῶν, ὑμῶν, αὐτῶν** (imitando al Heb **יהוה אֱלֹהֵינוּ, אֱלֹהֵיכֶם, אֱלֹהֵיהֶם**): Mt 4.7; 22.37; Mc 12.29; Lc 4.8,12; 10.27; Hc 2.39; ὁ Θεός καὶ πατήρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: Rom 15.6; 2 Cor 1.3; 11.31; Ef 1.3; Col. 1.3; 1 Pe 1.3; ὁ Θεός τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ef 1.17; ὁ Θεός καὶ πατήρ ἡμῶν, Gal 1.4; Fil 4.20; 1 Tes 1.3; 3.11, 13; Θεός ὁ πατήρ, 1 Cor 8.6; ὁ Θεός καὶ πατήρ, 1 Cor 15.24; Ef 5.20; Ja 1.27; 3.9; ἀπό Θεοῦ πατρός ἡμῶν, Rom 1.7; 1 Cor 1.3; 2 Cor 1.2; Ef 1.2; Fil 1.2; Col. 1.2; 2 Tes 1.2; r1 Tim 1.2; Fil 1.3; ὁ Θεός πατήρ, Col 3.17; Θεοῦ πατρός como en el Alem. *Gottvater*: Fil 2.11; 1 Pe 1.2; ἀπό Θεοῦ πατρός, Gal 1.3; Ef 6.23; 2 Tim 1.2; Tit 1.4; παρά Θεοῦ πατρός, 2 Pe 1.17; 2 Jn 3.

Louw-Nida (1988) también sugieren equivalentes de traducción para la palabra Dios entre grandes tipos de posibilidades: nombres propios, títulos descriptivos y términos prestados; por lo tanto, si se desea emplear en la traducción del texto bíblico un nombre propio y existencial que se acerque al Dios bíblico para no distorsionar excesivamente el mensaje se propone que tal nombre posea atributos en la lengua traducida tales como un comportamiento y disposición benevolentes, actividad creadora y sostenedora en el mundo, así como un poder supremo, por lo que, proponen Louw-Nida (1988), que no es necesario que dicho término se refiera a una visión estrictamente monoteísta, es decir, teniendo una existencia que excluya la existencia de cualquier otro Dios; pero debe ser claro su supremacía sobre todos los demás.⁸⁵

θεός es generalmente usado en el mundo antiguo para aquellos seres con poderes y con beneficios que van más allá de la capacidad de los mortales; en la Biblia se habla específicamente del Dios de Israel como opuesto a las divinidades (Ga 4.8); como revelado a los patriarcas (Lc 20.37); como creador (Mc 13.19); como el Padre quien envió a Jesucristo (Jam 17.3); como padre únicamente de Jesucristo (Ro 15.6); como el Padre de los creyentes (Ro 1.7) (Danker, 2000).

3.2.5. εἷς

εἷς, μία, ἐν, su genitivo es ἐνός, μιᾶς, ἐνός y es usado con diversas funciones: en un sentido universal, se opone a mucho (πάντες); enfáticamente excluye a los otros y equivale al singular, Lat. *Unus* con el sentido de *unicus* así como de *ad unum*; en su género neutro ἐν significa una ‘cosa’, una ‘cosa’ que excluye las demás y se encuentra antes que ellas

⁸⁵ Lo cual muestra como un problema traductológico tiene enormes implicaciones teológicas que no pueden salvarse sin notas al pie de página y comentarios a la traducción; así pues, en los títulos descriptivos de Dios pueden ser tradicionales en los lenguajes receptores el hacedor, el poder supremo, el poseedor de todo, el que es suficiente, el que existe por sí mismo; en el caso de los términos prestados, como ‘Dios’ para el castellano de Latinoamérica y ‘Allah’ en la lengua árabe, se presentan múltiples problemas de comprensión en los receptores, ya que lo que entienden por estos términos un más allá de tales títulos.

(Grimm, 1889). Como el hebreo אָרְבָּע, εἰς también se usa para el ordinal πρῶτος, es decir, primero.

3.3. Introducción a la lexicografía árabe

Se presenta una descripción cronológica y tipológica de los diccionarios de la lengua árabe más importantes a lo largo de la historia de la lexicografía árabe con el fin de realizar el análisis sintáctico de una manera diacrónica posteriormente. Según Abit Yaşar Kocak (2002), el desarrollo cronológico de la lexicografía árabe puede dividirse en varias escuelas (*madrakah*) según su producción:

La primera es la *Madrakah at-taqlībāt*, establecida por al-Ḥalīl, en la cual el orden de las entradas en el diccionario se da por intercambio de las letras que componen cada palabra; este orden se divide en dos tipos: *Taqlībāt aṣ-ṣaūtīah* y *Taqlībāt as-hicāuyyah*⁸⁶; la segunda es la *Madrakah al-kāfiyyah*, esta escuela nació debido a la expansión de la poesía llamada *saci*, es decir, prosa rimada⁸⁷, y, la tercera es la *Madrakah al-Abjadiah*, a esta escuela pertenecen los diccionarios modernos editados en orden alfabético.⁸⁸

3.4. Madrasah at-taqlībāt

⁸⁶ *Taqlībāt aṣ-ṣaūtīah*, entre estos diccionarios se encuentran *Kitāb al-'Aīn* de al-Ḥalīl, *at-Tahzīb* de Djavharī, *al-Bārī* de Abū 'Alī al-Kāfī y *al-Muḥkam* de Ibn Sīdah. El orden de las entradas en este tipo de diccionarios se da de acuerdo con los puntos de articulación de cada consonante, comienza con los sonidos guturales (ع, ح, هـ, خ, غ) y termina con los fonemas vocálicos (و, ا, ي). *Taqlībāt as-hicāuyyah*: el mejor ejemplo de este tipo de diccionarios es *al-Djamharah* de Ibn Duraid, básicamente el orden de las entradas está preparado según una composición alfabética.

⁸⁷ Esta escuela toma como base para el ordenamiento de las entradas la última letra de la palabra y le llama *bab*, es decir, capítulo y la primera letra es llamada *fasil*, es decir, sesión, los diccionarios pioneros de esta escuela son *as-Sihāh* de al-Djavharī, *al-Qāmūs* de Firūzābādī, y el famoso lexicón *Lisan al-'arab* de Ibn Manzur.

⁸⁸ Su fundador Abū 'Amr es contemporáneo de al-Ḥalīl, sus diccionarios más importantes son *al-Makāyīs* y *el Mudjal* de Ibn Fāris, *Asās al-Balāghah* de az-Zamaḥṣarī, *Muḥīt al-Muḥīt* de al-Bustānī, *al-Misbāh al-munīr* de al-Fayūmī, *al-Mun'yid* de al-Ab Luis al-Ma'lūf y *Aqrab al-mavārid* de Sa'id aš-Šarnūṭī.

3.4.1. *Kitāb al-'aīnkitāb* (كتاب العينكتاب)⁸⁹

Su autor fue Abu 'Abd ar-Raḥman al-Ḥalīl ibn Aḥmad al-Faraḥidī⁹⁰. Su diccionario comienza con la letra gutural 'aīn (ع), de allí su nombre, el orden de las entradas depende de la distancia del punto de articulación de las consonantes, dejando de lado los caracteres (*ḥarakāt*) añadidos a la palabra y tomando en consideración sólo las consonantes radicales⁹¹.

3.4.2. *Kitāb al-Ŷamharāh* (كتاب الجَمْهْرَة)⁹²

Su autor es Abu Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn 'Urayd⁹³. Su libro es un trabajo de tres volúmenes, el último de ellos como índice, es el segundo diccionario más grande después de *Kitāb al-'Aīn* y uno de los más notables de la lengua árabe.⁹⁴

⁸⁹ كتاب العينكتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، دار ومكتبة الهلال، عدد الأجزاء: ٨.

⁹⁰ Al-Faraḥidī (100-170/ 718-786), también conocido como al-Ḥalīl, era un lingüista y gramático árabe nacido en Omán con educación en Basra, donde fue famoso; recibió lecciones de Abu 'Amr ibn al-'Ala y entre sus estudiantes se encuentra Sibawah, el gran sabio de la gramática árabe de todos los tiempos. Al-Ḥalīl cada año realizaba la peregrinación a la ciudad de la Meca y era un asceta

⁹¹ Este es el orden en su diccionario en orden de derecha a izquierda:

ع ح ه خ غ / ق ك / ج ش ض / ص س ز
ط د ت / ظ ذ ث / ر ل ن / ف ب م / و ي

Las entradas son difíciles de encontrar puesto que las consonantes radicales se desplazan unas con respecto a otras en el mismo lugar, es decir las palabras con radicales como: ب د ع ب / ب د ع ب د ع / ب د ع son puestas en la entrada ب د ع incluyendo la explicación de tal desplazamiento. Al-Ḥalīl considera cada letra del alfabeto como una sección y le llama *kitāb*, por lo cual divide su libro en secciones iguales al total número de letras y a la primera sección le llama *kitāb al-'aīn*. Al dar el significado de las palabras el autor se remite a citas coránicas, narraciones proféticas, proverbios y poemas; asimismo, cita algunos de sus contemporáneos, en especial, sus estudiantes al-Asma'ī (216/831), Abū 'Ubaīda (209/824) y Sibawah (180/796). Para buscar una entrada en este diccionario debe determinarse las letras radicales de la palabra, estar familiarizado con los puntos de articulación fonética para seguir el orden del diccionario y determinar el número de consonantes de la raíz dejando de lado las consonantes secundarias.

⁹² جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٨٧م، عدد الأجزاء: ٣.

⁹³ Ibn 'Urayd (321/933) fue un gramático árabe y escritor nacido en Basra, Iraq, famoso por su gran memoria. Estuvo presente en lecciones de sabios como Ḥatim al-Siḡistanī (248/862) y al-'Utbī (256/869), reconocidos lingüistas se encontraron entre sus estudiantes, entre ellos Abū'l-Faraḡ al-Isfahānī (356/967), Ibn Ḥalavayh (370/980) y az-Zaḡayy (311/923).

3.4.3. *Maqāṭisu al-Luġah* (مقاييس اللغة)⁹⁵

Su autor es Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā al-Kazvīnī ar-Razī⁹⁶. El objetivo de su diccionario es transmitir el significado original común de las raíces a cada una de las palabras, usando la palabra *maqāṭis* (criterio, medida) buscaba darle el significado a las letras que forman cada palabra mediante una regla.⁹⁷

3.5. Madrasah al-kāfīah

3.5.1. *Aṣ-Ṣiḥāḥ* (الصَّحاح)⁹⁸

Su autor es Ismāʿīl ibn Hammād al-Āuḥarī⁹⁹ y fue elaborado sin referencia a las fuentes escritas y fundado sólo en materiales recogidos durante su convivencia con los beduinos árabes, de allí su nombre.¹⁰⁰

⁹⁴ Si bien posee el estilo del antes mencionado, su método es diferente en el orden de los capítulos, que incluye palabras, lo general de uso común y frecuente en la lengua, por eso es llamado *al-yamharah*, es decir, la reunión general; otra diferencia es que no ordena el material del diccionario de acuerdo a los puntos de articulación sino que, tiene en consideración el orden alfabético para la creación de palabras mediante la articulación del lugar de las consonantes en la palabra. La construcción o estructuras de la palabra (*bina* ') hace que la búsqueda de las entradas sea compleja, en síntesis para cada consonante existe un capítulo (*bāb*) y a medida que se añaden consonantes a la entrada se avanza en los capítulos.

⁹⁵ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، عدد الأجزاء: ٦.

⁹⁶ Ar-Razī (395/1004) fue un lingüista y escritor de la escuela de Kufa, vivió mucho tiempo en Hamadān y se trasladó a la ciudad de Ray hasta sus últimos días.

⁹⁷ Su diccionario está dividido en secciones para cada letra, cada una llamada *kitāb*, comienza con la letra *hamzah* y termina con la *ā*; cada sección está dividida en tres capítulos (*bāb*), las entradas que forman cada capítulo de manera alfabética toman sus consonantes radicales como base.

⁹⁸ مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ١٤٢٠هـ.

⁹⁹ Al-Āuḥarī (400/1003), uno de los pioneros de esta escuela y tiene orígenes en Farab, llegó a Bagdad siendo joven y viajó a la península arábiga donde convivió con los beduinos y recogió materiales para su libro, luego regresó al Jurasán y a Nišapur.

¹⁰⁰ El libro sigue un orden alfabético tomando la última de las consonantes de la palabra como base, de allí que se divida en 28 capítulos comenzando con la *hamzah* y terminando con la letra *āh*, este orden no presta atención a su estructura doble y trilateral; al dar el significado de las palabras el autor señala el tiempo y la forma de los verbos, asimismo trata numerosos problemas del lenguaje relacionados con la sintáctica y la gramática.

3.5.2. *Lisān al-'Arab* (لسان العرب)¹⁰¹

El autor Ŷamal al-Din Abu-Faḍl Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Ali ibn Manzur al-Ḥazraŷi¹⁰² en este libro *Lisān al-'Arab* sintetiza las obras *at-Tahzīb* de al-Azharī, *al-Muḥkam* de Ibn Sīdah, *as-Siḥāh* de al-Djavharī, *al-Ŷamharah* de Ibn Durayd y *al-Nihāya* de Ibn al-Asīr. Si bien es el diccionario de árabe más grande, es también una enorme fuente de la poesía árabe que incluye poemas no encontrados en colecciones (*diwan*) posteriores de los mismos poetas, por ello, también se le considera un libro de gramática, sintaxis, literatura y narraciones por lo que es muy utilizado por los investigadores de ciencias islámicas.¹⁰³

3.5.3. *Al-Qāmus al-Muḥīṭ* (القاموس المحيط)¹⁰⁴

El autor es Abu Tahir Maŷd al-Din Muḥammad ibn Ya'kūb aš-Širāzī al-Fīrūzābādī¹⁰⁵. Este libro es descrito como el sumario de 200 libros, si bien la mayor parte de su material proviene de *al-Muḥkam* de Ibn Sīdah y *al-'Ubab* de as-Sāgānī; en su libro se presenta la estrecha relación entre el lenguaje y el Corán.

3.5.4. *Tāŷ al-'Arūs* (تاج العروس)¹⁰⁶

Su autor es Abū'l-Fayd Muḥammad al-Murtadā Al-Husayn Al-Zabīdī¹⁰⁷ y fue completamente escrito con su propia mano.¹⁰⁸

¹⁰¹ لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت والطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، عدد الأجزاء: ١٥.

¹⁰² Ibn Manzur al-Ḥazraŷi (711/1311) fue un sabio de la lingüística nacido en Egipto y cadi (juez) en la ciudad de Trípoli, en sus últimos años estuvo ciego y escribió unos quinientos libros de su puño.

¹⁰³ El diccionario está dividido en 28 capítulos, cada uno con 28 secciones, en las cuales explica las aleyas, las narraciones proféticas y los poemas para apoyar la exactitud en el significado dado a una palabra.

¹⁰⁴ القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، عدد الأجزاء: ١.

¹⁰⁵ Al-Fīrūzābādī (815/1412) nació cerca de Shiráz adonde viajó a la edad de los ocho años después de memorizar el Sagrado Corán para estudiar lengua y literatura con varios sabios, luego se instaló en Iraq y viajó a Egipto y Damasco.

¹⁰⁶ تاج العروس من جواهر القاموس، بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، دار الهداية.

3.6. Madrasah al-abŷadīah

3.6.1. *Asās al-Balaġah* (اساس البلاغة)¹⁰⁹

Su autor es Abū'l-Kasim Ŷār Allah Maḥmūd ibn 'Omar ibn Muḥammad az-Zamaḥṣarī¹¹⁰, quien presenta una nueva premisa lexicográfica, a saber, la necesidad de entender la perfección del Corán, algo implícito en todos sus trabajos.¹¹¹

3.6.2. *Muḥiṭ al-Muḥiṭ* (مُحِيط المُحِيط)

Butrus ibn Bulus ibn 'Abd Allah al-Bustanī¹¹² en su diccionario hace uso de poemas antiguos modernos para explicar y documentar el significado de las palabras, su novedad es la de comparar el orden alfabético de las consonantes árabes con su correspondiente en las lenguas hebrea y siríaca, orden con el cual se editan los nuevos diccionarios y otras obras impresas. En el último siglo se han escrito varios diccionarios, muy básicos en comparación con los lexicones previos:

¹⁰⁷ Al-Zabīdī (1205/1791), su vida es extraña, estudió en el Yemen y en Egipto desde donde peregrinó a la Meca muchas veces y enseñó a muchos estudiantes, en el año 1196/1781 la muerte de su esposa le conmocionó y dejó una vida de fama y riqueza abundante para enclaustrarse en su casa durante diez años, al volver a la vida pública en una oración del viernes sufrió un ataque de lepra, perdió la habilidad para hablar la misma tarde y murió el domingo siguiente.

¹⁰⁸ Es uno de los más valiosos diccionarios de la lengua árabe publicado inicialmente en el Cairo (1306-1307), las fuentes del mismo son múltiples e incluye en él referencias a la paremiología, sintaxis, gramática, historia, etimología, literatura, el Corán y su interpretación, geografía, medicina, lugares, plantas y animales.

¹⁰⁹ أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، عدد الأجزاء: ٢.

¹¹⁰ Muḥammad az-Zamaḥṣarī (538/1143) fue un sabio del comentario coránico (*tafsīr*), de la lengua y de la literatura árabes que nació en una villa de Hawarizm y si bien viajó a la Meca y otras ciudades volvió a otra villa cerca de Havarizm hasta el final de su vida. Recibió educación de su padre, no se casó y dedicó toda su vida al estudio, del cual tenemos varias obras.

¹¹¹ En su diccionario, cada letra de la palabra es considerada como un capítulo, por lo cual el diccionario capítulos mientras que las palabras de cada capítulo están ordenadas según su orden alfabético; el autor pone énfasis en presentar el significado en su época de las palabras.

¹¹² Al-Bustanī (1330/1883) nació en el Líbano, estudió siríaco, italiano y latín, junto con la lengua y la literatura árabes, posteriormente aprendió hebreo y griego, trabajó como docente mientras traducía el Antiguo Testamento del hebreo al árabe.

3.6.3. *Al-Munʿid* (المنجد)¹¹³ de Luis ibn Nakūlā Dahir al-Maʿlūf¹¹⁴.

3.6.4. *Al-Muʿyām al-Ūayīz* (المعجم الوجيز)¹¹⁵

3.6.5. *Al-Marʿi* (المرجع)¹¹⁶

3.7. Breve historia de la interpretación coránica

Como introducción a los comentarios coránicos de esta aleya se presenta una división tipológica y cronológica de los comentarios clásicos y de mayor uso por parte de los sabios musulmanes a lo largo de la historia del Islam, independiente de la escuela de jurisprudencia a la cual pertenezcan, su lugar de procedencia. Posteriormente se presentan los comentarios en torno a la sura y la aleya en cuestión, siempre con su texto árabe original en una nota al pie. En el libro *El comentario y los comentaristas (at-Tafsīr ual-mufasirūn)*¹¹⁷ se investiga el nacimiento y desarrollo, el método de los comentaristas.¹¹⁸ Así mismo, en su libro *Metodología la interpretación coránica*, Abu Ameenah Philips (2005) presenta una división de los libros de *Tafsīr* (interpretación) que servirá, en un principio,

¹¹³ معجم المنجد في اللغة، علي بن الحسن الهنائي الأزدي، دار المشرق، عدد المجلدات ١.

¹¹⁴ Al-Maʿlūf (1365/1946), es un sacerdote jesuita nacido en el Líbano (1284/1867), en Beirut, que viajó a Inglaterra y Francia donde estudió filosofía, teología, lenguajes orientales y occidentales. Su diccionario posee un estilo simple y comprensible, sus referencias son el *Muhīt al-muhīt* y otros diccionarios, tal como cualquier trabajo tiene errores, sobre los cuales se han escrito numerosos libros y artículos.

¹¹⁵ Este es un diccionario conciso para estudiantes en todos sus niveles, no incluye arcaísmos y añade neologismos y palabras convertidas en otras lenguas a la árabe, utilizado desde la básica primaria hasta la universidad por los estudiantes de la Universidad de al-Azhar, Egipto.

¹¹⁶ Este es un diccionario comisionado por el ministerio de educación Egipto bajo el auspicio del Instituto de lengua árabe del Cairo, siguiendo un trabajo erudito enorme en contenido.

¹¹⁷ التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي (المتوفى: ١٣٩٨ هـ)، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٠، عدد الأجزاء: ٣.

¹¹⁸ El autor divide las etapas del comentario coránico de manera cronológica: 1) El preludeo (años 12-25 AH) la era del Profeta -la paz y las bendiciones de Dios sean con él- y sus compañeros (*aṣḥāb*) (23-27), la era de los seguidores (*tābiʿīn*) (25-102). 2) La era del copiado del Corán (102-335) en el primer volumen de su libro. 3) Los comentarios Shīies del Corán en las diferentes escuelas de pensamiento, también de manera cronológica, los comentarios de diferentes escuelas y tipos: de la *ṣūfīyah* (5-18), el imamato duodecimano (19-173), el imamato *Ismāʿīlī* y el *bāṭanī* (174-188), el *bābīyah* y el *bahāʾī* (189-206), la *zāḍīyah* (207-221), el *ḥawāriyī* (222-249), la *ṣūfīyah* (250-307), la *falāsīfah* (302-318), los *fuqahāʾ* (319-348), el científico (349-362), la era moderna (323-447) en el segundo volumen de su libro, y ya en el tercero se dedica a introducir la escuela de pensamiento *ṣūfīyah*.

para el orden cronológico y tipológico en la presentación de tales libros con el fin de realizar el análisis sintáctico de una manera diacrónica posteriormente.

Los libros de interpretación coránica se han dividido en dos categorías generales de acuerdo al énfasis de sus autores en sus explicaciones; a saber, las interpretaciones de quienes limitan sus explicaciones a transmitir lo que fue explicado en el Corán o dicho por el Profeta y sus compañeros (*tafsīr bi-riwayah o tafsīr bi-'ilm a'tar*), y, por lo tanto, en tales libros evitan interpretaciones y explicaciones innecesarias, sin que por ello estén libres de opiniones personales en un grado mínimo; y por otra parte, las interpretaciones cuyos autores se apoyan en opiniones personales para las explicaciones son llamados (*tafsīr bi-dirāyah y tafsīr bi-ra'y*), si bien en algunos casos se narran las explicaciones del Profeta, sus compañeros y los seguidores de sus compañeros previo a la interpretación personal y de acuerdo con lo narrado; en ellos, es común la inclusión de explicaciones en ellas.

3.8. Comentarios por transmisión

3.8.1. *Al-Muḥarrar al-Wa'yīz* de Ibn 'Atīah¹¹⁹

Abdul-Ḥaqq ibn 'Atīah al-Andalusī¹²⁰ escribió un comentario que contiene un resumen de narraciones auténticas (*hadices Sahih*) encontradas en los primeros comentarios, incluye muchos ejemplos de la literatura clásica y discute densamente la maravillas gramaticales del Corán; su texto es de 20 volúmenes.

3.8.2. *Baḥr al-'Ulūm* de as-Samarqandī¹²¹

El comentario *Baḥr al-'Ulūm* de Abul-Layṭ ibn Ibrāhīm as-Samarqandī¹²² está basado en narraciones de los compañeros del Profeta, los seguidores de éstos y los sabios posteriores; sin embargo posee algunas debilidades desde la ciencia de los dichos

¹¹⁹ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢ هـ.

¹²⁰ Ibn 'Atīah al-Andalusī (1089-1146/481-540 H) era un sabio de la escuela de jurisprudencia islámica Maliki, Juez en España y Marruecos

¹²¹ بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: ٣٧٣).

¹²² As-Samarqandī (d. 983/ 372 H) era un sabio de la escuela de jurisprudencia hanafi.

proféticos: contiene algunas narraciones débiles y las cadenas de transmisión de las narraciones de los compañeros y los seguidores no son citadas.

3.8.1. *Ŷāmi' al-Baīān fī Taūī'l al-Qurān de at-Ṭabarī*¹²³

Muḥammad Ibn Jarīr at-Ṭabarī¹²⁴. Su comentario es el más antiguo e importante que nos ha llegado de manera intacta; en él se analizan las narraciones, se mencionan las diferentes recitaciones así como sus implicaciones en la interpretación y se incluyen narraciones bíblicas así como las opiniones de las escuelas islámicas no ortodoxas para ser refutadas, todos los comentarios posteriores dependen, de una u otra manera de esta gran obra, posiblemente la mejor de todas.

3.8.2. *Al-Kašf wa al-Baīān 'an Tafsīr al-qur'ān de at-Ta'labī*¹²⁵

Ahmad ibn Ibrāhīm at-Ta'labī (d. 1036 EC/427 AH) de Nishapur escribió uno de los comentarios más antiguos, en el que se menciona varias *isra'ilyāt* (narraciones no canónicas) sin análisis crítico.

3.8.3. *Ma'ālim at-Tanzīl de al-Baḡaūī*¹²⁶

Al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Baḡaūī¹²⁷ en su comentario se menciona brevemente algunas de las variaciones en las recitaciones junto con explicaciones gramaticales sólo cuando es necesario, éste junto con el comentario de Ibn Kaṭīr es uno de los comentarios más fiables de los basados en narraciones.

¹²³ جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، عدد الأجزاء: ٢٤.

¹²⁴ At-Ṭabarī (839-923 EC/225-310 AH) es un gran sabio de la historia y de las narraciones procede de Tabrīz, Irán, pertenecía a la escuela de jurisprudencia shafī en un principio y luego alcanzó el nivel del *Iyṭihad*, por lo que sus opiniones se independizaron de tal escuela.

¹²⁵ الكشف والبيان عن تفسير القرآن، المؤلف: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١٠.

¹²⁶ معالم التنزيل، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠ هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، عدد الأجزاء: ٨.

¹²⁷ Al-Baḡaūī (d. 1117 EC/ 510 AH) era un eminente jurista de la escuela de jurisprudencia Shafī y uno de los sabios más reconocidos de las narraciones en su tiempo.

3.8.4. *Tafsīr al-Qur'ān al-Aḥīm de Ibn Kaṭīr*¹²⁸

Abul-Fidā' Ismā'īl ibn Kaṭīr ad-Dimašqī¹²⁹ en su comentario presenta un extenso *Prefacio* sobre la metodología del comentario en el cual se da un gran énfasis en la interpretación del Corán a partir del Corán mismo, Ibn Kaṭīr analiza críticamente todas las narraciones citadas y evalúa cada declaración cuando es contraria de los Compañeros y los Seguidores; asimismo advierte los peligros de las narraciones llamadas *isrā'īlīyāt* y otra información que debe revisarse con cuidado en algunos comentarios previos.

3.8.5. *Al-Ŷawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān de aṭ-Ṭa'labī*¹³⁰

Abdur-Raḥmān ibn Maḥlūf aṭ-Ṭa'labī al-Jazā'irī (d. 1472 EC/877 AH) era un sabio del norte de África de la escuela de jurisprudencia malikī reconocido por su piedad y conocimiento; su comentario es un resumen del comentario de Ibn 'Atīyah al cual añadió información de los comentarios más famosos, en especial el de at-Ṭabarī.

3.8.6. *Ad-Durr al-Manṭūr fī at- Tafsīr bi al-Ma'tūr de as-Suūṭī*¹³¹

Ŷalālud-Dīn 'Abdur-Raḥmān ibn Muḥammad as-Suūṭī¹³². En un principio, escribió un comentario en cuatro volúmenes llamado *Turḡumān al-Qur'ān* en el cual reunió unas 10.000 narraciones con sus cadenas de transmisión.¹³³

¹²⁸ Tafsīr al-Qur'ān al-Aḥīm, أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٧٤هـ)، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، عدد الأجزاء: ٨.

¹²⁹ Ibn Kaṭīr ad-Dimašqī (1300-1373 EC/699-774 AH) era un sabio del derecho Shafī, estudiante de Ibn Taymīyah y era un gran historiador y sabio de las narraciones, su trabajo histórico: *al-Bidāyah wa an-Nihāyah*, es decir *El principio y el final*, es considerado el libro de historia islámica más auténtico, así como su comentario coránico el más auténtico y de mayor uso entre los sabios después del comentario de Ṭabarī.

¹³⁰ الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (المتوفى: ٨٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

¹³¹ الدر المنثور في التاويل بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ).

¹³² As-Suūṭī (1445-1505 EC/849-910 AH) era un gran sabio de la escuela shafī, así como uno de los grandes sabios de las narraciones de su época

¹³³ Cuando se dio cuenta que sus estudiantes no tenían interés en memorizar la cadena de transmisión decidió abreviar el comentario y dejar sólo las narraciones, comentario renombrado como *ad-Durr al-Manṭūr*. A pesar de su conocimiento en la ciencia de las narraciones, parece que

3.8.7. *Fatḥ al-Qadīr de aš-Šaūkānī*¹³⁴

Muḥammad ibn ‘Alī aš-Šaūkānī¹³⁵ en su comentario combina ambos métodos: el de la opinión y el de la narración; condensó la cadena de transmisión de las narraciones y mencionó los libros en los cuales aparecen, por lo que la mayoría de opiniones son atribuidas a sus fuentes; las cuestiones gramaticales, legales y las filosóficas son discutidas con las posiciones de los grandes comentaristas.

3.8.8. *Tanwīr al-Miqbās min Tafṣīr de Ibn ‘Abbās*¹³⁶

Fue compilado por Ibn ‘Abbās, un sabio shafī y autor del famoso diccionario árabe *al-Qamus al-Muḥit*, este comentario está constituido por las explicaciones del gran compañero y comentarista Ibn Abbas, y, si bien, el autor menciona las cadenas de los narradores, éstas varían en su nivel de autenticidad.

3.9. Comentarios basados en la opinión

3.9.1. *Mafāṭīḥ al-Ġayb de ar-Rāzī*¹³⁷

Faḥrud-Dīn ibn ‘Alī ar-Rāzī (1150-1210 EC/544-606 AH) era un sabio shafī sobresaliente en las ciencias gramaticales y filosóficas, su comentario se imprimió en ocho volúmenes, sin embargo, según sus contemporáneos, no terminó su comentario y se ha

su interés hubiese sido el de reunir la mayor cantidad posible de narraciones sin discriminar entre las narraciones falsas y verdaderas.

¹³⁴ فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ.

¹³⁵ Aš-Šaūkānī (f. 1839 EC 1255 AH) vivió en San’ā, Yemen donde comenzó la búsqueda del conocimiento en la escuela Zaydī, estudió las ciencias de las narraciones y se independizó de esta escuela.

¹³⁶ تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ينسب: لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - (المتوفى: ٦٨هـ) جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، دار الكتب العلمية - لبنان، عدد الأجزاء: ١.

¹³⁷ مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠.

sugerido que su trabajo fue completado por su discípulo Šams ad-Dīn Aḥmad ibn al-Ḥalīl al-Ḥuwayyī.¹³⁸

3.9.2. *Ŷāmi' Ahkām al-Qur'ān* de al-Qurtubī¹³⁹

Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Ansārī al-Qurtubī¹⁴⁰. Su ensayo comienza con una extensa producción sobre las virtudes del Corán, las etiquetas de su recitación y la metodología correcta del comentario coránico, si bien su propio comentario se caracteriza por el énfasis en los asuntos de la jurisprudencia no se limita a aquellos, y debido a la inferencia (*qiyas*) de los textos en materias legales es considerado un comentario por opinión: *bid-dirāyah*, también incluye las narraciones relevantes para cada aleya así como las explicaciones de los Compañeros, los Seguidores y los sabios más importantes, no cita la cadena de transmisión pero al citar una narración menciona el libro en el cual puede encontrarse.¹⁴¹

3.9.3. *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* de al-Baydāwī¹⁴²

Nāširud-Dīn 'Abdullāh ibn 'Alī al-Baydāwī (d. 1291 EC/691 AH) fue un sabio persa de la escuela Shaf'ī, juez supremo en la ciudad de Shirāz. Su comentario es una síntesis del *al-Kaš-šāf* de az-Zamaḥšarī al cual se le extrajo la filosofía mu'tazilah, Al-

¹³⁸ Este comentario es muy popular debido a la gran cantidad de temas tratados en las diferentes ciencias, asemejándose a una enciclopedia de ciencias naturales, también menciona argumentos de los mu'tazilah para ser refutados y expone las posiciones de las diferentes escuelas de jurisprudencia en las aleyas de contenido legal, si bien el autor favorece siempre a su escuela, la shaf'ī.

¹³⁹ الجامع لأحكام القرآن أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (٦٧١هـ)، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

¹⁴⁰ Al-Qurtubī (d. 1273 EC/671 AH) nació en Córdoba, comenzó sus estudios y participó en las batallas contra los cristianos en la cual fue capturado pero pudo escapar, por lo cual viajó a Egipto, donde murió.

¹⁴¹ Luego de presentar el texto de la aleya, se explica el vocabulario de la misma, citando una o dos líneas de un poema para el caso de las palabras complejas, también menciona las variantes en la recitación. En las discusiones de jurisprudencia, menciona la opiniones más importantes con su evidencia y luego las evalúa, generalmente apoya la escuela malikī, aunque no siempre; también refuta las sectas desviadas de las creencias y prácticas islámicas básicas como la šia', la mu'tazilah y la qadarīyah, de manera científica, es decir, con los procedimientos de las ciencias islámicas.

¹⁴² أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ=دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

Baydāwī deriva una parte de su material del comentario *Mafātīh al-Ġayb* de ar-Rāzī y del comentario *ar-Rāġib al-Isfahānī*, así mismo se incluyen las narraciones de los compañeros y de los seguidores.¹⁴³

3.9.4. *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā'iq at-Ta'wīl de an-Nasafī*¹⁴⁴

‘Abdullāh ibn Mahmūd an-Nasafī¹⁴⁵. Su comentario es una síntesis del comentario de al-Baydāwī con la exclusión de las narraciones fabricadas sobre las virtudes de cada capítulo. En las discusiones sobre las diversas recitaciones se limita a las siete recitaciones auténticas y las atribuye a su recitador, también debate los asuntos legales explicando los argumentos de cada escuela de jurisprudencia, refutándolas y apoyando las de su propia escuela, la hanafī; las discusiones gramaticales son muy breves y el estilo del comentario es breve y claro.

3.9.5. *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'āni at-Tanzīl de aš-Šayhī*¹⁴⁶

‘Alī ibn Ḥalīl aš-Šayhī¹⁴⁷. Su comentario es una versión condensada del realizado por Bagaūi con adiciones de los primeros comentarios coránicos, en él menciona historias bíblicas sin evaluación alguna y describió con detalle las batallas que tuvieron lugar durante la época del Profeta cada vez que se mencionan en una aleya; este comentario trata asuntos legales con gran detalle, a veces, por fuera del comentario mismo; también presenta lecciones espirituales, debido a su inclinación mística (sufí).

¹⁴³ En este comentario se exponen las teorías de las ciencias naturales cada que se mencionan las maravillas de la creación en el Corán, también menciona las diversas recitaciones, incluyendo las no reconocidas y está casi libre de las *Isrā'īlīyāt*, su lenguaje es muy pulido y elegante.

¹⁴⁴ تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، عدد الأجزاء: ٣.

¹⁴⁵ An-Nasafī (d. 1302 EC/701 AH) es un sabio de la escuela de derecho hanafī de gran renombre con múltiples libros sobre los fundamentos de la jurisprudencia (*uṣūl al-fiqh*).

¹⁴⁶ لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (المتوفى: ٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ.

¹⁴⁷ Aš-Šayhī (1279-1340 EC/678-740 AH) era conocido como “al-ḥāzin” (el almacenero) puesto que estaba encargado de un almacén de libros en Damasco. Este sabio sha'fī nació y creció en Bagdad pero estudió en Damasco; escribió muchos libros, entre ellos, uno en diez volúmenes; *Maqbūl al-Manqūl* en el que reunió las narraciones proféticas encontradas en los libros de Sha'fī, Aḥmad ibn Ḥanbal, los seis libros de narraciones, el *Muwaṭa* de Malik y la *Sunan* de ad-Dāraquṭnī.

3.9.6. *Al-Bahr al-Muhīt de al-Andalūsī*¹⁴⁸

Muḥammad ibn Yūsuf ibn Hayyān al-Andalūsī¹⁴⁹. Su comentario trata en detalle las cuestiones gramaticales, si bien incluye otras áreas como la jurisprudencia y la retórica coránica; en muchos lugares refuta los argumentos filosóficos y gramaticales de az-Zamaḥṣarī.

3.9.7. *Ġarā'ib al-Qur'ān wa Raġā'ib al-Furqān de an-Naīsābūrī*¹⁵⁰

Nizzāmud-Dīn ibn al-Ḥasan an-Naīsābūrī¹⁵¹. Su comentario condensa críticamente el comentario de Razī y agrega otros materiales, la forma de su comentario es especial, luego de citar la aleya, menciona las diferentes recitaciones atribuyéndolas cuidadosamente a cada uno de los diez recitaciones más famosos, luego menciona los lugares posibles de cada pausa en la recitación y explica los diferentes significados a que dan lugar; luego la relación entre las aleyas y comienza el comentario con la explicación del sentido gramatical de cada una; asimismo menciona los asuntos legales y las opiniones filosóficas y teológicas, defendiendo la posición de la gente de la tradición (*Ahl as-Sunnah*) al respecto.¹⁵²

¹⁴⁸ البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة: ١٤٢٠ هـ.

¹⁴⁹ Ibn Hayyān al-Andalūsī (1256-1344 EC/654-745AH), era un sabio en el ámbito de las recitaciones y la poesía, así mismo un maestro en la ciencia de la gramática árabe, estudió en varias escuelas del África, se estableció en Egipto y perteneció a la escuela shaf'ī.

¹⁵⁰ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: ٨٥٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٦ هـ.

¹⁵¹ An-Naīsābūrī (d.1328 EC/728 AH) nació en Qum y creció en Nishapur donde se convirtió en un sabio famoso de literatura y gramática árabes así como de recitación coránica.

¹⁵² Las aleyas concernientes a las maravillas de la creación se discuten desde el punto de vista de las ciencias naturales, debido a sus inclinaciones místicas del autor e incluyen al final una reflexión personal del autor.

3.9.8. Al-Jalālayn¹⁵³

Es producto de dos sabios, ambos con el nombre de “Jalālud-Dīn”, a saber, Jalālud-Dīn as-Suyūtī (1445-1505 EC) y Jalālud-Dīn al-Mahallī (1389-1460 EC/791-864 AH)¹⁵⁴. En este comentario se explican los sentidos básicos, se mencionan las opiniones más probables, las explicaciones gramaticales sólo se presentan en caso de ser necesarias y sólo contiene algunas referencias a las recitaciones más famosas.

3.10. Análisis lexical Corán 112.2

Se presentan en orden cronológico los diversos comentarios coránicos y diccionarios mencionados previamente con el fin de presentar un análisis diacrónico.

3.10.1. قُنْ

En el *Diccionario de lengua árabe moderna*¹⁵⁵ se presenta la raíz قول usada como: يقول، قُلْ، قولاً وقالاً وقيلاً وقَالَهُ، فهو قائل، والمفعول: and conjugada como: قَالَ/ قَالَ بـ/ قَالَ عَن/ قَالَ فِي/ قَالَ لـ. El complemento directo de este verbo ha de ser una proposición completa o al menos una palabra con significado completo, tal como: dijo una palabra (كلاماً). En su comentario coránico de veintidós volúmenes, al-Baqāʿ¹⁵⁶ explica que en tanto que la intención del llamado coránico es la adoración de Dios, y quien es llamado a algo es quien más necesita conocer tal llamado¹⁵⁷.

¹⁵³ تفسير الجلالين، المؤلف: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (المتوفى: ٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: ١.

¹⁵⁴ Nació en Egipto y fue un gran sabio de la escuela Shafi quien rehusó el puesto de juez supremo pues decidió enseñar jurisprudencia en las escuelas locales y ocuparse en el comercio. Al-Mahallī comenzó su comentario en la surah de *la caverna* (*al-Kahf*, 18) y la terminó con la última de ellas, la de *los hombres* (*an-Nās*, 114) y antes de morir incluyó en su comentario a la primera surah: *al-Fātihah*, mientras As-Suyūtī comenzó con la surah de *la Vaca* (*al-Baqarah*, 2) y terminó con la de *La ascensión* (*al-Isrāʿ*, 17), que es un poco menos de la mitad del Corán.

¹⁵⁵ معجم اللغة العربية المعاصرة، الأصدارة ١٠٠، جميع الحقوق محفوظة لورنة الأستاذ الدكتور أحمد مختار عمر، ١٤٢٥ هـ / م ٢٠٠٤.

¹⁵⁶ نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، عدد الأجزاء ٢٢.

¹⁵⁷ ولما كان المقصود من القرآن دعوة العباد إلى المعبود، وكان المدعو إلى شيء أحوج ما يكون إلى معرفته.

En el último siglo, según el comentario coránico de at-Ṭantāwī¹⁵⁸, “se abre [esta surah] con el imperativo “di”, para manifestar la atención de lo que sigue después del imperativo en torno a las instrucciones legales y la recepción del Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean con él) en la respuesta para los asociadores que le preguntaron sobre la proveniencia de su Señor”¹⁵⁹. En el comentario moderno de as-Sa’adī¹⁶⁰, se explica este verbo: ““di” es una expresión categórica sobre la creencia, conocida en su significado, “el es Dios uno” limita en sí misma la unicidad, pues él es el único, completamente singular, aquel que posee los nombres más bellos, los atributos más completos y elevados y las acciones sagradas, aquel sin comparación y sin semejante”¹⁶¹.

3.10.2. هُوَ

هُوَ es el pronombre nominativo separado para el singular masculino ausente, es decir, “él”. En el diccionario moderno de gramática y retórica de ‘Alī as-Sarāy¹⁶² se explica la especificidad de este pronombre, justo en esta aleya, llamado “el pronombre de condición es aquel que no se refiere a lo precedente y explica con una palabra la condición o el estado, y es de dos tipos: citado y tácito, y el citado se da en el ayah: Di el es Dios uno, y su declinación es: *mubtadah* (sujeto de la oración nominal en el sentido occidental) la expresión majestuosa es el *mubtadah* segundo y su *ḥabar* (predicado de la frase) es *aḥad*. Y la frase es *ḥabar* del primer *mubtadah* (él)”¹⁶³.

¹⁵⁸ التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة: الأولى، أجزاء ١٨، ١٩٩٧-١٩٩٨.

¹⁵⁹ وقد افتتحت بفعل الأمر «قل» لإظهار العناية بما بعد هذا الأمر من توجيهات حكيمة، ولتلقينه صلى الله عليه وسلم الرد على المشركين الذين سألوه أن ينسب لهم ربه.

¹⁶⁰ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦ هـ، الطبعة: الأولى ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، عدد الأجزاء: ١).

¹⁶¹ {قُلْ} قولاً جازماً به، معتقداً له، عارفاً بمعناه، {هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} أي: قد انحصرت فيه الأحديّة، فهو الأحد المنفرد بالكمال، الذي له الأسماء الحسنی، والصفات الكاملة العلیا، والأفعال المقدسة، الذي لا نظير له ولا مثیل.

¹⁶² اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، محمد علي السراج، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

¹⁶³ ضمير الشأن هو الذي لا يعود على متقدم ويفسر بكلمة الحال أو الشأن. وهو نوعان: مذكور ومحذوف: والمذكور نحو: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} وإعرابه: هو مبتدأ ولفظ الجلالة مبتدأ ثان خبره أحد. والجملة خبر المبتدأ الأول هو.

Según el comentario coránico de Ābī as-Sa’ūd¹⁶⁴, el pronombre indica, como los demás nombres divinos, la divinidad en sí misma.¹⁶⁵ En un diccionario moderno de lengua árabe¹⁶⁶ se sintetiza su declinación: “Dios es el único, por ello es nombrado en el inicio como metonimia (ár. *kināta*) del discurso y “Dios” es el *mubtadah* “único” es su *ḥabar* y la frase es *ḥabar* de “Él”¹⁶⁷.

3.10.3. الله

الله es la expresión de la Majestad (لفظ الجلالة), su raíz etimológica es trilateral أ ل ه. Según al-Īḥārī, en su diccionario *Aṣ-Ṣiḥāḥ* (الصَّحَاح)¹⁶⁸, de la raíz أ ل ه proviene del nombre divino (الله) y su origen es *illah* (الإله) según el modelo verbal فَعَال con el sentido del modelo verbal مَفْعُول puesto que es aquello a lo que [el hombre] se inclina, es decir, aquello que es adorado¹⁶⁹. En el *Diccionario de lengua árabe moderna*¹⁷⁰ se define el término الله desde la gramática: es un sustantivo singular que indica la posesión de la causalidad propia del ser y el conjunto de características propias de la divinidad y, por lo tanto, no es posible llamar así a nadie ni a nada más.

Es el primer, más excelso y nombre más común de la divinidad, pronunciando con la *lam* (ل) de exaltación; de allí que se nombre generalmente con expresiones que denotan su dignidad y estima, entre ellas: Dios, glorificado y altísimo. También se encuentra en expresiones de juramento y de asombro: والله/ بالله.

¹⁶⁴ تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢ هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت).

¹⁶⁵ والله يشيرُ كُلُّ مشيرٍ وإليه يعودُ كُلُّ ضميرٍ كما ينبىءُ عنه اسمُهُ.

¹⁶⁶ الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمَوَش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: ٤٣٧ هـ، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، عدد الأجزاء ١٣).

¹⁶⁷ الله أَحَدٌ، فهو رفع بالابتداء كِنَايَةً عن الحديث، و {الله} مبتدأ و {أَحَدٌ} خبره، والجملة خبر عن {هُوَ}.

¹⁶⁸ مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦ هـ)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ١٤٢٠ هـ.

¹⁶⁹ ومنه قولنا الله وأصله إله على فَعَال بمعنى مفعول لأنه مألوه أي مُعبود.

¹⁷⁰ معجم اللغة العربية المعاصرة، الأصدارة ١٠٠، جميع الحقوق محفوظة لورنة الأستاذ الدكتور أحمد مختار عُمر، ١٤٢٥ هـ / م. ٢٠٠٤ م.

3.10.4. إله

Sustantivo singular masculino, con pl. masculino y pl. femenino (الِهة) sing. femenino (الِهة والِهة). El término إله, según el orientalista y filólogo Edward William Lane (1968), significa todo aquello que posee adoración con o sin derecho a poseerla y se utiliza para aquello que no es Allah entre algunos pueblos, propio de los mitos antiguos, usado también en la expresión de sorpresa: يا إلهي. Según Lane إله corresponde al Heb. אֱלֹהִים y al Aram. אֱלֵהּ, y es un sustantivo de derivación incierta, si bien, opina que originalmente era ولاء, con el significado de algo o alguien a quien la humanidad anhela llamarle, en busca de ayuda y protección, tal como los niños a su madre. Según al-Ŷazairī en su *an-Nihāyah fi ġarīb al-ḥadīṭ ual-āṭar*¹⁷¹; “la raíz de la deidad (*aliha*) es Oh Alah (*ialah*)”¹⁷².

3.10.5. ألّه

Este verbo significa idolizar, deificar las imágenes o los ídolos اَتَّخَذَهُ اِلْهًا o deificar las personas. En el lexicón de Lane (1968) se presenta اَلَّه، اَلَّه as como el verbo adorar, servir y sinónimo de عَبَدَ. En el diccionario *aṣ-Ṣiḥaḥ tāyāl-luġah ua ṣiḥaḥ al-ʿArabiah*¹⁷³, “*alaha* con *fatha* se refiere a la palabra divinidad (*Ilāhah*) es decir rendir culto, lo cual no indica sólo a Dios mismo, pues también podría ser un nombre para el sol; las divinidades *al-ālihah* son los ídolos”¹⁷⁴.

En el comentario coránico de al-Baġaūī¹⁷⁵ se cita un dicho según el cual “narró Abū Dabīān y Abū Ṣaliḥ de Ibn ‘Abbās sobre ‘Āmir ibn aṭ-Ṭufaīl y Ārbada ibn Rabī’ah que

¹⁷¹ النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، عدد الأجزاء: ٥

¹⁷² وأصله من أله بالله.

¹⁷³ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣ هـ)، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، عدد الأجزاء: ٦.

¹⁷⁴ أله بالفتح إلهة، أي عبَدَ عِبَادَةً. وإلهة أيضاً: اسمٌ للشمس. والالِهة: الأصنام.

¹⁷⁵ محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠ هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ، عدد الأجزاء: ٥.

vinieron ambos al Profeta (la paz y las bendiciones de Dios sean sobre él) y dijo ‘Āmir: ¿hacia quién nos llamas oh Mu ḥammad? y dijo: hacia Allah¹⁷⁶.

3.10.6. أحد

Según al-Ŷazairī en su *an-Nihāyah fi ġarīb al-ḥadīth ual-ātar*¹⁷⁷, “entre los nombres de Dios (exaltado sea) se encuentra el único (*aḥad*) y es un singular que continúa siendo uno en sí mismo y no se encuentra con él ningún otro y es un nombre construido para la negación de aquello que se mencione junto a él en la numeración¹⁷⁸. En el *Vocabulario de las expresiones coránicas*¹⁷⁹ de al-Iṣfahānī: “aḥad es utilizado de dos maneras: primero en la negación; tal como ha dicho al-Muḥtār ibn Būna al-Yukanī aš-Šanqīṭī en su suplemento a la *Alfīah* de Ibn Mālik: “el superlativo de *aḥad* se encuentra en *Al-āḥād* y *aḥad* en la negación indica la singularidad¹⁸⁰; segundo en la afirmación, y con ella se busca decir que no han más que un único, es decir no hay uno entre varios ni congregación posible. El uso en la afirmación posee tres formas: en la unidad que se une a los números once y veintiuno, pues en lengua árabe se dice uno diez para decir once y uno veinte para decir veintiuno (أحد وعشرين); como un sustantivo añadido (*muḍāf*) con el significado de primero, el primero (uno) entre ustedes (أحدكم), en el día uno (*iaūm al-aḥad*), es decir el domingo; y el uso adjetivo exclusivo para Dios –Exaltado sea- como en la aleya de análisis.¹⁸¹

¹⁷⁶ وَرَوَى أَبُو ظَبْيَانَ وَأَبُو صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عَامِرَ بْنَ الطُّفَيْلِ وَأَرْبَدَ بْنَ رَبِيعَةَ أَتَيَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ عَامِرٌ: لِأَمِّ تَدْعُونَا يَا مُحَمَّدٌ؟ قَالَ: «إِلَى اللَّهِ».

¹⁷⁷ النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، عدد الأجزاء: ٥

¹⁷⁸ في أسماء الله تعالى الأحد وهو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر وهو اسم بُني لنفي ما يُذكر معه من العدد.

¹⁷⁹ مفردات ألفاظ القرآن - نسخة محققة، المؤلف / الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، دار النشر / دار القلم - دمشق، عدد الأجزاء / ٢.

¹⁸⁰ أحد يستعمل على ضربين: أحدهما: في النفي فقط (قال المختار بن بونا الجكني الشنقيطي في تكميله لألفية ابن مالك: *وعظموا بأحد الأحاد* وأحد في النفي ذو انفراد.

¹⁸¹ والثاني: في الإثبات. فأما المختص بالنفي فلاستغراق جنس الناطقين، ويتناول القليل والكثير على طريق الاجتماع والافتراق، نحو: ما في الدار أحد، أي: لا واحد ولا اثنان فصاعدا لا مجتمعين ولا مفترقين، ولهذا المعنى لم يصح استعماله في الإثبات؛ لأن نفي المتضادين يصح، ولا يصح إثباتهما، فلو قيل: في الدار واحد وكان فيه إثبات واحد منفرد مع إثبات ما فوق الواحد مجتمعين ومفترقين، وذلك ظاهر الإحالة، ولتناول ذلك ما فوق الواحد يصح أن يقال: ما من أحد فاضلين (وهذا النقل حرفيا في البصائر ٩١/٢)، كقوله تعالى: {فما منكم من أحد عنه حاجزين} وأما المستعمل في الإثبات فعلى ثلاثة أوجه: الأول: في الواحد المضموم إلى العشرات نحو: أحد عشر وأحد وعشرين. والثاني أن يستعمل مضافا أو مضافا إليه بمعنى الأول، كقوله تعالى: {أما أحدكما فيسقي ربه خمرا} [يوسف/٤١]، وقولهم: يوم الأحد. أي: يوم الأول، ويوم الاثنين. والثالث: أن يستعمل مطلقا وصفا، وليس ذلك إلا في وصف الله تعالى بقوله: {قل هو الله أحد}

Posteriormente, Ibn Manzur al-Ḥazraʿī en su famoso diccionario enciclopédico *Lisān al-ʿArab* (لسان العرب)¹⁸², en el capítulo de la letra *hamzah* presenta una definición fundamental para el término uno, “*aḥad*: se encuentra entre los nombres de Dios -exaltado sea-: *al-aḥad* es el singular que se mantiene uno en sí mismo y no se encuentra con él algún otro, es un nombre construido para la negación de aquello que se nombra junto con él; en la numeración, se dice: no ha venido a mi nadie (*aḥad*) y la *hamza* es una transformación de la *wuaw*, su origen es *uaḥād* puesto que proviene de la unidad (*al-ūaḥdah*). El uno (*al-aḥad*) significa el único (*al-ūaḥid*) a diferencia de número, al decir uno, dos, once (*aḥad* ‘*ašar*); por lo tanto, la palabra de Dios -exaltado sea-: “Dí Dios es Uno”, el indefinido se convierte en definido”¹⁸³.

En el comentario coránico *Al-Muḥarrar al-Wayṭiz* de Ibn ‘Atīah¹⁸⁴, “*āḥād* significa: el individuo de la totalidad en relación con la Unidad (*al-ūaḥdānīah*), no existe nada como Él, y Él es el comienzo y Allah es el segundo sujeto y *āḥad* su predicado en la aleya 112.1, la frase es el primer predicado, y se dijo: Él es sujeto y Allah es su predicado y *Āḥad* su *badal* (su equivalente) y dedujo Abū ‘Amrū que *at-tanūīn* (signo ortográfico para la indeterminación) de *aḥadun* concuerda con los dos *sukun* (signo ortográfico que indica la ausencia de vocal en la consonante donde se encuentra)”¹⁸⁵.

¹⁸² لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت والطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، عدد الأجزاء: ١٥.

¹⁸³ أحد: في أسماء الله تعالى: الأحد وهو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر، وهو اسم بُني لِنَفْيِ مَا يُدْكَرُ مَعَهُ مِنَ الْعَدَدِ، نَقُولُ: مَا جَاءَنِي أَحَدٌ، وَالْهَمْزُ بَدَلٌ مِنَ الْوَاوِ وَأَصْلُهُ وَحَدٌ لِأَنَّهُ مِنَ الْوَحْدَةِ وَالْأَحَدُ: بِمَعْنَى الْوَالِدِ وَهُوَ أَوَّلُ الْعَدَدِ، نَقُولُ أَحَدٌ وَأَتْنَانٌ وَأَحَدٌ عَشْرٌ وَإِحْدَى عَشْرَةً. وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ؛ فَهُوَ بَدَلٌ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ النِّكَرَةَ قَدْ تُبَدَّلُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ... لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت والطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، عدد الأجزاء: ١٥.

¹⁸⁴ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢ هـ.

¹⁸⁵ وأحد معناه: فرد من جميع جهات الوجودانية، ليس كمثلته شيء، وهو ابتداء والله ابتداء ثان وأحد خبره، والجملة خبر الأول، وقيل: هو ابتداء والله خبره وأحد بدل منه، وحذف أبو عمرو التنوين من أحد لالتقاء الساكنين.

Se narra en el *Al-ŷawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qurʾān* de at-Taʿlabī¹⁸⁶: “y uno de sus significados es: Un ser único de la todas las formas de la unidad, no hay nada que se le parezca y es el sujeto en la aleya 112.1, Allah es el segundo sujeto y “Uno” es su predicado y la frase el predicado segundo, y se ha dicho que “Él” es el sujeto, y “Allah” su predicado y “Uno” su equivalente”¹⁸⁷. Al-Ŷaūharī, en su diccionario *Aṣ-Ṣiḥāḥ* (الصَّحَاح)¹⁸⁸, presenta la misma opinión en torno a la definición de lo Uno, como nombre de Dios, por fuera de la numeración, siendo equivalente al nombre divino¹⁸⁹; para otros, como Al-Fārābī, en su *Muntaḥab min Ṣiḥāḥ al-Ŷaūharī*¹⁹⁰, *al-aḥad* significa *al-ūāḥid* y es el primero de los números; si bien en la aleya *aḥad* equivale al nombre de Dios¹⁹¹, reiterando la opinión de al-Ŷaūharī.

En el último siglo, según el *Diccionario de las diferencias lingüísticas*¹⁹²: “el uno puede seguirle un segundo puesto que no se contiene en algún género a diferencia del único”¹⁹³, así mismo “el uno entra en el cómputo, clasificación, numeración y en la división mientras que el Único no le es permitido entrar en ello”¹⁹⁴. En el *Diccionario de lengua árabe moderna*¹⁹⁵, أَحَدٌ posee masculino singular plural (أحد) y femenino singular (إحدى) y se

¹⁸⁶ الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (المتوفى: ٨٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

¹⁸⁷ وَأَحَدٌ مَعْنَاهُ: وَاحِدٌ فَرْدٌ مِنْ جَمِيعِ جِهَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ ابْتِدَاءٌ، وَاللَّهُ ابْتِدَاءٌ ثَانٍ، وَأَحَدٌ خَبْرُهُ وَالْجُمْلَةُ خَبْرُ الْأَوَّلِ، وَقِيلَ هُوَ ابْتِدَاءٌ وَاللَّهُ خَبْرُهُ وَأَحَدٌ بَدَلٌ مِنْهُ.

¹⁸⁸ مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ١٤٢٠هـ.

¹⁸⁹ وح د: (الأحد) بِمَعْنَى الْوَاحِدِ وَهُوَ أَوَّلُ الْعَدَدِ تَقُولُ أَحَدٌ وَاثْنَانِ وَأَحَدٌ عَشْرٌ وَإِحْدَى عَشْرَةٌ. وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: ١] فَهُوَ بَدَلٌ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ النُّكْرَةَ قَدْ تُبَدَّلُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ} [العلق: ١٥] وَتَقُولُ: لَا (أَحَدٌ) فِي الدَّارِ، وَلَا تَقُلْ: فِيهَا أَحَدٌ.

¹⁹⁰ منتخب من صحاح الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ).
¹⁹¹ أَحَدٌ بِمَعْنَى الْوَاحِدِ، وَهُوَ أَوَّلُ الْعَدَدِ. وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَهُوَ بَدَلٌ مِنَ اللَّهِ، لِأَنَّ النُّكْرَةَ قَدْ تَبَدَّلَتْ مِنَ الْمَعْرِفَةِ. وَتَقُولُ: لَا أَحَدٌ فِي الدَّارِ وَلَا تَقُولُ فِيهَا أَحَدٌ وَيَوْمَ الْأَحَدِ يَجْمَعُ عَلَى أَحَادٍ وَأَمَّا قَوْلُهُمْ مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ، فَهُوَ اسْمٌ لِمَنْ يَصْلِحُ أَنْ يَخَاطَبَ، يَسْتَوِي فِيهِ الْوَاحِدُ وَالْجَمْعُ وَالْمَوْثِقُ.

¹⁹² معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ١٤١٢ هـ.

¹⁹³ الواحد يجوز أن يجعل له ثان، لأنه لا يستوعب جنسه بخلاف الأحد.
¹⁹⁴ الواحد يدخل في الحساب، والضرب، والعدد والقسمة، والاحد يمتنع دخوله في ذلك.

١٩٥ معجم اللغة العربية المعاصرة، الأصدار ١٠، جميع الحقوق محفوظة لورنة الأستاذ الدكتور أحمد مختار عمر، ١٤٢٥ هـ / م. ٢٠٠٤

define como un sustantivo numeral con significado de unidad, se usa para todo lo que es mejor de lo que se habla y señala a la existencia de un segundo.

Entre los orientistas del último siglo, Lane opina que originalmente وَحَد es el primero de los números, sinónimo de وَاحِد con el cual es intercambiable. الْأَحَد es un nombre entre los más bellos nombres de Dios, sólo aplicable a Dios y su significado es el individuo que no posee comparación ni igual, es el singular único en sí mismo y en sus atributos, como en la expresión اللهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ; según Lane (1968) significa el único, el que siempre ha sido uno y solo, el indivisible, el que no posee segundo en su soberanía ni en su esencia ni en sus atributos, tal como en las frases: هُوَ الْوَاحِدُ، هُوَ الْأَحَدُ، expresiones cercanas al texto de análisis en el Corán, si bien أَحَد sin artículo sólo es aplicable a Dios; por lo cual Lane, opina que en la frase قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ el término أَحَد es un *badal* (su equivalente) de اللهُ en tal aleya, en concordancia con los lingüistas árabes. También se define como el singular que no posee asociado, ni nada antes ni después de él, como en وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. Mientras que توحيد es el infinitivo de وَحَدَ y التَّوْحِيد es su sustantivo que significa la creencia sólo en Allah sin asociarle nada en la adoración. وَحَدَ es un verbo que significa combinar, unir, unificar, solidificar; tal como en la expresión وَحَدَّ اللهُ سُبْحَانَهُ: confirmó y aseguró que Él es el único, no hay más divinidad que Allah, y en la expresión: “unifico [es decir cree en Dios como uno] a Allah y no le asocia nada a él, pues ciertamente él es de los monoteístas (وَحَدَّ اللهُ وَلَمْ يُشْرِكْ بِهِ) (شيئاً. إِنَّهُ مِنَ الْمُوَحِّدِينَ)”

El diccionario *al-Ganī* presenta los siguientes significados para la raíz *uahada*, según el contexto de aparición:

El primer número en la numeración; el pronombre en frases como “vino alguien”, “una de las personas”; uno de los nombres más bellos de Dios, sin estar sujeto a la numeración, tal como en la sura de *La sinceridad*; nombre propio compuesto: siervo

del único (*'abd al-aḥad*); el día domingo (*īaūm al-aḥad*); número compuesto de la numeración tal como es usado en el número once (*aḥad ašar*)¹⁹⁶.

En el *Diccionario de las diferencias lingüísticas*¹⁹⁷ se encuentra mayor claridad en torno a la sinonimia de estos vocablos:

La diferencia entre el uno (*al-ūaḥid*), el único (*al-aḥad*) y el solitario (*al-mutaūaḥid*) han dicho algunos de los investigadores es que el uno es el singular que se mantiene como uno y que no se encuentra ningún otro con él; éste es el uno singular que no se fracciona, ni acepta división alguna, pues el uno es el singular que no posee semejante y el único es el singular desde su significado mismo. Otra diferencia es que la intención [semántica] en el uno es mirar la nominación y las partes externas y el pensamiento sobre Dios -exaltado sea- y lo que se busca con el único es negar la asociación tanto en su esencia como en sus atributos. Y se ha dicho que la unidad (*al-ūaḥdanīah*) se utiliza para negar la asociación en los atributos y que la unicidad se utiliza para unificar su esencia.¹⁹⁸

Así mismo, se ha dicho que “el uno se utiliza como atributo categórico y el “único” pertenece al atributo divino, tal como en la aleya: di Dios es Uno, el Único.”¹⁹⁹ Desde lo epistemológico, en este diccionario se expresa que “en el uno prevalece lo sensorial, puesto que uno se utiliza para aquello que posee intelecto y aquello que no posee intelecto,

¹⁹⁶ و ح د ١: أَوْلُ الْعَدَدِ فِي التَّرْتِيبِ، وَاحِدٌ. ٢. «جَاءَ أَحَدُ الْأَشْخَاصِ يَبْحَثُ عَنْكَ»: وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ، أَحَدُهُمْ. «لَا أَحَدٌ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقْتَرِبَ مِنْهُ». ٣. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (قرآن): مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى، أَي لَأَثَانِي لَهُ. ٤. «عَبْدُ الْأَحَدِ»: إِسْمٌ عَلِمَ مُرَكَّبٌ. ٥. «جَاءَ لِزِيَارَتِهِ يَوْمَ الْأَحَدِ»: الْيَوْمُ الْأَوَّلُ مِنْ أَيَّامِ الْأَسْبُوعِ عِنْدَ الْمَسِيحِيِّينَ. «الْأَحَدُ الْقَائِمُ». ٦. «أَحَدٌ عَشْرٌ»: عَدَدٌ مُرَكَّبٌ مَعْدُودَةٌ يَكُونُ مُذَكَّرًا مَنْصُوبًا عَلَى التَّمْيِيزِ.

¹⁹⁷ معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ٥١٤١٢.

¹⁹⁸ الفرق بين الواحد والاحد والمتوحد: قال بعض المحققين: الواحد: الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. والاحد: الفرد الذي لا يتجزأ، ولا يقبل الانقسام. فالواحد: هو المتفرد بالذات في عدم المثل. الاحد: المتفرد بالمعنى. وقيل: المراد بالواحد: نفي التركيب والاجزاء الخارجية والذهنية عنه تعالى، وبالاحد: نفي الشريك عنه في ذاته وصفاته. وقيل: الواحديّة: لنفي المشاركة في الصفات، والاحدية لتفرد الذات.

¹⁹⁹ الواحد يستعمل وصفا مطلقا، والاحد يختص بوصف الله تعالى نحو: «قل هو الله أحد».

mientras que lo único no se utiliza sino para aquello que posee intelecto.”²⁰⁰ La diferencia entre *aḥad* y *uaḥid* también es tratada en el comentario coránico *Lubāb at-Ta’wīl fī Ma’āni at-Tanzīl* de aš-Šayḥī²⁰¹.

El gran comentarista coránico²⁰² Ibn Kaṭīr se pregunta por qué fue revelado como un sustantivo indefinido (*aḥadun*), según las normas de la gramática árabe y no utilizando el artículo definido (*al-aḥad*), para lo cual propone dos respuestas:

La primera es que se ha borrado el artículo definido (*alif lam*) con el fin de reservar la calidad de oculto, tal como en el nombre divino (*al-bāṭin*), y la segunda es que no es sustantivo indefinido sino que es una clarificación y una interpretación²⁰³ del nombre divino y continúa con la explicación de la diferencia entre *aḥad* y *uaḥid*, tal como es común en los demás comentaristas²⁰⁴.

An-Nisābūri en su *Īyāz al-Baīān ‘an Ma’ānī al-Qurān*²⁰⁵, opina que el único no es un adjetivo si no el inicio declarativo, como en la Aleya: “ciertamente Dios es una divinidad (Sura Las mujeres, 171), y “Único” es más completo que “uno” puesto que no entra en la numeración y en “único” se encuentra un beneficio que no está en “Uno” pues no es concebible en él un segundo²⁰⁶.

²⁰⁰ الواحد أعم مورداً، لأنه يطلق على من يعقل وغيره، والاحد لا يطلق إلا على من يعقل.
²⁰¹ استأثر بها فلا يشركه فيها أحد، والفرق بين الواحد، والأحد أن الواحد يدخل في الأحد، ولا ينعكس، وقيل إن الواحد يستعمل في الإثبات والأحد في النفي تقول في الإثبات رأيت رجلاً واحداً، وفي النفي ما رأيت أحداً، فتفيد العموم، وقيل الواحد هو المنفرد بالذات فلا يضاهيه أحد، والأحد هو المنفرد بالمعنى فلا يشركه فيه أحد.
²⁰² تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء: ٨.
²⁰³ أنه حذف لام التعريف على نية إضمارها فصارت محذوفة في الظاهر، مثبتة في الباطن، ومعناه قل هو الله الأحد. الثاني: أنه ليس بنكرة، وإنما هو بيان وترجمة.
²⁰⁴ أن الأحد لا يدخل العدد، والواحد يدخل في العدد، لأنك تجعل للواحد ثانياً، ولا تجعل للأحد ثانياً. الثاني: أن الأحد يستوعب جنسه، والواحد لا يستوعب، لأنك لو قلت فلان لا يقاومه أحد، لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر، فصار الأحد أبلغ من الواحد. وفي تسميتها بسورة الإخلاص ثلاثة أوجه: أحدها: لأن في قراءتها خلاصاً من عذاب الله. الثاني: لأن فيها إخلاص لله من كل عيب ومن كل شريك وولد، قاله عبد الله ابن المبارك. الثالث: لأنها خالصة لله ليس فيها أمر ولا نهي.
²⁰⁵ إيجاز البيان عن معاني القرآن، محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري أبو القاسم، نجم الدين (المتوفى: نحو ٥٥٠هـ، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ.
²⁰⁶ أحدٌ ليس بنعت بل ابتداء بيان كقوله: إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ (سورة النساء، ١٧١)، وأحدٌ أبلغ من واحدٍ لأنه لا يدخل في العدد.

Entre los comentaristas coránicos, Al-Qurtubī²⁰⁷, hace siglos, comentaba esta aleya así: “es decir el Uno, el impar que no posee semejante, ni paralelo, ni compañero, ni hijo, ni asociado. Y la raíz de أَحَدٌ es: *ūahada*, invirtiendo la *waw* por *hamzah*”²⁰⁸ y {أَحَدٌ} significa: Él es el Uno (الله أحد). Y se ha dicho: {أَحَدٌ} es el *badal* (su equivalente) de la frase: {الله} y leen la mayoría {أحد الله} sin *tanūn* (signo ortográfico para la indeterminación), buscando la claridad para no unir dos *sukun* (signo ortográfico que indica la ausencia de vocal en la consonante donde se encuentra), por ejemplo en el dicho de un poeta: Y no hay recuerdo de Allah sino poco”²⁰⁹. Sobre la diferencia entre ambos, un sabio de interpretación moderno Aš-Šinqīṭī²¹⁰ presenta en su comentario coránico varias opiniones tradicionales:

Dijo al-Ḥalīl: es posible decir: uno (*aḥad*), dos, tres y luego recordó su origen [etimológico] *uaḥada*... el Uno (*ūāḥid*) y el Único (*aḥad*) no son dos sustantivos sinónimos. Dijo al-Azharī: no se describe con la unicidad sino a Dios (exaltado sea), no se dice un único (*aḥad*) hombre ni un dírham único (*aḥad*), tal como se dice un hombre (*ūāḥid*), es decir, singular en sí mismo. Sino que único (*aḥad*) es uno de los atributos de Dios (exaltado sea) pertenecientes sólo a Dios, por lo que no se le asocia nada. Luego dijo, han recordado [los sabios] la diferencia entre el uno y el único, de esta manera: que el uno admite el único y el único no admite²¹¹ nada en él.

²⁰⁷ الجامع لأحكام القرآن أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (٦٧١هـ)، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

²⁰⁸ قوله تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} أي الواحد الوتر، الذي لا شبيه له، ولا نظير ولا صاحبة، ولا ولد ولا شريك. وأصل {أَحَدٌ}: وحد؛ قلبت الواو همزة.

²⁰⁹ و {أَحَدٌ} مرفوع، على معنى: هو أحد. وقيل: المعنى: قل: الأمر والشأن: الله أحد. وقيل: “{أَحَدٌ} بدل من قوله: {الله} وقرأ جماعة {أحد الله} بلا تنوين، طلبا للخفة، وفرارا من التقاء الساكنين؛ ومنه قول الشاعر: ولا ذاكر الله إلا قليلا.

²¹⁰ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع بيروت – لبنان، عام النشر: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

²¹¹ قال الخليل: يجوز أن يقال: أحد اثنان ثلاثه، ثم ذكر أصلها وحد، وقلبت الواو همزة للتخفيف... أن الواحد والأحد ليسا اسمين مترادفين. قال الأزهري: لا يوصف شيء بالأحدية غير الله تعالى، لا يقال: رجل أحد ولا درهم أحد، كما يقال: رجل واحد أي فرد به، بل أحد صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يسرکه فيها شيء. ثم قال: ذكروا في الفرق بين الواحد والأحد وجوها: أحدها: أن الواحد يدخل في الأحد، والأحد لا يدخل فيه.

Así mismo, Al-Qāsmi²¹² cita la opinión de Sībaūī, un gramático de la lengua árabe para quien *aḥad* posee el sentido de uno, si bien sus usos difieren, como se ha dicho *aḥad* es una expresión sintética.²¹³ Así mismo opina el autor que *aḥad* es sinónimo de *uaḥid* y posee un significado que no es nuevo, tal como opinan la mayoría de intérpretes, si bien no se encuentra tal en la numeración árabe, como en once (*aḥad ašar*).²¹⁴ En el resumen del comentario de al-Māūrīdī²¹⁵, *aḥad* es definido como:

El único singular en sus características no posee similar ni semejante por lo cual se ha borrado la *alif* y la *lam* y aun así no es [un sustantivo] indeterminado (ár. *nakirah*) [según las normas de la gramática árabe], sino que es la clarificación y la interpretación, dijo al-Mubarrad: él único y el uno son iguales; es decir, el único no entra en la numeración mientras el uno entra en la numeración puesto que se dice de uno un segundo o que el uno contiene su género y el uno no lo contiene puesto que si tú dices fulano no se le opondrá ninguno no es posible que se le oponga un segundo ni algún otro, pues el único es más conveniente que el uno y es llamada la sura de la Sinceridad pues su lectura libera del castigo o puesto que en ella se encuentra la lealtad hacia Dios (exaltado sea) contra sus asociados e hijos o porque ella es absolutamente para Dios y no hay en ella imperativo o prohibición²¹⁶.

²¹² أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفى الغرناطي، أبو جعفر (المتوفى: ٧٠٨هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، عدد الأجزاء: ١.

²¹³ قال سيبويه، رحمة الله: لو قلت كان أحد من آل فلان لم يكن كلاماً، فإذا ورد في واجب فنيبغي أن يحمل على أنه بمعنى واحد، إذ قد تبين أن أحداً المقتضى العموم والاستغراق لا يرد في واجب ولا يتكلم به فيه، وعلى هذا كلام العرب، فحصل منه أن أحداً لفظ مجمل يكون للفي العام، فهذا لا يقع في (كل) واجب، ويكون بمعنى واحد فيقع في الواجب وغيره، والواقع في سورة الإخلاص من هذا القبيل أعنى الذي أحد فيه بمعنى واحد.

²¹⁴ أما القول بأن أحداً هنا مرادف لواحد وبمعناه من كل جهة فقول ليس ببدع، ولذلك جري عليه أكثر كلام المفسرين، ولكن فيه ادعاء ترادف للفظين من غير حامل قطعي أكثر من وقوع أحد في قولك أحد عشر، وواحد وعشرون وشبه ذلك، ولا ينكر من كلامهم الاستغناء بالشئ عن الشئ لتقارب ما أو نسبة واشتراك في طرف ما، وما أراك تجد في كلامهم لفظ أحد المجرد عن التركيب والإضافة والعطف وأرادا في معنى واحد ومرادفاً له على القطع أبداً.

²¹⁵ تفسير القرآن وهو اختصار لتفسير الماوردي، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسليمان العلماء (المتوفى: ٦٦٠هـ)، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، عدد الأجزاء: ٣.

²¹⁶ الأحد المنفرد بصفاته فلا شبه له ولا مثل تقديره الأحد فحذفت الألف واللام أو ليس بنكرة وإنما هو بيان وترجمة قال المبرد: الأحد والواحد سواء أو الأحد الذي لا يدخل في العدد والواحد يدخل في العدد لأنك تقول للواحد ثانياً أو الأحد يستوعب جنسه والواحد لا يستوعبه لأنك لو قلت فلان لا يقاومه أحد لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر فالأحد أبلغ من الواحد وسميت سورة

En el comentario del Corán de al-Basrī²¹⁷, “di Él es el Dios Uno, Único tiene el significado de Uno, y por lo tanto, se diferenció entre el único y el uno”²¹⁸; así mismo opina que “el único es más completo que el Uno”²¹⁹. “Él” en el inicio es un sustantivo tácito, el pronombre él aparece para indicar hacia lo que me preguntarán, es decir, él es el Dios uno, por lo cual se dirá: Dios “es el único” demostrando y revelando el sustantivo tácito en la expresión “Él”.

Entre los comentarios modernos, en el resumen del comentario de al-Baḡaūī²²⁰ se opina lo contrario: “el único y no hay diferencia entre el uno (*al-āḥad*) y el único (*al-ūāḥid*)”²²¹. Según el comentario de aṭ-Ṭanṭāwī²²², “el único: es el uno en su esencia, en sus atributos, en sus acciones y en todas las condiciones posibles, pues él es impecable de composición de las sustancias múltiples o de las sustancias específicas, así es como Él – exaltado sea- es impecable de la corporalidad, el espacio, y la comparación”²²³.

3.11. Sobre el nombre y contenido de la surah

Al-Faraḥidī en su diccionario *Kitāb a-’aīnkitāb* (كتاب العينكتاب)²²⁴ presenta la opinión común sobre el significado del nombre de esta surah, se le ha llamado la surah de la sinceridad puesto que la unidad y unicidad divinas son únicamente (*ḥālīṣan*) para Dios²²⁵,

الإخلاص لأن قراءتها خلاص من عذاب الله [أو] لأن فيها إخلاص الله تعالى من شريك وولد أو لأنها خالصة لله تعالى ليس فيها أمر ولا نهى.

²¹⁷ تفسير القرآن، ٤٨٩هـ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

²¹⁸ قل هو الله الواحد، أحد بمعنى الواحد، وقد فرق بين الأحد والواحد.

²¹⁹ وقيل: إن الأحد أبلغ من الواحد.

²²⁰ مختصر تفسير البغوي، عبد الله بن أحمد بن علي الزيد، دار السلام للنشر والتوزيع – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

²²¹ ولا فرق بين الواحد والأحد.

²²² التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، الطبعة: الأولى، أجزاء ١٨:، ١٩٩٧-١٩٩٨.

²²³ والأحد: هو الواحد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، وفي كل شأن من شئونه، فهو منزّه عن التركيب من جواهر متعددة، أو من مادة معينة، كما أنه- عز وجل- منزّه عن الجسمية والتحيز، ومثابهة غيره.

²²⁴ كتاب العينكتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، دار ومكتبة الهلال، عدد الأجزاء: ٨.

²²⁵ Tal como expresa en su diccionario والإخلاص: التوحيد لله خالصاً.

así mismo opina Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Azharī, en su *Tahḍīb al-lughah*²²⁶. Según la opinión de Ibn al-Aḫṭir, en el diccionario *Al-Qāmus al-Muḥīt* (القاموس المحيط)²²⁷ de Ya'kūb aš-Širāzī al-Fīrūzābādī, esta surah ha sido llamada así puesto que la sinceridad es un atributo divino, y la palabra de la sinceridad es la misma palabra de la unicidad.²²⁸

En el diccionario *an-Nihāyah fī Ġarīb al-ḥadīṭ ual-aṭar*²²⁹ se expresa que “esta sura es llamada así puesto que es única sobre los atributos de Dios (exaltado sea) que sólo le pertenecen a él o también porque en ella se contienen las expresiones que hacen que la unicidad sea para Dios (exaltado sea)”²³⁰.

La sinceridad en la unicidad de Dios es completa, la definición este diccionario lingüístico llamado *al-Muḥīt fī al-Lughah*²³¹ dice: “se completa la sinceridad en la unicidad de Dios (exaltado sea) sinónimo”²³². Según al-Faraḥidī, se ha llamado esta surah, junto con la anterior, es decir la surah de *los Incrédulos*, las suras *muqašqašataīn*, tal como expresa el autor de este diccionario: “y fueron llamadas las suras de “los incrédulos” y “la sinceridad” en los inicios del Islam: “las *muqašqašataīn*”, puesto que ambas liberan de la hipocresía”²³³. Asimismo opina Ibn Manzur al-Ḥazraʿī en su diccionario enciclopédico *Lisān al-'Arab*

²²⁶ الإخْلَاصُ: التَّوْحِيدُ لِلَّهِ خَالِصًا ص. تَهْذِيبُ اللُّغَةِ، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْأَزْهَرِيِّ الْهَرَوِيِّ، أَبُو مَنْصُورٍ (المتوفى: ٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٠٠١م، عدد الأجزاء: ٨.

²²⁷ القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، عدد الأجزاء: ١.

²²⁸ وَقِيلَ لِسُورَةٍ: قُلَّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. سُورَةُ الْإِخْلَاصِ، قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: لِأَنَّهَا خَالِصَةٌ فِي صِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ لِأَنَّ اللَّافِظَ بِهَا قَدْ أَخْلَصَ التَّوْحِيدَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ: كَلِمَةُ التَّوْحِيدِ.

²²⁹ لنهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، عدد الأجزاء: ٥.

²³⁰ فِيهِ «قُلَّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ هِيَ سُورَةُ الْإِخْلَاصِ» سُمِّيَتْ بِهِ لِأَنَّهَا خَالِصَةٌ فِي صِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى خَاصَّةً، أَوْ لِأَنَّ اللَّافِظَ بِهَا قَدْ أَخْلَصَ التَّوْحِيدَ لِلَّهِ تَعَالَى.

²³¹ المحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، المشهور بالصاحب بن عباد (المتوفى: ٣٨٥هـ).

²³² خَلَصَ الْإِخْلَاصَ التَّوْحِيدَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ خَالِصًا.

²³³ وَكَانَتْ {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} و {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} تَسْمِيَانِ فِي صَدْرِ الْإِسْلَامِ: «الْمَقْشَقَشَتَيْنِ»، لِأَنَّهُمَا أَبْرَأَتَا مِنَ النِّفَاقِ.

(لسان العَرَب)²³⁴, si bien agrega más razones para este nombre, entre ellos: “libera de la asociación y de la hipocresía y son una cura para el enfermo de su aficción.”²³⁵

Según el comentario de aṭ-Ṭaṭāwī²³⁶, el orden de esta sura en la revelación es el 22, el número de sus aleyas son cinco en la copia conservada en Siria y en la península árabe, cuatro aleyas en la copias de Kūfa y Baṣra²³⁷. Tal como se menciona en libros modernos de interpretación coránica²³⁸ sobre los nombres de esta sura existen varias posibilidades, tales como: “es llamada la surah de la sabiduría, surah de la belleza, surah de la unicidad, surah del éxito, surah de la luz, surah de la invocación pues previene de la sedición de la tumba y de los vientos calientes del fuego, surah de la claridad pues es la ausencia de la asociación, es mecana –revelada en la Meca–, con cuatro aleyas, posee veinticinco palabras y cuarenta y siete letras”²³⁹.

En el comentario *el Clarificador sobre la creencia, la legislación y la metodología*²⁴⁰ de treinta volúmenes se le llama también con estos nombres: Surah de la unicidad, del monoteísmo, de la salvación, del reino y del fundamento.²⁴¹ En el comentario moderno de aṭ-Ṭaṭāwī²⁴² “la sura de la Unicidad es una de las suras que posee los muchos nombres [divinos] y se le menciona por su belleza con unos veinte nombres, entre ellos: la

²³⁴ لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت والطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، عدد الأجزاء: ١٥.

²³⁵ سُمِّيَتْا مُشْتَقَّتَيْنِ لِأَنَّهُمَا ثَبْرَانِ مِنَ الشَّرْكِ وَالنَّقَاقِ إِبْرَاءَ الْمَرِيضِ مِنْ عَلْتِهِ.

²³⁶ التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة: الأولى، أجزاء ١٨: ١٩٩٨-١٩٩٧.

²³⁷ وجمهور العلماء على أنها السورة الثانية والعشرون في ترتيب النزول. ...

وعدد آياتها خمس آيات في المصحف الحجازي والشامي، وأربع آيات في الكوفي والبصري.

²³⁸ مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، محمد بن عمر نوي الجاوي البننتي إقليميا، التتاري بلدا (المتوفى: ١٣١٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٧ هـ.

²³⁹ وتسمى سورة المعرفة، وسورة الجمال، وسورة التوحيد، وسورة النجاة، وسورة النور، وسورة المعوذة، وسورة المانعة، لأنها تمنع فتنة القبر ولفحات النار، وسورة البراءة، لأنها براءة من الشرك، مكية، أربع آيات، خمس عشرة كلمة، سبعة وأربعون حرفا.

²⁴⁰ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤١٨ هـ، عدد الأجزاء: ٣٠.

²⁴¹ وسميت أيضا سورة التفريد أو التجريد أو التوحيد أو النجاة أو الولاية لأن من قرأها صار من أولياء الله، أو المعرفة، وتسمى كذلك سورة الأساس لاشتمالها على أصول الدين.

²⁴² التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة: الأولى، أجزاء ١٨: ١٩٩٧-١٩٩٨.

única (inimitable), la imparcial, la unicidad, la salvación, el reino, la sabiduría, la eterna, el fundamento, la advertencia y la claridad...²⁴³.

En el *Comentario moderno ordenado según el orden de la revelación*²⁴⁴ se presenta esta surah como centro del monoteísmo: “en la sura se encuentra la determinación de la creencia islámica sobre Dios de una manera decisiva, definitiva y compacta. Y su manera general es la guía y la determinación”²⁴⁵. En la época antigua ya se comentaba sobre los contenidos de esta sura, por ejemplo, en el libro *Peculiaridades del comentario y milagros de la interpretación (Ġarā'ib at-tafsīr ua'āyā'ib at-ta'ūl)*²⁴⁶ se escribe:

Todo el Sagrado Corán se contiene en tres cosas: la primera, la unidad y la unicidad de Dios, así el recuerdo de sus atributos; la segunda, las normas legales de las órdenes y las prohibiciones; y la tercera, las historias de los profetas y los sermones. Y la sura de la sinceridad contiene el recuerdo de la unidad y la unicidad divinas de una manera hermosa, por ello quien la recite se le da una recompensa tal si leyera un tercio del sagrado Corán y quien la lea tres veces es como si leyese el Sagrado Corán completamente²⁴⁷.

Según el comentario de aṭ-Ṭanṭāwī²⁴⁸ sobre el dicho profético: “y aquel que posee en su mano un tercio del Corán”²⁴⁹ han dicho algunos sabios que el significado de este hadiz es que el Corán descendió en tres partes: un tercio de él son normas [legales], otro tercio

²⁴³ ١- سورة «الإخلاص» من السور ذات الأسماء المتعددة، وقد ذكر لها الجمل في حاشيته عشرين اسما، منها أنها تسمى سورة التفريد، والتجريد، والتوحيد، والنجاة، والولاية، والمعرفة، والصمد، والأساس، والماتعة، والبراءة...

²⁴⁴ التفسير الحديث، مرتب حسب ترتيب النزول، دروزة محمد عزت، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ١٣٨٣ هـ.

²⁴⁵ في السورة تقرير العقيدة الإسلامية بذات الله بأسلوب حاسم وقطعي ووجيز. وأسلوبها عام التوجيه والتقرير.

²⁴⁶ غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرمانى، ويعرف بتاج القراء (المتوفى:

نحو ٥٠٥ هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت، عدد الأجزاء: ٢.

²⁴⁷ أن القرآن كله يشتمل على ثلاثة أشياء: الأول، توحيد الله وذكر صفاته. والثاني: تكاليف الشرع من الأمر والنهي. والثالث: قصص الأنبياء والمواعظ. وسورة الإخلاص مشتملة على ذكر التوحيد بطريق الإجمال، ولذلك من قراها أعطي من الأجر ما لو قرأ ثلث القرآن، ومن قراها ثلاث مرات فإنما قرأ القرآن كله.

²⁴⁸ التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة:

الأولى، أجزاء ١٨، ١٩٩٧-١٩٩٨.

²⁴⁹ راجع تفسير القرطبي ج ٢٠ ص ٢٤٧.

promesas y advertencias y otro tercio los nombres y atributos [de Dios] y esta surah reúne los nombres y atributos.²⁵⁰ En otro *Comentario al-Ūsāīf*²⁵¹ de la época moderna se expresa que esta surah reúne “la unicidad de Dios, la determinación de los límites [legislativos] y de las normas, la clarificación de las obras, es decir, la creencia, la legislación y la práctica”²⁵². Así mismo, en las notas al comentario de al-Baiḍānī²⁵³:

Esta sura se encuentra en los principios de la religión y junto con la sura los infieles es llamada *al-maqṣaqṣataīn* es decir las curadoras o las absolvedoras de la asociación [con Dios], pues en ambas se encuentra la expresión de la unidad y la unicidad divinas en la negación y en la afirmación...²⁵⁴.

Algunas interpretaciones modernas son más filosóficas y literarias que teológicas, en parte debido a los estudios e inclinación de sus autores, por ejemplo, dice Saīd Qutb²⁵⁵ en su comentario:

No existe verdad sino su verdad, y no hay existencia verdadera sino su existencia y todo otro existente deriva de la existencia de esa existencia verdadera y deriva su verdad de esa verdad existencial y ella es por tanto, la actividad de la unicidad. Pues como dice más adelante, no existe verdad existencial sino esa existencia divina²⁵⁶.

²⁵⁰ وقد ورد في فضلها أحاديث متعددة، منها ما أخرجه البخاري عن أبي سعيد الخدري، أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ هذه السورة، ويردها، فلما أصبح ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن» «٢». قال بعض العلماء ومعنى هذا الحديث: أن القرآن أنزل على ثلاثة أقسام: ثلث منها الأحكام، وثلث منها وعد ووعد، وثلث منها الأسماء والصفات، وهذه السورة جمعت الأسماء والصفات.

²⁵¹ التفسير الوسيط للزحيلي، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى - ١٤٢٢ هـ، عدد الأجزاء ٣.

²⁵² التوحيد، وتقرير الحدود والأحكام، وبيان الأعمال، أي العقيدة، والشريعة، والممارسة

²⁵³ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُسمَّاة: عناية القاضى وكفاية الرضى على تفسير البيضاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: ١٠٦٩ هـ، دار صادر - بيروت، عدد الأجزاء: ٨.

²⁵⁴ على أصول الدين وتسمى هي والكافرون المقشقتين أي المبرنتين من الشرك، لأنهما بمنزلة كلمة التوحيد في النفي والإثبات...
²⁵⁵ في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥ هـ)، دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - ١٤١٢ هـ.

²⁵⁶ فليس هناك حقيقة إلا حقيقته. وليس هناك وجود حقيقي إلا وجوده. وكل موجود آخر وإنما يستمد وجوده من ذلك الوجود الحقيقي، ويستمد حقيقته من تلك الحقيقة الذاتية. وهي - من ثم - أحدية الفاعلية. فإذا استقر هذا التفسير، ووضح هذا التصور، خلص القلب من كل غاشية ومن كل شائبة، ومن كل تعلق بغير هذه الذات الواحدة المتفردة بحقيقة الوجود وحقيقة الفاعلية.

Para disquisiciones gramaticales más completas *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā'iq at-Ta'wīl* de an-Nasafī.²⁵⁷ Así mismo, en torno a las diferentes posibilidades de declinación para las palabras de la aleya 112.1 en el *Significado del Corán y su declinación*²⁵⁸ se incluyen varias posibilidades²⁵⁹. Sobre la declinación de este pronombre existen más posibilidades presentadas en *Declinaciones del Sagrado Corán y su explicación*²⁶⁰, que son secundarias al análisis²⁶¹ pragmatológico.

Este capítulo ha presentado amplia y detalladamente los múltiples significados hebreos y griegos en el contexto de cada versículo y árabes para el caso de la aleya, así como en el libro del Deuteronomio y el AT, el Evangelio según Marcos y el NT y, finalmente, en el Corán a lo largo de sus suras recurriendo a la mayoría de comentaristas coránicos de diversas tendencias teológicas y a diversos lexicones de la lengua árabe, de una manera diacrónica desde los inicios del Islam hasta la actualidad, también, algo que no se ha presentado en los incipientes estudios islámicos en castellano, hasta el momento. Por ello, para presentar en cada caso la polisemia de las palabras y la relación con textos bíblicos de diversa índole y con otros términos árabes coránicos.

²⁵⁷ {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} هو ضمير الشأن والله أَحَدٌ هو الشأن كقولك هو زيد منطلق كأنه قيل الشأن هذا وهو أن الله واحد لا ثاني له ومحل هو الرفع على الابتداء والخبر هو الجملة ولا يحتاج إلى الراجع لأنه في حكم المفرد في قولك زيد غلامك في أنه هو المبتدأ في المعنى وذلك أن قوله الله أَحَدٌ هو الشأن الذي هو عبارة عنه وليس كذلك زيدا ابوه منطلق فان زيدا والجملة يدلان على معنيين مختلفين فلا بد مما يصل بينهما وعن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعوننا إليه فنزلت يعني الذي سألتموني وصفه هو الله تعالى وعلى هذا أَحَدٌ خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد وهو بمعنى واحد وأصله وحد فقلبت الواو همزة لوقوعها طرفاً والدليل على أنه واحد من جهة العقل أن الواحد إما أن يكون في تدبير العالم وتخليقه كافياً أو لا فإن ²⁵⁸ معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: 311هـ، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م، عدد الأجزاء 5.

²⁵⁹ في «هو» وجهان، أحدهما: أنه ضميرٌ عائدٌ على ما يفهم من السياق... وحينئذٍ يجوزُ أن يكونَ «الله» مبتدأ، و «أحدٌ» خبره. والجملةُ خبرُ الأول. ويجوزُ أن يكونَ «الله» بدلاً، و «أحدٌ» الخبر. ويجوزُ أن يكونَ «الله» خبراً أول، و «أحدٌ» خبراً ثانياً. ويجوزُ أن يكونَ «أحدٌ» خبرَ مبتدأ محذوف، أي: هو أحد. والثاني: أنه ضميرُ الشأن لأنه موضعُ تعظيم، والجملةُ بعده خبره مفسرةٌ. وهمزة «أحد» بدلٌ من واو، لأنه من الواو المفتوحة، وإبدالُ الهمزة من الواو المفتوحة.

²⁶⁰ إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (المتوفى: 1403هـ، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية، (دار اليمامة - دمشق - بيروت)، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، الطبعة: الرابعة، 1415هـ، عدد المجلدات 10.

²⁶¹ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قل فعل أمر وفاعله مستتر تقديره أنت يا محمد وهو فيه وجهان: 1- أنه ضمير الشأن لأنه موضع تعظيم كأنه قيل الشأن هو وهو أن الله واحد لا ثاني له والجملة بعده خبر مفسرة له 2- أنه ضمير عائد على ما يفهم من السياق لأنه يروى في الأسباب التي دعت إلى نزولها أنهم قالوا صف لنا ربك وانسبه وقيل قالوا له أمن نحاس هو أم من حديد فنزلت وحينئذٍ يجوز أن يكون الله مبتدأ وأحد خبره والجملة خبر الأول ويجوز أن يكون أحد خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد، وعبارة الزمخشري «هو ضمير الشأن كقولك هو زيد منطلق».

4. Análisis pragmalingüístico

En este análisis se presenta la función dinámica de los textos tanto en su contexto más amplio posible (AT, NT y Corán) como en cada capítulo y sura e incluye los recursos literarios, exegéticos e históricos como la composición y estructura de cada texto, la parte histórica incluye un breve apartado sobre el Jesús histórico, el “documento Q” y el Evangelio según Marcos, limitado a la relación de Jesús con los “otros”, y se incluye también un contexto social del mensaje de Jesús que resuena en la actualidad, ambos con el fin de recrear en el contexto histórico y sociológico del versículo y su actualización para brindar reflexiones para las realidades actuales desde aspectos diacrónicos.

El análisis comparativo de conceptos como Dios, Comunidad y monoteísmo en cada lengua, teología y comunidad sirve para la propuesta posterior de un diálogo interreligioso fundado en el monoteísmo ético, incluyendo también las particularidades litúrgicas, prácticas y éticas de cada tradición judía (Pueblo de Israel, Alianza, la Ley, decálogo), cristiana (las élites sacerdotal y romana, el discipulado) y musulmana (teología, política e historia) siempre en relación con el monoteísmo y en concordancia con las otras tradiciones cuando es posible como es el caso del amor, el *Shema*, el primer mandamiento entre la tradición judía y la cristiana, y la referencia en Mc al Dt y a la política y ámbito social en las tres. Para ello se ha iniciado con una introducción histórica, conceptual y metodológica al uso del método pragmalingüístico en la interpretación de la Biblia que para el caso del Corán es algo inexplorado previamente.

En el caso del Corán se han presentado varios análisis: lexical, sintáctico y semántico mediante las interpretaciones (*tafsir*) y diccionarios tradicionales y modernos, ortodoxos (por tradición) y heterodoxos (por opinión) junto al método actual de la lexicografía computacional, que permiten ir más allá de la propuesta teológica islámica del *taūhīd* centrada en los textos como pruebas, e insertar tales análisis en un contexto actual para la comunidad monoteísta musulmana y la alteridad.

4.1. Breve historia de la pragmalingüística

El origen de los estudios pragmáticos se debe al auge de la sociolingüística, la división clásica del lenguaje desde la semiótica incluye tres ámbitos: sintáctica, semántica y pragmática, esta última es la que menos investigación poseía hasta entonces; ahora bien, la semántica estudia los significados haciendo abstracción de los contextos donde se desarrollan, mientras la pragmática estudia dichos significados dentro de las situaciones concretas de uso y así investiga “las reglas formales y convencionales para la formación de los significados, para llegar a definir qué principios son los que rigen y determinan el comportamiento social de los participantes de la interacción comunicativa” (Postigo Gómez, 2003, p. 223).

Entre las definiciones de pragmática se encuentran: “estudio del significado en relación con situaciones [sociales] de habla (Leech)”; “disciplina lingüística que estudia cómo los seres hablantes interpretamos enunciados en contextos (Reyes)”; la ciencia de la relación de los signos con sus intérpretes (Morris); disciplina que estudia el uso del lenguaje como acción en un contexto sociocultural (Van Dijk). Según Postigo Gómez (2003, pp. 223-230), la perspectiva pragmática en los estudios de lingüística comienza en los años 40 con J. L. Austin²⁶², quien no utiliza el término pragmática de sus obras (*Cómo hacer cosas con palabras* y *Ensayos filosóficos*) editadas póstumamente.

Durante muchos siglos el concepto de verdad y falsedad de los enunciados, tal como lo fue la filosofía del lenguaje del siglo XX, era bipolar: un enunciado era categóricamente falso o verdadero por su adecuación y relación con los hechos; mientras que para Austin un enunciado verdadero es el que se adecua al contexto en el cual se profiere, por ello el estudio lingüístico de la verdad de los enunciados tiene en cuenta factores contextuales. De

²⁶² Entre sus aportes se encuentran el considerar al lenguaje común en los estudios lingüísticos y darle un nivel equivalente al lenguaje de filosófico o científico, pues el lenguaje común se adapta con eficacia y perfección a los fines para los que es utilizado; Austin inclusive postula que los demás lenguajes son resultado de una adaptación del lenguaje común, y por ello es necesario adaptar el lenguaje común a la finalidad que se pretenda en la comunicación.

allí que el enunciado realizativo, a diferencia del constativo, no se juzga bajo los parámetros de verdad o falsedad sino que la locución del enunciado se realiza en un momento y por ello es juzgado bajo los parámetros de adecuado o inadecuado en tal momento²⁶³. Austin es el primero que distingue en tres partes los actos del habla: El acto locutivo, ilocutivo y el perlocutivo²⁶⁴, tal como se ampliará posteriormente en el apartado sobre las teorías pragmáticas.

Posteriormente J. Searle propone la teoría de los actos del habla en la que el lenguaje va de mano de la acción, inclusive el lenguaje es un tipo particular de acción, por lo que considera que habla como un acto que busca producir una oración adecuada a ciertos requerimientos y controlado por una serie de reglas convencionales para hacerlo apropiado. Para J. Searle, la forma y estructura de la oración garantiza el éxito o fracaso del acto de habla pues ellas son las que determinan la fuerza ilocutiva de los enunciados; por ello la semántica trata sobre el contenido proporcional y la pragmática la intención comunicativa, siendo la semántica la que determine la pragmática en esta teoría.

J. Searle propone una serie de requisitos para que el acto de habla sea adecuado a la intención con la cual se profiere, llamados “condiciones de adecuación de los actos ilocutivos”²⁶⁵, divididas en cuatro: de contenido proporcional, la preparatoria y de sinceridad y las generales²⁶⁶.

²⁶³ Entre ellos estarían en dar las gracias, dar una orden o presentar disculpas.

²⁶⁴ 1) El acto locutivo es la emisión del enunciado, de sonidos que forman palabras y transportan un significado determinado. 2) El acto ilocutivo es el enunciado que muestra la intención de tal emisión, por ejemplo un consejo, una orden o una pregunta. 3) El acto perlocutivo es el enunciado que muestra el efecto de la locución, es decir el resultado o respuesta a una petición o consejo.

²⁶⁵ Estas condiciones dependen de las interacciones propias de la comunicación, variable en función del contexto y las circunstancias, las cuales no son tomadas en cuenta en su teoría.

²⁶⁶ La condición de contenido proporcional, es decir los presupuestos que se han de respetar según la fuerza que quiera dársele al enunciado. 2) La condición preparatoria es el conjunto de supuestos previos a la enunciación que la hacen posible y dan sentido a la emisión del acto. 3) La condición de sinceridad es la adecuación del enunciado a los sentimientos y necesidades del emisor en el acto. Y 4) las condiciones esenciales son las reglas y características formales de construcción, determinadas por el tipo de acto que se quiere llevar a cabo.

H. P. Grice presenta el “principio de cooperación” (*Syntax and Semantics*, 1975) sin establecer principios normativos y por lo tanto de obligado cumplimiento, sino que propone previa a la comunicación una serie de consideraciones aceptadas y respetadas tácitamente por los sujetos del intercambio comunicativo; así pues, los participantes en el intercambio comunicativo han de buscar que, en cada momento, la conversación sea la requerida según el propósito un dirección del intercambio en la cual están involucrados los participantes²⁶⁷ mediante procesos como la cooperación y la comunicación²⁶⁸.

4.2. Sintaxis, semántica, semiótica y estructuralismo

Según Horacio Miranda Ubilla (2000), la pragmática tiene como objeto y problema de investigación el significado de las palabras en sus contextos sociales, de allí que un significado en contexto pueda ser definido con precisión, pues cada situación varía según la participación de otros elementos como los hablantes, la intención ilocutiva, la situación del habla, el tiempo, el espacio, entre otros. Por ello, La pragmática, en sus principios, se relaciona con la sociolingüística, puesto que analiza los modos en que los individuos usan los lenguajes en los contextos sociales, de allí que los factores de análisis vayan más allá de un estudio formal del lenguaje y se adentren en los ámbitos de otras ciencias.

Así mismo, la pragmática está en estrecha relación con la sintaxis y la semántica, pues la sintaxis estudia la relación formal entre los signos en medio de una estructura

²⁶⁷ Además, Grice incluye varias categorías: 1) La cantidad que es la medida del grado de información transmitida; a mayor información se supone mayor comprensión, si bien un exceso de ella tiene el efecto contrario. 2) La cualidad que tiene como condición la carencia del emisor en la veracidad de la información que pone en circulación, cercano al criterio de sinceridad, propuesto por Searle. 3) La relación se vincula con la pertinencia de los contenidos, pues los enunciados han de ser relevantes y relacionados con el contenido de la comunicación. 4) La modalidad que es propia de las estructuras de los enunciados, independiente de su contenido en ella lo más importante es la claridad de, evitando la oscuridad de las expresiones, la ambigüedad la presentación de la comunicación mediante el orden y la concisión.

²⁶⁸ Otro de los conceptos de Grice es el de “implicatura”, pues, según él, debe distinguirse entre el contenido explícito de una proposición, es decir la información, los datos transmitidos y su contenido implícito lo cual va más allá de los datos presentados y que está determinada por la forma en la que se estructuró el mensaje. Este concepto ha de ser complemento al principio de cooperación para abarcar así con amplitud el proceso de la comunicación.

lingüística, ya que el orden de las palabras condiciona los significados posibles; y la semántica estudia la relación entre los signos con los objetos a los que son aplicables y así abstrae de los contextos en los que se usan las expresiones lingüísticas. Por último, la pragmática estudia las relaciones entre los signos y los intérpretes de una comunidad lingüística, de allí que la definición de los significados se consideren las situaciones de los usos lingüísticos, es decir el significado es un sistema que contiene diferentes contextos de situaciones sociales. Por lo tanto, el significado semántico²⁶⁹ es gobernado por las reglas formales y convencionales de una lengua mientras que el significado pragmático está regulado por las normas que determinan el comportamiento social de los participantes en las situaciones de habla, de aquí que la pragmática analice los actos de habla.²⁷⁰

Según Luís Henrique Alves Pinto (2003, pp. 11-16), la pragmalingüística tiene sus fundamentos en la semiótica o ciencia de los signos, que si bien tiene sus fundamentos en Platón y Aristóteles, tiene sus inicios en los filósofos John Locke (1632-1704) y Johann Heinrich Lambert (1728-1777), pero es a partir de los inicios del siglo XX que comienza a aplicarse en el estudio de los textos en el sentido que será usado por los análisis pragmalingüísticos, de allí que se presente un breve recorrido por su historia.

Charles Sanders Peirce (1839-1914) es uno de los fundadores de la semiótica moderna general, para él, el mundo está llenos de signos, ellos poseen un revestimiento universal, son cosas que representan o sustituyen objetos, representan una clase de objetos o la función de uno de ellos en el proceso semiótico, por ello el signo posee una existencia

²⁶⁹ En el campo de la semántica se pregunta ¿qué significa la expresión “x”? Pues las oraciones tienen un significado sistémico o un ‘sentido’; mientras que en el campo de la pragmática se pregunta ¿qué es lo que uno quiere decir con “x”? Pues en él, el significado es retórico y posee una ‘fuerza’ o ‘valor’, por ello, al preguntar por el significado pragmático se encuentra el problema de la interpretación por parte del oyente sobre la intención ilocutiva del hablante.

²⁷⁰ Esta disciplina de la lingüística se nutre del análisis conversacional y de la teoría filosófica de los actos de habla (Austin y Searle) que analiza la estructura lógica, los tipos de implicación y la relación simbiótica de los hablantes, el discurso, el contexto de situación, la intención ilocutiva del hablante y la interpretación del oyente. Asimismo incorpora los principios cooperativos (Grice), los principios de cortesía (Leech) y la teoría de la relevancia (Sperber y Wilson).

en la mente del receptor una en el mundo exterior, siendo su interpretación un proceso dinámico en la mente del receptor.²⁷¹

Ferdinand de Saussure (1857-1913) es el fundador de la lingüística moderna y el creador del término semiología para designar la ciencia general de los signos, en su sistema, la lingüística es una parte de la semiología. Su modelo lingüístico posee tres términos el signo que designa el todo, el significante a la imagen acústica y el significado al concepto.²⁷² Alves Pinto (2003, pp. 16-24) explica tal relación: Vladimir Propp comienza los análisis estructuralistas en narraciones literarias, incitado por las ideas de Saussure, notando una estructura de fondo o una gramática de relaciones posibles compuesta de un número limitado de posibles ‘acciones’ de los diversos personajes en las historias, en su caso de análisis, cuentos de hadas rusos, llamadas por él ‘funciones’. Asimismo, Claude Lévi-Strauss se interesa por la estructura detrás de las historias míticas, descubiertas por combinaciones que son propias de una mitología universal. Por su parte, Julien Greimas propone una teoría de la significación mediada por las relaciones de oposición entre dos términos semánticos y su relación con un ‘sema’ por unidad mínima de semántica cuya función es la de diferenciar significaciones.²⁷³

Louis Hjelmslev (1899-1965) se considera el fundador de la lingüística estructuralista, propone que el texto es organizado por el autor, especialmente en el lenguaje verbal, de tal manera que pueden tener diferentes posibilidades de significado, dependiendo de la cultura y la sensibilidad del lector, por lo cual se buscan las estructuras

²⁷¹ De allí que Peirce considere tres elementos en el proceso de conocer algo, inclusive desde la percepción sensorial, el hombre conoce el mundo porque le representa, es decir interpreta tal representación en otra representación, llamada por él, interpretante de la primera. Por lo que se consideran tres elementos: el signo, el objeto y el interpretante.

²⁷² Asimismo Saussure distingue entre la lengua como el producto que un individuo guarda pasivamente y el habla es la manifestación de la lengua, así la tarea del lingüista está en definir lo que hace de la lengua un sistema especial de actos semiológicos.

²⁷³ Su modelo de toda narrativa contiene seis elementos de una narrativa: remitente –objeto – receptor y oponente – asunto – colaborador posee tres ejes funcionales comunicación, voluntad y poder.

constantes de la lengua. Roman Jakobson (1896-1982) propone una teoría con seis factores en los procesos de comunicación²⁷⁴; Para Umberto Eco (n. 1932), la interpretación es un proceso de identificación entre el lector empírico y el lector modelo²⁷⁵. Por último, Charles William Morris (1901-1979) define la semiótica como la ciencia de los signos dentro de la ciencia del comportamiento, por lo cual también cabe en ella la comunicación animal y la divide en sintáctica, semántica y pragmática²⁷⁶.

En síntesis, el estructuralismo y el análisis estructural bíblico tienen que ver con el descubrimiento y la descripción de las estructuras permanentes; por ejemplo, en el análisis estructural del relato bíblico suelen seguir el modelo de Lévi-Strauss o el modelo más funcional de Propp y Greimas. Según Alves Pinto (2003, pp. 26-27) a pesar de las limitaciones de esta postura estructuralista en el análisis de las narraciones bíblicas, el análisis estructural puede dar ciertas ideas para la interpretación del texto bíblico que otros métodos no pueden, en ella es necesario conocer el sistema narrativo que generó la composición del texto bíblico.²⁷⁷

4.3. Conceptos y teorías generales de la pragmalingüística

²⁷⁴ El 'emisor' envía un 'mensaje' al 'receptor' y para ser operativo un mensaje necesita de un 'contexto' referente y un 'código' común al emisor y al receptor total parcialmente, por último, es necesario un 'contacto' o canal físico o una conexión psicológica entre el emisor y el receptor para que entren en comunicación.

²⁷⁵ En tal relación el texto es un artificio sintáctico, semántico y pragmático cuya interpretación hace parte de un proyecto generativo por parte de un 'lector y un autor modelo' en medio de una estrategia textual con competencias para construir la comunicación.

²⁷⁶ En la comunicación están en juego tres componentes: *signum*, *designatum* e *interpretante*; por ello la sintáctica estudia las relaciones formales entre los signos, la semántica entre el *signo* y el *designatum*, es decir entre el signo y su significado y la pragmática estudia la relación entre los vínculos de los signos y sus intérpretes.

²⁷⁷ Por ejemplo, en el estructuralismo lingüístico de Hjelmslev se le da importancia a la segmentación y la articulación de los elementos del texto tanto como al lector, en la interpretación del sentido del texto. Para Jakobson, el proceso interpretativo el mensaje se encuentra en un proceso comunicativo con diversas funciones que no se toma aisladamente; tales funciones son importantes en la decodificación del texto. Para Umberto Eco la interpretación consiste el proceso que identifica el lector empírico como lector modelo, elemento que destaca en la dimensión pragmático. Por último, la división establecida por Morris entre sintáctica, semántica y pragmática es seguida por la pragmalingüística.

Como explica Horacio Simian-Yofre (1988, pp. 75-95), la comunicación es ilimitada, y así es como, aún hoy, esta orden del monoteísmo es vigente. Pues el éxito de la proclamación de los profetas no está sólo en sus contenidos sino también en el proceso comunicativo, en su mensaje teológico, que no siempre coincide con el contenido proposicional de los textos pronunciados por los personajes en interacción cada texto incluye una pre concepción del mundo y pretende un efecto persuasivo, pues la acción comunicativa tiene una intención determinada.

El objeto del estudio pragmalingüístico se precisa por tanto al descubrir qué es lo que un determinado emite (productor-in-actu del texto) desea obtener (intención del texto) por medio de un texto (sistema de signos lingüísticos en un contexto de signos paralingüísticos) de determinados o menos determinados destinatarios (oyentes, lectores) (Breuer, D., 1974, p. 35, citado en Simian-Yofre, 1988, p. 85).

4.3.1. La intención del texto

La intención del autor es un concepto psicológico y no lingüístico, mientras la intención del texto no se limita a los elementos que brinda el autor; la intención del texto es la capacidad de acción o influencia en determinadas circunstancias y no siempre coincide con la intención del autor. Todo acto de lenguaje (texto) está compuesto de un acto locutivo o proposicional (negación, interrogación) que refiere (menciona, indicada un objeto, persona o acontecimiento) y predica (afirmación, negación, interrogación) son objeto y un acto locutivo que es la actuación del acto locutivo en la dirección que el hablante pretende. Mientras que los actos prolocucionales (ilocutivos) se dividen en asertivos, directivos, comisivos, expresivos, declarativos.²⁷⁸

²⁷⁸ 1) Actos asertivos en los que el productor del texto manifiesta su compromiso con su afirmación delante del destinatario, es un proceso comunicativo de tipo cognoscitivo pues al afirmar una proposición ajena puede inducirse una modificación de conciencia y la planificación del actuar propias. 2) Actos directivos que buscan obtener la ejecución de una acción determinada o interiorizaron comportamiento, por ejemplo órdenes, sugerencias, exhortaciones y críticas. 3) Actos comisivos en los que se comunica la intención de hacer algo: promesa, amenaza, juramento. 4) Actos expresivos que manifiestan el estado psicológico en relación con un acontecimiento que se

4.3.2. El contexto

En las expresiones orales los índices paralingüísticos (tono de voz, gestos, expresiones del rostro) permiten determinar la intención del texto. En las expresiones escritas o fijadas (películas, noticias de radio o televisión) la intención sólo se determina a partir de los elementos intrínsecos al texto²⁷⁹, en ellos los materiales de la pragmática son el emisor, el destinatario, el enunciado del entorno (situación temporal).

4.3.3. Teorías pragmáticas

La teoría de los actos de habla o actos lingüísticos está basada en el enfoque de J. L. Austin, John Searle, y Wittgenstein en la última parte de su pensamiento, en ella se propone un análisis lingüístico que privilegia el uso de las expresiones en las situaciones de habla, mediante los verbos, llamados por Austin, performativos, además de los aspectos lógicos, semánticos y sintácticos. En esta teoría el acto de habla posee tres niveles de actos

centran en el productor del texto, el receptor no es una proyección de los sentimientos de productor ni se espera que los interiorice. 5) Actos declarativos mediante los cuales se producen efecto dentro de un sistema extra lingüístico, también llamados actos performativos. Te declaro inocente.

²⁷⁹ El contexto incluye diferentes realidades: 1) Contexto circunstancial, factual o existencial que indica la identidad de los interlocutores, el entorno físico, el lugar y tiempo donde ocurre la comunicación, en la comunicación oral es el mundo real, extra lingüístico. Tal tuvo el productor como el destinatario del texto es tan influido por condicionamientos sociales, religiosas y culturales, en parte comunes a ambos, lo cual permite el proceso comunicativo. 2) Contexto presuposicional de los actuantes en la comunicación, es decir el conjunto de creencias o presupuestos culturales comunes a los interlocutores, la enciclopedia cultural del proceso de comunicación. Este contexto incluye el contexto referencial: aquello de lo cual se habla, o mejor la concepción o interpretación de lo que se habla, los acontecimientos o circunstancias que le rodean son interpretados bajo la propia visión del mundo y por lo tanto la intención del productor depende del juicio que se haya formado de los acontecimientos. 3) Contexto situacional, relación sociocultural en la que ocurre la comunicación y que da un valor propio a los actos lingüísticos, una celebración litúrgica, judicial como contextos situacionales. 4) Contexto interaccional, encadenamiento de los actos lingüísticos y su condicionamiento mutuo, según el rol que cumple la comunicación, a quien se dirige la comunicación, es un llamado tácito o abierto y público. La respuesta del receptor no es siempre pasiva, basta un gesto o rechazo, pues el receptor es determinante de condición de posibilidad y de la modalidad del texto, al punto poder convertir en otro texto con el cambio de productor y receptor “originales”.

conjuntos²⁸⁰: 1) El acto locutivo²⁸¹, enunciar la frase en cuestión; 2) El acto o fuerza ilocutiva²⁸², la realización de algo mediante las palabras (prometer, amenazar, declarar); y 3) El acto o efecto perlocutivo que provoca un cambio en el estado de las cosas o una reacción en el interlocutor. La primera dimensión del lenguaje humano es la de actuar, usando el lenguaje actuamos, lo cual es llamado un *acto locucionario*; mientras el acto de habla es ilocucionario, en el acto de decir algo también se realiza algo como informar, preguntar, realizar un juicio, llamar, amenazar, por ello el *acto ilocucionario* es aquel que se ejecuta a medida que se dice algo; en la ejecución de ambos se da el acto de habla, el cual es un *acto perlocucionario* que provoca, por medio de expresiones lingüísticas, ciertos efectos en los sentimientos, pensamientos y acciones de otras personas, esta expresiones lingüísticas puede ser proferidas teniendo como finalidad producir determinado efecto en otras personas tal como convencer, ordenar, provocar miedo. Estos tres actos son realizados por medio de las mismas expresiones lingüísticas, por lo tanto no son actos diferentes, sino tres dimensiones del mismo acto de habla.

El acto más importante para la pragmática bíblica es el locucionario, pues el acto perlocucionario es una acción que invita al lector a la realización de una acción, y este

²⁸⁰ Austin contrasta dos tipos de enunciados, aquellos que describen hechos del mundo y transmiten información (constativos), bien sean falsos o verdaderos, los que conllevan a la realización de una acción sin expresar contenidos cognitivos, sino más bien personales y afectivos (performativos o realizativos) y que no pueden ser evaluados verdaderos o falsos sino como exitosos o no exitosos según la recepción por parte del oyente de la intención ilocutiva del hablante; esta diferencia no es de carácter formal sino de carácter funcional, de aquí que una misma expresión pueda poseer diferentes valores pragmáticos según sus contextos.

²⁸¹ El acto locutivo hace referencia a la expresión lingüística, al enunciado mediante la emisión de sonidos, es el acto que porta el significado y trasciende su expresión, en ella hay una intención del hablante en expresar un valor socio-pragmático mediante el verbo que posee la fuerza o sentido para constituir el acto ilocutivo, objeto del análisis pragmático, y por último, el acto perlocutivo o efecto que el enunciado causa en el oyente, excluido del análisis pragmatolingüístico pues se relaciona con los resultados o consecuencias más que con las intenciones o propósitos del discurso.

²⁸² Para Austin, el acto ilocutivo en la intención del hablante debe aplicar todas las estrategias conversacionales para que su mensaje llegue claramente a su receptor, aun cuando el oyente no interprete correctamente, por ello, Searle, sostiene que el oyente, con su interpretación del acto comunicativo, es el centro del proceso. El acto de habla (acción como el saludar) se da en un marco contextual, a saber, el acontecimiento de habla (o un suceso como el inicio de una conversación), que a su vez se inserta en una situación de habla (o un lugar como un restaurante).

efecto es algo que no puede determinarse en el caso de los textos bíblicos, por lo cual los textos bíblicos deben ser tomados como actos ilocucionarios con una intención lingüística por parte del emisor de ejercer en el receptor una influencia al comunicarse; asimismo, los textos bíblicos surgen en una determinada situación pero no ejercen su influencia en ella, si bien pueden ser repetidos en nuevas situaciones llegando a ser eficientes pues existe una continuidad del mensaje.

La teoría del lector modelo indica que todo autor al escribir su texto busca alcanzar un determinado tipo de lector, atribuyéndole determinadas cualidades y formulando formas de lenguaje mediante una estrategia textual que produzcan un efecto en el lector. Por ello, decodificar un texto es comprender la estrategia adoptada por el autor para construir su lector modelo y, en el caso del texto bíblico, su relación con el lector verdadero. Si bien la comprensión de verdad varía en cada lenguaje y cultura, en la hebrea se acerca a la fidelidad, la griega a la adecuación y en la árabe a la realidad, por ello la función del autor al construir un lector modelo, en el texto bíblico y coránico, será la de vivir esa verdad ofreciendo al lector real una exigencia de prácticas a seguir. Es así que el proceso hermenéutico en esta instancia pragmática del texto el lector modelo encarna aquella verdad en la cual el lector real entra en contacto con la verdad del texto bíblico y coránico al comunicarse.

La teoría de la relevancia fue propuesta por Dan Sperber y Deirdre Wilson, en ella se explica, mediante esquemas semi-formal, cómo los hablantes realizan deducciones e inferencias pragmáticas a partir de lo dicho en una conversación o interacción lingüística para crear un contexto apropiado en el cual interpretar los enunciados, pues existe una brecha entre lo que se dice textualmente y lo que realmente se quiere comunicar luego de la descodificación e inferencia por parte del destinatario. Por último, el principio de cooperación, propuesto por Paul Grice (Grice, H. P., *Logic and Conversation*, 1975, pp 41-58), estudia cómo los participantes de una interacción usan principios tácitos para facilitar la inferencia e interpretación de lo dicho, pues los hablantes cooperan para que la interlocución sea efectiva, esta interlocución incluye el respeto de las reglas fonológicas, sintácticas y semánticas de la lengua que comparten, es así como se plantea el principio

cooperativo y regulador de la conversación con enunciados informativos, veraces, pertinentes, claros y breves.

4.4. El análisis pragmlingüístico como lectura bíblica²⁸³

La necesidad y aprobación de acercamientos desde las disciplinas de la lingüística, al interior de la Iglesia católica surge del misterio de la encarnación, pues “las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana” (*Constitución Dogmática Dei Verbum*, Concilio Vaticano II, §. 13). Ya que “así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todas las cosas, excepto el pecado (Heb 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo al humano lenguaje, excepto el error” (Pío XII, *Divino afflante Spiritu*, § 24), con lo que la comprensión del mensaje divino se da gracias a la comprensión de lo que dicen los autores humanos de la Sagrada Escritura.

El método de la pragmlingüística tiene sus orígenes en la semiótica, es decir, en la ciencia de los signos, de los procesos significativos en la naturaleza y en la cultura. El método pragmlingüístico ingresó en los estudios bíblicos en los ámbitos exegético y pastoral, con el fin de establecer la finalidad del texto según el lector originario del mismo, pues cada texto nace en la estrecha relación con sus lectores u oyentes; y se utilizó, desde sus inicios, para ofrecer bases firmes y confiables en una hermenéutica bíblica que ofrezca a la pastoral criterios para decidir si una aplicación o actualización del texto bíblico es legítima o no.

²⁸³ Por ello, en el estudio del lenguaje bíblico, teólogos y exégetas deben tratar con los problemas del significado, la comunicación, la intención junto a la exégesis e interpretación del texto con el fin de hacerlo operativo en sus comunidades. Así pues, la ciencia bíblica contemporánea se beneficia de disciplinas que abordan problemas teóricos y prácticos en las áreas de la semántica, traducción, lexicografía y análisis del discurso (Rincón González, 2011, p. 144) del lenguaje bíblico, si bien “ningún método puede reclamar para sí el monopolio de la comprensión total del texto [bíblico]” (Rincón González, 2011, p. 145); de hecho, en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (15/4/1993) “la Biblia es una obra literaria; para entenderla se deben poner en práctica todos los métodos [y acercamientos] aptos empleados en el análisis de las obras literarias” (Rivas, 2003, p. 12) y llevarlas al nivel de lo ético.

4.4.1. Delimitación del texto²⁸⁴

4.4.2. Traducción parcial²⁸⁵

4.4.3. Crítica textual²⁸⁶

4.4.4. Análisis lexical-sintáctico

El análisis sintáctico estudia la disposición, combinación y función de los elementos de una proposición o de las proposiciones en una frase²⁸⁷, por ello estudia los morfemas²⁸⁸, los lexemas²⁸⁹ y la proposición como relaciones gramaticales en su lengua original. El análisis sintáctico se concentra en la estructura de la frase o proposición y en la función que los elementos singulares de su estructura asumen en el conjunto, así mismo estudia las relaciones que se establecen entre las proposiciones.

Delimitar la unidad lingüística del texto, o delimitación de la perícopa, para lo cual debe fijarse la introducción de una nueva situación que se percibe en los cambios de

²⁸⁴ Para identificar el texto bíblico se siguen los siguientes pasos: 1) Analizar los tipos de locuciones utilizadas, las introducciones, el modo de los verbos, la construcción de los enunciados, la posición de los verbos y adjetivos, el valor comunicativo en los géneros literarios, las metáforas y los elementos retóricos, todo aquello que revele la estrategia del autor para llevar al lector a asumir sus modelos de acción. 2) Identificar la finalidad o intencionalidad del texto, clasificando los actos lingüísticos una lista que los divida en grupos, según su significado. 3) Analizar los factores de la comunicación, el emisor, el destinatario, código, el canal y el contexto. 4) Identificar la intencionalidad explícita del texto que acontece en datos, instrucciones directas mediante diferentes tipos de verbos. 5) Identificar la intencionalidad implícita del texto detrás de las estrategias lingüísticas literarias del autor, tales como el uso de personajes, normas de comportamiento y la relación de autoridad entre los autores y los lectores. 6) Verificar si el texto presenta indicios de que la finalidad pretendida por el autor para el lector modelo fue alcanzada.

²⁸⁵ Traducción provisoria del texto como punto de partida para su estudio.

²⁸⁶ Realizar un análisis desde la crítica textual que presente los principales problemas textuales y una valoración básica de las variantes importantes con el aparato crítico. Este análisis permite confrontar y valorar las distintas variables así como determinar los elementos que se hayan introducido durante el copiado del texto.

²⁸⁷ Una frase es una unidad mínima de comunicación dotada de sentido completo, compuesta de una o más proposiciones, dispuestas en una relación de coordinación o de subordinación.

²⁸⁸ Los morfemas son prefijos, infijos y sufijos que denotan un tiempo, un modo, una conjugación, un singular y un plural, así como las preposiciones que se añaden a las palabras como prefijos, propio de las lenguas semíticas.

²⁸⁹ Los lexemas son las unidades mínimas del lenguaje que posee un sentido absoluto, tales como los sustantivos, adjetivos, adverbios y verbos.

personajes, lugar, tiempo y acción. Luego han de dividirse las unidades de sentido para establecer los elementos estructurales del texto y la articulación que existe entre las unidades.²⁹⁰

En el estudio del vocabulario es útil describir el texto según categorías gramaticales fundamentales elaborando listas de cada una de ellas: verbos, sustantivos, nombres propios, pronombres, artículos, adverbios, locuciones preposicionales.²⁹¹ Las partes de una estructura lingüística-gramatical no reflejan un orden cualquiera, sino que obedecen a un determinado proyecto comunicativo; de allí la importancia de este análisis. Para el caso de los versículos del AT y el NT, así como la aleya coránica en cuestión, se presentarán análisis del vocabulario según las características de cada lengua, por lo cual no son análisis equivalentes, ni las unidades de sentido como tal.

En primer lugar, el análisis lexical sintáctico estudia el texto en su articulación formal buscando delimitarlo, delimitar las palabras usadas, la estructura, la asociación de las palabras y las frases que un autor usa para dar al texto una sistematización orgánica.²⁹²

²⁹⁰ Según las unidades lingüísticas pueden dividirse las oraciones en compuestas por un solo juicio (simples) o por varios (compuestas), las primeras pueden ser atributiva predicativa; activa, media o pasiva; transitiva, intransitiva, reflexiva, reciproca, impersonal; las compuestas pueden ser enunciativa, interrogativa, exclamativa, imperativa o exhortativa, desiderativa u optativa y dubitativa o de probabilidad. 1) Las oraciones compuestas coordinadas se interrelacionan sin relación de dependencia y tienen significado completo en sí mismas, son funcionalmente equivalentes, están unidas por conjunciones o nexos coordinantes y pueden ser: copulativas, adversativas, disyuntivas, distributivas y explicativas. 2) Las oraciones subordinadas sustantivas o completivas equivalen a un sintagma nominal y realizan dentro de las oraciones compuestas las mismas funciones que los sustantivos en las oraciones simples; son oraciones dependientes. 3) Las oraciones subordinadas y las oraciones adjetivas o de relativo hacen dentro de la oración compuesta la misma función que un adjetivo calificativo dentro de la oración simple: complementar a un sustantivo; las oraciones de participio son también consideradas como oraciones adjetivas. 4) Las oraciones subordinadas adverbiales o circunstanciales desempeñan en la oración la función de un adverbio, integradas en la estructura oracional; complementan a la oración principal.

²⁹¹ Así mismo es útil: 1) Analizar sus proposiciones en sí mismas y la relación entre ellas en el uso de los modos verbales, sustantivos y partículas lingüísticas. 2) Analizar la frecuencia de los morfemas y lexemas. 3) Identificar y evaluar las figuras de estilo.

²⁹² Un análisis lexical pormenorizado contiene: 1) Delimitación del texto, a partir de la perícopa limitada con un inicio y un fin identificables. 2) Análisis lexical sintáctico: examinar la existencia

Con estos análisis se establece el texto unidad literaria para conocerlo a profundidad y así encontrar la intención del texto mismo y no aquella del intérprete-lector.

Con este análisis se puede tener una primera idea sobre las preferencias léxicas: indicaciones sobre el tipo de palabras que prefiere el texto (tipo de adjetivos, de verbos, hápax, palabras clave, sinónimos y antónimos) y algunas características especiales en el vocabulario (repeticiones, términos técnicos, procedencia, medio social).²⁹³

de palabras, expresiones o frases destacables en el texto empleados por el autor. 3) Análisis de las categorías de las formas gramaticales: elegir las categorías que se destaquen en el texto, como sustantivos, verbos, adverbios y preposiciones. 4) Análisis de las conexiones: analizar las relaciones entre las palabras, expresiones o frases mediante las diferentes conjunciones, introducción a las frases, verbos y sus eventuales repeticiones. 5) Análisis del estilo: analizar las formas de expresión lingüística del texto, en especial las figuras estilísticas y retóricas, tales como la antonomasia, ironía, metáfora, alegorías, metonimia, hipérbole, antítesis y pleonismo. 6) Análisis de la estructura que procura dividir el texto, articular sus partes y establecer la relación entre ellas, esa segmentación puede darse con elementos fonemáticos, sintácticos y posteriormente, semánticos.

²⁹³ Consiste en: 1) Inventario lexical de sus formas, funciones, significados y peculiaridades con una lista del vocabulario: verbos, sustantivos, nombres propios, adjetivos, preposiciones, indicadores temporales. 2) Posibles recursos fonéticos y fonológicos, con una lista del vocabulario: verbos, sustantivos, nombres propios, adjetivos, preposiciones, indicadores temporales. 3) Morfología de cada término con ayuda de programas informáticos, su estructura y forma, como la flexión (variación, cambio y significado) de cada palabra. 4) Concordancias y una comparación lexical inicial con los otros textos de análisis. 5) Presentación de notas filológicas en cada lengua de los términos centrales, bien sean sustantivos, verbos o adjetivos.

4.4.5. Análisis semántico²⁹⁴

En este análisis, se recurre a los campos semánticos, a saber, el conjunto de palabras o frases asociadas unas a otras en el nivel del significado, lo cual permite identificar las distintas semánticas sutiles entre los sinónimos para la traducción de lenguas bíblicas donde las asociaciones y distinciones son, generalmente, bien diferentes. Asimismo, la semántica trata de especificar el alcance semántico de una palabra²⁹⁵ o un texto²⁹⁶ en cada lengua.

Aquí es donde se hace propiamente el comentario del texto; en este paso el exégeta se pregunta sobre qué es lo que un texto quiere decir, que es lo que se quiere dar a entender con determinadas expresiones y frases utilizadas en el mismo, busca desentrañar lo que está codificado en el texto. Se detiene en el significado y el sentido de lexemas y líneas de sentido, para presentar el primer comentario de los textos, detectar los componentes semánticos de cada palabra (campos semánticos) y analizar semánticamente el texto en su conjunto.

²⁹⁴ El análisis semántico sirve para determinar el significado de los signos lingüísticos. La semántica es la parte de la semiótica se analiza las relaciones entre los signos y los objetos por ellos designados, es decir el significado de las palabras. El primer paso para evaluar la semántica de una palabra es definir su contexto, en los textos orales existen indicios para-lingüísticos como el tono de la voz, los gestos y las expresiones del rostro para indicar el significado del texto; pero en los textos escritos se torna más problemático, pues existen varios contextos, entre ellos el contexto circunstancial que indica la identidad de los interlocutores, el lugar y el tiempo donde ocurre la comunicación, el emisor y el destinatario del texto, influenciados por condicionamientos sociales, religiosos y culturales comunes que les permiten entrar en el proceso comunicativo; el contexto situacional que se refiere al lugar o relación sociocultural en el cual ocurre la comunicación, las acciones de los agentes (tal como una liturgia, un juicio); y un contexto interraccional referente al encadenamiento de los actos lingüísticos de las partes envueltas en la comunicación, es aquí donde semántica y pragmática interactúan. Para estos análisis en general ver Gaitán (2006).

²⁹⁵ La semántica de la palabra establece el significado una palabra difícil según el contexto en el cual es usada, sobre todo en el caso de las palabras polisémicas, por lo cual el significado preciso de esta palabra o lexema se encuentra a partir de las relaciones sintagmáticas o paradigmáticas, el sintagma es la relación de los lexemas en una cadena significativa de palabras, mientras que la relación paradigmática se da en un grupo de expresiones significativas. Por lo cual se agrupan las palabras según su clase.

²⁹⁶ La semántica del texto agrupa los siguientes temas de significados afines, distingue las oposiciones semánticas, identifica las unidades semánticas.

4.4.6. El análisis pragmático²⁹⁷

El análisis pragmático estudia la función dinámica de los textos, es decir, los ve en cuanto instrucciones para la acción y la orientación del lector. El método pragmalingüístico aplicado al análisis de los textos bíblicos tiene una doble razón, la exegética que indaga por la finalidad del texto teniendo en cuenta el lector originario mismo y otra pastoral para decidir si una aplicación y actualización del texto bíblico son legítimas o no (Alves Pinto, 2003, p. 28). Este método incluye estrategias de los actos lingüísticos²⁹⁸ y estrategias del lector modelo²⁹⁹.

²⁹⁷ En la aplicación, el exégeta debe escoger entre analizar una palabra o un grupo de palabras, también es posible que el análisis se encamine a la semántica de una oración, de un versículo o de un texto. La reflexión pragmática analiza su objeto desde tres ángulos diferentes: la sintáctica considera el texto desde el punto de vista formal-estructural, la semántica desde el objeto significado y la pragmática desde el comunicativo-funcional. En el ámbito de la semiótica, la pragmática investiga un aspecto del lenguaje: la palabra como acción y relación entre los interlocutores, la pragmática parte del principio según el cual el texto pretende provocar algo en sus oyentes-lectores, pues un texto casi nunca es sólo para informar, sino para llevar al lector a aceptar su visión del mundo mediante una estrategia, tal es su finalidad, por ello la lectura pragmática indaga cuál es la finalidad del texto. Así mismo la pragmática aplicada a los textos es entendida como el estudio de las relaciones entre el sistema de signos usuarios, considera los elementos extra lingüísticos y dan origen al texto como el tiempo o el lugar de las expresiones, las condiciones contextuales y las relaciones entre los emisores y los destinatarios, si bien ellos no son suficientes para evaluar aquello que el emisor quiere significar ni el efecto producido por el texto en quien escucha; por ello, en especial de los textos bíblicos, en los cuales no tenemos conocimiento completo ni suficiente de las condiciones contextuales que les dieron, una de las tareas de la exégesis pragmática es abrir el texto bíblico al lector de hoy. La pragmática también es entendida como competencia comunicativa, por lo que estudia los elementos que vuelven posible el dominio de la situación comunicativa y tiene en cuenta los elementos lingüísticos que provocan en los receptores un determinado efecto, esta comprensión es inclusive peligrosa, pues conocemos muy poco de los autores bíblicos. En otra concepción de la pragmática se entiende el texto como resultado de la interacción del emisor como individuo social concreto en una determinada situación, influenciado en su forma de hablar por las capacidades sociales e intelectuales de sus oyentes – lectores. **Este apartado es una síntesis de Alves Pinto, 2003.**

²⁹⁸ Entre ellas: 1) Identificar los actos locutivos o proposicionales presentando y analizando lo que el autor afirma, niega, propone. 2) Identificar los actos ilocutivos o prolocucionales presentando y analizando los datos explícitos e implícitos del texto acerca de la finalidad del autor, y 3) Identificar los actos perlocutivos verificando si el texto presenta indicios de que la finalidad pretendida por el autor para el lector modelo ha sido alcanzada, así como analizar los valores y actitudes despertadas en el lector empírico, es decir el lector de hoy, por la lectura del texto.

²⁹⁹ Las cuales incluyen: Identificar el perfil del lector modelo objetivado por el autor que aparece a través de las estrategias literarias del autor, la estrategia usada por el autor para construir su lector modelo, la relación de autoridad del autor modelo en relación al lector modelo, los valores

Siguiendo la distinción de Austin entre los actos lingüísticos proposicional –¿de qué trata el texto?– ¿cómo afirma, niega, propone, cuestiona?, prolocucionales –¿cuál es la función del texto?– en las expresiones que ordenan, advierten o expresan una función o finalidad del texto y perlocucionario –¿Cuál es el efecto o resultado del texto? Al buscar convencer, intimidar, persuadir, engañar. Para ello se realiza un análisis en varios pasos, tal como explica Maria de Lourdes Corrêa Lima (2003, p. 28):

1. Analizar los tipos de frases utilizadas.³⁰⁰
2. Identificar el propósito o la intención del texto.³⁰¹
3. Analizar los factores de la comunicación.³⁰²
4. Detectar la intencionalidad explícita del texto que acontece cuando se presenta la intención del autor en relación al lector.
5. Detectar la intencionalidad implícita del texto, es decir la intención escondida detrás de las estrategias lingüísticas o literarias.
6. Verificar si el texto presenta indicios de que la finalidad pretendida por el autor para el lector modelo fue alcanzada.

4.5. Análisis pragmalingüístico de Dt 6.4

presentados por el autor al lector moderno, las estrategias utilizadas por el autor para que el texto pueda alcanzar su finalidad y, finalmente, establecer la relación entre el lector modelo y el lector empírico.

³⁰⁰ Sea discurso directo, indirecto, locución asertiva, directa, performativa, los indicativos de fuerza, los diversos tipos de introducción, los modos verbales, la construcción de enunciados, la posición de adverbios y adjetivos, el valor comunicativo de los géneros literarios, las metáforas, los elementos retóricos o la clase de partes en una narración, cualquier recurso que revele la estrategia del autor para llevar al lector a asumir su modelo de acción.

³⁰¹ Un procedimiento para percibir la finalidad del texto consiste en clasificar los actos lingüísticos bíblicos en una lista previamente elaborada cuando los actos lingüísticos son divididos en grupos, por ejemplo: a) describir, relacionar, comunicar, narrar, contradecir b) afirmar, asegurar, aprobar, denegar, disputar, c) revelar, manifestar, admitir, simular, negar d) ordenar, pedir, pedir, pedir, instar, permitir, aconsejar, advertir, la comodidad, e) saludar, felicitar, agradecer.

³⁰² El análisis de la intencionalidad del texto asume que es parte de un proceso de comunicación donde inciden factores tales como remitente, destinatario, código, canal, contacto y contexto. Las finalidades pueden ser descubiertas a partir del factor más evidenciado en el texto.

4.5.1. El mensaje del AT

El mensaje de Dios para su pueblo incluye temas principales dominantes como: Dios es el creador, la venida del mesías, el futuro establecimiento del reino de Dios, la salvación proviene del señor y Dios es el último juicio de todos (Moskala, 2008, pp. 19-25), la pregunta que surge en torno al análisis teológico y plano lingüístico es cómo fue dado a conocer el mensaje divino para ser puesto en práctica, en el caso del monoteísmo ético al pueblo de Israel, los recursos literarios son múltiples, historias, enseñanzas, canciones, oraciones, profecías y discursos religiosos, el culto en el santuario o templo donde reside la presencia divina, se celebran las festividades litúrgicas, y se forja la legislación divina, como el Decálogo (Ex 20.1-17, Dt 5.6-21), y en especial la confesión de fe del *Shema* (Dt 6.4-9) revela una práctica de la teología propia del pueblo de Dios y de su sistema de valores al afirmar el monoteísmo y obrar a partir de él en su vida diaria, sea en sus relaciones o en su relación con el otro (Moskala, 2008, p. 27). Por ello, el mensaje divino que se expresa mediante una confesión de fe lleva a la acción comunitaria en la relación con la alteridad, es decir otras comunidades y sus miembros.

Entre las características del mensaje del AT se encuentran el ser revelacional, en tanto Dios lo revela a través de instrumentos humanos que transmiten el mensaje (Jr 1.2; Ez 1.3, Os 1.1; Joel 1.1), no es pues una invención humana sino una propia revelación de Dios de manera indirecta³⁰³, y en ocasiones directa (Ex 20.1-17, 34.20-21) y por ello el pueblo de Dios puede conocerlo gracias a que se ha revelado mediante los profetas, revelación que pide finalmente, y en el caso del monoteísmo ético, una respuesta que lleva a la postura para la acción. Asimismo el mensaje es teológico, es decir un mensaje sobre el Dios, bien sea teocéntrico o con el mesías como centro, en el caso del NT³⁰⁴, pero a la vez que histórico desde su origen (Gn 1-11), en tanto Dios habla en un tiempo y espacio, presentando una historia de salvación en una comprensión del tiempo lineal, a la vez que relación, una relación íntima, personal y cercana de Dios, basada en la confianza (Gn 15.6;

³⁰³ Ex 4.22, 5.1; Is 7.7, 37.6, 48.17; Jr 2.2, 5, 27, 5.14.

³⁰⁴ Jn 5.39-40; Lc 24.27, 44.1; 1 Cor 10.1-4.

Is 53.1, con su pueblo y la humanidad en general, una relación de amor (Is 63.9) que pide también una respuesta humana basada en el amor (Dt 6.5, 10.12 y 30.6) y en la alianza³⁰⁵ que habla de la estrecha relación de Dios con su pueblo desde la Ley el amor. Esta relación lleva a una comunidad de fe en la que los individuos toman sus decisiones por Dios (Ez 14.14, 18.4, 21, 32; Hab 2.4) a la vez que las integran en una congregación de fe (Jos 2; Rut 1.15-16; Lv 23.3) que sigue las órdenes de Dios con fe y obediencia.

El mensaje del AT es monoteísta, la confesión de fe (Dt 6.4) es una declaración directa, fundamental e inequívoca del monoteísmo, por lo cual cualquier forma de politeísmo, panteísmo o henoteísmo sería rechazada; la idea de la unicidad de Dios se presenta en otras partes del AT, es el único y verdadero Dios Creador³⁰⁶. El mensaje del AT es también escatológico (Is 24-27, 65-66), orientado a la adoración para todos los pueblos (Is 56.7), a la vez que ético y, por lo tanto, pide una respuesta, de hecho el mensaje no es filosófico ni se presenta a manera de un tratado sofisticado sino que es un llamado ético a tomar las decisiones correctas y a la obediencia a Dios, pues el Dios del AT es un Dios de acción, asimismo espera que sus seguidores actúen bien sea agradeciéndole, alabándole u obedeciéndole³⁰⁷ (Moskala, 2008, pp. 28-30).

El Dt, en la investigación actual, posee un lugar central respecto a la historia y a la construcción de la teología del Pentateuco, inclusive de la *Tanak*, por extensión, considerándose el eje del Pentateuco, inclusive se le ha llamado “la cuna del Pentateuco”³⁰⁸. Este texto en su totalidad, y el mandamiento que contiene, en especial, podría considerarse una fuente o inclusive una autoridad política para llamar a los seres humanos sean judíos, cristianos y musulmanes a partir del reconocimiento histórico, bíblico

³⁰⁵ Ex 6.7; Lv 26. 12; Dt 26. 17-18; Jr 7. 23.11.4, 31.33; Ez 11.20, 14.11, 34.30, 36.26-28.

³⁰⁶ Ex 15.11; Dt 4.35, 39; 32.39; Re 8.60; Ne 9.6; Sal 86.10; Is 44.6-24, 45.5-18; 45.22-24, 46.1-4, Zac 14.9.

³⁰⁷ Gn 2.16-17; Ex 20.1-2; Dt 6.5-9; Mi 6.8.

³⁰⁸ Otto, E. (2000). *Das Deuteronomium Im Pentateuch Und Hexateuch: Studien Zur Literaturgeschichte von Pentateuch Und Hexateuch Im Lichte Des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30; Tübingen: Mohr Siebeck, citado en Scheffler, 2014, nota 4, p. 579.

y coránico que estas comunidades realizan de la Torah en general (Scheffler, 2014, p. 580). Por ello es necesario preguntarse si los textos bíblicos pueden servir para impulsar la paz en la actualidad, en medio del secularismo, el ateísmo y los constantes eventos de violencia fundamentados, con razón o sin razón, en los textos religiosos (Scheffler, 2014, p. 591).

4.5.2. El Deuteronomio, su composición y estructura

La postura cristiana según la cual Moisés escribió el Pentateuco hace más de 3.000 años se basa en tres pilares: la evidencia interna del libro del Dt, según la cual Moisés mismo escribió la Torah (Dt 31.9, 24), las frecuentes referencias a “el libro de la Torah de Moisés”³⁰⁹, “el libro de Moisés” (Ne 13.1; 2 Cr 25.4; 35.12), la Torah de Moisés³¹⁰, “el libro de la Torah de *Yhwh* en las manos de Moisés” (2 Cr 34:14, 15), y “las palabras de *Yhwh* en las manos de Moisés” (2 Cr 35:6) en el AT, mientras que las referencias en el NT “al Nomos de Moisés”³¹¹, la ley³¹², “el libro de Moisés” (Mc 12:26), los escritos de Moisés (Jn 5:47) (Block, 2001, p. 385).

El Dt, así como el resto de la Torah, presenta un problema para la investigación académica puesto que no atribuye directamente su composición a un autor, algo común en el AT, de hecho son pocos los documentos que identifican a sus autores, lo cual se ha explicado desde la presunción de los compositores de darle un lugar más importante el mensaje que a la identidad del autor, cualesquiera sea la razón, ningún libro del AT menciona su autor, si bien las tradiciones críticas judías y cristianas adscriben la autoría del Pentateuco a Moisés, a quien Dios dictó la Torah, tal como expresa la tradición judía y cristiana; hace más de dos siglos inicio un acercamiento crítico, W. M. L. De Wette³¹³ propuso que el Dt es un libro de leyes escrito y usado durante el reinado de Josías como

³⁰⁹ Jn 8.31, 32; 23.6, 2 Re 14.6; Ne 8.1.

³¹⁰ 1 Re 2:3; 2 Re 23:25; 1 Cr 23:18; 30:16; Ez 3:2; 7:6; Dn 9:11, 13; Ml 3:22.

³¹¹ Lc 2:22; 24:44; Jn 7:23; He 13:39; 15:5; 28:23; 1 Cor 9:9; Heb 10:28.

³¹² Lc 16:29, 31; 24:27; Jn 5:45, 46; He 6:11; 21:21; 26:22; 2 Cor 3:15.

³¹³ En su tesis doctoral *Disertatio qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (Jena, 1805).

base de sus reformas religiosas, acercamiento tomado por Julius Wellhausen³¹⁴ quien propuso que el Dt fue escrito por un profeta para promover una reforma en las prácticas religiosas de Israel (2 Cr 34-35), especialmente la centralización del culto de Jerusalén (Dt 12, Block, 2001, pp. 386-387).

En 1943 Martin Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien [Estudios históricos en la tradición]*) propuso que el libro de Josué y 2 reyes eran un único trabajo escrito por un historiador judío para explicar la caída de Israel y que el Dt se había agregado como prólogo paradigmático. Posteriormente, Gerhard von Rad argumentó que el Dt lo escribieron levitas poco antes del año 701 AEC.³¹⁵ E. W. Nicholson atribuye el libro a los círculos proféticos en el norte de Israel³¹⁶, Moshe Weinfeld³¹⁷ sostiene que el libro se deriva de la corte de Jerusalén y es el trabajo de hombres sabios y escribas empleados en las cortes del antiguo cercano oriente, Patrick Miller encuentra en el libro las evidencias de un interés sacerdotal tal como lo hizo previamente von Rad, el espíritu profético reconocido por Nicholson y la moralidad social y humanidad de los maestros de sabiduría identificados por Weinfeld; si bien es difícil en este entramado crítico considerar la posibilidad de que sólo la figura de Moisés en la historia de Israel haya representado estos tres intereses. La mayoría investigadores reconoce el papel central de Moisés para el canon del AT en especial del Dt.³¹⁸

“El Deuteronomio dice representar no solamente la historia sino la historia fundacional -las acciones y palabras que subyacen a la existencia de Israel por todas las

³¹⁴ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (1885; reimpresso en, Cleveland: World, 1957)

³¹⁵ Von Rad, G. (1953). *Studies in Deuteronomy*. Chicago: Henry Regnery y (1966) *Deuteronomy: A Commentary*. Philadelphia: Westminster.

³¹⁶ Nicholson, E. W. (1967). *Deuteronomy and Tradition: Literary and Historical Problems in the Book of Deuteronomy*. Philadelphia: Fortress.

³¹⁷ (1972) *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon.

³¹⁸ Si bien la noción de autógrafo, como la copia original de los documentos bíblicos es controversial, el texto masorético es el producto de un milenio de copiado después de que el canon del AT estuviera cerrado y, “si nuestro fechado de composición del Deuteronomio es correcto, más de dos milenios de copiado antes de que el libro fuera producido” (Block, 2001, p. 405).

generaciones por venir”³¹⁹. Una interpretación alternativa se propone a través de las voces que se encuentran en el Dt mismo, entre ellas: las voces de *Yhwh*, que se encuentra en cinco discursos cortos introducidos por la expresión “y *Yhwh* dijo” (31:14b, 31:16b–21, 31:23b, 32:49–52 y 34:4b), la de Moisés que constituye la mayoría del Dt en los discursos de Moisés (1:6–4:40; 5:1b–26:19, 28:1–69;35 y 29:1–30:20), entre los cuales se encuentra el versículo de análisis y en dos poemas “la canción de Moisés” (32:1–43) y “la bendición de Moisés” (33:2–29); y, por último, la voz del narrador, autor o editor, la cual se siente directamente en unos 64 versículos³²⁰ (Block, 2001, pp. 390-392).

En la teoría documentaria, que explica la composición del Pentateuco, el libro del Dt no se considera la continuación ni la conclusión de los cuatro libros precedentes del Pentateuco sino un libro separado, si bien otros han planteado al Dt como una apertura, una anticipación en la cual se concentra los temas siguientes bien sean teológicos o jurídicos de la historia deuteronomica (Van Seters, 2003)³²¹. inclusive algunos proponen que quien habla en este libro no es el profeta Moisés sino un escritor anónimo que vivió siglos después y que utilizó el nombre de Moisés para presentar su propio mensaje y enseñanzas (Segal, 1958, p. 315), teoría de poco alcance teológico e histórico. La opinión de G. R. Berry (1940, pp. 135-136) es que el Dt se escribió cerca del año 520 AEC como resultado de un nuevo movimiento en la vida nacional israelita e incluyó material textual tradicional; entre las razones para ello, es que la vida nacional necesitaba un nuevo código y el espíritu del Dt refleja el espíritu de los Profetas cerca del año 520 AEC; así mismo, Berry (1940) rechaza la fecha composición más conocida para el Dt (621 AEC) debido al carácter profético y sacerdotal del texto, a la ausencia de un cambio en la vida nacional en ese tiempo y a que el largo reinado de Manasés, quien precedió al Rey Josías, era contrario a la

³¹⁹ Sonnet, J. P. (1997). *The Book Within the Book: Writing in Deuteronomy*. Leiden: Brill, p. 259, citado en Block, 2001, p. 389.

³²⁰ Vide Polzin, R. (1980). *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History*. New Your: Seabury.

³²¹ En torno a la discusión actual del Deuteronomio al interior del Pentateuco o, como también se ha postulado, del hexateuco y a la historia deuteronomica en general ver el artículo de Van Seters (2003).

actitud profética, propia del año 621 AEC con los profetas preexílicos que se oponían a lo sacerdotal. Sobre el origen del libro de Dt existen varias teorías, entre ellas, la hipótesis de su composición durante el reinado del Rey Josías, cerca del año 621 AEC, en medio de una reforma religiosa, si bien varios autores plantean su composición siglos antes, después de la época post exílica (Reider, 1937, p. 350).³²² Las preguntas en torno a esta breve historia son múltiples, si bien es claro que las grandes reformas realizadas por el Rey Josías se encuentran basadas en el libro del Dt y no hay referencias directas a ellas a otra parte del Pentateuco (Batten, 1898, pp. 247-248).

El libro del Dt es uno de las obras teológicas más importantes del AT, tanto en términos del canon como de su lugar en las prácticas y tradiciones judías y cristianas; la sección llamada parenética (Dt 5- 11) presenta las mayores declaraciones de la fe judía: el decálogo (Dt 6.5-21) y el *Shema* (Dt 6.4-5) que son confirmados ambos en las enseñanzas de Jesús del NT (Mt 22.37-38; Mc 12.29-30, Fuhrmann, 2010, p. 37). Una división básica del libro del Dt desde sus discursos, cantos y bendiciones inicia con el primer discurso de Moisés a “todo Israel” (1.1-46) con una determinación precisa del emisor, el lugar y el momento (1.1-5); el segundo discurso (5.1-21) contiene el decálogo, posteriormente se presenta tercero (29.1-29); para luego, al final y a manera de discurso general a su pueblo traer la narración de los últimos momentos (cap. 31), el cántico de Moisés (32), su bendición final sobre Israel (33) y la muerte de Moisés (34).

La solemne declaración del versículo es el inicio del discurso que Moisés entrega a su pueblo y donde les ordena aceptar los preceptos, leyes y juicios recibidos en Horeb (Dt 6.1) (Rofé, 1985, p. 434). En este primer discurso se encuentra la expresión “todo Israel”

³²² El Rey de Judá, Josías tuvo como objetivo llegado llevar a Israel al monoteísmo puro, la historia de su reforma puede encontrarse en el segundo libro en los Reyes (cap. 22-23) (Day, 1902). El Rey Josías llegó a su reinado cerca del año 638 AEC, de los primeros años se sabe muy poco, durante su reinado las amenazas políticas y el rápido declive del imperio asirio crearon una gran influencia en el joven gobernante, quien trazaría un gran futuro para su nación; 18 años luego de comenzar su reinado (621 AEC) realizó varias reparaciones al Templo bajo la dirección del sacerdote Hilkiah, encontró el llamado “Libro de la Ley en la casa de *Yhwh*”, también llamado “el Libro de la Alianza” según el II libro de los Reyes, gracias a este libro se llevó más allá la reforma.

que comienza a usarse con la literatura deuteronomica; según Herrmann (1979), desde la época de la conquista el nombre “Israel” se vinculaba a las tribus efraimiticas, incluyendo la de Benjamín y progresivamente las tribus en Transjordania como Zabulón, Neftalí e Isacar contra Galad³²³, mientras que Judá no tenía tanta importancia ni siquiera cuando el Rey David unificó los reinos de Israel y Judá, luego, cuando muere Salomón se separan de nuevo. A pesar de las divisiones entre las tribus, en la literatura deuteronomica se idealizó la idea de “todo Israel (כָּל-יִשְׂרָאֵל, *kol-yiśrāʾēl*)” y no se determinó en un número de tribus (sing. שְׁבֵט, pl. שְׁבֵטִים) específico ni siquiera en la época de los reyes, mientras tanto en el llamado “escrito Sacerdotal (P)” se le da gran importancia al número doce y se define a los “hijos de Israel” como pueblo de las doce tribus³²⁴ en contraposición a la expresión “todo Israel”; la unión de esta expresión en el Dt con el culto sacerdotal de las “doce tribus” grabó la convicción ideal de la unidad de Israel; luego, con la caída del reino septentrional, se reconoce el libro de Dt en la reforma (622 AEC) de Josías y se adopta para Judá el nombre de “Israel”, convirtiendo a los “israelitas” en oriundos de Judá o “judíos” (Herrmann, 1979, 194-195 y nota 7).

El Dt en su primer versículo se plantea a quién se dirigen las “palabras de Moisés”: “Éstas son las palabras que habló Moisés a todo Israel [...] (כָּל בני ישראל, כָּל-יִשְׂרָאֵל) en los *targumin* palestinese, Pseudo Jonatán y Neofiti, παντὶ Ἰσραηλ, *omnem Israhel*)” (Dt 1.1a), así pues, desde el inicio el Dt se presenta, por una parte, la expresión “todo Israel (כָּל-יִשְׂרָאֵל)” en el *targum* de Geniza, las versiones griega (*LXX*) y latina (*Vulgata*), mientras que, por otra parte, en las versiones arameas se amplía a los “hijos de Israel (כָּל בני ישראל)”; de

³²³ Vide 2 Samuel 2.9: Entonces lo proclamó rey sobre Galaad, sobre Gesur, sobre Jezreel, sobre Efraín, sobre Benjamín y sobre todo Israel (וְעַל-יִשְׂרָאֵל כָּלָה).

³²⁴ Cfr. Gén 49.28a Todas éstas son las tribus de Israel, doce en total, (כָּל-אֶלֶף שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנַיִם עָשָׂר), πάντες οὗτοι υἱοὶ Ἰακωβ δώδεκα, *omnes hii in tribubus Israhel duodecim*) que la *LXX* traduce por hijos de Jacob; Ex 28.21a “las piedras corresponderán a los nombres de los hijos de Israel; doce, como los nombres de ellos. (עַל-שְׁנֹתֶיךָ הַאֲבֵנִים תִּהְיֶינָה עַל-שְׁנֹת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה, καὶ οἱ λίθοι ἔστωσαν ἐκ τῶν ὀνομάτων τῶν υἱῶν Ἰσραηλ δέκα δύο κατὰ τὰ ὀνόματα αὐτῶν, *habebuntque nomina filiorum Israhel duodecim nominibus*)”, tanto la *LXX*, la *Vulgata* como los *targumin* (כָּל בני ישראל) en Neofiti, Pseudo Jonathan y palestino del AT) mantienen el apelativo ‘hijos de Israel’; Núm 1.44, 17, 21; Jos 3.12; 4.2 y en los escritos proféticos Ez 47.13.

seguido, el Dt mismo explica las expresiones de “todo Israel” e “hijos de Israel” en relación con el nombre divino *Yhwh*:

Moisés habló a los hijos de Israel por encargo de *Yhwh*

(דְּבַר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה, ἐλάλησεν Μωυση̄ς πρὸς πάντας υἱοὺς Ἰσραηλ κατὰ πάντα ὅσα ἐνετείλατο κύριος αὐτῶ, *locutus est Moses ad filios Israhel omnia quae praeceperat illi Dominus*) (Dt 1.3).

Un análisis estadístico de las propiedades textuales del Libro del Dt muestra una uniformidad en su estilo y tres temas que se encuentran también en la *Torah* (Bee, 1979, p. 3), a saber: 1) La intervención divina en las promesas a los patriarcas, la elección de Israel, el éxodo a Egipto y la preservación del pueblo Israel en el desierto, a lo largo del libro. 2) La alianza y su renovación en el capítulo 29 especialmente, y 3) La asamblea, la teofanía en el Sinaí en los capítulos 4, 5, 9 y 10.

En la literatura del AT se encuentra un patrón de tratados, propio de los tratados con sus vecinos, que incluye elementos como una introducción histórica al pacto, una lista de estipulaciones, algunas referencias a las maldiciones y las bendiciones, un juramento, una ceremonia religiosa son elementos comunes (Ex 19.3-8, Ex 20.1-17) (Thompson, 1964, p. 20). De esta manera el libro del Dt se dio el ejemplo a larga escala de este patrón literario así (Thompson, 1964, p. 22):

1. Una introducción histórica (cap. 1-4).
2. Unos principios generales (5-11).
3. Unas estipulaciones específicas (12-26).
4. Una presentación de maldiciones y bendiciones (31-34).

4.5.3. Breve historia de la interpretación del Deuteronomio y el monoteísmo

La historia de interpretación del Dt posee un poco más de dos siglos y puede dividirse en varias fases (Fuhrmann, 2010, pp. 38-49), de hecho, “la literatura

deuteronomista ofrece mucho paralelos en términos de estilo y contenido” (Gerstenberger, 1979, p. 65), por ejemplo, la primera parte del decálogo enfatiza los mandamientos que exigen la exclusividad de adoración para *Yhwh* (Ex 20.3-4 y Dt 6.4).

Primera fase, el surgimiento de un criticismo de las fuentes en el Deuteronomio

Según W. M. L. de Wette y G. von Rad, la crítica histórica tradicional y las formas de tratado en el antiguo cercano oriente. El surgimiento de la historia Deuteronomista y sus consecuencias, y, por último, la crítica literaria (Fuhrmann, 2010, p. 38). La investigación académica del Dt comenzó con W. M. L. de Wette, antes de su tesis doctoral, los investigadores de la crítica estudiaron el Dt bajo los parámetros de los documentos del Pentateuco Yavista (J) y elohista (E) siguiendo la división del Génesis en estos dos documentos realizada por J. Astruc’s (1753), un poco después, J. G. Eichhorn (1781) aplicó estas dos fuentes al análisis del Pentateuco o en su totalidad. De Wette, sin embargo estaba insatisfecho con los resultados de éste enfoque y argumentó que el Dt era diferente al resto del Pentateuco en estilo y en contenido; el Dt se presentaba sí mismo como una parénesis, una serie de discursos con exhortaciones dadas por Moisés a Israel (Dt 5-11), con un estilo diferente al Génesis, Éxodo, Levítico y Números tanto en su autor y tiempo si bien existen en varias semejanzas entre ellos (Dt 7 y Ex 23. 20-33) con lo cual de Weyye concluyó que el Dt posee una relación con las reformas y la centralización del culto realizada por Josías (2 Re 22-23; 2 Cr 29-30) que incluye la prohibición de pilares, ídolos, altares y los *asherim*, objetos de culto asociados a *Asherah*³²⁵, así como la semejanza del Dt (6-8) con las reformas de Josías en torno a la centralización reflejada en el llamado a abandonar los otros dioses (Dt 6.14; 7.4, 16, 26; 8.19) y los *asherim* (Dt 7:5), con lo cual la expresión del *Shema* “sería el eslogan de la reforma josiánica”³²⁶.

A. Kuenen (1875) en su *The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State* (1875) argumentaba un entendimiento evolucionista del monoteísmo israelita, el cual sería

³²⁵ Dt 12.3; 16.22; 2 Re 23.4–20; 2 Cr 34.1–33.

³²⁶ MacDonald. N. (2003). *Deuteronomy and the Meaning of “Monotheism”*. Fat 2; Tübingen: Mohr Siebeck, p. 111, citado en Fuhrmann, 2010, p. 39

resultado de un desarrollo teológico que comenzó con los diez mandamientos, semillas de un monoteísmo incipiente que culminó con los profetas (Oseas, Jeremías, Ezequiel y el segundo Isaías), considerando a los profetas (ss. VII y VII AEC) un monoteísmo en todo derecho, los creadores del “monoteísmo ético”, y el *Shema*, en este caso, sería la expresión de la fe monoteísta en pleno derecho, argumento que posteriormente utilizará la hipótesis de Wette.

Julius Wellhausen³²⁷ continúa este acercamiento y une, en su explicación, el monoteísmo del Dt con los profetas de los siglos VII y VIII dando así una base adecuada para fechar los cuatro documentos del Pentateuco (J, E, B, P)³²⁸, asimismo Wellhausen argumentó que el original D era el código legal del Dt (12-26), visión seguida por O. Eissfeldt (1917). Posteriormente C. Steuernagel (*Das Rahmen des Deuteronomiums [El contexto del Deuteronomio]*, 1894) y W. Staerk (1894) siguen el enfoque crítico de las fuentes de Wellhausen, ambos buscaron un enfoque sistemático a partir del análisis de los pronombres singular y plural. Un siglo después M. Weinfeld (1992), N. Lohfink (1963), y J. G. McConville (2002) argumentan que la evidencia apunta a la estilística literaria: el singular se refiere a lo colectivo y el plural enfatiza la responsabilidad individual.

S. R. Driver (1896, 1899) siguiendo el trabajo de De Wette argumentaba que el libro del Dt presentaba un estilo y lenguaje deuteronomico, con un estilo parenético repetitivo, con frases y un lenguaje estereotípico que incluye la frase “escucha, oh Israel”, un lenguaje prominente en los capítulos 6 a 8 del Dt llevó a Driver argumentar su unidad interna en tanto reflejaba un estilo lenguaje unificado, aun cuando no creía que se trataba del trabajo de un solo autor, inclusive postuló que el Dt original había sido aumentado y contenía entonces añadidos. Asimismo, Driver resaltó la relación del Dt con los profetas de los siglos VII y VII tal como lo hicieron Kuenen y Wellhausen. G. Hölscher (*Komposition und*

³²⁷ En sus textos *The Prophets and Prophecy in Israel*, 1875 y *History of Israel*, 1878.

³²⁸ J y E reflejarían ideas menos desarrolladas (c. 840 AEC y E c. 700 AEC), P reflejaría ideas más desarrolladas en un periodo posterior (c. 500-450 AEC) y el Dt (D) pertenecería al término medio, dependiendo del material de J y E independiente del material de P.

Ursprung des Deuteronomiums, 1922) también creyó como Wellhausen que el Dt original se encontraba en los capítulos 12 a 16 y argumentó que la introducción al libro era un suplemento al mismo.

Segunda fase, el criticismo histórico tradicional y las formas del tratado en el antiguo cercano oriente

El trabajo de G. von Rad (*The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, 1938) “marcó el comienzo de una nueva era en la investigación del Deuteronomio”³²⁹, basado en la crítica de las formas de Wellhausen y H. Gunkel sobre el Génesis, von Rad argumentaba que el Dt elaboró un credo israelita antiguo (Dt 26.5-9), el cual se había expandido separado de la tradición sinaítica antes de reunirse con la compilación de J, E, D y P.³³⁰

M. Noth (*A History of Pentateuchal Traditions*, 1948) siguió el enfoque de Von Rad y aumentó al antiguo credo israelita elementos presentes en los capítulos seis a ocho del Dt. G. Mendenhall en un artículo (*Covenant Forms in Israelite Tradition*, 1954) analizó tratados hititas de la última edad de bronce en comparación con el decálogo (Ex 20.1-19 y Dt 5.6-21). También M. G. Kline (*Treaty of the Great King*, 1963) y K. A. Kitchen (*Ancient Orient and the Old Testament*, 1967) aplicarán sistemáticamente una comparación, entre el tratado hitita y el Dt encontrando el siguiente esquema: título-preámbulo (1.1-5), prólogo histórico (1.6-4.49), estipulaciones generales (5-6), estipulaciones específicas (12-26) testigos divinos (30.19, 31.19, 32.1- 43) y bendiciones-maldiciones (27-28) con lo cual destaca una unidad literaria en el texto, siguiendo a Driver y diezmando la conexión joánica en la cual se basaba la hipótesis documentaria.

³²⁹ Mayes. (1979). *Deuteronomy*. New Century Bible Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, p. 31 citado en Fuhrmann, 2010, p. 43.

³³⁰ En su comentario de 1966 argumentó que los capítulos 6 a 8 del Dt eran originalmente una serie de sermones independientes y sugirió que el decálogo (5.2-21) no era original, debido a su presentación como un discurso de Dios más que un discurso de Moisés.

Frankena en un artículo (“The Vassal Treaties of Esharhaddon and the Dating of Deuteronomy”, 1965) y M. Weinfeld (*Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 1972, 1991) atacaron a los dos investigadores anteriores y utilizaron tratados neo-asirios (c. 672 AEC) que proveían un contexto más apropiado para entendimiento del Dt, debido a las cercanas afinidades en forma, estructura y fraseología y si bien más cercano en el estado de maldiciones, a diferencia de los tratados hititas y el Dt, no posee un prólogo histórico. Inclusive, la composición del libro del Dt durante el siglo VII AEC muestra una gran dependencia de fuentes bíblicas y no bíblicas, entre ellas, el capítulo 28.20-44 incluye un texto con una sintaxis y un vocabulario muy cercanos a tablas encontradas en *Tell Tayinat* de origen asirio en las que se maldice a otros dioses en el *Tratado de sucesión de Esarhaddon* (§ 56) (Frizzell, 2010, pp. 11-12).

Tercera fase, el surgimiento de la historia deuteronomista y su final

M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien [Estudios sobre la tradición histórica]*, 1943) presentó la hipótesis según la cual a partir de las semejanzas en lengua y estilo, basado en los trabajos de De Wette y Driver, el Dt se habría incorporado a una obra mayor conocida como la historia deuteronomica (Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes) y lo habría escrito un único autor exílico en el siglo VI AEC, quien habría añadido Dt 4.44-30.20 a su trabajo y complementado con la introducción (1.1-4.40) y la conclusión (31.1-34.12), que posee grandes semejanzas verbales con el inicio de Josué³³¹; a la vez que el lenguaje deuteronomico incluido en los capítulos 6 a 8 incluye el mandamiento de amar a Dios con todo el corazón y el alma y el mandamiento de seguir a Dios exclusivamente y caminar por sus caminos, teoría que alcanzó un consenso general, a excepción de su tesis sobre un autor único exílico.

E. W. Nicholson (*Deuteronomy and Tradition*, 1967) y M. Weinfeld (*Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 1972, 1991) modificaron el énfasis de Noth en torno a un

³³¹ Dt 3.28, 31.6, 7, 23 con Jos 1.9, Dt 1.21, 31.8 con Jos 8.1, 10.25, Dt 31.8 con Jos 1.5, Dt 1.3, 3.28, 31.7 con Jos 1.6-7.

único autor exílico en favor de una escuela deuteronomista que comenzó en el siglo VII AEC y que había terminado bien sea en el periodo exílico (Nicholson), con lo cual su composición sería durante reino de Manasés o el post-exílico (Weinfeld) en la escuela escriturística de la corte real debido a las conexiones con la literatura sapiencial, particularmente el libro de Proverbios, ya que el Dt (6.7-9; 20-25) y la literatura sapiencial enfatizan el papel de la enseñanza para las generaciones futuras³³², para Weinfeld esta primera fase deuteronomista de composición pertenecería al reino de Ezequías.

F. M. Cross argumentó la existencia de un redactor deuteronomista más que una escuela deuteronomista y fue seguido por R. E. Friedman (*The Bible with Sources Revealed*, 2003) quien identificó en Dt 8.19-20 la obra de redactor deuteronomista debido a la presencia de firmas y frases inusuales, tales como el infinitivo enfático (8.19), el uso de la expresión “llamo a atestiguar” (8.19) y el tema de ser expulsado de la tierra debido a seguir otros dioses, un tema propiamente exílico.

La crítica literaria posee un enfoque importante con N. Lohfink (*Das Hauptgebot*, 1963), quien dio la unidad del texto mediante su estilística literaria, y por lo tanto, rechazó el texto original del Dt de los capítulos 12 a 26 argumentando que los capítulos 5 a 11 constituían la orden principal en la cual capítulos 12 a 26 se fundamentaban, asimismo sugirió que el intercambio los pronombres singular y plural tenía razones estilísticas, el singular se utilizaba para el colectivo de Israel y el plural para los individuos; además argumentó que el texto de 8.19-20 era original diciendo que era dependiente del texto presente en 6.10-15.³³³

³³² Pr 1.8; 4.1, 10; 5.7; 7.24; 8.6, 32, 33; 22.17, 23; 23.19, 22.

³³³ G. Minette de Tillesse (“Sections ‘tu’ et sections ‘vous’ dans le Deuteronomie” 1962) estudió la relación entre los pronombres singular y plural, hasta determinar que el texto singular fue modificado durante la redacción deuteronomista, así es que el texto en plural pone en evidencia una actividad redaccional deuteronomista; enfoque que se ha convertido en estándar.

4.5.1. Dios en Dt 6.4

La imagen de Dios se presenta a lo largo del AT con diferentes narrativas, como el lenguaje de la creación y las secciones legales en los libros del Pentateuco, a excepción del Génesis (1.26) que representa una frase directa en torno a la imagen de Dios (Simango, 2013, pp. 445-446)³³⁴.

Si bien existen semejanzas en la presentación que el Dt y los demás libros de la Torah realizan de la imagen de *Yhwh*, el Dt se aparta de la presentación de la naturaleza y capacidades de *Yhwh* en tanto afirma la posibilidad que no existan otros dioses en comparación del resto de la Torah donde frecuentemente se menciona otros dioses y la prohibición de adorarles (Dt 5.7), el hecho de que se refiera a ellos como otros Dioses en vez de especificar sus nombres, sea como ídolos o falsas divinidades “sugiere que mientras los autores del Deuteronomio querían promover a *Yhwh* como única deidad” (Price, 2014, p. 4) los demás textos de la Torah no estaban dispuestos plenamente a presentarlo como tal. Así pues, se plantea una progresión en la concepción bíblica de *Yhwh*, quien pasaría de ser una divinidad entre muchos en el antiguo cercano oriente a ser una divinidad con una relación exclusiva con un pueblo y, por último, ser representado como la única divinidad (Price, 2014, p. 7).

Durante los últimos dos siglos se ha sostenido la evolución del monoteísmo en la Biblia hebrea, es decir que la fe de Israel evolucionó desde el politeísmo o el henoteísmo hacia un monoteísmo, mientras que otros rechazan tal paradigma evolucionista y plantean una pluralidad divina del lenguaje humano o simplemente que los otros dioses no son más que ídolos, esta visión del monoteísmo se entiende como la negación de la existencia de otros dioses, sin duda ambas propuestas tienen como fundamento la Biblia hebrea misma y presentan, a su vez, dificultades en su presentación y argumentación (Heiser, 2008, p. 2).

³³⁴ Un ejemplo de la imagen de Dios en las fórmulas legales es el caso del primer mandamiento (Ex 20.3; Dt 5.7) trata de la relación de los israelitas con Dios, creando una lealtad práctica que incluye la obediencia de no adorar ni tener otros dioses (Simango, 2013, p. 461)

Según Thomas Römer la monolatría yahvista tiene varios factores influyentes en su evolución la escuela deuteronomista y la respuesta teológica ante la crisis del exilio babilónico, desde la escuela deuteronomista sólo *Yhwh* debe ser adorado, cualquier culto o devoción a alguna divinidad se consideraría apostasía; por ello *Yhwh* y Baal se presentan como opuestos y en combate, así mismo con Asherah, propio de la época de la reforma de Josías, con lo cual se afirma la existencia de otros dioses y se les considera un peligro para el monoteísmo de Israel; la respuesta teológica a la destrucción del templo, el exilio de la familia real y la ocupación del país por extranjeros, retan a la religión oficial de Judá que tenía por centro la veneración de *Yhwh* como Dios nacional en torno al templo, al rey ya a la tierra, de allí la importancia y contexto de la confesión en *Yhwh* como uno y único, hasta llegar a la confesión del deuteró-Isaías, una reflexión teológica avanzada que propone que no hay otro Dios fuera de *Yhwh* (González Martín, 2003, pp 99-100). De hecho “La Biblia, en su expresión canónica actual, es fruto de una ‘reacción’/’revisión’ llevada a cabo en y desde el exilio” (Olmo Lete, 1995, p. 182).

Los estudios teológicos y bíblicos casi siempre están de acuerdo con que el contexto de los textos bíblicos es politeísta y que, a través de la historia del Pueblo de Israel se llega a un monoteísmo teórico y pleno proveniente de los desarrollos en la exclusividad práctica de la monolatría en el culto a *Yhwh* y en la cual se admite la existencia y acción de otros dioses. El Dt contiene varios pasajes en donde se asume la existencia de otros dioses, es más tales dioses son puestos al servicio del Dios de Israel (Dt 32.8-9 y Dt 4.19-20) (Heiser, 2008, p. 140), si bien *Yhwh*, el Dios de Israel, es el Dios de Dioses (Dt 10.17), Sin duda que la Biblia hebrea contiene numerosas referencias y pasajes que asumen, inclusive afirman la existencia de otros dioses; inclusive Dt 4.6 y el primer mandamiento o en su formulación del éxodo y del Dt no relegan los otros dioses a una fantasía sino que ordenan que otros dioses no deben ser abordados (Heiser, 2008, p. 1).

Sin duda el concepto de monoteísmo al interior de la biblia hebrea es, aun hoy, controvertible, con el segundo Isaías se inicia un discurso que presenta a *Yhwh* como el único Dios durante el periodo persa y en la reforma del Rey Josías se introdujeron cambios

que buscaron establecer una especie de monolatrismo aun hoy se plantea que este concepto “es una invención moderna del tiempo de la ilustración. [Y] ha sido usado desde entonces con el fin de probar la superioridad de la religión monoteísta con respecto al paganismo y al politeísmo” (Römer, 2013, p. 1). Con ello surgen muchas preguntas, si sólo existe un único Dios, ¿quién es el responsable del mal? Y ¿cómo el creyente puede ponerse en contacto con este dios trascendente? Pues es evidente que las religiones llamadas monoteístas incluyen en su teología lo que podría llamarse una forma de dualismo en tanto admiten la existencia de Satanás y de los ángeles como a la vez que intermediarios entre Dios y la humanidad.

También existe evidencia bíblica y extra bíblica según la cual, hasta la reforma josíanica, *Yhwh* estaba asociado a una diosa, *Asherah*, posiblemente poseía el título de “la reina del cielo”, un título que también fue usado para otros diosas como *Ishtar* en Mesopotamia, *Astarte*, *Anat* y *Asherah* en el levante Mediterráneo, Hera en la mitología griega, y para algunos María en la religión católica.³³⁵ si bien, al menos, el libro del Segundo Isaías muestra el deseo de superar el desvanecimiento de *Asherah*, por ello el segundo Isaías frecuentemente proclama la exclusividad de *Yhwh* o *El* es Dios y que no hay otro (Is 46.9), y por ello algunas características o competencias femeninas se transferirían a *Yhwh* (Is 42.19, 46.3, 49.15), inclusive mezclándolos con su calidad de guerrero (Is 42.13-14) asimismo que en el Dt se presenta a *Yhwh* como padre y como quien da a la luz con dolor (Dt 32.6, 18). Así mismo, *Yhwh* no habría sido considerado en el Israel antiguo como Dios célibe, por lo que es plausible que el culto a la pareja *Yhwh*/*Ashera* haya sido parte de la teología de los santuarios oficiales en la época monárquica³³⁶, así pues:

Los cultos israelitas y judíos son en todo comparables con los de los pequeños reinos vecinos. Es posible hablar de un politeísmo en Israel/Judá en la época monárquica. Sin embargo, debería tratarse de un politeísmo de carácter modesto. El politeísmo, en sus formas elaboradas, supone una sociedad de alto grado de

³³⁵ Schmitz, P. C. (1992). Queen of Heaven, en D.N Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, pp. 586–588, vol. V, New Haven: Yale University Press.

³³⁶ 1 Re 12,26-33, 2 Re 18,4; 2 Re 21,3.7.

complejidad. Cuanto más una sociedad está jerarquizada y diferenciada, más numeroso es su panteón. La pluralidad de dioses no es anárquica, los dioses se insertan en un sistema genealógico análogo al de los seres humanos (Römer, T. *L'Ancien Testament est-il monothéiste?*. En Emery y Gisel, (2001), p. 80, citado en González Martín, 2003, p. 99).

A la pregunta por quién es el responsable del mal, el segundo Isaías responde que es *Yhwh* en medio de una re-afirmación del monoteísmo (Is 45.7-8) (Römer, 2013, p. 5). Asimismo las escenas en las que Satanás, el adversario, aparecen en el prólogo al libro de Job, han sido añadidas a la historia existente, puesto que Satanás sólo parece en el capítulo primero por invocar al final de la narración en prosa (Job 1.12-13) (Römer, 2013, p. 4). Por ello, estos textos del periodo persa, en especial el segundo Isaías muestran una tendencia a crear una figura que represente el mal separada de *Yhwh*, algo ajeno a la biblia hebrea, si bien se elabora un discurso que presenta a *Yhwh* como único Dios y por lo tanto ha de integrar las funciones tradicionalmente atribuidos a los dioses o a los demonios. En síntesis, esta evolución hace difícil caracterizar la biblia hebrea como resultado de una evolución directa del politeísmo al monoteísmo (Römer, 2013, p. 5).

La pregunta es si los términos de politeísmo, henoteísmo y la comprensión que tenemos del término monoteísmo verdaderamente son adecuados a lo que los autores bíblicos entendieron por tal; especialmente, en el caso del Dt puede hablarse de un consenso según el cual éste libro provee evidencia de una evolución de la religión israelita hacia un monoteísmo exclusivista en el cual no existen otros dioses más que *Yhwh*, cercano al monoteísmo radical de la teología islámica. Si bien es claro que el rechazo de cualquier otra divinidad (Dt 4. 35, 39 y 32.29) se encuentra en los mismos capítulos que asumen y afirman la existencia de otros dioses (Dt 4.10-20; 32.8-9), por ello la yuxtaposición del politeísmo y el monoteísmo en pasajes tan cercanos se explica desde un recurso retórico de los redactores al actualizar la presentación del monoteísmo (Heiser, 2008, p. 4), con lo cual el Dt presenta a *Yhwh* con una unicidad superior a la realidad de los demás divinidades,

pero no niega su existencia, tal como sucederá en el deuterio-Isaías (Is 40.1-8, Heiser, 2008, p. 13 y sgtes).

Sobre el origen del llamado *tetragramaton* no hay una tesis segura y, aun hoy, es controversial cualquier propuesta. Aun así, es claro que el nombre de *Yhwh* expresa la relación desde la alianza de Dios con su pueblo; de hecho la comprensión de este nombre es existencial, es decir, se entiende que *Yhwh* posee una presencia efectiva, personal y dinámica a la vez que trascendente, ya que interviene en la historia del pueblo de Israel (Abba, 1961, pp. 326-327).

Existen varios campos semánticos en torno a la divinidad superior, en lenguas diferentes a la hebrea, que pueden mencionarse: Indoe. *Dyau-s*, Gr. *Theus*, Lat. *Jove-Jupiter* convertido en *yaw* en Hebreo o la composición de dos palabras egipcias *yah* (luna) y *we* (uno); el término más cercano se encuentra en otras lenguas semitas, tal como en la lengua árabe, de hecho, se explica con la exclamación *ya* (Ár. يا) y el pronombre personal de la III persona del singular *huwa* (Ár. هو, Heb. הוּא), es decir, “¡oh él!” (Sal 102.28) y el verbo *haūā* (هوَى) con el sentido de vivir, con un origen común semítico con la idea de respirar (Abba, 1961, pp. 322 y 324). Inclusive se relaciona con el verbo árabe *haūā* en el Corán (53.1) que indica cómo las estrellas caen o se esconden, en relación con la posible caída o descenso de las tablas de piedra desde los cielos, de una divinidad propia de la fertilidad que causa la caída del agua de los cielos o de un dios guerrero que hace caer a sus enemigos (Maclaurin, 1962, p. 441). George A. Barton opina que probablemente el nombre de *Yahu* sea más antiguo que el de *Yhwh* (Barton, 1913, p. 418).³³⁷

Otras posibles relaciones entre los nombres de la deidad en las civilizaciones babilónica, hebrea y aria son claves, pero no suficientes, para reconocer las relaciones entre

³³⁷ Múltiples pasajes sirven para mostrar el uso de *Yhwh* como nombre propio en cada periodo y división del AT, entre ellas las aposiciones con el pronombre personal posesivo “nuestro *Yhwh*”, en forma de tautologías teológicas al usar expresiones como *Yhwh, Elohim, hadin Yhwh, ha-El Yhwh y Adonai Yhwh* (Obermann, 1949, pp. 305-306).

ellas; nombres en lengua latina como *Jovis* y Júpiter se relacionan fonéticamente con el hebreo *Yhwh*; mientras que la divinidad de la mitología griega *Zeus* con el término hindú *Dyāus* y su derivado *Dyāuspitar* que remite a los términos latinos *Jovis pater* y *Diovis pater*. (Keane, 1903, p. 560). En el libro del Dt, Moisés utiliza el término de *Yhwh* para referirse al Dios de Israel y usa el término *Elohim* como un atributo o sinónimo de *Yhwh* (Dt 4.32), citando a Gn 5.1 y 1.27.

Desde el inicio de las escrituras judías se encuentra un verbo singular con su sujeto en una forma plural, un plural de majestad (*pluralis majestatis*), según gramáticos y teólogos esta forma del plural en relación con Dios representa la expresión de su omnipotencia y la exaltación de Dios Creador, en el caso particular del Génesis, sobre cualquier otra divinidad; sin embargo, esta explicación no es suficiente desde el ámbito de la lingüística ya que “las personas no utilizan una forma plural para expresar una idea singular a no ser que tal idea singular en alguna ocasión haya sido concebida como plural”, por lo tanto George A. Barton, siguiendo la lingüística, sugiere que el término *elohim* sirvió en algún momento para denotar el plural de dioses. (Sayce, 1889, p. 25), de hecho, tradicionalmente, la teología cristiana ha encontrado en este término plural la doctrina de la trinidad o, al menos, una referencia los ángeles.³³⁸

La teoría documental ha servido para explicar el problema de la composición del Pentateuco y se fundamenta en el uso y cambio de los nombres divinos en el libro del Génesis, de esta manera se propone que el documento llamado J utilizaría solamente el nombre de *Yhwh*, el documento E sólo el nombre de *Elohim* y el tercer documento llamado

³³⁸ Si bien, desde el libro del Génesis se encuentra una concepción monoteísta, a pesar de la multiplicidad y variedad de la creación, en tal concepción Dios es llamado *Elohim* y *Yhwh* desde los inicios de la historia del hombre. El plural de majestad, en el caso del primer versículo del Génesis, puede, inclusive indicar y apuntar al monoteísmo más que al politeísmo, o a una Trinidad en el ámbito cristiano, ya que si se hubiese utilizado el singular para Dios (*El*) el lector podría preguntarse a cuál de los dioses o divinidades se refiere el texto, lo cual indicaría no sólo la existencia de otros dioses, sino la posibilidad de que no sea el Dios de los hebreos quien haya creado los cielos y la tierra.

P en algunas ocasiones el nombre de *Elohim* pero no el de *Yhwh*. Sin duda que la relación primigenia entre esos nombres es incierta, además de sus múltiples apariciones en el AT.

El nombre divino de *El* tiene su forma plural en *Elim* y una la formación plural secundaria en *Elohim*, también encontrada en formaciones de plural en hebreo *ámahot* (sirvientes), ugarítico *‘amht* (sirvientes), *bhtm* (casas), *‘allht* (diosas); mientras que el término *eloah*, también usado en poesía, se considera una forma secundaria singular de *elohim* que junto a *El* poseen un significado y uso concordantes, si bien *El*, a diferencia de *Elohim*, se encuentra en la formación de los nombres propios teofóricos en los cuales no se usa el término *elohim* debido a su extensión. Para entender completamente el uso de los nombres divinos en los pasajes del AT, es prudente saber que el nombre de *El* para representar la divinidad pertenecía a la lengua hebrea así como otras lenguas semíticas, por lo cual su uso es semejante al término Dios en la lenguas romances, previamente la griega y la latina, que aplican a varios pueblos y tradiciones religiosas (Patai, 1973, p. 1182).³³⁹

El término de *Elohim*, plural desde la lengua hebrea³⁴⁰ y propio del politeísmo en la época pre-israelita, se encuentran relacionados con un contenido monoteísta, con un uso en la Biblia sinónimo del término *Yhwh* (Segal, 1955, pp. 90-92), pero cuando el lenguaje hebreo se convirtió en el vehículo de la revelación gradualmente se le dio otros significados más cercanos al monoteísmo, tal como se presenta en el primer capítulo del Génesis (*Bereshit*) (Foster, 1887, p. 242); tal como sucedió con muchos términos árabes con un uso y sentido antes de la revelación coránica y otro uso posterior. A pesar del marcado tono monoteísta del AT, se encuentran en él, tal como en Gn 6.2 indicios de un politeísmo entre los israelitas, que siglo tras siglo, el mensaje, obras y órdenes de sus profetas iban

³³⁹ Para los diversos términos de Dios como Señor en el doble nombre de *Yhwh-Elohim* en las versiones samaritano, griega, latina, árabe, siríaca y la interdependencia entre ellas puede verse el artículo ya centenario documentado en múltiples manuscritos de Schmidt (1914), aun cuando se centra en el texto de Gn 2-3.

³⁴⁰ Si bien algunos han propuesto la diferencia entre el singular y del plural masculino para el término de *elohim* en el largo de la vocal *i* corta para el caso del singular y una *i* larga para el caso del plural (Walker, 1956, p. 215).

transmitiendo al Pueblo de Israel hasta hacer del monoteísmo una realidad. (Whatham, 1899 y 1911). El término *Elohim* denota poder y voluntad, algo propio de la lengua hebrea (Foster, 1884, p. 369) a que su plural aumenta las capacidades; de hecho, la introducción de este nombre divino para representar el Dios único en el pueblo de Israel, demuestra una nueva era en la teología hebrea (Foster, 1884, p. 375). Sin duda que el término *Elohim* no puede traducirse directamente como Dios ni considerarse un sinónimo de *Yhwh*, a la vez que no siempre significa dioses; por ello se ha propuesto un pequeño número de ocurrencias bíblicas este término en plural significa jueces y por lo tanto tiene un sentido legal o de mediación entre la divinidad y la gente, para tal propuesta mirar el artículo de Draffkorn (1957).

En relación con términos sánscritos देवा (*deva*), aun usado en el *Marāṭhī* moderno, sirve para representar a Dios y दिवस (*divas*) para representar al cielo o el día, ambos se acercan al término persa دیو (*diu*), y en ninguno de ellos hay rastro lingüístico del término hebreo *Yhwh*; aun así, se encuentra una relación interna entre los términos *Ea*, *Ilu* y *El*, usados entre los pueblos semitas para designar a la divinidad, inclusive puede pensarse la relación entre *Ea* y la forma original del término *Yhwh*. (Keane, 1903, pp. 573-574) Así mismo ha propuesto la relación de *Yhwh* con el arameo *hewā*.

Sobre el nombre divino De Vaux (1975, pp. 330-347, 432-441) explica que según la tradición yahvista, el nombre de *Yhwh* proviene de los orígenes de la humanidad, en tiempos de Énos, hijo de Set (Gn 4.26); mientras que según la tradición Elohista, Dios revela a Moisés el nombre de *Yhwh* (Ex 3.6, 9-15) o su explicación. En la fase final de la “fe de los patriarcas” al interior de Israel, según Alt (1929) puede observarse que el nombre de Dios y el nombre del patriarca están unidos por la relación de genitivo³⁴¹, puesto que en la religión de un grupo que cambia su lugar de estadía:

³⁴¹ Vg. Gén 31.53b: El Dios de Abraham, Dios de Najor y Dios de sus padres juzguen entre nosotros. [...] (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי נָחוֹר וְאֱלֹהֵי בְנֵינֹו אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ) (ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ναχωρ κρινεῖ)

La divinidad no se revela en el lugar sacro de un santuario autóctono, sino que se manifiesta en una personalidad, que como garante de una auténtica experiencia de Dios determina también la fe de los miembros del grupo y de sus descendientes (Herrmann, 1979, p. 73).

Tal revelación sirve para constituir el llamado “pueblo de Dios”, la “comunidad de creyentes” o la “Iglesia Universal”; luego, la sedentarización del grupo conlleva la posesión, por parte de Dios, de un santuario y de las instituciones locales de culto.

4.5.2. El Dios de los patriarcas

Los patriarcas de Israel eran nómadas y tuvieron una experiencia de Dios semejante, así mismo los profetas enviados por Dios, posteriormente cada una de las comunidades tras ellos han tenido una historia y experiencia de Dios propia, en parte común gracias al patriarca Abrahán mediante quien se bendicen todos los linajes de la tierra (Gén 12.1-3, Arias Reyer, 1996, pp. 103-126).

El Dios de cada patriarca es uno sólo, único para su comunidad, sin llegar a considerarse un monoteísmo radical desde la teoría o la teología, el monoteísmo de los patriarcas se enfrenta con el politeísmo y la idolatría de los pueblos cercanos a Israel, por lo que puede considerarse un henoteísmo o una monolatría, pues otros pueblos poseían y adoraban otros dioses, pero el Dios de los patriarcas es un solo que habla y obra incluso en aquellos que no adoran los dioses de los otros pueblos. Las características de un monoteísmo radical entre los judíos incluyen la creencia en un único Dios trascendente, un libro, es decir la *Torah*, que testimonia la relación única entre ese Dios y su pueblo elegido y la trascendentalización de la ciudad por la nación como algo original y, a la vez, escatológico propio del pueblo de Israel (Smith-Florentin, 1985, p. 13).

ἀνὰ μέσον ἡμῶν, *Deus Abraham et Deus Nahor iudicet inter nos Deus patris eorum iuravit*), la Biblia de Jerusalén no traduce ‘Dios de sus padres (אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, *Deus patris eorum*)’, acaso siguiendo el texto de la LXX, pues la Vulgata y las versiones al castellano sí lo hacen.

El Dios de los patriarcas también se identifica con el nombre de *Yhwh*³⁴², también llamado el Dios de mi/nuestro padre³⁴³ o el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 3.6). El Dios de los patriarcas es un Dios familiar no atado a un altar, santuario, objetos, utensilios, tiempo o lugar específicos, es un Dios que acompaña a las personas, a la familia y, por extensión, a la comunidad; en esta vivencia de lo divino no hay sacerdotes o intermediarios, excepción de Gén 14. El Dios de los patriarcas elige con quien hablar, sin necesidad de invocación, habla directamente, a uno solo; el Dios de los patriarcas es un Dios de promesas y alianzas, promete una familia, un pueblo, una nación y una tierra mediante su palabra, toda palabra divina pide una respuesta del hombre (Gén 17). El Dios de los patriarcas no exige justicia, políticas, guerras o batallas ni sacrificios humanos, es un dios que protege la familia, aun en medio de la orden al Profeta Abrahan de sacrificar a su hijo (Gén 22.1-19). “Los dioses hablan con palabras de poder efectivos, algunas veces en sentido cósmico pero con mayor frecuencia dan a conocer su voluntad a los hombres como ley, instrucción, el estímulo y promesa” (Bowman, 1944, p. 7).

Si bien los textos del AT apuntan a una fe y un culto único y exclusiva a *Adonai*, se presentan en medio de la cultura cananea vista como decadente y opuesta, puesto que “Israel se desarrolló, por tanto, al interior de Canaan. Una distinción étnica entre el Israel naciente y Canaan es un camino erróneo. Muchos exégetas consideran hoy el Canaan del cual hablan los autores bíblicos como una construcción ideológica que simboliza todo lo que es contrario al Israel ideal” (Römer, T., “L’Ancien Testament est-il monothéisme”, p. 74 citado en González Martín, 2003, pp. 98-99), algo propio, pero no único de la literatura deuteronomista. Para algunos historiadores modernos como J. Wellhausen y M. Noth (De Vaux, 1975, 165 y nota 2), Israel comienza su historia con su asentamiento en Canáan, mientras que para la tradición judía comienza con Abrahán mismo, ya que con Abrahán Dios promete al pueblo de Israel ser una gran nación (Gn 13.2 y 18.18) así como a Jacob

³⁴² Ex 3.6, 15 (E); Ex 6 (P) y Ex 12.1; 4.26 (J).

³⁴³ Gén 31.5, 9; Ex 3.13, 15, 16.

(Gn 35.11, 46.3) –quien hace un solo pueblo (*'am*) con los habitantes de Siquen (Gn 34.16)– y a Moisés (Ex 32.10, Nm 14.12), convirtiéndose en una nación fuerte y poderosa (Dt 26.5). Así pues la religión de los patriarcas es la religión del pueblo de Israel, por ello el Dios que Abrahán adoraba era el mismo que el que Moisés adoraba, por ello en el relato elohísta el Dios de Moisés es también el Dios de los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob (Ex 3.6, 15) y, según el relato sacerdotal, *Yhwh* es el mismo que se había manifestado a ellos con el nombre de *El saday* (Ex 6.3), mientras el relato Yahvista usa el nombre de *Yhwh* desde la vocación de Abrahán (Gn 12.1 y sgtes).

El Dios de los patriarcas posee diversos nombres propios, sin perder su identidad se nombra a sí mismo y se le nombra según sus diversas características, entre ellas: *El*, el fuerte, el primero (Gén 46.3; 33.20); *El roi*, Dios que todo lo ve (Gén 16.18); *El "olam*, Dios eterno, que permanece (Gén 21.33); *El Elyon*, Dios de lo alto, del cielo, trascendente (Gén 14.18-20, 22); *El Shaddai*, todopoderoso, supremo, el que da fecundidad (Gén 17.1; 28.3). Dios también es llamado *El Elyon* (Gn 14.18-22), término que sólo aparece en el tardío episodio de Melquisedec del *Génesis*, *El Elyon* significa el altísimo y no aparece fuera de la *Tanak* ni del Génesis –excepción de Sal 78.35 como epíteto de *Yhwh*–, *El Elyon* es un Dios del panteón cananeo y fenicio junto con el Dios *El*; *El Roi* (Gn 16.13) significa el que ve, *El Saday*³⁴⁴ era el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, si se sigue la etimología del término acadio *šadū*, es decir montaña, significaría el Dios de la montaña o desde el hebreo *sāday*, sería el Dios de la llanura, de la estepa y en los relatos de los patriarcas no está relacionado con algún santuario, por lo que, según la hipótesis de R. de Vaux (1975) se identificaría con *El*; *El Olam* (Gn 21.33) significa el eterno; *El Betel* (Gn 31.13; 35.7) puede entenderse como un santuario o como un Dios opuesto a *El* (Zac 7.2), es notorio que en los relatos de los patriarcas no se mencionan el nombre de *Baal*.

Así mismo, el Dios de los patriarcas es santo (Lv 11.45; 19.2), totalmente otro, trascendente, invita a una vida santa, de purificación; es un Dios de culto exclusivo, en

³⁴⁴ Gn 17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; 49.25.

especial, luego de la alianza (Ex 12.25-31), en el culto, Dios se hacer presente, actuante, su recuerdo se hace vivo. El Libro del Dt usa el término de sagrado con un elemento ético y ceremonial (Dt 14.1) ya que los israelitas tenían prohibido adorar otros dioses, considerado una violación de lo sagrado.

Según Eyal Regev (2001) las escuelas sacerdotales poseen una concepción dinámica y sensitiva de lo divino, por lo cual se les dificulta acceder a lo sagrado, la sacralidad en el Dt es dinámica y es más fácil acceder a ella; es decir, la sacralidad no es sólo una entidad activa sino un estatus, una condición, tanto desde la fenomenología como desde el sistema de culto. Las leyes, regulaciones y prácticas rituales dan testimonio de las percepciones abstractas de lo que un colectivo, en este caso el pueblo de Israel, entiende por lo sagrado. Autores como M. Weinfeld³⁴⁵ han defendido que el Dt refleja un cambio en la actitud en torno al culto y la percepción de Dios en comparación con las escuelas sacerdotales (Regev, 2001, p. 244). Eval Regev presenta diez diferencias culturales entre las escuelas sacerdotales y el Dt; entre ellas la sacralidad del pueblo de Israel que deriva de los actos o decisiones de Dios, así pues Israel se distingue, dedica y designa como pueblo de Dios, su relación con Dios, así como la relación del tabernáculo con Dios son comparables, en el Dt la sacralidad del pueblo de Israel es un hecho y un estatus, una consecuencia de la elección divina y no sólo se da por la adherencia del pueblo a los mandatos divinos, este estatus fue determinado con la alianza entre Dios y su pueblo, es una alianza que no puede abolirse (Regev, 2001, p. 253). Así pues que el llamado ético a partir del monoteísmo es establecer la adoración del *Yhwh* uno y único (Peters, 1899, pp. 347-348), desde lo cultural y lo teológico. De hecho, se ha propuesto que la legislación deuteronomica gozó de un monopolio cultural en Israel que se ha conservado hasta nuestros tiempos, tal monopolio ha servido de eje para desvelar la historia de la religión de Israel a lo largo de los siglos (Halpern, 1981, p. 20).

³⁴⁵ En su libro *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 1972.

Para el pueblo de Israel en exilio, el Dios de los patriarcas es *Yhwh*³⁴⁶, si bien se revela con un nombre nuevo y con acciones más poderosas³⁴⁷ tal como se explica en Ex 6.2; así pues, este nombre divino pudo haber comenzado con Moisés, si bien ahora es exclusivo para Israel, a la vez que excluyente y celoso de otros dioses. Desde la época de los patriarcas al Profeta Moisés pasarán siglos en la historia del pueblo de Israel; la promesa y la alianza hecha a los patriarcas se ratifica, cumple y plenifica en la figura del profeta Moisés en el éxodo de su pueblo, que va más allá que un hecho histórico (Dt 26.5-10).

4.5.3. La Comunidad y el Pueblo de Israel en Dt 6.4

La comunidad judía ha poseído una conciencia de pueblo –en lengua hebrea *‘am–*, si bien también ha usado el término asamblea, congregación (*qahal*) que cumple propósitos religiosos, civiles o de guerra; los judíos mismos se presentan como el ‘Pueblo Elegido’³⁴⁸, esta elección conlleva inevitablemente el correlato de la exclusión, de ahí los términos extranjero (*goyim*) en hebreo, y extranjero (*ethne*) en griego para designar los demás pueblos³⁴⁹.

La religión judía aparece con el carácter distintivo de ser monoteísta y revelada por Dios al pueblo elegido; no es una religión natural, originada en el ser humano, sino inspirada por el Dios único a su pueblo; por ello, la experiencia religiosa de Israel es estrictamente monoteísta y limitada a su comunidad; carácter que excluye de la relación divina a los demás pueblos que se encontrarían, según las creencias judías, abarcados por

³⁴⁶ Cfr. Ex 3.6, 16 (J); Ex 3.15 (E); Ex 5.3 (P).

³⁴⁷ Cfr. Ex 3.9-15 (E); Ex 6.2-13 (P).

³⁴⁸ En las Escrituras judías (*TaNaK*) se muestra esta noción de ‘pueblo judío’ representada en la expresión hebrea *qahal Israel*: “Luego volvió el rey su rostro y bendijo a toda la congregación de Israel (יִשְׂרָאֵל וְכָל-קְהָל יִשְׂרָאֵל, πάντα (Ἰσραηλ), *omni ecclesiae Israhel*), mientras toda la congregación de Israel estaba de pie” (1 Re 8:14)

³⁴⁹ Cuanto más aumentaba la dependencia de poderes extranjeros como Asiria, Persia y Babilonia es un contexto propio, pero no único, de la lucha de los profetas pre-exílicos contra las divinidades cananeas (Gerstenberger, 1979, p. 65).

las leyes noájicas³⁵⁰. En esta experiencia religiosa se encuentran elementos estructurales de la relación entre religión y política, en tres períodos de la historia de Israel relacionados con hechos y lugares fundacionales: el Éxodo, el Sinaí y Canaán, todos ellos muestran cómo la confesión monoteísta se entrelaza con la toma de conciencia del nacimiento de los judíos como pueblo con una historia religiosa y política.

El Éxodo expresa la manera que tienen los judíos de entender la salvación como obra histórica, pues Dios le salva de la esclavitud para darle una tierra en posesión, para ello camina por el desierto, en donde el pueblo tiene que aceptar y realizar la salvación, la comunidad de Israel entiende el momento de su nacimiento como pueblo como una elección y una salvación atribuidas a un único Dios. Esta relación entre monoteísmo y el pueblo judío es política, en ella podemos notar a los presupuestos y las características propias de esta comunidad, delineadas por el teólogo Kart-Josef Kuschel (1996, p. 45):

1. La exclusividad de la religión de Dios: nada de tributar culto a otros dioses.
2. La pureza del pueblo: nada de mezclas con familias no israelitas.
3. El culto en un solo templo: nada de adoración de Dios fuera de Jerusalén.
4. La obediencia a la Torah: sumisión de la vida a los mandamientos de Dios.

³⁵⁰ Ellas son: No adorar a ídolos o falsas deidades (Génesis 9:6); A Adán se lo dice en (Génesis 2:17). No blasfemar (Génesis 9:1); A Adán se lo dice en (Génesis 1:28). No asesinar (Génesis 9:5). No robar (Génesis 9:3); También se lo dice a Adán en (Génesis 2:17). Todo lo que se desplaza y vive os servirá de alimento. Del mismo modo que las plantas, os lo doy todo. No mantener relaciones sexuales ilícitas (Génesis 9:9); se lo dice a Adán en (Génesis 2:24). No comer carne de animal con vida (Génesis 9:4). Establecer cortes de justicia (Génesis 9:9); también se asume de (Génesis 19:9) Las siete Leyes de los Hijos de Noaj (שבע מצוות בני נח, *Sheva Mitzvot Benei Noaj*) son los mandamientos básicos de origen divino entregados a Adán y ratificados por Noé y Moisés en el monte Sinaí para la humanidad entera, por lo cual según los judíos ortodoxos si un gentil, es decir no judío, quiere agradar al Dios de Israel debe cumplir los 10 mandamientos y las siete leyes de Noé.

Así mismo pueden reconocerse una serie de características político-religiosas en el pueblo de Israel (Guerra Gómez, 2002)³⁵¹. Cuando se habla de que el pueblo de Dios en el AT de inmediato aparecen dos tareas principales: la de adorar y servir al Señor³⁵² y la de presentar una imagen correcta de Dios³⁵³ (Moskala, 2008, p. 18).

Desde la historia de las religiones se ha presentado la historia del monoteísmo al interior del pueblo de Israel en varias tres etapas: un henoteísmo –Dios superior– que lleva a un monolatrismo –culto exclusivo– y, así, terminar en un monoteísmo estricto –fe y culto exclusivos y excluyentes–; según Doldán (1998) estas tres etapas conllevan a “una polarización entre Israel y las naciones en contraste [...], de modo que la palabra *gôyim* (“naciones” o “gentiles”) llega a ser un término técnico para referirse a los no judíos como enemigos y ajenos” (Doldán, 1998, p. 36) debido a sus cultos idólatras; tal explicación histórica encuentra una falencia histórica y teológica ya que se deja de lado una etapa previa, comúnmente mencionada en la teología cristiana, pero no en la judía o musulmana para el pueblo de Israel, a saber, el politeísmo. Además, como propone Sánchez (2000) los monoteísmos estrictos subrayan el carácter de exclusividad, absolutez, universalidad en el reconocimiento del Dios único, por lo que cada monoteísmo conlleva un carácter polémico implícito que llevará a enfrentamientos, apologías y un alejamiento progresivos, ya que cada uno verá su Dios como único y exclusivo de su comunidad.

Los hebreos emergen como unidad étnica y política diferenciada a finales del segundo milenio AEC en la zona llamada Palestina, cerca de colapso de la civilización del Bronce Reciente. Los hebreos consiguen, a partir del siglo X AEC, organizarse en un estado unitario que finalmente queda configurado en dos reinos y crean relaciones con los imperios colindantes de Egipto, Asiria y Babilonia, el egipcio cae ante los asirios en el año

³⁵¹ 1) Confusión de los orígenes en la historia sagrada y la civil. 2) Pragmatismo religioso. Del pacto entre Dios y su pueblo fluye una serie de derechos y obligaciones recíprocas. 3) Tendencia a la conservación-prosperidad de la comunidad étnico-política. 4) Carácter teocrático de la política israelí. 5) La falta de proselitismo.

³⁵² Ex 4.22-23, 15.13-14, 19.5-6.

³⁵³ Dt 4.5-8, Is 66.19, Ez 36.22-24, 37.27-28.

722 y el asirio en 587 ante los caldeos, con lo cual se divide la historia de los hebreos antes y después del Exilio a Babilonia en colonias a lo largo del Éufrates (Ez 1.1, 3.15 y sgtes), esto llevó a una pérdida de la independencia política y un resurgimiento de la conciencia religiosa³⁵⁴ con nuevos parámetros de organización, un libro normativo, canónico y para el culto en la sinagoga (Olmo Lete, 1995, pp. 173-174); así mismo, la victoria persa y sus cambios de política con los grupos sociales en su Imperio en los que la mayoría prefiriese servir a *Yhwh* en tierras extrañas, comenzando la diáspora judía (Olmo Lete, 1995, pp. 175-176). Tales cambios llevaron y permitieron una concepción teológica comunitaria en relación con su pasado histórico y comienza a compilarse la Biblia hebrea, con su Dios, *Yhwh*, único Dios, “creador del mundo y controlador de la historia, que eligió a Israel como pueblo suyo especial para dar testimonio de su ser y obrar ante todas las gentes, que estableció para ello una alianza con él por la cual Israel se comprometía a regirse por un código de conducta moral y teológico que le distinguía y separaba de las demás gente” (Olmo Lete, 1995, p. 176).

La historia de Israel está inseparablemente unida con la tierra en que se desarrolló la historia del pueblo de Israel del AT (Herrmann, 1979, p. 13). En Canaán se asentaron los israelitas desde la época de los patriarcas, según los textos bíblicos³⁵⁵; pero no se tienen textos contemporáneos a tal establecimiento y los textos que detallan la geografía de Canaán son tardíos en su redacción, en todos ellos Israel no se extiende más allá del Jordán, así, el paso del Jordán indicaba la entrada en Canaán³⁵⁶ y sus fronteras estaban demarcadas por dos tradiciones diferentes, independientes y opuestas a la realidad histórica de su época

³⁵⁴ Tal resurgimiento se facilita gracias a “la debilidad intrínseca del Imperio neo-babilónico” nacida de los medos, creando un clima de revancha y restauración de los pueblos deportados y divididos, como el hebreo, en tal situación se fragua la profecía del Deuteroisaías con su nominal apelación a Ciro como ‘mesías’ salvador (Is 44:28;45:1)

³⁵⁵ Para los textos no bíblicos *cfr.* DE VAUX, Roland, *Historia antigua de Israel, I, Desde los orígenes a la entrada en Canaán*, traducción de A. Domínguez, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 138-140.

³⁵⁶ *Cfr.* Nm 33.51; 34.2, 35.10; Dt 32.49; Jos 5.12.

(De Vaux, 1975, pp. 140-143)³⁵⁷. Según Roland de Vaux (1975, pp. 156-159), la religión cananea es una religión politeísta, la multiplicidad de nombres de Dios sirve para probarlo.

La elección de Israel como pueblo es también una elección del pueblo de Israel al escoger a *Yhwh* como su único Dios y distinguirlo entre el Dios de otras naciones, lo cual se acerca al henoteísmo más que al monoteísmo; por lo cual se halla una estrecha relación entre la constitución del pueblo de Israel como nación y la elección de *Yhwh* como su único Dios bajo la dirección de Moisés, quien reconoció la existencia de otros dioses (Gn 18.3, 20.4) y quien como los egipcios y caldeos reconocía la unidad de lo divino, en tanto la adoración a un dios particular en medio de un ambiente politeísta podría considerarse una adoración exclusiva y absoluta a su Dios y consagrar su vida a su divinidad; asimismo, Jacob adora a su Dios pero no le considera el único (Gn 28.20) y posteriormente enterrará a los demás dioses (Gn 35.4), por su parte José se refiere a Dios como *Elohim* (Gn 40.8), así mismo el faraón (Gn 41.39) (Whatham, 1899, pp. 294, 296). Así pues a los israelitas se les ordenó Adorar un solo Dios, no porque no existiesen otros dioses para adorar sino porque *Yhwh* es un dios celoso y no permitirá que otras divinidades se adoren junto a él (Ex 20.5; 34.14) y, en el caso del Dt sólo en 4.35 y 32.39 se encontrarán afirmaciones contundentes del monoteísmo, mientras en otros pasajes *Yhwh* es mencionado junto a otros dioses siendo el mayor entre ellos. La determinación de que el señor es un solo Dios crea un cuestionamiento al pueblo de Israel y su teología, puesto que si solamente existe un único Dios entonces por qué sólo un pueblo, y no los demás, debe reconocerlo como tal y adorarlo, acaso los pueblos y naciones restantes no pueden conocerle ni adorarlo, en el mismo capítulo del *Shema* se responde a esta pregunta ya que Dios amó a los padres de Israel y escogió su descendencia (Dt 4.37-38); por ello Alexander Rofé (1985) propone que la elección del pueblo de Israel en el Dt no expresa una virtud o descendencia particular sino que remite a diferenciar dos mociones opuestas: el dominio universal de Dios, el único, y su reconocimiento y adoración como limitados a un pueblo y territorio (Rofé, 1985, p. 439).

³⁵⁷ Cfr. Nm 34.2-12 y Ez 47.15-20; 48.1.

4.5.4. La Ley y la ética en el Deuteronomio

La observancia, celebración y adherencia de las leyes y normas divinas para el pueblo de Israel deriva en una experiencia de vida ética, por ello se encuentran en el Pentateuco diferentes códigos legales y todos son reflejo de una sociedad que busca el perfeccionamiento, en especial porque las leyes y normas no pueden existir por afuera de una historia real, tangible, en este caso la tradición legal judía se conecta entonces con la experiencia del pueblo de Israel y puede presentarse la promulgación de la ley dentro de una narración ética. Por ello puede hablarse de los dos procedimientos propios de la narrativa judía la *aggadah* que presenta la historia en un contexto narrativo y la *halakah* concerniente a la formulación legal y a la construcción de nación bajo la soberanía divina, “una separación de la *Aggadah* -textos narrativos - de la *Halakah* -textos legales -es meramente artificial” (Paganini, 2013, p. 1), lo cual es propio, pero no único, del Pentateuco, en el cual la revelación del Sinaí debía expresarse en términos históricos, entre las historias propias del Éxodo y del Génesis junto a las leyes para formar los ideales y las prácticas del pensamiento hebreo. Al unir estos dos procedimientos narrativos puede entenderse como la ética es una consecuencia de los conceptos legales y, por lo tanto, la ley es una institución primaria para construir una sociedad basada en ideales y prácticas éticas.

Sin duda los códigos han sido importantes para el establecimiento de las sociedades³⁵⁸; si bien entre las razones para promulgar, coleccionar y transmitirlos existen múltiples motivos tales como servir de referencia a jueces en sus decisiones legales, confirmar que las leyes de una sociedad sobre los propósitos de menos, servir de propaganda ideológica para la institución que las promulga, servir para la legitimación de una autoridad sea religiosa, civil o institucional, por ello en la antigüedad los códigos en el Medio Oriente incluyen asuntos familiares, sociales, propios de la esclavitud tal como

³⁵⁸ Así como durante siglos lo fueron en las dinastías asiria y Babilonia entre ellos *Ur-Nammu* (2100 AEC), *Lipit-Ishtar* (1900 AEC), *Eshnunna* (1850 AEC) y *Hammurabi* (1750 AEC); así como las leyes hititas (1600 AEC), las leyes medio asirias (1200–1100 AEC) y las leyes babilonias (700 AEC).

incluirán los códigos legales del Pentateuco, aun así La ley bíblica no puede ser un reducirse a un código o una ley civil, ya que también incluye leyes concernientes a los ritos religiosos y a las leyes sociales propias de la comunidad. Por lo tanto la historia, el ritmo y la ética se unen en las narrativas bíblicas, en especial con el profeta Moisés, su líder, guía, comandante militar e intermediario entre Dios y su pueblo, constituyéndose como el transmisor de la ley, al menos desde un punto de vista propio de la construcción literaria del Pentateuco (Paganini, 2013, p. 2).

Los códigos legales que se presentan en Éxodo (21- 23) y en Dt (12-26) se convierten en una especie de comentarios en torno a los diez mandamientos, en ambos religión y sociedad se presentan como fundamento de la práctica ética, algo que se presenta también en escritos no canónicos del periodo del segundo templo que no se limitan al interpretaciones legales, tal como el rollo del templo, encontrado en la cueva 11 de Qumran, el cual “contiene órdenes y reglas que están basadas en los textos del Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio”, inclusive entre los columnas 48 a 66 se presentan semejanzas a las leyes del libro del Dt (Paganini, 2013, p. 4). Tal relación si bien no se estipuló plenamente, puede decirse que en ambos textos Dios se dirige en primera persona, es decir se presenta como quien da las órdenes y leyes, lo cual hace que el discurso entre Dios y su pueblo a través de Moisés sea divino y sagrado, tal como se presenta la estructura del rollo del templo como lo más sagrado de la ciudad sagrada, así mismo la Ley presume poseer acceso directo a la revelación divina, a la vez que los círculos sacerdotales en el Pentateuco crearon una legitimación para la interpretación de la Torah, los autores del Rollo del templo presentan una oposición al templo de Jerusalén, el cual no se consideraba como centro legítimo del culto a *Yhwh* y consideraban que la revelación divina había terminado con la muerte de Moisés y por lo tanto no habrían más intervenciones divinas en la historia de una nueva revelación, por lo cual la Torah sería el único acceso a la revelación divina (Paganini, 2013, pp. 5-6).

Los discursos de Moisés en el libro del Dt son teológicos y políticos a la vez en tanto busca reconstituir Israel como el pueblo de Dios para que viva en la tierra prometida,

en ellos Dios utiliza una retórica del elogio y la censura múltiples veces pues ellas evocan “alabanza y vergüenza, orgullo y humildad” (Markl, 2013, p. 1)³⁵⁹, en tales discursos descansa, en gran parte, los fundamentos psicológicos de los valores éticos del pueblo de Israel, aún cuando el libro del Dt también se dedique a los demás pueblos para establecer la identidad de Israel como el pueblo de Dios, ya que el honor y la vergüenza se relacionan con la alianza de Dios y su pueblo y la obediencia a la Torah, ya que Moisés busca crear la identidad ética de Israel a la vez que fundar a Israel como una nación constituida legalmente mediante la relación con Dios y la Torah (Markl, 2013, p. 4).

Con ello se muestra cómo a la vez que el deseo de una vida ética plena está, para el pueblo de Israel y el cercano oriente, integrado con la observancia de las leyes y las instrucciones legales con el fin de cumplir el plan divino; por lo tanto, en el Pentateuco se encuentran una serie de códigos legales diferentes transmitidos por los profetas quienes interpretan y, en ocasiones, no están de acuerdo con ellos. A la vez que en el periodo del segundo Templo se presentaron intentos para mejorar la legislación bíblica en la literatura no canónica tal como el rollo del templo, en un intento de interpretar, actualizar o de reescribir las leyes (Paganini, 2013, p. 6)³⁶⁰.

Si bien la ética y la moral se definen en formas relativas, la Biblia hebrea postula la existencia de un modelo ético absoluto y universal basado en el concepto de un Dios Creador y Revelador de su voluntad al hombre, con lo cual la moralidad de la Torah no

³⁵⁹ Los valores centrales de la cultura mediterránea eran el honor y la vergüenza el honor se poseía por herencia o se ganaba por el comportamiento y las acciones, si bien el primero era más importante para determinar la condición social y, por lo tanto, se trasmitía a través de la familia y se medía por la propiedad que se poseía el segundo se adquiría cuando alguien con autoridad para conferir lo de trasmitía por ejemplo el emperador, el patrón, o la divinidad de, y a la vez se obtenía mediante el comportamiento sometido siempre el veredicto público (Markl, 2013, p. 9).

³⁶⁰ La actualidad del Deuteronomio se reconoce con una comparación entre la declaración universal de los derechos humanos en 1948 junto a las estipulaciones del libro del Deuteronomio presentan muchas correspondencias o al menos tendencias comunes, por ejemplo G. Braulik (1998, pp. 208-209) referencia las citas del libro del Deuteronomio para cada artículo de la declaración bien sea por el conocimiento o por una posible influencia. Para el caso de los valores de la libertad, igualdad y fraternidad ver Braulik, 1998, pp. 211-224.

debe estar de acuerdo con un momento o lugar específicos sino que es general y abarcante y, por ello, se define pecado como lo contrario a la voluntad divina, inclusive cuando la sociedad no lo considere errado (Hubner y Maaravi, 2012, pp. 2-3). Así mismo la ética se convierte en política ya que “las Escrituras no legitiman moralmente una desobediencia contra las autoridades debidamente constituidas” (Hubner y Maaravi, 2012, p. 3). Pues reconocer la autoridad conlleva una obediencia compulsoria a la misma, ¡aquel que reconoce una autoridad “reconoce la superioridad de quien la ordena” (Hubner y Maaravi, 2012, p. 4).

4.5.5. El decálogo, la alianza y el contexto de Dt 6.4

Tanto el éxodo como el Dt identifican el decálogo como palabra de Dios, dichas directamente por Él a la gente de Israel³⁶¹ y escritas por Él en tablas de piedra³⁶². En contraste, se indica que Moisés es el mediador en el Libro de la alianza (Ex 20:22a; 21:1; 34:32), el código sagrado (Lv. 18:1; 19:1) y las leyes deuterónicas (Dt 4:14; 6:1; 31:9, 24-26); Moisés tomó esta función como respuesta a la pregunta de su propio pueblo, después de la experiencia de escuchar a Dios hablar (Ex 20:18-21; Dt 5:23-27, Baker, 2005, pp. 2-3).³⁶³ Moisés mantiene su carácter de mediador, de ambos lados, y describe, por una parte, el amor de *Yhwh* por Israel (7.7, 8, 13), su lealtad a la alianza³⁶⁴, y su protección providencial de ellos (8:2–16) y, por otra parte, enfatiza la respuesta que *Yhwh* espera de su gente: amor (6:5); temor (6:13, 24; 8:6); confianza (7:17–24); y recuerdo (6:12; 8:11, 18, 19), además de la constante obediencia (Block, 2004, p. 193). El Dt presenta a Moisés como el profeta por excelencia (Dt 34.10-12) en tanto anuncia la catástrofe de Israel de (Dt 4.25-31) y su futuro (Dt 29.21-30, Otto, 2013, p. 2). En el Sinaí –‘Monte de Dios’– se estableció una relación especial entre el pueblo judío y Dios, el Monte es el símbolo de espacio divino donde se realiza la Alianza (*Berit*) que se refiere a una relación jurídica entre

³⁶¹ Ex 20.1, 22b; Dt 4:10, 12, 33, 36; 5:4, 22-27; 9:10b.

³⁶² Ex 24:12; 31:18; 32:16; Dt 4:13; 5:22b; 9:10.

³⁶³ A diferencia del libro de la alianza, el código sagrado y las leyes deuterónicas, en las cuales el papel de Moisés como mediador se acentúa, se presenta al decálogo como las palabras directas de Dios (Baker, 2005, p. 24).

³⁶⁴ Dt 6:10, 18, 23; 7:8, 9, 12; 8:18.

dos partes, concepto central con un significado teológico, la Alianza es elección y soberanía de Dios junto a comunión permanente con su pueblo y la ética, pues la alianza inscribe la obediencia a los mandatos y decretos del Decálogo, Ética básica o ley positiva situada bajo la voluntad divina.

En cuanto a la naturaleza del decálogo mismo es notorio que comprende una entidad completa, pareciéndose a los tratados del antiguo oriente cercano, incluye su propia introducción formal³⁶⁵, su propio número de términos³⁶⁶, y finalmente un epílogo (Ex 24:12–18; Dt 5:22).³⁶⁷ Propuestas como la de G. Braulik (1991, citado en Sanz, 2008, nota 8, p. 36) indican que el texto bíblico de Dt 6.4 hace parte de una división tripartita conectada entre sí para formar una unidad literaria³⁶⁸ o bien hace parte de un prólogo que pide a la comunidad judía escuchar y cumplir los preceptos de la Ley (Dt 6.1-9).

Asimismo puede encontrarse una relación temática entre el *Shema* y el primer mandamiento, ya que “ambos enfatizan la relación entre Yahweh en Israel a través del pronombre posesivo “nuestro” y entre la unidad y la unicidad de Yahweh” (Fuhrmann,

³⁶⁵ El prólogo histórico en Ex 20:2; Dt 5:6.

³⁶⁶ 10, Ex 20:3–17; 34:28; Dt 4:13; 5:7–21; 10:4.

³⁶⁷ La narrativa que rodea al decálogo (Ex 19:4–6), su forma y la naturaleza misma de los 10 términos demuestra que este documento, más que ser un código legal, puede considerarse un pacto político, a diferencia de otros documentos constitucionales en el Pentateuco como el libro de la alianza (Ex 20:22–23:19), el código sagrado (Lv 17–27), y la *Torah* deuteronomica (Dt 5–26, 28, Block, 2010, p. 454-455).

³⁶⁸ G. Braulik en su *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik*, p. 86 le considera dividido en tres partes y escribe: “Trotzdem gibt es aber auch eine Reihe von inhaltlichen und Formulierungsmäßigen Bezügen zwischen den beiden Rahmenteilern (Dt 4,1-8 / Dt 4,32-40) und dem Mittelteil (Dt 4,9-31)...”; así mismo es la opinión de A. D. H Mayes en “Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy”, p. 25: “all the sections (of Dt 4,1-40), however, belong together in the context of an overall form which constitutes a credible original unit”; mientras D. J. McCarthy (*Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21A, Roma 1981, 190) dice “.... For here (Dt 4,1-40) the results of classic source criticism are confirmed by the demonstration that the chapter is a formal unit”; y finalmente, M. Weinfeld (1991, *Deuteronomy, 1-11. A New Translation with Introduction and Commentary*, AnCB 5, New York, p. 221): “the unity of composition of Dt 4:1-40 comes mainly to expression through the recurring motifs and phrases, which often correspond to one another” citados en Sanz Giménez-Rico, 2003, p. 36, nota 8.

2010, p. 57). *Yhwh* liberó a Israel de Egipto y estableció una relación de alianza exclusiva con Israel y por ello prohíbe la creación y adoración de los ídolos (Dt 5.8-9), asimismo debido a que *Yhwh* es el Dios uno y único de Israel (Dt 6.4) los israelitas deben amarlo con todo su corazón, alma y voluntad (Dt 6.5). Ambas declaraciones incluyen la misma petición en torno a la relación de *Yhwh* con Israel y la petición de *Yhwh* una exclusividad en la alianza como base para la enseñanza y órdenes que siguen. “La única diferencia entre estas dos declaraciones es que la primera (Dt 5.7) se expresa de manera negativa, mientras que la última (Dt 6.4) se expresa de manera positiva” (Fuhrmann, 2010, 57).

4.5.6. El *Shema* en Dt, su uso litúrgico y estilo

El historiador Tito Flavio Josefo, en su obra *antigüedades judías* del siglo I DEC estipula, hasta hoy, la lectura dos veces al día, en los inicios y a la hora de dormir, del *Shema* en gratitud a Dios:

Que todos celebren ante Dios los beneficios que les ha dado al liberarlos de la tierra de Egipto, dos veces al día, cuando el día comienza y cuando llega la hora de dormir (Josefo, F. *Antigüedades judías*, libro 4, sección 13.)³⁶⁹.

Δίς τε ἐκάστης ἡμέρας ἀρχομένης τε αὐτῆς καὶ ὁπότε πρὸς ὕπνον ὥρα τρέπεσθαι μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγείσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε, δικαίας οὐσης φύσει τῆς εὐχαριστίας καίγενομένης ἐπ’ ἀμοιβῆν μὲν τῶν ἤδη γεγονότων ἐπὶ δὲ προτροπῇ τῶν ἐσομένων:

Esta prescripción también aparece en la regla de la comunidad de Qumran:

³⁶⁹ Texto griego recuperado de <http://pace-ancient.mcmaster.ca/york/york/showText?book=4&chapter=8&textChunk=whistonSection&chunkId=13&go.x=0&go.y=0&go=go&text=anti&version=whiston&direction=&tab=&layout=split>

En el momento [de la llegada] del día y de la noche debo entrar la alianza de Dios, y cuando la tarde y la mañana parten debo repetir sus preceptos, y gracias a su existencia debo poner mis límites sin abandonarlos (1QS 10:10).

עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו. ובהיותם אשים

La oración central en la vida del judío, frecuentemente, es la primera sección de las Sagradas Escrituras que un niño judío aprende durante su presentación en la sinagoga, los judíos ortodoxos pronuncian cada palabra con mucho cuidado con sus ojos con su mano derecha. El texto de Dt 6.4-9 es el centro de la oración judía, con un énfasis especial en las seis primeras palabras (6.4) y la respuesta a otras seis palabras en un tono más bajo (*barukh shem kevod malkhuto le'olam va'ed*) luego de una pausa, se recita Dt 6.5-9 con cierta fuerza en el mandamiento del amor.

Junto al *Shema* se incluye el pasaje, también del Dt (11.13-21), en el cual se enfatiza en las bendiciones que vienen mediante la obediencia a *Adonai* y las consecuencias que viven en debido a la desobediencia; el tercer pasaje junto al *Shema* se relaciona con el uso del *tallit* y recuerda al judío la observancia de los preceptos del Señor. En los manuscritos de la Torah e inclusive en los textos impresos modernos dos letras del *Shema* se describen con un tamaño mayor la *'Aīn* (א) y la *Dal* (ד), al unir ambas consonantes se presenta una palabra, אד que significa testimonio, lo cual sugiere que el *Shema* es un testimonio de la unidad de *Yhwh* o que el *Shema* es un testigo en contra de Israel tal como sucede en la canción de Moisés (31:19–21) y en los Salmos (50:7, Block, 2004, nota 3, p. 194).³⁷⁰

Desde el versículo se plantea un diálogo desde el *Shema* en el que “sólo quien oye puede cumplir bien lo mandado” (Pikaza, 1996, p. 345), pues la obediencia es un escuchar con asentimiento; esa escucha es una acogida vital, un don y un compromiso desde la fe. La

³⁷⁰ Asimismo en el papiro Nash, un texto litúrgico del siglo II AEC, después del decálogo, también en el texto encontrado en un *tefilín*, compartimiento para guardar las oraciones judías, del siglo I DEC, encontrado en la cueva 8 de Qumran se encuentra el *Shema* escrito en un rectángulo y rodeado de otros textos.

sección de 6:4–8:20 es corta, pero es la más elocuente y profunda, si bien este versículo es el primero de seis versículos con imperativos (4–9): “escucha” “ama” “mantén” “habla” “ata” y “escribe.

El texto clave del monoteísmo bíblico se encuentra ligado a otras proclamaciones monoteístas en el libro del Dt (4.35; 5.6-7; 7.9) y en relación con el mandamiento de adorar exclusivamente a *Yhwh* y observar a sus preceptos y mandamientos (4.39-40; 5.8-10; 7.11), así como violentas y severas determinaciones en contra de las religiones paganas, no sólo en relación con los dioses cananeos (7.1-5) sino también en contra de la idolatría realizada por los propios israelitas (13.2-19) (Da Silva, 2012, p. 41). La orden de escuchar incluye el acoger la palabra de Dios y escuchar las otras voces, estar receptivo a la teofanía y a la relación con el otro y se relaciona con el monoteísmo; de allí que Israel deba ser la comunidad de aquellos que escuchan a Dios, ya que:

Los servicios de la oración no emergen espontánea o arbitrariamente en el vacío, son pronunciamientos públicos de los valores y conceptos centrales de los líderes religiosos que inicialmente los propusieron y son rituales sociales que, frecuentemente, surgen de un conflicto intenso y de un compromiso armó, una vez que están establecidos con un estándar al interior de la comunidad específica, las relaciones no pueden cambiarse fácilmente porque sus rituales deben entenderse en una base regular propia de una comunidad de devotos piadosos (Zahavy, 1990, p. 33).

Quien adora a muchos dioses termina escuchando a los ídolos, por ello la escucha religiosa debe ser exclusiva de Dios y la escucha al otro debe darse como una respuesta desde el amor y el respeto y la tolerancia, el amor es una respuesta de agradecimiento, alabanza y ofrecimiento.

Sobre su estilo, también es notorio que luego del vocativo el *Shema* incluye cuatro elementos nominales, el nombre divino o dos veces, un sustantivo común con el sufijo

propio del pronombre posesivo de la primera persona del plural. La ausencia de un verbo en esta frase es importante, si bien que es algo normal en la lengua hebrea y se usa, entonces, el verbo ser en tiempo presente (Block, 2004, pp. 196-198). El versículo de Dt 6.4 sirve de introducción a una serie inscrita en el capítulo sexto, de la siguiente manera (Bord, 2002, p. 25):

1. Un anuncio general, objetivo del discurso (1-3).
2. El *Shema* Israel (4-9).
3. Recordatorio de la promesa divina, orden de fidelidad de (10-13).
4. Órdenes de fidelidad con respecto a *Yhwh* solo (14-19).
5. Memorial de la salida de Egipto, transmisión de los mandamientos (20-25).

4.5.7. Hacia una traducción-interpretación del *Shema*

Si bien, en una primera lectura, el enunciado del *Shema* parece ser una afirmación monoteísta total, constituyendo así el inicio de la oración por excelencia en el judaísmo y sin duda una de las más conocidas de la Biblia. Entre las diversas preguntas que aparece en torno a esta afirmación son si sus cuatro sustantivos en ella que constituyen una única frase o se trata de una unión de dos proposiciones nominales en la cual el nombre divino sería el sujeto en cada una de ellas (Bord, 2002, p. 13). Asimismo, para efectos de su traducción puede preguntarse cuál es el significado preciso de la palabra hebrea יְהוָה esencialmente puede producirse por “uno”, es decir un número ordinal, que adquirió (siglos IX-VII de AEC) el sentido de un artículo indefinido como adjetivo. Adverbio: “uno solo”, “único”, “solamente” o “completamente” (Bord, 2002, nota 8, p. 15). Así es que si bien puede sostenerse que su traducción por el término general de “uno” que sirve para expresar la exclusividad y la unicidad, a la vez, en la teología de Israel, sin tal término no podría postularse la unicidad, común a la teología islámica. (Bord, 2002, p. 18).

El estilo y significado de las dos primeras palabras del *Shema* son claras y es un evocativo que se dirige a Israel, presente en otros versículos del Dt (4:1; 5:1; 9:1; 27:9), pero la construcción del resto no tiene paralelo en el AT, con lo cual su traducción es

variable. En el caso del *Shema* se han tomado muchísimas posiciones en torno a la traducción y significado del mismo:

1. *Yhwh* nuestro Dios, *Yhwh* es uno.
2. nuestro Dios *Yhwh* es un *Yhwh*.
3. *Yhwh* es nuestro Dios, *Yhwh* es uno.
4. *Yhwh* es nuestro Dios, *Yhwh* únicamente.
5. Nuestro Dios es un *Yhwh*.
6. Nuestro único Dios es *Yhwh*, *Yhwh*.
7. *Yhwh*, *Yhwh* nuestro Dios es único.

De estas posibles traducciones la primera es la más acertada puesto que el verbo “ser” no se encuentra en la lengua hebrea. Otro punto de discusión sobre su traducción es que algunos de la cláusula como una declaración sobre *Yhwh*, mientras que otros la toman como una declaración sobre la relación entre *Yhwh* en Israel, es decir, que *Yhwh* es el Dios de Israel. Si bien podrían no ser ambas opciones mutuamente excluyentes, dejando la ambigüedad con el propósito de expresar tanto la identidad de *Yhwh* como uno único y la relación de Israel con *Yhwh* (Fuhrmann, 2010, p. 50). Sin duda que la diversidad de traducciones de este versículo muestran sus múltiples particularidades.

En la forma sintáctica del *Shema*, es notorio que al carecer de verbo debería decir *Yhwh ehad hua* o *ehad Yhwh* pero, por el contrario se encuentra *Yhwh ehad*, tal como han preferido la lectura de la *Septuaginta* y el papiro nash. En el plano sintáctico y lexical, los primeros elementos nominales (*Yhwh elohenu*), de acuerdo al uso aposicional también presente en el Dt, el *Shema* puede interpretarse como expresión críptica (*Yhwh* nuestro Dios! solamente *Yhwh*!) o como una frase nominal, en ese primer elemento (nuestro Dios es *Yhwh*, solamente *Yhwh*), y si se toma este segundo elemento como una frase nominal entonces puede traducirse como (*Yhwh* nuestro Dios, *Yhwh* es el único o *Yhwh* nuestro Dios, *Yhwh* es el uno y el único (Block, 2004, pp. 200-201).

Ahora bien, las interpretaciones de esta frase son múltiples, si bien tres de ellas muy factibles: primero ella es un recordatorio de que *Yhwh*, el Dios de Abrahán, de Isaac y Jacob es uno solo (Ex 3:6, 15; 4:5), segundo esta es una declaración polémica mono-Yahvista que ataca el potencial poli-yavismo reflejado en nombres como “*Yhwh* del Sinai” (Dt 33:2;), “*Yhwh* de la montaña de Paran” (Dt 33:2; Hab 3:3), “*Yhwh* de Edom” (Jue 5:5) y “*Yhwh* de Teman” (Hab 3:3), por lo cual podría imaginarse una serie de nombres en compañía de cada ciudad. Tercero, es casi una declaración de la integridad de *Yhwh*, una referencia crítica a su consistencia y fidelidad interna, es decir, que él es uno moral y espiritualmente. Inclusive se ha postulado que “la unicidad de Dios es la unidad entre el deseo y la acción, entre la intención y la acción”³⁷¹. Sin embargo, los argumentos para una interpretación unitarista son débiles, por lo cual se plantean varios asuntos frente a la interpretación tradicional del *Shema*.

A pesar de la importancia litúrgica histórica del *Shema* para las tradiciones judía y cristiana, su primer versículo ha confundido a los exégetas investigadores bíblicos a pesar de consistir en seis palabras hebreas solamente debido a su peculiar sintaxis. El hecho de que el texto del Dt 6.4 sea único en el conjunto del canon de las escrituras judías se debe no sólo a su importancia doctrinal sino también a la pertenencia oral de tal fórmula.

El texto del *Shema* [Dt 6:4] es perfectamente claro desde este punto de vista puesto que todos sus elementos... son identificables y comprensibles desde la gramática, la etimología y la semántica... su significado o su función, sino su combinación lo que hace que las palabras individualmente transparentes de *Shema* sean difíciles cuando se unen³⁷².

Las dificultades de comprensión en torno al *Shema* se han propuesto dos tipos de soluciones, la primera se centra en explicar las peculiaridades sintácticas a partir de la

³⁷¹ J. G. Janzen, “On the Most Important Word in the *Shema* (Deuteronomy VI, 4–5),” VT 37 (1987) p. 287, citado en Block, 2004, p. 198.

³⁷² Orel. V. (1997). The Words on the Doorpost, ZAW, 109(4), p. 614, citado en Kraut, 2011, p. 583.

comparación con normas y patrones del vocabulario y la gramática bíblicas, lo cual trae una concesión importante y es que este versículo está por fuera de ellas. El segundo grupo de soluciones consiste en una explicación más creativa que también recurre a ciertos presupuestos sintácticos y exegéticos (Kraut, 2011, p. 584).

Otras traducciones comunes incluyen (Kraut, 2011, pp. 584-587):

1. *Yhwh* es nuestro Dios, *Yhwh* únicamente.³⁷³
2. *Yhwh* es nuestro Dios, *Yhwh* es uno.³⁷⁴
3. *Yhwh* nuestro Dios, *Yhwh* es uno.³⁷⁵
4. *Yhwh* nuestro Dios es un *Yhwh*.³⁷⁶

Entre las traducciones que atienden a la creatividad, más que a una comparación con otros versículos del AT y del Dt mismo, se encuentran:

1. Nuestro dios es un *Yhwh* (V. Orel).

³⁷³ Interpreta este versículo como una petición a los israelitas de reconocer solamente a *Yhwh* como su Dios; pero la palabra hebrea *ehad* no significa normalmente “únicamente”.

³⁷⁴ Las dos primeras traducciones presentan la combinación de sujeto y predicado (*Yhwh* es nuestro Dios), una combinación gramaticalmente anómala, excepción del libro de las crónicas (2 Cr 13:10), las apariciones del nombre divino con el sufijo pronominal, a lo largo del Deuteronomio, son más de 300, en el caso del capítulo 6 (1, 2, 5,10,13,15,16,17, 20, 24, 25), pero en ningún caso se entiende como la combinación del sujeto y predicado en la frase nominal y luego de ella aparece el nombre divino *elohim* con diferentes sufijos pronominales con una función específica ser una aposición al nombre divino de *Yhwh*. Esta segunda versión toma el versículo como dos frases nominales, a pesar de su simplicidad, la combinación de *Yhwh* con *elohe*, el sufijo no representa una combinación de sujeto y predicado en el libro del Deuteronomio.

³⁷⁵ En esta traducción, puede decirse que sería suficiente con tener “*Yhwh 'elohenu 'ehad*” para expresarla, es decir que sería la repetición innecesaria, de allí su falencia.

³⁷⁶ En esa traducción, desde una perspectiva teológica, se estaría advirtiendo en contra de la teología propia de los egipcios e hititas, en el antiguo cercano oriente, quienes se referían a sus dioses con nombres propios. Los dioses locales para adorarles y, con lo cual la idea en este versículo del Deuteronomio, sería advertir a los israelitas para que reconozcan un uno y único *Yhwh*, no múltiples deidades de *Yhwh* en diferentes ciudades correcciones, lo cual encuentra un gran obstáculo y es que él referencias en inscripciones israelitas a *Yhwh* de una manera local, mencionadas previamente, por ejemplo *Yhwh* de Samaria.

2. (El término) *Yhwh* nuestro Dios (significa) *Yhwh* en sí mismo (P. de Boer).
3. Nuestro único Dios es *Yhwh*, *Yhwh* (F. C. Anderson).
4. Obedece, Israel, *Yhwh*, *Yhwh* nuestro Dios es el único (M. Dahood).

Si bien se consideran, sin precedentes en la tradición judía e inclusive no posibles desde la sintaxis hebrea y la teología judía (Kraut, 2011, pp. 589-590). Un acercamiento diferente a esta traducción plantea una sintaxis poética en la cual hay un “paralelismo de escalera” también presente en el Éxodo (15.6) y Oséas (12.3) que sería: “¡*Yhwh* nuestro Dios es uno!”. (Kraut, 2011, pp. 591 y sgtes). La expresión “*Yhwh* nuestro Dios” puede comprenderse como un enunciado nominal, y en este caso no tiene necesidad del verbo ser; en este caso “nuestro Dios” relaciona el nombre de *Yhwh* con Israel. Y se ha propuesto que la fórmula *Yhwh* nuestro Dios es una fórmula monolítica, fija, casi onomástica, asimismo puede entenderse la fórmula “*Yhwh* nuestro Dios” como una invocación cultual que habría sido, posiblemente, integrada en el *Shema* (Bord, 2002, pp. 18-19).

Mientras que para el caso de la fórmula “*Yhwh* es único” al probarse que hay una elisión verbal en la segunda parte del versículo, entonces el verbo auxiliar se incluye en su tercera parte. Por ello se crea una relación debido a este verbo “oculto” entre las palabras *Yhwh* y *ehad* presentan una relación entre palabras que implica una comprensión teológica que ordena la frase en su totalidad induce una gradación en la cual el último miembro es más importante, con lo cual se justifica y se ordena lo que vendrá en los versículos siguientes (especialmente 14) para que haya una comprensión plena y así la afirmación del Dios único del Estado en estrecha relación con otras órdenes del capítulo³⁷⁷; Por ello, puede decirse que el *Shema* no sólo una simple fórmula teológica sino un conjunto de mandamientos que se desarrollan y explicitan en el capítulo (Bord, 2002, nota 32, p. 20).

³⁷⁷ Así se corresponden los versículos 4 y 14, 5 y 15, 6 y 17, 7 y 20-23, 8-9 y 18.

4.5.8. El amor en el Dt

El amor a Dios, a la luz de las relaciones entre el *Shema* y el decálogo, presente en Dt 6.5 “debe ser entendido como una exposición en torno a lo que significa amar a Yahweh al mantener las órdenes de Yahweh, tal como es debido en el segundo mandamiento (Dt 5.10)” (Fuhrmann, 2010, pp. 57- 58), el amor, en este caso, es más que una emoción o un sentimiento, y aquí tiene que ver con la fidelidad a la alianza y la lealtad a *Yhwh* mediante la obediencia de sus órdenes, indicio de las expresiones de amor en las fórmulas de tratados en el antiguo cercano oriente y, por ello, se incluye el corazón, el alma y la voluntad con el fin de enfatizar con la mayor fuerza posible la sumisión total y la devoción completa hacia *Yhwh* (Fuhrmann, 2010, p. 58).

El mandamiento presente en el versículo siguiente a Dt 6.4 es difícil de explicar, ya que el amor es un sentimiento espontáneo, es una emoción más que una respuesta o que una actitud que responde a un imperativo, así como se presenta en este versículo, por ello se proponen dos explicaciones que no se excluyen mutuamente: primera, se considera el amor un principio supremo de comportamiento ético presentado como respuesta a la orden divina o, segunda, puede entenderse como una aceptación del Dios uno y único. En ambos casos se considera una respuesta emocional que parte de una orden entre lo intelectual y lo sentimental, por ello su explicación descansa en la comprensión que se tenga de la relación entre *Yhwh* y el pueblo de Israel (McKay, 1972, p. 428). Posteriormente, en el Dt se expresará la prohibición de la idolatría, y podría expresar más que una relación de alianza mediante el amor, una relación del pueblo de Israel con su Dios tal como la del hijo con su padre o el discípulo con su maestro (McKay, 1972, p. 435).

La llamada a escuchar del Dt³⁷⁸ posee un paralelo en Pr (1.8) donde se introduce la orden de amar sólo a Dios, pues más que una afirmación monoteísta es una exigencia de lealtad, devoción y adoración exclusiva a Dios, propio del Dt. El gran mandamiento del

³⁷⁸ Cfr. Dt 5.1; 9.1; 20.3; 27.9.

amor a Dios y al prójimo desde el AT³⁷⁹ es desarrollado en varios momentos del NT³⁸⁰ y llegó a convertirse en el mensaje de Juan (Auer, 1998, p. 45)

Las normas de la Torah abarcan las relaciones del ser humano con su Creador y con la creación, entre ella con otros seres humanos, y el mandamiento del amor a Dios incluye el amor al prójimo. En el Talmud, el rabino Hillel responde a un prosélito judío que deseaba aprender toda la Torah mientras estaba parado sobre una pierna (Shabat, 31a): “lo que no quieras para ti, no lo hagas a tu prójimo. Ésta es la ley entera; el resto es comentario. Ve y aprende”, es decir que la Torah puede entenderse como un comentario al mandamiento de amar al prójimo o, de una mera negativa, la comprensión de esta respuesta entre los primeros cristianos podría considerarse el reemplazo de la ley por este mandamiento. Esta respuesta de Hillel, originalmente en arameo, se encuentra en el *Targum de Jerusalén* en la explicación del versículo “ama a tu prójimo como a ti mismo”. El comentario de Rashí a este pasaje del Talmud es de alguna manera enigmático:

'No hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan a ti: a tu amigo y al amigo de tu padre no abandonarás' (*Mishné* 27). 'Amigo': este es D'os [*sic*]. No ignores Sus palabras porque es detestable cuando tu amigo ignora tus palabras” (Rashí, *Shabat* 31a).

La explicación de Rashí está basada en el *Midrash* y aparece en el Zohar:

Está escrito: 'a tu amigo y al amigo de tu padre no abandonarás'. 'Tu amigo': este es D'os [*sic*], como está escrito: “(Dijo D'os [*sic*]) por mis hermanos y mis amigos' (Sal 122.8) ... 'no lo abandonarás': y si lo has abandonado presta atención para no entrar a la casa de tu hermano (*Midrash Rabá* Ex 27.1).

³⁷⁹ Dt 6.4s y Lv 19.18.

³⁸⁰ Mc 12.28-37; Lc 10.25-28; 20.41-44; Mt 22.35-40.

El rabino Jizkía interpretó el versículo “un amigo ama todo el tiempo y un hermano es nacido para la adversidad (Pro 27.17)” de la siguiente manera:

'Un amigo' es D'os [*sic*], del Cual está escrito: 'a tu amigo y al amigo de tu padre no abandonarás' ... en verdad, 'tu no debes abandonar a tu Amigo', tú debes adorarLo, elevarte a Él, cumplir con Sus mandamientos, pero 'retira tu pie de tu impulso del mal para que no se transforme en tu dueño, sácalo de tu casa, de tu alma santa que tu Amigo te ha dado'. El verdadero servicio a D'os [*sic*], consiste en amarLo por sobre todo y en todo, como está escrito: 'Debes amar a D'os tu D'os' [*sic*]' (Dt 6:5) (*Zohar Shemot*, sección 2, p. 55b).³⁸¹

En el contexto literario inmediato del *Shema*, Moisés presenta explícitamente una lealtad exclusiva y total a *Yhwh*, la palabra determinante es “amor” de *Yhwh*, ya que se busca con la relación de alianza con el bienestar y el complacer de quienes han hecho tal alianza, si bien en el Dt no es un término emocional si no un compromiso que se demuestra con la acción, de allí su elemento ético que tiene como elemento central del monoteísmo y como expresión del mismo la relación con el otro.

En el Dt, la relación entre *Yhwh* y su pueblo presenta el modelo del amor propio de la alianza, ya que *Yhwh* ama a los ancestros de Israel y elige a sus descendientes como pertenecientes a su alianza (4.37; 10.15), puesto que *Yhwh* ama a Israel, le ha liberado de la esclavitud en Egipto (7.8), les ha bendecido y multiplicado (7.13), ama al viajero y le provee de comida y vestido (10.18), ha convertido la maldición de Balaam en bendición

³⁸¹ El comentario enigmático de Rashí se aclara con esta cita y así la declaración de Hillel de que en este sólo versículo está incluida toda la Torá se comprende sólo cuando traducimos “amigo” como Dios. De acuerdo a Rashí, el amigo al que no debes maltratar es no otro que Dios! Si ese es el caso, la elección de Hillel es recta, puesto que verdaderamente contiene todos los aspectos de la Torá, tanto éticos como rituales, de relaciones interpersonales como de la relación entre el hombre y Dios. Ahora vemos que la línea trazada entre las dos clases de leyes no es tan extensa como habíamos pensado: amar a mi prójimo incluye amar a Dios; amar a Dios incluye amar a mi prójimo. Yo debo ser santo porque Dios es santo. Ser santo significa estar separado; la manera en que me santificaré es amando a mi prójimo. Al amar a mi prójimo yo manifiesto mi amor por Dios (Ari, s. f.).

para ellos (23.5). En los versículos finales del *Shema* (5-9), Moisés pide a su pueblo responder al amor de *Yhwh* y confirmar su compromiso verbal expresado en el *Shema* con un amor incondicional y sin reservas por *Yhwh* (Block, 2004, p. 202).

En el contexto literario más amplio del *Shema*, la atención de Moisés se encuentra atrás en el tiempo cuando Israel cruzaba el río Jordán en la época de la ocupación (6:10, 20; 7: 1, 2; 8:10, 12); y, por ello, la atención se dirige a que la audiencia mantenga viva la memoria de las acciones pasadas de *Yhwh* (Block, 2004, p. 205). Con este contexto amplio se encuentra una correspondencia clara entre el texto del Dt 6:4-9 y el presente en 6:10-25 (Block, 2004, pp. 205 -206):

6:4-9	6:10-25
4a	10-13
4b	14-15
5	16
6	17-19
7	20-25
8-9	

R. W. L. Moberly argumentó que aceptar que *Yhwh* es uno conlleva la respuesta a través del amor incondicional y sin reservas, pues “decir que *Yhwh* es “uno” no es decir algo sobre Dios separado de la contraparte humana del amor, sino que, más bien, designa que *Yhwh* es el recipiente apropiado del amor sin reservas”³⁸². Con lo cual se sugiere que al traducir este versículo como “*Yhwh* es uno” en su forma literal, siguiendo la definición de sus palabras en cualquier diccionario de lengua hebrea, puede engañar al lector, y no comunicar lo que realmente significa para el pueblo de Israel, y que puede confirmarse y ampliarse en los versículos siguientes (5-8) en los cuales Moisés afirma la relación de alianza y “el amor de Israel para *Yhwh*, un amor absoluto, total, interno, comunitario, público y que se transmite de generación en generación” (Block, 2004, p. 212). Las palabras del *Shema* se impregnan en el corazón del creyente.

³⁸² Moberly, “Toward an Interpretation of the *Shema*”, en Seitz S. y Greene-McCreight K. (ed.) *Theological Exégesis: Essays in Honor of Brevard A. Childs*; Grand Rapids: Eerdmans, 1999, pp. 132-133, citado en Block, 2004, pp. 212-212.

4.6. Análisis pragmalingüístico de Mc 12.29

4.6.1. El Evangelio según Marcos, su composición, estructura y citas del AT

Sobre la autoría del Evangelio, Papias, Ireneo, Clemente de Alejandría, el *Canon Muratorio*, Orígenes, Eusebio y Jerónimo atestiguan que Marcos era conocido como el autor del Evangelio, aun cuando el Evangelio mismo no indica la identidad del autor, pues la inscripción superior “según Marcos” es un añadido posterior (Viljoen, 2002, pp. 466 y 468). Sobre su composición se ha dicho:

El lugar y la fecha de composición del evangelio de Marcos está siendo objeto de debate entre los estudiosos. Hay un acuerdo casi mayoritario para situar su composición en torno al año 70 DEC, es decir al comienzo de la segunda generación. Sin embargo, respecto al lugar de composición las opiniones se dividen entre la localización tradicional en Roma y la ambientación en Siria (Aguirre Monasterio, 2007, nota 52, p. 263.³⁸³

Joanna Dewey sugiere que el Evangelio de Marcos sobrevivió debido a que es una buena historia que puede ser oída y transmitida oralmente con facilidad y, por lo tanto, ganó popularidad durante los dos primeros siglos del cristianismo, lo cual es razón para su conservación (Dewey, 2004, pp. 495-496)³⁸⁴. Los evangelios fueron escritos por personas que respetaban las convenciones gobernantes en la presentación de los testimonios históricos, lo cual muestra su cuidado al dar referencias específicas a los eventos públicos conocidos de su tiempo, si bien estos puntos de sincronismo no siempre son útiles para las investigaciones como lo fueron para sus contemporáneos, en especial por la ausencia de

³⁸³ Los evangelios de Marcos y Juan “pudieron haber sido compuestos en Palestina, como opinan algunos estudiosos actuales, y reeditados en Roma y Éfeso respectivamente, como sostiene la tradición” (Aguirre Monasterio, 2005a, p. 18).

³⁸⁴ Entre las razones para esta tesis se cuentan la generalidad de los narradores orales entre los cristianos en los primeros siglos, la escritura como formato de soporte para la tradición oral, tal como D. C. Parker para quien “los evangelios fueron escritos más que para reemplazar la tradición oral, más que para reemplazar la tradición oral”. (Parker, 1997, p. 19, citado en Dewey, 2004, p. 498).

documentación y registro de tales eventos (Merkley, 1986, pp. 326- 327). De hecho, tal como escribe Parker (1997):

Los textos escritos son sólo una parte del proceso por el cual las tradiciones acerca de Jesús se transmitían. Las tradiciones eran narradas y renarradas, escritas y reescritas en la tradición oral y en sucesivas versiones de los textos (Parker, 1997, p. 179, citado en Dewey, 2004, p. 498).

Las demás razones expuestas por esta autora se inclinan a ver el Evangelio según Marcos como una literatura oral, para ser contada y narrada, de manera independiente de los manuscritos que más que servir como norma de transmisión, habrían servido de apoyo a la tradición oral.

Si bien cerca del año 70 DEC el Evangelio según Marcos se habría escrito y fijado puede pensarse que antes de esta fecha no se haya tenido una tradición escrita, de hecho, el manuscrito más antiguo de Marcos que se conoce es el s. III, un códice de papiro, el p45, también llamado P. Chester Beatty I³⁸⁵ que contiene los cuatro Evangelios (Parker, 1997, p. 503). Asimismo Parker (1997) sugiere que el Evangelio según Marcos depende más de la transmisión oral que los demás evangelios y para esto presenta varios datos estadísticos³⁸⁶.

³⁸⁵ Puede encontrarse en *The Center for the Study of New Testament Manuscripts* (CSNTM) [http://www.csntm.org/Manuscript/View/GA_P45]

³⁸⁶ Primero, en la transmisión oral de los textos se encuentra una mayor variación que en la tradición manuscrita, tal como sucede en este evangelio; de esta manera, la cantidad de variantes también sugiere que la crítica textual habría sido más difícil para el establecimiento del texto que se cree es el más cercano al texto original del Evangelio de Marcos tal como puede notarse al comparar varias reconstrucciones modernas del texto griego del NT realizadas por Tischendorf (1872), Nestle-Aland (Ed. 25) y Kurt y Barbara Aland en las cuales se encuentra que el Evangelio según Marcos posee el menor número de versículos con variantes que cualquier otro textos del NT (41.1%), mientras que la variación en el NT es de 62.9% y todos los otros escritos del NT tienen una variación cercana al 50%, excepción de los Evangelios según Mateo y Lucas que se acercan ambos al 60% de variación en sus versículos. (Aland, K. y Aland, B., 1987, pp. 29-30, citado en Dewey, 2004, p. 506). El segundo dato, es que existe una notable escasez de manuscritos antiguos del Evangelio según Marcos en comparación con nosotros evangelios. Por último, es que si bien los cuatro Evangelios canónicos y sus códices se convirtieron en la norma para los Padres de la Iglesia, ciertamente el

Los evangelios canónicos pertenecen al género literario de la biografía helenística, si bien no se limitan a ella, el Evangelio según Marcos no inicia como ellas, pues le falta la información básica sobre los orígenes ilustres del personaje (Guijarro Oporto, 2010, p. 3), así pues, los primeros versículos del Evangelio según Marcos se distinguen del resto del Evangelio (mc 1.1- 15) (Aguirre Monasterio, 2002d, p. 137), mientras que las biografías helenísticas, llamadas “vidas” incluyen el origen y la educación de sus protagonistas, el Evangelio según Marcos no lo hace, ya que el olor, valor tradicional importante en su época, del protagonista de su relato no corresponde a los datos que disponía sobre su origen y educación, por lo cual resalta lo más importante de su presentación, el ser “Hijo de Dios que reside el espíritu y es constituido heraldo de reinado de Dios” (Aguirre Monasterio, 2002d, p. 151), con lo cual consigue el objetivo de las vidas helenísticas al mostrar que la verdadera sentencia de Jesús tiene su origen en Dios. Desde el inicio del Evangelio de Marcos (Mc 1.1-15) se tiene la intención de decir a sus destinatarios quién es Jesús para que así puedan comprender su obra y enseñanza, a la vez que legitimar a Jesús como mediador entre Dios y su pueblo, tomando como referencia la institución social del patronazgo, en la que el intermediario tenía un papel bien definido” (Guijarro Oporto, 2010, p. 2), una legitimación presente a lo largo de todo el evangelio (Guijarro Oporto, 2010, p. 6) que no se parece a la mediación oficial de la clase sacerdotal vinculada al Templo, sino a la relación patrón-cliente para expresar la autoridad de Jesús y su condición de intermediario entre Dios y su pueblo, en medio de su contexto (Guijarro Oporto, 2010, p. 27).

La lectura intertextual invita a una lectura activa del texto, “ya que nunca existe una manera única o correcta de leer un texto, porque cada lector lleva consigo su experiencia y manera de ver las cosas” (Guidemond, 2011, p. 58). Entre los modelos de intertextualidad

Evangelio de Marcos fue menos citado que los demás y a lo largo de los siglos decreció notablemente sus referencias en comparación con los otros evangelios; así pues, el Evangelio de Marcos es menos citado en los escritos del s. II con 1.400 citas, mientras que en el s. III sólo llega a tener 250 citas (Dewey, 2004, p. 506).

bíblica está la cita, de una manera consciente y voluntaria, por parte del autor, y con una clara identificación por parte del lector. El segundo es la alusión, cuando un autor emplea un texto o imagen deliberada o inconscientemente, sin enunciar de manera explícita de dónde lo tomó, y aunque ella hace referencia clara a otro texto, el autor puede modificarlo, su identificación se deja al lector, tal como la alusión en Mc 12.29 con respecto a Dt 6.4. Un texto también puede referirse a la totalidad de las Escrituras (Lc 24,27) (Guidemond, 2011, pp. 59-60).

Con respecto a su contenido, en el Evangelio según Marcos, Jesús expone enseñanzas a sus discípulos, entre ellos Pedro, y resuelve algunas controversias (Mc 11.20 – 13.37) en medio del tercer día de la pasión en Jerusalén, a su vez, justo antes de su discurso final (Mc 13, 1-37) presenta varias enseñanzas entre las que se encuentra el mandamiento principal (Mc 12.28-34), luego, se incluyen varias parábolas en las que se enmarca el mandamiento principal y el discurso escatológico final (Mc 13.1-37).

Los evangelios en general, y el evangelio según Marcos en especial, “no cumplen altos estándares de cultura al interior del mundo cultural helenista y romano” (Horsley, 2010, p. 94). Y aunque no se encuentran a la altura literaria de las escrituras judías, en términos literarios, los evangelios son una continuación de la tradición cultural judía, de hecho, retratan a Jesús y a sus discípulos como el cumplimiento de ellas, a pesar de que sus textos no son semejantes a los textos de las Escrituras judías ya que los evangelios cuentan la historia de un líder profético y popular que comparan con Moisés y Elías que se preocupaba por los campesinos en oposición a las elites judías y romanas.

El narrador de los evangelios se presenta en III persona, con el fin de ponerse afuera de la historia, con lo cual no podría ser quien narra el personaje de la historia misma sino que se refiere a personajes dándoles nombres propios, usando pronombres personales y títulos, tan importantes en el caso de Jesús y el Evangelio según Marcos en especial, pues son una expresión de la relación entre los personajes que los mencionan, el narrador y Jesús a la vez que presentando una descripción de los mismos interna, mediante sus

sentimientos, pensamientos y observaciones, o externa mediante las acciones de los personajes descritos de una manera impersonal; así mismo, el narrador escoge un tiempo, cronológico o planeado, éste último con el fin de enfatizar ciertos eventos, además, los personajes de un historia pueden ser simples y presentar una única perspectiva ideología o ser complejos, que inclusive acata, algunas veces, erradamente, para darle cierta tensión, duda y novedad a la historia, a la vez que otros personajes solo cumplen una función casi decorativa, es decir, no intervienen propiamente con acciones en la historia si no que son más bien puntos de referencia y crean normas para que el lector se forme un juicio del personaje principal.

4.6.2. El Jesús histórico, el documento Q y el Evangelio según Marcos

La mayoría de autores pertenecientes a la llamada tercera búsqueda del Jesús histórico³⁸⁷ estarían de acuerdo con G. Theissen y A. Merz cuando afirman que “Q es sin duda la fuente más importante para la reconstrucción de la enseñanza de Jesús a pesar de su carácter hipotético y de la provisionalidad de sus reconstrucciones”³⁸⁸. En especial quienes aceptan la hipótesis de los dos documentos para explicar la dependencia literaria entre los evangelios sinópticos (Aguirre Monasterio, 2005b, p. 55). Las primeras reconstrucciones del texto de Q estaban motivadas por llegar a una fuente más cercana a Jesús, hace un siglo (Harnack y Weiss), sin embargo, las investigaciones en la historia de la redacción han hecho posible una reconstrucción basada en criterios literarios, pues en ella:

[Se] estudió con detalle las modificaciones realizadas por Mateo y por Lucas en sus respectivas reelaboraciones de Marcos, lo cual permitió identificar los rasgos

³⁸⁷ “El estudio de la vida de Jesús con criterios históricos es fruto de ilustración” (Aguirre Monasterio, 2002b, p. 3). Un estudio que no puede identificarse directamente con el Jesús real, pues es una reconstrucción moderna limitada y perfectible, de hecho, el conocimiento sobre Jesús ha progresado, hasta el día de hoy, gracias a los nuevos datos y herramientas metodológicas convirtiéndose en “la tarea central de la investigación acerca del nuevo testamento” Jeremías, J. El problema del Jesús histórico en Jeremías, J. (1981, original 1960). Abba. *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, p. 212, citado en Aguirre Monasterio, 2002b, p. 4).

³⁸⁸ Theissen G. y Merz, A. (1999). *El Jesús histórico*, Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 48, citado en Aguirre Monasterio, 2005b, p. 51.

característicos de su trabajo redaccional, a partir de ellos, las modificaciones introducidas por ambos en los dichos y apotemas de Q (Aguirre Monasterio, 2005b, pp. 58-59).³⁸⁹

Si bien, a primera vista, el documento Q se parece a una composición de dichos y apotemas de un maestro, también revela un grado de elaboración, pues posee un carácter biográfico, en este caso “puede decirse que desde el punto de vista literario el “documento Q” está más cerca del Evangelio de Marcos que en el Evangelio de Tomás”, puesto que ambos comparten un marco narrativo que comienza con la presentación del Bautista que prepara la llegada de Jesús (Mc 1.2-13 y Q 3.2-4, 13) y terminan con el discurso escatológico (Mc 13 y Q 17.22-23, 30), ambos poseen “un marco narrativo que determina la comprensión de las acciones y la enseñanza de Jesús” (Aguirre Monasterio, 2005b, p. 63), con lo cual puede decirse que tanto Q como el Evangelio según Marcos poseen una perspectiva teológica. Aún así, “el Jesús de Q, como el de Marcos, no puede identificarse sin más con el Jesús histórico” (Aguirre Monasterio, 2005b, p. 66).

Tanto Q como Marcos poseen un esquema cronológico en el que los detalles biográficos se fueron añadiendo por considerarse secundarios y el marco cronológico tenía

³⁸⁹ Si bien hay que esperar hasta el proyecto iniciado en 1983 llamado *International Q Project* (IQP) para tener una publicación de referencia, si bien posee sus propias limitaciones. Ver Robinson J. M. et al, (2000). *The Critical Edition of Q Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mc and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, Leuven. Por otra parte, la teoría de las dos fuentes sostiene que el Evangelio de Marcos escribió primero y luego los de Mateo y Lucas independientemente del de Marcos y que un documento llamado Q había contenido material común a Mateo y a Lucas pero que no se encuentran Marcos (Farnell, 2002, nota 5, p. 56). La primera etapa de la investigación histórica sobre la vida de Jesús fue llamada antigua búsqueda de Reimarus a Wrede (1778-1901), en la cual se habló (David Friedrich Strauss) de la prioridad de los sinópticos sobre el Evangelio de Juan, idea que cambiaría con una nueva hipótesis del gran fortuna (H. Weisse y Ch. G. Wilke): “el Evangelio de Marcos no era un resumen de los otros dos, si no el que les había servido de fuente. Esta hipótesis se basaba en la observación de que Mateo y Lucas coinciden entre sí en el orden sólo cuando coinciden con Marcos” (Aguirre Monasterio, 2002b, p. 7). Creándose así la hipótesis de las dos fuentes, determinante hasta el día de hoy. El entusiasmo de este descubrimiento o en torno a la prioridad del Evangelio según Marcos llevó a convertirlo en el paradigma de las vidas de Jesús hasta que se puso de manifiesto las motivaciones teológicas de Marcos y su carácter tendencioso (W. Wrede) (Aguirre Monasterio, 2002b, p. 8).

la función de servir para comprender la enseñanza y actuación del Jesús histórico (Aguirre Monasterio, 2005b, p. 68). A su vez el documento Q posee un marco espacial, manifiesto en las referencias a pueblos y ciudades que “revela la perspectiva Galilea de quienes lo compusieron” (Aguirre Monasterio, 2005b, p. 69)³⁹⁰; mientras que en Marcos el esquema geográfico se reduce a dos centros en los que tiene lugar la actividad de Jesús: Galilea y sus alrededores (Mc 1-10) y Jerusalén y sus alrededores (Mc 11-16), escenario de una segunda etapa de la actividad de Jesús con referencias a la primera.

En torno a los destinatarios de la actuación de Jesús en Q se encuentra una dirección clara a los marginados sociales, prostitutas y pecadores (Q 7.31-35), endemoniados (Q 11.14) y paganos (Q 7.1-9), también presentes en el Evangelio según Marcos. Así como se presenta en Q la relación de Jesús con sus adversarios, entre ellos los fariseos y los maestros de la ley (Q 11. 39-52), los fariseos también aparecen en Marcos y en Tomás (EvTom 39 y 102) como adversarios de Jesús (Aguirre Monasterio, 2005b, p. 74). Por último el documento Q es una colección de enseñanzas de Jesús, y la mayor parte de ellas no se encuentra el Evangelio de Marcos sino que tienen paralelo en el Evangelio de Tomás (Aguirre Monasterio, 2005b, p. 75).

4.6.3. Dios en Mc

Según Kasper (1986, pp. 134-152) desde el AT al NT se da el paso teológico en la comprensión de Dios al ser llamado Padre (Mc 14.36), rompiendo la continuidad de la concepción de Dios único, impersonal y agregando el carácter paterno de Dios con respecto a Jesucristo y mediante éste a la humanidad entera, idea original y propia de la teología cristiana. Al punto de llamarle: “el Dios de Jesucristo”, no en un sentido excluyente sino

³⁹⁰ El estudio del Cristianismo galileo, ha tomado fuerza en el último siglo, debido a las referencias que posee a Galilea, si bien luego se orientó al estudio de las tradiciones narrativas previas a Marcos y la tradición de los dichos de Jesús reunida en el documento Q, que habría sido compuesto en Galilea (Aguirre Monasterio, 2005c, pp. 452-453). Tal como propone G. Theissen (1997) en su texto *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, quien “sitúa la composición de Marcos muy cerca de Galilea, en la región siro-fenicia, ambienta en Galilea la tradición narrativa de los milagros y los apotegmas recogidos en dicho evangelio” (Aguirre Monasterio, 2005c, nota 7, p. 453).

incluyente de la concepción de Dios en el AT (Ef 1.17; Jn 20.17), sin por ello entrar en contradicción con la identificación entre Jesús y Dios³⁹¹, también exclusivo del cristianismo en general pero no en su totalidad, si se incluye la historia de herejías.

El Dios que anuncia Jesús es el mismo del AT (Mc 12.29; Lc 3.30), pues corresponde a la confesión de fe monoteísta del pueblo de Israel; según esto, Dios en el NT guarda ciertas características presentes en el AT: es Dios creador (Mc 10.6-9; 3.19); Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (Mc 12.26); ha enviado profetas (Lc 4.26); ha hablado por los profetas (Heb 1.1), es el Dios de Abrahán y del éxodo (He 7.1-50); hizo la alianza con Israel (Mt 2.6; Ro 9.4), lo cual también se encontrará en el Corán posteriormente. De la comprensión neotestamentaria de Dios se deriva un principio teológico esencial para la propuesta del monoteísmo ético: no hay más que un solo Dios (Ro 3.30; 10.12; Ga 3.20), inclusive por fuera de la ley, es la fe activa en el amor (Ga 5.6).

La primera frase del credo cristiano contenido en el Concilio ecuménico de Constantinopla I realizado en tiempos del Papa Damaso I (381) une, desde la teología, la comprensión del credo judío y cristiano (*Credo (Credimus) in unum Deum*), si bien de seguido la comprensión cristiana de la divinidad se une al hijo de dios unigénito, Jesús: *Patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum* (DS 150). En palabras de W. Kasper (1986, p. 13): “este primer artículo es el principio fundamental de todo el credo; contiene implícitamente toda la fe cristiana”, así pues, esta frase “resume la fe del Antiguo y el Nuevo Testamento” (Kasper, 1986, p. 273). La dificultad para los primeros judíos comprometidos con el monoteísmo y creer en la figura de Jesús como hijo de Dios, en la época de Jesús y en la actualidad, y no ser considerados gentiles pecadores (Ga 2:15) o idólatras (Ro 1:23), indica la capacidad de la primera Iglesia de producir tal figura que eventualmente resultaría en la formulación nicena de su divinidad a partir del Jesús de la

³⁹¹ Cfr. Rom 9.5 y Jn 1.1; 20.8.

considerado como un campesino judío en Galilea del siglo primero (Edwards, 1994. p. 228).

4.6.4. Un contexto social de Mc y del mensaje de Jesús

Marcos sitúa su relato en una sociedad con carácter muy tradicional, la sociedad judeopalestina del s. I DEC, que sufría desde hace décadas una crisis de autoridad³⁹². Jesús reconocía la legitimidad de la autoridad política (Mc 12.17) y su ámbito como propio y diferente de su mensaje; pero este reconocimiento no significa que los mundos de la política y de la religión sean dos esferas absolutamente separadas, sino sólo que son dos realidades distintas e interconectadas. Jesús no fue un profeta intemporal, la situación social en la que vivió se enmarcaba por las dinámicas del Imperio romano, que proporcionaba una tranquilidad externa asentado en un poder militar, sus poderes fundamentales eran la familia, de carácter patriarcal, no del lado del orden social y las relaciones de patronazgo entre el patrón y sus clientes a los que proporcionaba ayudas, medios de subsistencia, el Patrón era el patrón supremo y los herodianos dependían de él. Por ello el Reinado de Dios, predicado por Jesús, se confrontaba con los imperios que habían oprimido al pueblo judío, su mensaje era de “resistencia y esperanza”, no buscaba fundar una institución en especial sino la renovación de Israel, no mediante un Dios rey, sino mediante un padre (*Abbá*), en contraposición a las críticas modernas del monoteísmo como monarquía institucional (Aguirre Monasterio, 2014, pp. 84-85). Por ello el poder que ostentaba Jesús y que buscaba en sus discípulos no era la dominación o imposición, era el servicio de los demás, inclusive la esclavitud en el servicio (Mc 9.35, 43-44)³⁹³.

³⁹² Entre los oficiales romanos, representantes de un poder extranjero e idólatra y que constantemente agredían la sensibilidad religiosa de los judíos, por su parte, los sumos sacerdotes quienes no pertenecían a la stirpe sadoquita, heredera tradicional del cargo estaban helenizados y vivían demasiado aislados del pueblo que no se sentía representado por ellas, por último, los reyes herodianos, gobernantes locales al dictado de Roma.

³⁹³ Sobre la primacía del servicio sobre el poder en Jesús y sus enseñanzas ver Aguirre Monasterio, 2014, pp. 90-95. Para una biografía intelectual de Rafael Aguirre y su recorrido por diversos métodos teológicos y exegéticos ver Aguirre Monasterio, 1999.

Análisis propios de la exégesis sociológica de la Biblia³⁹⁴ buscan situar los textos bíblicos en la vida real, conocer los factores sociales, económicos, políticos e institucionales que influyeron en el autor y los redactores, así como sobre los destinatarios originales y actuales, con el fin de comprender el sentido del texto (Aguirre Monasterio, 1985, p. 328). Inclusive:

Comprender a Jesús es diferente que el caudal de conocimientos sobre él y tampoco es lo mismo que la fe estricta, [...]. La condición necesaria de plausibilidad de la captación “objetiva” de la experiencia religiosa que Jesús suscitó es una cierta afinidad o analogía de la acción social (Aguirre Monasterio, 1985a, p. 331).

Desde el ámbito geográfico, el movimiento de Jesús surge en Palestina, un país pequeño y pobre, con el un lugar geográfico estratégico como cruce entre Europa, África y Asia, un enlace clave en el Mediterráneo oriental, paso de civilizaciones y ocupaciones diversas, hasta el día de hoy; lugar de confrontación de pueblos y fecundación de culturas, el encuentro entre los pueblos del desierto (Sinaí y Transjordania), del Mar Mediterráneo (filisteos, fenicios, griegos y romanos) y los de la montaña central (cananeos y hebreos).

El factor étnico y religioso vincula a Jesús con la historia de su pueblo, ya que Jesús es un judío con una práctica religiosa familiar, asiste a la sinagoga, lee y conoce la Biblia hebrea, ora con ella, escucha la traducción aramea de la Biblia, el tárgum, que actualiza, extiende y lleva al pueblo del texto sagrado.

En el tiempo de Jesús sucede una aguda crisis política, luego del triunfo breve de la sublevación macabea contra el poder helenista los judíos perdieron de nuevo su independencia nacional y estaban sometidos por los romanos bajo el gobierno de Herodes, rey vasallo de Roma (40-4 AEC) con poder sobre el norte de Galilea y Sur de Judea,

³⁹⁴ Que “pretende descubrir y explicar la interacción dialéctica de expresión literaria teológica y experiencia social, analizar la correlación de las realidades sociales y simbolizaciones religiosas” (Aguirre Monasterio, 1985a, 326).

territorio habitado por los judíos, luego de su muerte el reino se divide entre sus hijos y pasa a ser una provincia romana bajo el control de un prefecto, y con un reinado unificado escindido de Herodes Agripa (41-44), con un alto grado de desestabilización y un pueblo que no se identificaba con las instituciones impuestas y asignadas a su idiosincrasia, sólo una minoría judía, la élite aristocrática sacerdotal clerical colaboraba con los romanos y se beneficiaba de ellos.

En lo económico, Herodes impuso fuertes impuestos para costear obras enormes, además de los tributos religiosos que debían pagar los judíos, la mayoría de la población era agrícola y muchos debían vender su propiedad familiar o terminar como jornaleros, incluso tenían que venderse como esclavos, mientras se concentraba el dinero y la propiedad en la élite aristocrática sacerdotal y clerical constituyendo la pobreza un fenómeno generalizado.

La religión va de la mano de la cultura, en especial en una sociedad democrática en la que la religión impregna la vida civil y demás factores mencionados, desde lo cultural, el pueblo judío pasaba por una crisis de identidad debido al auge del helenismo, algo que afectaba la enorme diáspora judía en el Mediterráneo y a la población en Palestina y una consecuente revolución urbana mediante el auge de las ciudades como forma política lo cual creaba una tensión entre la cultura semítica de corte agrícola y la greco-romana de corte urbana, a la vez que una atención religiosa entre el judaísmo y el paganismo, o pretensión económica entre los pobres, inmensa mayoría, y la élite aristocrática y, finalmente, una tensión política entre el pueblo romano, los colaboradores judíos y el pueblo sometido. Creando una crisis en la sociedad judía del siglo I, fenómenos de desarraigo y disgregación social (Aguirre Monasterio, 1987, pp. 310- 313).

El objetivo de reconocer tal contexto es pastoral y teológico, pues “para convertirse al Dios de Jesús no basta que miremos a nuestro corazón, tenemos que mirar también -y cambiar- la realidad social en la que vivimos y aceptamos” (Aguirre Monasterio, 1987, p. 344).

4.6.5. Las élites sacerdotal y romana y los campesinos en Mc

En una lectura histórica contextual, en la que la realidad del Imperio romano es “una realidad sociopolítica omnipresente, sin escapatoria y abrumadora”³⁹⁵, con un sistema económico parasitario que depende de un dominio coercitivo y basado en el temor conseguido mediante la conquista militar y la esclavitud, desde el cual el autor de Marcos presenta, desde el primer versículo del Evangelio, la justicia de Dios frente a frente con Roma y el poder de su elite social, política y económica, a la vez que aparece en escena el poder de la elite sacerdotal desde el templo de Jerusalén, gobernante indirecto de Roma y, un tercer elemento, el mensaje de un campesino galileo que proclamaba que el Reino de Dios había llegado, un Reino opuesto a la élite romana y a la elite del Templo de Jerusalén, cada elemento con su propia misión, creándose un mundo de extranjeros y otro de miembros, todos pidiendo el favor y la ayuda divina, y cada uno con un tipo de Reino propio, la pregunta es en cuál de ellos puede encontrarse la justicia y la paz, o cómo poder reunirlos para una convivencia, pregunta que aun hoy podemos hacernos en las tierras cercanas a Jerusalén (Van Eck, 2013, pp. 1-2).

La aristocracia sacerdotal en el templo de Jerusalén estaba bajo el poder del prefecto de Judea y era el instrumento imperial romano de poder y gobierno indirecto que servía de legitimación y permitía, a la vez, dividir bajo las órdenes de Herodes; la elite sacerdotal entendía a Dios a partir de su santidad y capacidad creadora del orden en el mundo, en el cual Israel constituía el mapa original de la pureza (Lv 19.2), convirtiéndose en la norma de cómo las acciones de Israel expresan las órdenes divinas en el establecimiento de la santidad de Dios y para ello debía separar lo ritualmente puro de lo impuro, con un código de pureza que definía la sociedad centrado en el templo y sus sacerdotes (Van Eck, 2013, p. 4).

³⁹⁵ Segovia, F. F. (1998), ‘Biblical criticism and postcolonial studies: Towards a postcolonial optic’, en Sugirtharajah, R. S. (ed.). En *The postcolonial bible*, Sheffield: Sheffield Academic, p. 256, citado en Van Eck, 2013, p. 1.

Desde una interpretación histórica y redaccional, “Jesús se dirigió fundamentalmente al campesinado, pero también integró personas procedentes de los niveles inferiores del funcionariado (cobradores de tasas, pequeños empresarios de la pesca y el transporte etc.)” (Miquel Pericás, 2006, p. 113). Por lo tanto, el tercer escenario, junto a las élites sacerdotal y romana es el campesinado, “los aldeanos campesinos quienes trabajaban bajo severas condiciones de opresión y explotación, [...]. La historia desde abajo raras veces se ve como la historia desde arriba”³⁹⁶. La Palestina romana en el s. I era una sociedad agraria avanzada y por lo tanto tributaria y aristocrática; la élite comprendida solamente el 1% -2% de la población y controlaba la mayoría de la riqueza (la mitad o 2/3) al controlar la tierra, su producción y los campesinos.³⁹⁷ Es evidente que las élites de Roma y el Templo no beneficiaron a las personas que se encuentran en el mundo de la narrativa de Marcos. En ambos casos la religión legitimó los propios intereses e impulso una ética de la violencia (Van Eck, 2013, p. 6).

En síntesis, en la narración de Marcos, Jesús crea, a través de su mecenazgo, una comunidad inclusiva para los considerados extranjeros, extraños, los “otros” al remediar las deficiencias de las elites de Roma y del Templo, ya que al ser parte del reino de Dios se convierte los extraños en cercano, esta nueva identidad implica el deseo de ser participar en la misión de Jesús por la defensa de la justicia y mostrar compasión hacia los extraños tal como Jesús, en su mensaje, misión y ética iban de la mano (Van Eck, 2013, pp. 11-12).

³⁹⁶ Herzog, W. R. (2005). *Prophet and teacher: An introduction to the historical Jesus*, Louisville: Westminster Jn Knox Press, p. 173, citado en Van Eck, 2013, p. 5.

³⁹⁷ Así pues, “Roma con su elite herodiana y la élite aristocrática en Jerusalén controlaban las tierras, los cultivos, su distribución y los cultivadores mismos al extraer impuestos, atributos, rentas, diezmos y ofrendas” (Van Eck, 2013, p. 5), mediante el impuesto a la tierra (*tributum soli*) y el impuesto al capital (*capitis tributum*), no pagar el impuesto se consideraba rebelión pues era un rechazo a la soberanía de Roma sobre la tierra y su producción, a su vez, la aristocracia del templo residía su parte en forma de diezmos y ofrendas para apoyar el templo así como el gobierno romano, inclusive los campesinos de Galilea debían pagar el tributo aunque vivieran por fuera de la jurisdicción de Judea, en síntesis, Roma gravaba su tributo y luego dejaba en libertad a Herodes y a la élite del templo para explotar la tierra “un patrón frecuentemente encontrado en los imperios aristocráticos y los poderes coloniales” (Herzog, W.R., 2005, *Prophet and teacher: An introduction to the historical Jesus*, Westminster Jn Knox Press, Louisville, p.52, citado en Van Eck, 2013, p. 5)

4.6.6. El Imperio, la pax romana y el monoteísmo

El Imperio Romano era un imperio militar, sus legiones podían terminar cualquier rebelión mediante la retaliación militar, a la vez el ejército romano conservaba muchos costos de alimentación, vestido, vivienda y equipo pero los impuestos y los gravámenes extraídos de los gobernados como orientales costos en otras palabras “los gobernados pagaban por ser gobernados” y “los gobernantes trataban la tierra controlada (conquistada) como su estado personal para confiscar, distribuir, redistribuir y dividir tales como considerasen” lo cual también sucedía en Judea, en donde la elite sacerdotal controlaba; por ello, el creciente endeudamiento y la pérdida de tierras también dieron lugar a la pérdida de la posición del campesino en la estructura social tradicional debido a los impuestos, diezmos y préstamos, los terratenientes (Mc 4, 3-9) se convirtieron inicialmente en inquilinos (Mc 12, 1-12), luego obreros de cada día (Mt 20.1-16), y finalmente terminaron como mendigos en la ciudades (Lc 16.19-21, Van Eck, 2013, p. 5).

La *pax romana* era la identidad y la ética propia de la elite romana, “la teología imperial romana proclamaba la paz mediante la violencia (guerra y victoria) la violencia llevaba a la victoria y la victoria a la paz” (Van Eck, 2013, p. 4) y va en contra del monoteísmo ético³⁹⁸, un razonamiento que aplica al Imperio romano en la época de Jesús y a poderes imperiales en nuestra época, una paz mediante la violencia, una democracia mediante la colonización y un desarrollo mediante las dictaduras. Tácito ha dejado una descripción de la *Pax romana*:

Saqueadores del mundo, cuando les faltan tierras para su sistemático pillaje, dirigen sus ojos escrutadores al mar. Si el enemigo es rico se muestran codiciosos, si es

³⁹⁸ Pues para tal paz “tú debes, primero, adorar a los dioses, con ellos a tu lado puedes ir a la guerra; con ello, por supuesto, viene la victoria, entonces, y sólo entonces, sin duda, llega la victoria, y sólo entonces así obtendrás la paz (Crossan, J. D. (2009). *The first Paul: Reclaiming the radical visionary behind the church's conservative icon*, New York: HarperOne, p. 106, citado en Van Eck, 2013, p. 4).

pobre, despóticos; ni el oriente ni el occidente han conseguido saciarlos; son los únicos que codician con igual avaricia las riquezas y la pobreza. A robar, asaltar y asesinar llaman con falso nombre imperio, y paz al sembrar la desolación. [...] Los bienes y las fortunas están siendo arruinados por los tributos; la cosecha anual, por los aprovisionamientos; vuestros mismos cuerpos y manos, entre golpes e insultos, para hacer viables los bosques y los pantanos (*Agricola*, XXX-XXXI, citado en Aguirre Monasterio, 2003, nota 6, pp. 88-89).

La misma paz que alababan los poetas como Arístides, en el s. II quien afirmó, con una visión desde arriba, desde los beneficiarios de tal paz, es decir los sectores dominantes:

Se puede decir que el mundo civilizado, que, por así decir, estaba enfermo desde el principio, ha sido llevado mediante el verdadero conocimiento a un estado de salud... habéis acostumbrado a todas las poblaciones a un modo de vida tranquilo y ordenado (Arístides, *Discurso a Roma*, citado en Aguirre Monasterio, 2011, p. 215).

La *Pax romana* iba de la mano de *Pax deorum*, por ello los romanos respetaban las instituciones locales de los pueblos sometidos y el panteón de sus dioses asumía los dioses de los pueblos que gobernaban por el bien de la comunidad, la religión romana era, en ese entonces, sincretista, flexible y vinculada a la vida urbana (*polis*). De hecho, los romanos divinizaban fácilmente virtudes abstractas, mientras en la parte oriental del imperio divinizaban sus soberanos y construían templos para sus dioses y emperadores, en Roma no se divinizaba ni se daba culto al Emperador vivo, pero se le honraba como Pontífice máximo, intermediario entre Dios y los hombres como protector de las tradiciones romanas y pronto se honró a los emperadores después de muertos con una ceremonia llamada *apoteosis* o *consecratio* con lo cual se convertiría en hijo de Dios, creando así una teología imperial presente en templos, monedas, monumentos, inscripciones, ceremonias cívicas, obras de teatro y la literatura; Roma y sus emperadores gobernaban según los designios de los dioses, en palabras de Flavio Josefo los romanos “sin la ayuda de Dios no hubiesen

podido crear un imperio tan grande (BJ II, 390)”, Séneca presenta a Nerón en un soliloquio que celebra su elección como Emperador:

Me ha tocado a mí entre los mortales encontrar el favor del cielo, siendo elegido para hacer las veces de los dioses en la tierra. Yo soy el árbitro de la vida y la muerte para las naciones; de mí depende la suerte y estado de cada uno. [...] A un gesto mío se desenvainaran los mil aceros que mi paz retiene [...] De todo esto está en mi mano (*De clementia* 1.1.2, citado en Aguirre Monasterio, 2011, pp. 217-218).

Otra forma de monoteísmo primitivo se encuentra en la religión del patriarcado, es decir en el varón sobre el poder, la propiedad y la sucesión; en el caso del patriarcado romano-cristiano, proveniente del *Pater Familias* romano quien tenía una posición de dominio monárquico en la familia y en la propiedad y un poder ilimitado y de por vida sobre las personas que pertenecían jurídicamente a la familia: mujeres, hijos y esclavos, sobre cuya vida y muerte podía, a veces, disponer.³⁹⁹

4.6.1. La comunidad en Mc

La Biblia “ha sobrevivido dentro de una comunidad y para una comunidad –la Iglesia– cuya historia ha estado hasta el presente íntimamente vinculada a la aceptación e interpretación de este libro”, inclusive ha creado una forma práctica de pensar y de obrar, más allá de limitarse a una serie de historias, verdades o revelaciones, “un mensaje que compromete al hombre” (Rincón González, 2011, p. 143).

Se ha propuesto que el Evangelio según Marcos está escrito para una comunidad creyente específica: Roma más que Siria o Galilea, ya que el contexto de Roma pone una clave hermenéutica relevante para el entendimiento del texto de este Evangelio, entre las

³⁹⁹ El César era visto como *Pater Patriae* del Imperio y mandaba como rey sacerdote y padre sacerdote, *Pontifex Maximus*. Es la esperanza de protección de sus súbditos y posee poder ilimitado: el *Pater Patriae* es *Pater Omnipotens* la pregunta es “¿qué tiene que ver este dios patriarcal con el misterio del Abba de Jesús o con Júpiter?”

razones para ello está la fuerte polémica contra el judaísmo (Mc 2.6: 3; 6.22-27), el tributo al César (Mc 12.13-17) y la confesión del centurión romano de que Jesús es el verdadero Hijo de Dios (Mc). Si bien algunos postulan que intentar determinar alguna comunidad específica a la cual se dirige este evangelio no es posible, lleva a la pregunta sobre si el término “comunidad marqueana” es útil o no es más que una “fantasía histórica”⁴⁰⁰. Aun así, es claro que el temprano mensaje cristiano no era universal, y por lo tanto, necesita de una comunidad en la cual se originó y a la cual se dirigía.

A pesar de que internamente el Evangelio según Marcos no identifica explícitamente su audiencia, pueda construirse una “audiencia implicada” mediante la evidencia que el autor muestra implícitamente al dejar saber en quienes está interesado y de qué manera. En este último caso se encuentran varias perspectivas del Evangelio: la escatológica y apocalíptica desde el inicio del Evangelio (Mc 1.1, 15; 9.1; 15.25) lo cual es ejemplificado con precisión en la espera de la llegada del reino (Mc 9.47; 10.14-15, 23-25; 12.34) o en lo que podría llamarse un mini-apocalipsis (Mc 13), esta perspectiva escatológica indica que la gente para quienes fue escrito el Evangelio experimentaron crisis y la espera de Jesús, después de su sufrimiento, al volver como hijo de Dios para confortarles en su situación presente (Viljoen, 2002, pp. 459-460).

La palabra griega para comunidad es *koinonía*⁴⁰¹, éste no es un neologismo cristiano, ya entre los griegos designaba “las relaciones interpersonales, la armonía cósmica e incluso la comunidad con Dios obtenida especialmente en las comidas sagradas” y, aunque el AT no use el término, la alianza puede ser considerada como su equivalente (De la Fuente, p. 75). El término comunidad cristiana no indica la pertenencia a un pueblo, raza, nación, cultura, etnia, tradición ni descendencia sino que posee un sentido comunitario por

⁴⁰⁰ Bauckham, R. (ed). *The gospels for all Christians: Rethinking the gospel audiences*. Grand Rapids Eerdmans, pp. 71-112, Viljoen, 2002, citado en p. 458.

⁴⁰¹ En la definición del teólogo Walter Kasper: “Comunidad es el grupo que, en un determinado lugar o dentro de un círculo de personas, está unido por la Palabra, el sacramento y el servicio evangélico y que, en comunión con la Iglesia Universal, cree en Jesucristo y da testimonio público de su fe” (De la Fuente, p. 147).

la fe personal en Jesucristo; ya que “la comunidad cristiana no se fundamenta en las necesidades humanas, sino en el don de Dios” (De la Fuente, p. 146).

La palabra griega *ἐκκλησία* significa Iglesia, comunidad o congregación y su convocación es universal, es decir para todos los hombres; los primeros cristianos se sintieron convocados, de tal manera, por la Buena Nueva de Jesús que no podían entender cómo alguien, habiendo oído tal noticia, no acudiera a ella. Las primeras comunidades cristianas se caracterizan por generaciones⁴⁰², en relación con el Evangelio según Marcos:

Primera generación: años 30-70

Estas primeras comunidades coincidían en la manera de concebir el anuncio de la fe cristiana en la que la muerte y resurrección de Jesús son el núcleo, su vinculación con la ley mosaica, manteniéndose fieles a las normas de pureza ritual, circuncisión y sacrificios en el templo (Hch 1.12-5,42) mientras otros, de lengua griega, se alejaron de estos signos de identidad (Hch 1.12-5,42) y las interpretaciones de la muerte de Jesús, a la cual le encontraron sentido con modelos del pasado como el de los profetas, el juicio escatológico, el siervo de *Yhwh*, el justo sufriente, el día de la expiación, el templo de Jerusalén o el cordero pascual (Gil Arbiol, 2011, pp. 200-205).

Segunda generación: años 70-110

En el año 70 DEC el general Tito, futuro emperador de Roma entró en Jerusalén asolando la ciudad y destruyendo el templo, lo cual movió los cimientos de Israel, para

⁴⁰² Las tradiciones orales sueltas proporcionan datos para el estudio de los orígenes del movimiento de Jesús en Galilea luego de su muerte, pero para conocer los primeros grupos de discípulos es necesario recurrir a las composiciones pre- evangélicas, las cuales pueden reconstruirse “a partir del Evangelio Marcos, del material común a Mateo y Lucas (Q) y del material propio de Mateo, Lucas y Juan” (Aguirre Monasterio, 2005c, p. 458). Y entre otras cosas, es posible que se hayan conservado, en el Evangelio de Marcos, “indicios de una tradición popular de los milagros, que habría sido conservada por este grupo de seguidores” (Aguirre Monasterio, 2005c, p. 473) y que se refleja en algunos dichos polémicos con los seguidores galileos, quienes daban mucha importancia a los milagros de Jesús, lo cual muestra que el autor del Evangelio de Marcos conoció una tradición popular de los milagros de Jesús que integró en su relato” (Aguirre Monasterio, 2005c, p. 473).

entonces la mayoría de los primeros seguidores de Jesús ya habían fallecido, quienes habían transmitido la memoria y testimonio de Jesús oralmente, mientras que las comunidades en el entorno griego crecían rápidamente, los nuevos creyentes traían nuevas preguntas, en una cultura, sociedad y política diferentes y se fueron separando progresivamente de la corriente hegemónica del judaísmo, el fariseísmo, lo cual llevó a una estabilización (Gil Arbiol, 2011, pp. 207-209).

Mientras el Evangelio de Juan utilizó el modelo de la palabra de Dios hecha carne (Jn 1.12), presente en el AT⁴⁰³ y en Filón de Alejandría, aplicada en sus para mostrar su carácter divino por encima de otros, dejando de lado, en parte, el compromiso ético; el Evangelio según Marcos eligió el modelo del mesías crucificado, la identidad de Jesús se centralizaba en la cruz, subida y su muerte revelan quién y cómo es Dios, con lo cual el autor subraya aspectos sensibles de la humanidad de Jesús, también para no dejar de lado la dimensión histórica (Gil Arbiol, 2011, pp. 210-212).

Tercera generación: años 110-150

Un continuo crecimiento de las comunidades cristianas, fruto de la misión hace a los cristianos visibles en el Imperio creando conflictos externos, y otros internos debidos a las influencias culturales y los estratos sociales a los que llevó el cristianismo creando desviaciones doctrinales y morales, por lo cual se necesitó de un ejercicio para equilibrar entre la cohesión y la integración, la uniformidad y la unidad.⁴⁰⁴

Cuarta generación: años 150-190

Al final de este periodo puede hablarse con propiedad de religión cristiana o cristianismo pues ya se tienen “escrituras sagradas propias, un conjunto definido de

⁴⁰³ Job 28.20-27; Pr 8.23-31; Si1.6-10; 24.3-23; Sb 7.24-8,1.42.

⁴⁰⁴ Por ello se establecieron mecanismos de autoridad y orden (Gil Arbiol, 2011, pp. 216-217). Tres mecanismos se situaron entre los modelos organizativos hegemónicos propios de la Iglesia (*ekklesia*, 1 Tim 3.15) siguiendo el modelo de la casa patriarcal y “la actitud vital ante la historia de sus con repercusiones éticas” (Gil Arbiol, 2011, p. 216).

creencias, una liturgia propia (con sus ritos y ceremonias) y una cultura material (que en el caso de los cristianos se percibe en el uso del *codex*, edificios propios y restos funerarios” (Gil Arbiol, 2011, p. 220).

4.6.1. Jesús y sus discípulos en Mc

El evangelio según Marcos es una historia unificada por la figura central de Jesús, a su vez, los discípulos tuvieron un papel importante que permite unir la narrativa del evangelio (Patrick, 1993, p. 36)⁴⁰⁵. Los temas teológicos propios del Evangelio según Marcos que sirvieron para articular su relato son “el progresivo descubrimiento de la identidad de Jesús y la actitud de los discípulos hacia el” (Aguirre Monasterio, 2003, p. 356).

La cristología del evangelio según Marcos incluye dos nombres esenciales para la estructuración de la imagen de Jesús de Nazaret, a saber, “el hijo de Dios” y “el hijo del hombre”, con respecto al primero, el autor inicia el Evangelio con él si bien para los judíos tal título se considera una blasfemia, inclusive el soldado romano en la cruz confiesa la filiación divina (Mc 15.39), así mismo Cristo es identificado con el hijo de Dios (Mc 14.62), junto a este título se encuentra el “hijo del hombre” con el cual Jesús se identificaba a sí mismo para presentarse a sus discípulos y oponentes, en tres contextos: su ministerio terrenal (2.10, 28; 10.45), su pasión y ascensión (8.31; 9.9; 12.31; 10.33; 14.21, 41), y, por último, su segunda venida (8.38; 13.26; 14.26). La combinación de ambos títulos implica que sus discípulos y lectores deben también estar preparados para ser humildes y estar preparados para el sufrimiento (Viljoen, 2002, p. 462).

⁴⁰⁵ Posteriormente los primeros 40 años (años 30-70) del cristianismo constituyen la primera generación cristiana, llamada “generación apostólica” y termina con la destrucción de Jerusalén, durante ella los discípulos que acompañaron a Jesús, junto a otros misioneros llegaron el mensaje cristiano a toda la cuenca oriental del Mediterráneo. Los discípulos de Jesús no escribieron lo que estaban viviendo y huellas de sus vivencias quedaron plasmadas en los relatos evangélicos, por ello los evangelios mismos poseen un valor historiográfico (Aguirre Monasterio, 2003, p. 345).

Desde el análisis narrativo, los nombres para Jesús cumplen una función honoraria, entre ellos, Hijo de Dios, Señor, Hijo del hombre. Si bien los evangelios no son una ficción literaria, en ellos la perspectiva del autor, el narrador y el protagonista mismo, desde la narrativa propia de los evangelios, puede identificarse, ya que “todos los eventos se presentan desde una perspectiva, tal es la perspectiva de Jesús; sin embargo, la naturaleza de su perspectiva ideológica-teológica dominante difiere en cada evangelio” (Dreyer, 2001, p. 390)⁴⁰⁶.

El discipulado es el otro factor importante en el Evangelio según Marcos, ya que los seguidores de Jesús entendieron lo que significaba ser un discípulo de Jesús y seguir sus pasos, inclusive para aceptar las buenas nuevas de la salvación en Cristo se debe seguir a Jesús (Mc 8.34-38, Viljoen, 2002, pp. 463-464). La misión que Jesús encomendó a sus discípulos con tiene ciertos rasgos característicos como la novedad de que las imágenes para describir a los misioneros, lejana de los oficios religiosos y cercana auspicios comunes como el pescador, jornalero y pastor, la misión de Jesús y de sus discípulos en una experiencia de Dios como proyecto de vida, más que una función institucional; tal misión era urgente, con connotaciones escatológicas, los discípulos ayudaban en la tarea de anunciar la inminente llegada del Reinado de Dios; el destinatario concreto de esta misión iba dirigido a los más cercanos, si bien no era excluyente, sus principales destinatarios fueron los marginados e incluso algunos paganos, una especie de “misión universal en lo concreto” (Aguirre Monasterio, 2002c, p. 335). Y, por último, es una visión realista con múltiples dificultades, entre ellas el rechazo.

⁴⁰⁶ Tal ideología puede notarse en las emociones, observaciones, ideas y pensamientos que el autor describe a los personajes e incluye en los eventos y el tiempo en qué suceden (Dreyer, 2001, p. 393). Cada evangelio es un espejo del mundo en el que se escribe, el contexto socio-político, económico, religioso y cultural en la cual la historia se revela y se desarrolla; así mismo, las técnicas narrativas que el autor usa revelan los motivos ideológicos detrás del trabajo redaccional (Dreyer, 2001, p. 391).

El narrador del Evangelio presenta el papel de los discípulos de manera ambivalente⁴⁰⁷: una favorable en tanto cumplen la tarea a la que Jesús los llamó y otra desfavorable, ya que mediante ellos, Jesús puede desarrollar su mensaje, gracias a las respuestas de los discípulos y la incomprensión de su mensaje (Patrick, 1993, p. 39)⁴⁰⁸.

4.6.2. Los fariseos, saduceos y escribas, la relación de Jesús con el judaísmo

El papel tradicional de los escribas era el de maestros y jueces en las sinagogas locales con escuelas para el estudio devoto de las Escrituras, muchos pertenecían al bajo clero (sacerdotes corrientes y levitas), pero el número de laicos era cada vez mayor, entre estos últimos destacaban los fariseos, cuyos métodos exegéticos se hicieron famosos por su rigor. Los escribas de la época de Jesús eran expertos en la interpretación y aplicación de la Ley a los asuntos de la vida cotidiana. De acuerdo con la orientación tradicional del judaísmo antiguo de Palestina, estos expertos no querían ser tenidos por innovadores, sino reproductores fieles de una herencia religiosa (Miquel Pericás, 2011, pp. 192-193).

“La crisis general de la sociedad judía del siglo incluía fenómenos de desarraigo como la emigración al interior y exterior de Palestina, el bandidismo, la depauperización de amplias capas sociales, mientras que la propiedad y el poder se concentraban cada vez en menos manos” (Aguirre Monasterio, 1985b, p. 118), todos movimientos de disgregación social al interior de una sociedad democrática, en la que la religión era la ideología dominante, vehículo de diversos intereses; entre los judíos se encontraban dos grupos religiosos, los saduceos quienes representaban los intereses de la aristocracia sacerdotal y radical, con una fe basada en el sistema del templo, la aceptación exclusiva de la ley escrita

⁴⁰⁷ Desde el acercamiento narrativo se encuentra que el evangelio según Marcos presenta a los discípulos de Jesús como los doce que le siguieron, entre ellos, Pedro, Jaime y Juan formarían un círculo cercano a Jesús y Judas sería quien pasó a Jesús a manos de las autoridades (Patrick, 1993, p. 38).

⁴⁰⁸ Jesús les llama a la lealtad (Mc 1.1-4, 34), a ser testigos (Mc 4.35 – 8.21), a responder al anuncio de su muerte en el viaje a Jerusalén (Mc 8.22 – 10.52), volviéndose ajenos a Jesús en su muerte (Mc 11.1 – 15.47) para terminar la narrativa con un grupo de mujeres en la tumba de Jesús (Mc 16.1-8), en la que la experiencia de lectura es una experiencia temporal desde el inicio al final el lector aprecia el seguimiento de Jesús por parte de los discípulos.

y cerrados a esperanzas de una posible renovación futura; los fariseos quienes aceptaban la ley oral, un intento de flexibilizar la escrita acomodando la ley escrita a las nuevas situaciones sociales, los fariseos representaban los intereses de los sectores urbanos y capas medias, abiertos a esperanzas de transformación, por ello creían en la resurrección y esperaban el mesías, en el año 70 el fariseísmo se convierte en la doctrina oficial, después del fin del Templo.

Gran parte del Evangelio según Marcos sucede sin referencia alguna a los fariseos, si bien se indican asuntos del conflicto entre Jesús y ellos⁴⁰⁹. En las primeras partes del Evangelio no se presentan los conflictos, pero la situación cambia después de 3.1 cuando, sucesivamente, Marcos indica que los fariseos acusan (3:2), quieren destruir (3:6), argumentar (8:11), probar (10:2), y buscan entrapar (12:13) a Jesús. Posteriormente al inicio del capítulo 7 es un llamado a los fariseos hipócritas (7:6; 12:15), acusándolos de abandonar la orden divina y mantener las tradiciones humanas (7:8), advierte a sus discípulos de las enseñanzas fariseas (8:15) y habla de su obstinación (10:5); luego, en el relato de la pasión, no se mencionara a los fariseos.⁴¹⁰ El evangelista interpreta la historia de Jesucristo en la cual los fariseos aparecen ocasionalmente pero con gran importancia (Cook, 1987, p. 230).

Los primeros signos de una división entre el cristianismo y el judaísmo se evidencian al interior el NT con un antagonismo de Jesús con los judíos y el judaísmo, puesto que la separación entre el judaísmo y las enseñanzas de Cristo ya tenían sus orígenes en la época de Jesús, si bien las Escrituras fueron escritas más tarde, en diferentes lugares y con diferentes puntos de vista en los Evangelios y demás textos del NT. Por ejemplo, Jesús

⁴⁰⁹ En la mesa de comunión (2:13-17), el ayuno (2:18), la observancia del sábado (2:23-8; 3:1-6), la pureza ritual (7:1-2, 17-23), la observancia de la tradición oral (7:1-5), la interpretación de las escrituras (7:8-15), el divorcio (10:2), el pago de impuestos a Roma (12:13-17) y en asuntos concernientes al mesías (2:28; 8:11-13).

⁴¹⁰ Estos conflictos, de una u otra manera, los otros profetas judíos también encontraron, lo cual muestra que el Evangelio refleja las tradiciones y circunstancias en el judaísmo y en el cristianismo antes de la destrucción de Jerusalén.

habló en contra de los fariseos y los escribas, con términos como hipócritas, ciegos, insensatos y ciegos, serpientes y raza de víboras (Mt 23: 13-36); acusó a los líderes judíos de hacer el templo en una cueva de ladrones (Mc 11:17); profetizó que “este templo” refiriéndose a su cuerpo sería derribado (Mc 13: 2); corrigió la Ley de los Judíos y lo despreciaron por ello (Jn 8: 1-11); por su parte, Esteban señaló a los judíos que se resistían al Espíritu Santo y que su circuncisión no era realmente un acto de fe (Hechos 7:51); Pablo acusó a los judíos de confiar más en la Ley que en Dios (Romanos 2: 17-19) y que el nombre de Dios era blasfemado por los gentiles ya que violaban la Ley (Romanos 2.23); Pablo también dijo a los judíos que Cristo es en realidad “el fin de la ley” (Romanos 10:4)⁴¹¹ y dijo que el Dios de Jesús era el nombre sobre todo nombre (Filipenses 2: 9-11), lo cual era blasfemia según los judíos. El Evangelio según Marcos se caracteriza por presentar las diferencias entre el judaísmo y el cristianismo:

A diferencia de Mateo y Lucas, quienes se esfuerzan por mostrar la coherencia entre la enseñanza de Jesús y la Ley judía, Marcos no manifiesta ningún reparo a la hora de señalar los puntos en los que Jesús se distancia claramente de la Torá y de las interpretaciones que de ella hacen los escribas y fariseos (Miquel Pericás, 2011, p. 183).

La ley del AT necesita ser interpretada a la luz del suceso de la nueva salvación en el NT, en las enseñanzas de Cristo, su pasión, muerte y resurrección. Así mismo “existe un esfuerzo por comprender la ley como una unidad cohesionada. Por ejemplo, en Mc 12,28-

⁴¹¹ Durante el tiempo de Jesús, era una práctica común a bautizar a una persona al entrar en una nueva religión, los judíos al convertirse en seguidores de Cristo también tuvieron que bautizarse como una muestra de que sus 'pecados' (de la anterior religión) fueran perdonados (Hechos 2: 37-38, 41). El hecho de que había dos grupos (los bautizados y los no bautizados) Pablo llevó a empezar a referirse a los seguidores de Cristo como “nosotros” en contra de los judíos (2 Corintios 3: 17-18) y concluir que un seguidor de Cristo comenzaba de nuevo su vida y por lo tanto, era una nueva persona y una nueva creación (2 Corintios 5:17). Finalmente los seguidores de Jesús fueron llamados cristianos en Antioquía, distinguiéndose claramente de los judíos (Hechos 11:26) (Oliver y Mokhele, 2014, p. 5).

31, donde la ley es reducida a dos mandamientos: amar a Dios y a tu prójimo” (Guidemond, 2011, p. 65).

4.6.3. El escriba judío y la respuesta de Jesús, el Maestro

En la pregunta del escriba sobre el primer mandamiento de todos y la respuesta de Jesús de que toda la ley judía se encuentra en el amor a Dios y el amor al vecino (Mc 12.29 y sgtes), Jesús parece aceptar la absoluta supremacía de las órdenes de la Ley (Dt. 6.4-5; Lv. 19.18) sin objeción alguna, así pues, asumiendo que las palabras en Mc 12.29-31 fueron dichas por Jesús y no por el escriba, como la versión de Lucas (10. 27), pero Marcos quiere mostrar que la autoridad de Cristo sobre la ley resplandece (Anderson, 1972, pp. 300-301).

El evangelio según Marcos no está dividido entre actos y escenas y es más cercano a un diálogo (Burch, 1931, p. 246). Una de las enseñanzas más importantes de texto sobre el primer mandamiento en Mc, es que más que un discurso abierto e impersonal, es un diálogo directo y personal en el que la actitud del escriba que dialoga Jesús deja impregnado para un ejemplo paradigmático para el diálogo interreligioso aun hoy, ya que su actitud es más propia del aprendizaje que de controversia (Mt 22.35 y Lc 10.25); es notorio que inicia con una pregunta, no con una afirmación, tal como se ejerce, aun hoy la apologética, la enseñanza de la teología e inclusive el diálogo interreligioso desde cada tradición religiosa. Si bien el mensaje y el diálogo de Jesús se pueden entender desde una perspectiva cristiana, ambos se presentaron, inicialmente, en un contexto judío, al interior de las enseñanzas y prácticas tradicionales del judaísmo, lo cual indica que el diálogo puede ejercerse desde el interior de una tradición religiosa y teológica hacia otras.

La pregunta del escriba judío puede entenderse como un diálogo con el “maestro cristiano”, ya que más que una pregunta para aprender, es una pregunta para conocerse (Pikaza, 1996, p. 345); Jesús responde con palabras de la Ley judía que tan bien conoce el escriba, comunes a ambos, crea una base para el diálogo y no expone algo nuevo, diferente o divergente, por el contrario, quiere crear un vínculo activo, textual y dialogante para

hacer propio lo ajeno, para incluir la alteridad en su intimidad con el Padre, desde un sentido cristiano o cristianizante, esta respuesta de Jesús es una plataforma teológica y ética de diálogo mutuo, en un relación con la tradición alterna, en este caso judía, que sirve de modelo para el diálogo. Esto, además, muestra la profundización de Jesús como maestro judío y como ejemplo para los creyentes que creen en Dios y en sus profetas, por ello también puede servir la presentación y comprensión de Jesús para un diálogo con los musulmanes, quienes creen en Dios y sus Profetas y enviados y los Libros entregados a ellos como la Torah, los Salmos y el Evangelio (Corán 2.136). “En comparación con los otros dos evangelios sinópticos, el de Marcos es el que menos enseñanza discursiva atribuida a Jesús contiene, incluye, sin embargo, un gran número de referencias importantes a su actividad como maestro⁴¹². De aquí podemos concluir que esta actividad es, para Marcos, “uno de los rasgos que caracterizan el ministerio de Jesús” (Miquel Pericás, 2011, p. 183). Inclusive su forma de enseñar difiere pues:

Jesús también enseñaba con el ejemplo, es decir, ofrecía su forma de vida y su propio comportamiento como modelo para la imitación. Pues bien, en esta práctica pedagógica el Jesús marcano no se muestra más considerado con la Ley y la exégesis de los escribas que en su enseñanza verbal. Además de curar en sábado casos no urgentes (Mc 3, 1-6), toca y se deja tocar por personas impuras sin manifestar preocupación alguna por purificarse (Mc 1, 40-45; 5, 25-34). Y, por si esto no fuera suficiente para demostrar su desprecio hacia las normas culturales, dos días antes de celebrar la Pascua en la ciudad santa de Jerusalén se aloja, nada menos, que en casa de un leproso (Mc 14, 3-8) (Miquel Pericás, 2011, p. 184).

El Jesús del Evangelio de Marcos se presenta como alguien de quien sus enseñanzas reemplazan y trasciende la escritura más que alguien que hace que la escritura indiquen asimismo como su cumplimiento (Anderson, 1972, p. 304). En Mc y en Mt (5.21-48) Jesús

⁴¹² 1.22; 1.27; 4, 1.2.38; 5.35; 6.2.6.34; 8.31; 9.17.35.38; 10.17.20.35; 11.18.21; 12.14.19.32.35.38; 13.1; 14.14.45.49.

presenta la renovación de algunos preceptos de la Torah, al menos, una nueva comprensión de ellos, pues se dirigen más al interior del ser humano que a la práctica de la religión o a la adoración Dios mismo *in abstracto*.

La confirmación del escriba, a su vez, le incluye en su tradición religiosa como aliado, amigo y hermano, en esta confirmación el escriba acentúa la unicidad de dios desde el AT (Dt 4.35; Is 45.21), aunque sea un punto de fricción entre judíos y cristianos en su vivencia, comprensión y explicación de Dios; además, el escriba reitera la vinculación entre el amor a Dios y al prójimo aun por encima de los sacrificios y cultos propios de la Ley judía. Posteriormente, la ampliación de Jesús en el diálogo lleva más allá los sacrificios al Reino de dios, como centro de convergencia, interpretación y diálogo.

La pregunta por el mandamiento parte de la concepción judía del escriba, según la cual Dios tiene el poder de ordenar e imponer preceptos a sus criaturas, Jesús recibe tal pregunta y la redirige al plano humano, la reconstruye mostrando que tal mandamiento no es el centro y único objetivo de la adoración a Dios, sino que es el comienzo, principio y finalidad de la acción del creyente en el Dios uno y único; mediante su respuesta, Jesús plantea al escriba la raíz de los mandamientos, para ello incluye dos de ellos; su respuesta no es un monismo legal, propio de los escribas de la Ley, teólogos y religiosos anquilosados en el texto y lejanos de su práctica, sino en un diálogo entre Dios, el ser humano y los demás como comunidad mediante ambos mandamientos.

La respuesta de Jesús al escriba incluye una cita textual del AT (Dt 5.4-5), la importancia de tal respuesta es pues bíblica y dialógica, una cita y una actualización, es una respuesta cristiana para un judío. Jesús citó la primera parte de la oración que los judíos recitan dos veces al día⁴¹³ y la convirtió en enlace teológico y ético para el diálogo interreligioso e intra-religioso a partir del monoteísmo, en las tradiciones y comprensiones judía y cristiana, y, por extensión la islámica; el enlace para tal diálogo es fundamental y

⁴¹³ Junto a Dt 1.13-21 y Nm 15.37-41.

común es “el mandato de amar a Dios (que) brota de su naturaleza de ser el único Dios” (Brown, 2004, p. 55b). La relación del Evangelio de Marcos con respecto al AT es teológico ya que “el autor de Marcos pone la historia de Jesús contra el trasfondo de la historia del AT de Dios y del pueblo de Dios; lo que le sucede a Jesús es interpretado por Marcos como un cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento” (Dreyer, 2001, p. 394). Por lo cual “cuando Marcos cuenta la historia de Jesús, la historia de Israel se refleja en la historia” (Dreyer, 2001, p. 401).

Jesús agrega en su respuesta un segundo mandamiento, si bien se le pregunta sólo por uno; en tal respuesta no se busca igualar los dos mandamientos (Lc 10.27) sino que mediante una cita de Lv 19.18⁴¹⁴ une ambos mandamientos mediante el amor. La autoridad de Jesús para enseñar a asombrar a sus oyentes (Mc 1.22-27) no está fundada en una acreditación académica ni en argumentos exegéticos de la ley, posee un poder carismático que se fundamenta en su experiencia de Dios y encuentra un eco entre la gente, un poder que atrae a los discípulos y a las gentes (Mc 1.32- 34, 3.7) (Aguirre Monasterio, 1999, pp. 4-5).

4.6.4. El *Shema* y el primer mandamiento en Mc 12.29

La importancia del *Shema* en la tradición judía también se refleja en los Evangelios cuando los fariseos y saduceos discutían, uno de los escribas le preguntó a Jesús por el mandamiento más importante, especialmente en el Evangelio según Marcos, mientras que en Mateo (22:37-40) y Lucas (10:26-27) no se incluye la primera declaración del *Shema* en la cita.

En Mc 12.28-34 se encuentra un mandato al amor doble desde el *Shema*, pues se pide confesar la vinculación de Dios con Israel y, a la vez, actuar a través del compromiso vital del amor; de hecho, el *Shema* es “la expresión orante (verbal) de la propia identidad judía” (Pikaza, 1996, p. 344).

⁴¹⁴ Cfr. Rom 13.9; Gál 5.14 y Sant 2.8.

El monoteísmo judío en boca de Jesús está marcado, en el Evangelio según Marcos, por el primer mandamiento (Mc 12.29) que puede considerarse el mandamiento más grande para Jesús⁴¹⁵; por ello, el mandamiento principal (Mc 12.28-34) se presenta desde una pregunta: ¿cuál es el más importante de los 613 preceptos de la Ley judía? pregunta central y común entre los maestros de la Torah, para dar respuesta a ello, Jesús reúne dos citas⁴¹⁶ de la Ley entregada a Moisés, a saber Dt 6.4-5 y Lv 19.18 ambos mandamientos, el del monoteísmo y del amor a Dios y al prójimo reúnen la ley entera legada a Moisés y los profetas.

4.7. Análisis pragmalingüístico de Corán 112.1

4.7.1. El Corán, su composición, origen y estructura

El Corán es un libro con unidades temáticas, transmitido, oral, durante unos 23 años (610-623) y por escrito durante y después de su transmisión oral, incluye además de diferentes estilos literarios, una serie de temas que se repiten una y otra vez en los diferentes pasajes, sean discursos, profecías o historias, si bien se presenta a sí mismo, entre otros títulos, como el Libro (*al-Kitāb*) transmitido al Profeta Muḥammad mediante el ángel Gabriel (Corán 2.97), si bien el Libro original del cual proviene se encuentra en los cielos (Corán 56.77-80) lo cual apoya su carácter de Escritura proveniente de Dios⁴¹⁷. Por ello una exégesis ha de ser literaria a la vez que histórica, en tanto el Corán incluye ambos caracteres.

⁴¹⁵ Cfr. Mt 22.36-38.

⁴¹⁶ Las citas del AT presentadas por Jesús en el Evangelio según Marcos son tomadas, primariamente, de la versión griega de la *Septuaginta*, con ciertas variaciones, lo cual indicaría, en un inicio, la preeminencia de la Iglesia griega en los labios de Jesús, pero también sucedió con Josefo, quien tomaba sus citas bíblicas de la *Septuaginta*, ya que sus obras, como los evangelios, eran publicadas en griego a pesar de que el lenguaje de ambos, Jesús y Josefo, era bien el arameo o el hebreo (Smith, 1972, p. 41).

⁴¹⁷ El Corán trae un mensaje espiritual y práctico e incluye preceptos para el ser humano, la sociedad, el medio ambiente y consejos en asuntos económicos, familiares, legales, científicos, morales, psicológicos y profecías. El Corán es la Palabra de Dios transmitida mediante el último de los Profetas, pero no humaniza a Dios ni diviniza al hombre; Muḥammad fue enviado como misericordia para la humanidad y la creación entera. El milagro entregado al Profeta Muḥammad para confirmar la veracidad de su mensaje fue, entre otros, el Glorioso Corán.

El origen sagrado del Corán, en tanto texto, se fundamenta en su forma literaria única, algo que puede reconocerse en un *excursus* por la literatura árabe hasta nuestros tiempos, considerándola como el milagro (*mu'yizah*) coránico que lleva a postular una inimitabilidad del discurso coránico en lengua árabe (Corán 2.23, 52.33-34), según este argumento, un autor puede conocer los recursos lingüísticos (gramática, morfología) y literarios (poesía, retórica) árabes más avanzados con amplitud pero no podrá reproducir un texto único semejante al Corán ni a la mínima unidad literaria, es decir una de sus suras⁴¹⁸.

La forma literaria del Corán como texto unitario es única y “no puede ser describir a como ninguna de las formas literarias conocidas” (Adel y Maasoum, 2011, p. 489); si bien algunos hablan de una prosa primada (*saj'*) como modelo literario genérico para el Corán, aun así su composición es única, debido al efecto comunicativo que alcanza, los instrumentos lingüísticos que utiliza y la sonoridad de su recitación en la cual se funden la composición métrica y no métrica propias de la poesía, sin convertirse en un libro que pueda ser definido como poesía, a la vez que la definición de prosa está lejos de ser cercana a la realidad del texto debido a la gran cantidad de esquemas y formas técnicas variables en la misma unidad temática o textual (*surah*).⁴¹⁹

El Corán es un milagro perceptible y semántico, los Profetas han recibido milagros perceptibles por parte de Dios, es decir tangibles por los sentidos, que sirvieron como

⁴¹⁸ Tal argumento del milagro coránico como prueba de la inimitabilidad del Corán es insuficiente, pues la capacidad humana de producir y reproducir textos es, aunque amplia, limitada pero el escribir un texto que pueda considerarse original, único y es una consideración comunitaria entre los musulmanes y en la que los lectores no musulmanes con grandes conocimientos en las ciencias de la lengua árabe son quienes podrían proponerlo.

⁴¹⁹ Puede agregarse la alta frecuencia de sus características retóricas, sobrepasando cualquier otro texto o discurso árabe clásico y moderno en ello, considerándose un “mar de retórica” (Adel y Maasoum, 2011, p. 49) que permite un análisis de la forma y el significado del texto, una característica que si lo acercaría hacer considerado como milagro lingüístico.

pruebas de su profecía y, por tanto, para comprobar la veracidad de su mensaje.⁴²⁰ Lo que hace al Corán un texto milagroso es su cualidad literaria inimitable, bella e imperecedera, en el estilo y contenido, en la vitalidad y vigor, en los consejos y leyes que buscan producir una sociedad justa, pacífica y armónica inclusive con la naturaleza. De hecho, el lenguaje del texto coránico es la máxima autoridad de la lengua árabe⁴²¹, de allí la ineficiencia de sus traducciones⁴²² para transmitir su mensaje.

Todo estudioso del Corán conoce las diferencias entre dos etapas de la revelación, su ignorancia indica la incapacidad para interpretarlo, pues son diferencias teológicas, históricas y sirven para conocer el desarrollo, abrogación y causas de la revelación – contextos-; así pues, las aleyas que presentan el monoteísmo islámico se hayan en ambos periodos de la revelación coránica, en el periodo de la Meca o mecano y el de Medinah o medinense; en el primer periodo se concentran los temas escatológicos y se afirma con mayor dominancia el monoteísmo⁴²³ (O'Shaughnessy, 1973, p. 206).⁴²⁴

⁴²⁰ Por ejemplo, el milagro de la vara de Moisés, Abraham rescatado del fuego, los milagros de la curación de los ciegos y leprosos, la resurrección de los muertos, el hablar aun estando en la cuna por parte del profeta Jesús, hijo de María, son milagros narrados en el Sagrado Corán, las Escrituras Judías y Cristianas canónicas y apócrifas, todos esos milagros fueron realizados con el permiso divino. El Profeta Muḥammad también recibió este tipo de milagros perceptibles, entre ellos la división de la luna, la multiplicación de la comida, el agua que brotó de sus dedos para dar de beber a sus compañeros, la capacidad de comunicarse con las piedras, los animales y los árboles.

⁴²¹ El Corán se considera el criterio superior en la morfología, sintaxis, gramática y retórica árabes desde que fue revelado hasta estos días, por lo tanto no es sólo un texto que sirve de guía religiosa o un libro abierto al conocimiento científico sino un milagro lingüístico mismo, es la palabra de Dios que ningún ser humano o criatura alguna puede sobrepasar.

⁴²² Cuando se lee una traducción del Corán en castellano se pierde su belleza, su precisión y los malentendidos e imprecisiones son muchos, ya que no es posible traducir la recitación clara y bella en lengua árabe ni la precisión del lenguaje árabe coránico que está por encima de los dialectos actuales hablados entre los árabes; de hecho, se traducen los significados del Corán, más no su forma.

⁴²³ Inclusive en temas como el trono de Dios, usado como un sinónimo de Dios mismo por su magnificencia y honorabilidad (Corán 2.255-256).

⁴²⁴ Debido a que se revelaba en una sociedad politeísta, es así como se presenta a Allah con el dominio supremo sobre cualquier divinidad que pueda ser adorada por los politeístas (O'Shaughnessy, 1973, p. 218).

4.7.2. La Sura 112

Los análisis literarios y académicos del texto coránico han encontrado obstáculos desde la ortodoxia musulmana y el fundamentalismo de las escrituras, al interior del mundo musulmán, especialmente debido a que esos análisis sugieren una composición literaria y un origen humano del texto coránico, así como un acercamiento no histórico a los relatos e historias narradas en el Corán del pasado y del futuro (Abu-Zayd, 2003, p. 9).⁴²⁵

Además, la intrínseca dificultad para encontrar unidades temáticas en las suras coránicas revela el espíritu conglomerante del Corán, de hecho, desde su forma literaria el Corán es completamente diferente a la Biblia, especialmente porque su contenido cambia constantemente entre lo histórico, literario, didáctico, ético y profético al interior de cualquier unidad textual (Rippin, 1983, p. 39)⁴²⁶, excepción de varias suras cortas en las que su texto que encierra un tema y contexto precisos, tal como es el caso de la surah en cuestión (Corán 112).

4.7.3. Las creencias y el monoteísmo islámicos

Las creencias islámicas se reúnen con varias prácticas de la ética islámica en esta aleya coránica:

La piedad no consiste en orientarse hacia el oriente o el occidente, sino que consiste en creer en Allah, el Día del Juicio, los Ángeles, el Libro, los Profetas, hacer caridad, a pesar del apego que se tiene por los bienes, a los parientes, huérfanos, pobres, viajeros insolventes, mendigos y cautivos, hacer la oración prescrita, pagar el Zakât, cumplir con los compromisos contraídos, ser paciente en la pobreza, la desgracia y en el momento del enfrentamiento con el enemigo. Ésos son los justos, y éstos son los temerosos de Allah (Corán 2.177).

⁴²⁵ Un reto que aun hoy los musulmanes no han aceptado a gran escala.

⁴²⁶ Si bien existe una ciencia coránica llamada las causas de la revelación (*asbāb an-nuzūl*) encargada de presentar el contexto histórico del diversos pasajes coránicos basándose en el Corán mismo, los dichos proféticos de Muḥammad y los dichos de sus seguidores.

Los pilares de la fe también se encuentran reunidos en la Tradición profética o *Sunnah*, segunda fuente de la teología y el derecho islámicos, cuando el Profeta Muḥammad dice:

Relató Abū Huraīrah que el Profeta estaba un día con sus compañeros y llegó [el ángel] Gabriel y le preguntó: ¿Qué es la fe? “La fe es creer en Dios, sus ángeles, libros, el encuentro con Dios, sus profetas y el día del retorno” (Compilado por Muslim 50)⁴²⁷.

El concepto del *taūhīd* es la esencia, el fundamento y la finalidad del Islam, diferencia entre la fe (*imām*) y la incredulidad (*kufur*). “Tawhid es el fundamento más importante del Islam del cual dependen todos los demás pilares y principios” (Philips, 2005, p. 14). Según la creencia en la unidad y unicidad radicales de Dios al interior de la teología islámica en sus diversas vertientes, el cristianismo es clasificado como un politeísmo y el judaísmo como una forma de idolatría (Philips, 2005, p. 11), de una manera plana y general, inclusive en autores que provienen de la tradición cristiana y han estudiado en los centros más importantes de investigación en las ciencias islámicas, lo cual constituye una gran muestra de desconocimiento de otras religiones, sesgo teológico y abuso epistémico, común en pensadores con una formación exclusiva en una teología, filosofía o vivencia religiosa particular sean musulmanes, como en este caso, judíos o cristianos.

Las categorías del monoteísmo islámico (*taūhīd*) no fueron presentadas por el Profeta Muḥammad, sus compañeros o los seguidores de éstos, considerados como los predecesores (*salaf*), guardianes de la ortodoxia islámica y ejemplo para la comunidad musulmana (*ummah*). Aun así los principios y componentes de tal división pueden encontrarse en las aleyas coránicas y en los dichos del Profeta. La aparición de tal división

⁴²⁷ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَبِيبٍ النَّبِيُّ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَبِلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ» ... (مسلم ٥٠).

se debe a la necesidad de divulgar el centro teológico del Islam, el monoteísmo radical, llamado en lengua árabe *taūḥīd*; pues el Islam se extendió rápidamente, desde los primeros siglos de su historia, en culturas, pueblos y cosmovisiones muy diversas, incluyendo las antiguas y desarrolladas civilizaciones de Egipto, Bizancio, Persia e India, todas ellas poseían en su concepción de lo divino y lo sagrado, desde ámbitos filosóficos, teológicos y místicos propias.

Si bien la palabra ár. *taūḥīd* no aparece en el Corán o en los dichos proféticos – ambas consideradas las fuentes principales para la teología y el derecho islámicos –, su uso es esencial en la teología islámica; literalmente *taūḥīd* significa unificación, es decir convertir algo en una unidad o afirmar la unidad [de algo], proviene del verbo *ūaḥada* que significa unificar, consolidar o afirmar la unidad; el concepto de *taūḥīd* se refiere a Dios (ár. *taūḥīd Allah*), es decir, realizar considerar la unidad y la unicidad de Dios en todas las acciones humanas, y en especial, en los actos de adoración, la división del *taūḥīd* ha servido para plantear el principio central de la teología islámica, es decir, la adoración exclusiva de Allah –exaltado sea–, Creador, sostenedor y director de todos los asuntos del ser humano y la creación entera, sin caer en asociación alguna. Las categorías de este concepto poseen tres títulos ya clásicos en la teología islámica (Philips, 2005, pp. 17-41): *Taūḥīd ar-Rubūbīyah*⁴²⁸, *Taūḥīd al-Asmā' ūaṣ-ṣifāt*⁴²⁹ y *Taūḥīd al-'Ibādah*⁴³⁰.

⁴²⁸ Literalmente, es la unidad de majestad, es decir, la característica que Allah –exaltado sea– posee de Señor, Rey y Creador, esta forma del monoteísmo consiste en afirmar que Dios es uno sin coparticipes en su soberanía. Esta categoría se fundamenta en la idea que Dios es la causa de toda la creación, así mismo sostiene y ordena su creación sin necesidad de algo o alguien más y, por ello, Dios gobierna toda su creación (Corán 39.62, 37.96).

⁴²⁹ Se refiere a la unidad de los nombres y atributos de Allah –exaltado sea–, consiste pues en afirmar que sus nombres y atributos son incomparables con la creación y únicos (Corán 42.11).

⁴³⁰ Que busca mantener la unidad y la unicidad divinas en los actos en la adoración que los seres humanos y la creación entera realizan para la complacencia de Dios; por ello, afirma que sólo Dios posee el derecho de ser adorado sin asociado alguno, y éste es el fin del monoteísmo islámico, un monoteísmo y una monolatría radicales (Corán 16.36, 51.56).

4.7.4. La comunidad monoteísta en Corán 112.1

La palabra *ummah*, es decir, comunidad proviene de *umm* que significa madre; la *ummah* es la comunidad total de los creyentes musulmanes, no posee intermediarios entre Dios y los hombres ni privilegios raciales, lingüísticos o sociales, en el Corán se le menciona múltiples veces, como una comunidad que cree en Dios y práctica obras de bien (3.104, 110).⁴³¹ La palabra *ummah* ha de traducirse por comunidad islámica, es decir, una población que se encuentra en un territorio delimitado y crea las condiciones para el cumplimiento de la legislación islámica (*šaria*), así como se le llama a la comunidad de los creyentes musulmanes expandidos por todo el planeta, la nación del Islam, el término se emparenta etimológicamente con madre (*umm*) y proviene de la raíz encaminarse, dirigirse (*āmm*). El Islam como religión y modo de vida busca establecer, desde sus inicios históricos, una comunidad (*ummah*) en la que se le facilite al musulmán y al no musulmán el cumplimiento de la voluntad divina, este modo de vida, dentro de las creencias islámicas, es divino e inalterable hasta el último día. Por lo cual, los creyentes no pueden modificar una ley dictada por Dios a través de sus profetas (35.24) y el gobierno islámico será una entidad política con el fin de fortalecer las leyes de Dios, de allí que si el gobierno islámico no cumple tales leyes, éstas no serán obligatorias para los creyentes de su jurisdicción quienes deben buscar tal gobierno⁴³².

El término coránico más importante en la historia del Islam para designar la comunidad de creyentes es el término árabe de *ummah*, con una variedad de significados y aplicaciones para definir la comunidad posee tres ámbitos centrales: primero, los términos de “monoteístas” sing. *hanif* y pl. *ḥunafah*; segundo, dos términos en relación: creyentes

⁴³¹ El concepto de comunidad, entre los musulmanes, ha tomado connotaciones románticas, nostálgicas y reaccionarias. Esta comunidad no se ha fundado en una raza, origen, territorio, parentesco, o cultura específica, tiene una misión histórica: busca garantizar la felicidad y la prosperidad del individuo y de los grupos sociales que son acogidos y gobernados por la legislación islámica.

⁴³² La vida política islámica se fundamenta en pilares morales y espirituales, se guía por instrucciones divinas, sin ser por ello solo un gobierno de Dios, religioso, espiritual o una teocracia total en la que un grupo de personas adquieren derechos divinos sin responsabilidad frente a los ciudadanos.

(*mu'minūn*) y musulmanes (*muslimūn*) (Mathewson Denny, 1977, pp. 36-47) y, por último, la idea del pertenecer a un pacto (ár. *mīthaq*, 'ahd). El primer término, es decir *ḥunafah*, es una clave importante para mostrar la restauración del ideal abrahámico al interior del Islam entre los árabes de la época de Muḥammad y sus seguidores (Mathewson Denny, 1977, pp. 26-27), quienes aún hoy se sienten depositarios de la herencia monoteísta el profeta Abrahán. Inclusive se presenta, en el Corán y la tradición musulmana, una contraposición entre la comunidad (*ummah*) garante del monoteísmo y los asociadores e idólatras (*mushrikūn*) en la época de Abrahán con los *ḥunafah* y posteriormente, en la época de los inicios de la comunidad musulmana (Corán 4. 125), con los musulmanes, quienes se diferencian, a su vez, de la “Gente del libro (*ahl al-kitāb*)”, es decir judíos y cristianos.

Así pues, se entiende el Islam como más una renovación de la religión (ár. *millah*) de Abrahán que una continuación del judaísmo o del cristianismo, desde la postura coránica (Mathewson Denny, 1977, p. 31). Inclusive, se considera a Abrahán una comunidad (*ummah*) en sí mismo, es decir un ejemplo a seguir a la vez que un *ḥanīf* en tanto es obediente al único Dios (Corán 16. 120) con lo cual profesa entonces un monoteísmo radical, en el cual sólo está permitido adorar al único Dios.

Otro concepto central para comprender la comunidad musulmana desde el Corán mismo es la idea de alianza, también presente en otras religiones de origen semítico, ésta es una alianza comunitaria semejante a la de los judíos y cristianos y ya se encontraba presente en la vida y costumbres de la Arabia pre-islámica en forma de tratados, contratos y alianzas entre comunidades, algo que se mantuvo en el derecho islámico y se ejemplificó en la ciudad de Medinah, en la actual Arabia Saudita, entre musulmanes y judíos, así como se presentaba en los frecuentes tratados entre las confederaciones de tribus árabes antes y después del Islam (Mathewson Denny, 1977, p. 47).

La alianza de *Yhwh* con el pueblo de Israel, mediante Moisés y Abrahán pueden sintetizarse en una fórmula: “yo seré tu Dios y ustedes serán mi pueblo”, esta idea se

encuentra y reconoce constantemente en las referencias al pueblo de Israel en el Corán⁴³³. Inclusive puede encontrarse una estrecha relación del decálogo en el Éxodo (20.2- 17) con el Corán (2. 83), en tanto el pacto (ár. *mithaq*) de los hijos de Israel (*banū isra'il*) con lleva una serie de preceptos éticos para preservar el transmitidos mediante Moisés en el Sinaí, Tal como es propio de la presentación coránica la alianza entre Dios y los profetas judíos, cristianos y Muḥammad, y mediante ellos a los pueblos que transmitieron el mensaje divino, y, finalmente, desde la teología musulmana, el mensaje transmitido a Muḥammad se presenta como un mensaje ético para todas las comunidades.

Desde la historia, en la época preislámica, llamada época de la ignorancia (*yahīliyya*), el honor y la hombría eran los valores del beduino árabe⁴³⁴, la fortaleza y honor de su tribu dependía de la cantidad de su descendencia masculina, de allí que fuese necesario tener una gran número de esposas o concubinas para poder tener más hijos por año; en esta sociedad pre-islámica los guerreros ocupaban el más alto puesto social, luego los pastores, los artesanos y, por último, las mujeres.⁴³⁵

Muḥammad, para el año 622 emigra al oasis de Yatrib, ahora llamada Medinah, con el fin de llevar a cabo toda la práctica política y social delineada por la revelación coránica.

⁴³³ Corán 2.40, 80, 83, 84; 5.12, 70; 7. 134, 169; 4. 154-155; 20.86.

⁴³⁴ Los árabes, antes del Islam, estaban divididos en dos categorías: la gente de la ciudad y los moradores del desierto, pues sus entornos y gobiernos diferían notablemente. Los antiguos beduinos no poseían alguna institución política. Pero, por una parte, durante los reinos árabes antiguos del sur, por ejemplo en el periodo de los Mineos (950 – 650 a.d.C) el Rey era también el jefe religioso. En su segundo periodo (650 – 315 a.d.C) se despoja de tal carácter. Luego, la nueva dinastía de *ḥimyar* (115 a.d.C – 300) con sede en la ciudad de Sabā' poseía grandes riquezas codiciadas por el Imperio romano que intentó invadir en el 24 a.d.C bajo el mando de *Aelius Galius* el reino de los himyaritas, también llamados sabeos; en el segundo periodo de los sabeos (300-525), los abisinios introdujeron el judaísmo y el cristianismo al Yemen. Por otra parte, en los reinos antiguos del norte, el reino nabateo (SS II a.d.C – 105) floreció en la península arábiga mientras el emperador romano Trajano lo adicionó al imperio, junto con su esplendorosa capital Petra.

⁴³⁵ Entre los beduinos árabes cada tienda representaba una familia, cada grupo de tiendas un clan y un grupo de clanes representaba una tribu, éstas, a su vez, formaban confederados; entre las estructuras sociales la superioridad numérica era estratégica pues determinaba el poder, el prestigio y la supervivencia. El jefe de una tribu beduina se caracterizaba por su nobleza de nacimiento, edad y por su consejo de sabios.

Es en este momento en el que se escribe la constitución de Medina⁴³⁶, en medio de una comunidad política y religiosa, si bien la cohesión de la comunidad de Medina se encontraba en la aceptación del mensaje del Islam más que en otro tipo de relaciones como las tribales, raciales o políticas. Esta comunidad se encontró, por primera vez, en un dilema político en torno a la relación de los musulmanes y los no musulmanes, sean ellos judíos, cristianos, asociadores o idólatras, a quienes Muḥammad llamó para que aceptaran el mensaje del Islam. Las actitudes políticas de la comunidad islámica en Medina poseen varios momentos históricos⁴³⁷.

En síntesis, luego de un recorrido por los conceptos pragmáticos comunes en relación con el monoteísmo en una visión ética (Dios, Comunidad y alteridad) y un gran panorama de claves hermenéuticas para cada texto en su contexto y tradición se ha preparado el camino para la propuesta de diálogo. La singularidad y novedad del análisis pragmalingüístico previo es pues notoria y amplia.

5. El diálogo interreligioso

Se presentan de seguido la metodología, conceptos y limitaciones propias del diálogo interreligioso y se incluyen el ateísmo, el pluralismo religioso, la secularización, la violencia, el orientalismo y el fundamentalismo como fenómenos actuales y pertenecientes a cada tradición de maneras diversas. En una segunda parte se plantean los elementos para

⁴³⁶ La constitución de Medina constituye el primer texto político islámico, en el cual se inicia con el establecimiento de una comunidad equitativa entre musulmanes, basada en el Sagrado Corán y con lazos de solidaridad y relación con pueblos del Libro (*ahl al-kitāb*) –judíos y cristianos–.

⁴³⁷ Ellos son 1) Alianza entre tribus, musulmanes y no musulmanes. 2) Expulsión de tribus judías (Corán 58.1-17) por haber rechazado el Islam y, por haber conspirado contra Muḥammad, con lo cual se cortará cualquier relación política y religiosa con estas comunidades judías. 3) Con la conquista del oasis de Jaibar perteneciente a los judíos, se impone el pago del tributo (*yizya*) a cambio de libertad de culto, respeto a sus propiedades, protección política y social (*dhimies*, Corán 2.256). 4) Contra esta tolerancia se dio la inflexibilidad frente a los asociadores (*mušriqūn*) entre los beduinos (Corán 9.5-6).

una base común de diálogo y las particularidades de los mismos en cada tradición con un recorrido bibliográfico extenso y variado.

El diálogo interreligioso se ha centrado, en la mayoría de ocasiones, en las semejanzas, los puntos comunes y los trabajos conjuntos, pero las diferencias, las incompatibilidades y las divergencias también hacen parte del compartir, de hecho “el origen del Islam es Dios mismo, exactamente igual que los judíos ponen su origen en la Torá y los cristianos en el acontecimiento de Cristo” (Karl-Josef, 1996, p. 227).

En el trabajo del diálogo interreligioso a partir de diversas perspectivas como la filosofía, la teología y la mística “el monoteísmo es una categoría religiosa antes que filosófica [...] incluso dentro de la teología misma, e monoteísmo soteriológico precede a todo monoteísmo dogmático, del que es además fundamento” (Tracy, 1995, p. 230). La inequívoca unicidad de Dios y su carácter totalmente diferente de cualquier otro ser, producía, en lugar de un efecto de cercanía e intimidad, lo contrario. Es decir, un efecto de distancia insalvable y casi de incapacidad total para cualquier tipo de relación. Esta situación podía sin duda conducir a una ritualización de la manifestación religiosa, muy probablemente acompañada de una pérdida real de la fe (Streck, 2010, p. 10). Por ello se han creado vías de mediación, de acercamiento y vivencia heterodoxas que aun siendo fruto del monoteísmo son tomadas como formas politeístas de adoración, entre ellos, la mediación, la santidad y las prácticas místicas. Inclusive la misma teología no está vinculada al monoteísmo (Panikkar, 2005, p. 61) y existen tradiciones religiosas, culticas y teológicas no monoteístas: de hecho, “la cuestión de Dios no es una cuestión de categorías, sino una cuestión trascendental” (Kasper, 1986, p. 16).

“El diálogo es un exigencia de la propia fe, como un don de Dios que hay que compartir para lograr un mundo más fraterno” (Amigo Vallejo, 2003, p. 194), es decir, la concepción de la fraternidad religiosa conlleva al compartir la fe con el otro “hermano”, este diálogo se consigue cuando el centro de diálogo es, a la vez, el motivo y la finalidad, a saber, Dios; los creyentes en el Dios único poseen diferentes caminos de comprensión,

vivencia y testimonio entrelazados en el ejercicio del diálogo y la convivencia, de allí que la propuesta, ilusoria y dañina, de una fe universal y única o de un disimulo de las creencias para el agrado mutuo o una moral unilateral sin coordinación, aprendizaje y reciprocidad a partir del otro sea inoperante e inapropiada en el diálogo interreligioso.

Ya ha advertido Hans Küng: “imposible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones. Imposible la paz entre las religiones sin diálogo de religiones. Imposible el diálogo entre las religiones sin un estudio teológico” (Küng, 1992, p. 131) y plantea dos principios para la paz entre religiones y entre naciones, el principio de humanidad, “hoy como ayer, hombres y mujeres son tratados inhumanamente en todo el mundo. [...] Frente a esa falta de humanidad, nuestras convicciones religiosas y éticas exigen que cada ser humano sea tratado humanamente” (Küng, 2005, p. 29); y, el principio de reciprocidad o según él, “regla de oro”, lo que no quieras para ti, no lo quieras para los demás.

La respuesta del pensador musulmán Tariq Ramadan es clara: “estamos en una sociedad pluralista, pero no nos conocemos unos a otros. Vivimos juntos, pero muy lejos unos de otros, no estamos comprometidos juntos, no somos socios en absoluto, sino simples ciudadanos”⁴³⁸, y cercana a la de Juan José Tamayo al hablar de la relación histórica entre Cristianismo e Islam, “las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimiento mutuo. Las certezas se refuerzan cuanto más rasa es la ignorancia” (Tamayo, 2005, p. 193), Carlos Amigó Vallejo expresa: “posiblemente, uno de los mayores problemas en la relación y el diálogo entre cristianos y musulmanes sea el del recíproco desconocimiento, no sólo de personas, sino de los contenidos fundamentales de la fe de cada uno. / Cristianos y musulmanes se ignoran. Conviven, pero, frecuentemente, comunicados” (Amigo Vallejo, 2003, p. XII) y de

⁴³⁸ Y amplía sobre la política: “cada uno exige sus derechos individuales, y eso es todo. Trabajemos juntos, dentro de la sociedad. La ética de la ciudadanía supone que trabajamos en nuestra sociedad, que no nos limitamos a vivir en ella, porque no conseguiremos la paz global sin hablar, sin estar convencidos de que, si la democracia es buena para nosotros, también lo es para los demás” (Ramadan, 2005, p. 39).

hecho, “el desconocimiento ha entrañado a lo largo de la historia del rechazo, la sospecha, la persecución y la violencia” (Weber, 1997, p. 80).

Raimon Pannikar es directo en afirmar “sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan” (Panikkar, R. (1993). *Diálogo intrarreligioso*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Trotta, p. 1148, citado en Tamayo Acosta, 2004, p. 52), de nuevo ser humano y comunidad, humanidad y religión son los interlocutores, fuentes y objetos del diálogo. Un diálogo entre humanos que buscan su liberación por caminos congruentes aunque no sean idénticos, cercanos o paralelos.

En el judaísmo el diálogo incluye a Dios y su Pueblo, en el caso de “la teología cristiana es *teocéntrica en cuanto cristocéntrica y viceversa*” (Dupuis, 2000b, p. 272) y, por último, en el caso musulmán es Dios y su creación entera quienes amplían los horizontes de diálogo posibles en tanto se adora a Dios Creador mediante el buen trato a su creación, sean animales, seres humanos o la naturaleza.

5.1. Perspectivas y obstáculos del diálogo interreligioso

No se busca en el diálogo una armonización de armonización de los textos sagrados en el diálogo interreligioso, pues al menos el cristianismo y el Islam “se presentan con voluntad explícita de absolutidad y quieren ser instancias definitivas de la revelación de Dios” (González Montes, 1994, p. 477) y de la salvación. Carlos Amigo Vallejo en unas cuantas frases paradigmáticas y sensatas abre el panorama en torno a las limitaciones, obstáculos y fallas del diálogo, ya que “cristianos y musulmanes se ignoran” (Amigo Vallejo, 2003, pp. XII-XIV) si bien existen esfuerzos de conocimiento, estudio e investigación conjuntos, institucionales y particulares, han servido para la mutua comprensión, acercamiento y trabajo conjunto así como para la apología, el fingimiento y la mutua separación; pues los judíos, cristianos y musulmanes “conviven, pero, frecuentemente, comunicados”; entre las dificultades, limitaciones y obstáculos del diálogo se encuentran el: “desconocimiento recíproco, falta de formación en la propia

creencia religiosa, prejuicios ancestrales, cerrazón de la mente, actitud de superioridad, indiferencia o desprecio” (Amigo Vallejo, 2003, p. 196).

En palabras de Wesley Ariarajah, si bien es cierto que “las religiones difieren entre sí. No son todas lo mismo. No son ni igualmente válidas ni igualmente verdaderas. Pero, aunque sean diferentes, cada una tiene una enorme validez para sus propios creyentes” (Ariarajah, 1998, p. 34); sin duda, continúa Amigo Vallejo, “son muchas las diferencias que existen entre [judíos,] cristianos y musulmanes” culturales, lingüísticas, doctrinales, las primeras crean problemas sociales, las segundas de comprensión en múltiples niveles y las últimas desacuerdos insoldables; el diálogo ha de ser un encuentro de las tres tipos de diferencias, no es posible una investigación de las Sagradas Escrituras sin un conocimiento de la cultura y pueblo al que le fue revelado, de sus lenguas originales o de sus características teológicas propias, el diálogo interreligioso, en la actualidad, se escapa de esto, “la ignorancia de los valores ajenos provoca la autosuficiencia o el menosprecio. Conocer al hombre es abrir un camino de comunión con él”, al contrario el hombre se encierra en sí mismo por la ignorancia, la indiferencia y los prejuicios y su diálogo adquiere otras motivaciones mediadas por la sospecha, el miedo y el disimulo. Carlos Amigo Vallejo también escribe: “creemos en un solo Dios y a él hay que acudir”, si bien la concepción masculina de Dios no es apropiado a todos, “la creación entera pertenece a Dios” de allí la necesidad de invocarle en el diálogo entre creyentes, cada uno con su forma de adoración en plataformas de equivalencias, cercanía y cooperación.

5.1.1. El pluralismo religioso

El “problema del pluralismo religioso” surge cuando se tiene en cuenta la variedad de creencias y prácticas religiosas en el mundo y, teniendo en cuenta tanto sus similitudes y diferencias, los intentos de formular una posición coherente sobre su origen, la veracidad, la eficacia soteriológica y su valor en general (Jones, 2008, p. 1). De hecho, “el pluralismo religioso siempre ha sido una parte de una vida cristiana” (Norris, 2001, p. 2). Así como el Islam surge en una arabia politeísta, con apenas vestigios de monoteísmo en los seguidores

de Abrahán (*ḥunafah*) y su relación con los judíos y cristianos mediante las caravanas y la convivencia.

Siguiendo al teólogo belga, especialista en el pluralismo religioso, Jacques Dupuis, y quien se movió entre el continente Indio y la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, se plantea que “toda teología es «confesional», [...] de lo contrario no es teología” (Dupuis, 2000a, p. 20). Es decir, que no sería posible una teología desde afuera, desde la alteridad o desde la negación de lo divino. Y, en este caso, a pesar de la vinculación entre las tradiciones religiosas, sus diferencias teológicas son tan grandes que en ocasiones el diálogo inter-teológico no es posible⁴³⁹, y se limita a un diálogo vivencial entre creyentes. Toda teología es confesional, “la adhesión de fe de la persona de la comunidad religiosa es el sujeto de la actividad teológica”; desde la perspectiva cristiana el diálogo teológico incluye tal confesión en la unidad de Dios y la trinidad, en la profecía de Jesús y su filiación divina; los mayores desacuerdos teológicos de los judíos y los musulmanes con los cristianos se centran pero no se limitan al misterio de Dios y la persona de Jesús (Frizzell, 2010, p. 597)⁴⁴⁰; “si bien la teología cristiana de las religiones sólo puede ser cristiana, no obstante tiene que dejar espacio –es más, debe crearlo– para otras teologías “confesionales de las religiones, ya sean musulmanas, hindúes o de otro tipo” (Dupuis, 2000a, pp. 20-21); si bien usando otros términos, textos y procedimientos para ello, desde la perspectiva cristiana, sin perder su confesión y viceversa. En sociedades plurirreligiosas, “la religión

⁴³⁹ La gran mayoría de judíos no reconocen el carácter profético de Jesús ni del profeta Muhammad ni reconocen la revelación o inspiración del Nuevo Testamento o del Corán, así como la inmensa mayoría de los cristianos no reconocen la profecía de Muhammad o la revelación del Corán y consideran superado a Moisés en Cristo; mientras que los musulmanes reconocen la Torá, el Evangelio y otros mensajes y libros como revelaciones de Dios mediante profetas tales como Abraham, Moisés y Jesús. Si bien “para el Corán no todas las religiones son de igual valor, es verdad que a los judíos y a los cristianos se los invita a convertirse al islam, que es la única religión verdadera. Pero, al mismo tiempo, el Corán aboga por una *coexistencia de la Torá, el Evangelio y el Corán*” (Kuschel, 1996, p. 259).

⁴⁴⁰ La figura de Jesús es compleja y los textos se encuentra base para múltiples imágenes sea la de mago, carismático, exorcista, profeta social, sabio o maestro, sanador, profeta escatológico, entre otras (Aguirre Monasterio, 1996a, p. 463), propias pero no ajenas a la búsqueda del Jesús histórico, ellas no deben ser exclusivistas ni excluyentes una con respecto a otra, si bien queda la pregunta abierta sobre la verdadera figura de Cristo.

auténtica implica necesariamente una relación con las otras religiones, [...]. En pocas palabras, ser religiosos significa ser interreligiosos”⁴⁴¹. De hecho:

Los cristianos han sido siempre conscientes de la existencia de una multiplicidad de religiones, de considerables diferencias entre ellas y de un conflicto entre las diferentes pretensiones. Lo que no siempre ha sido idéntico, dependiendo del estado espiritual de la Iglesia y el mundo, ha sido el modo de abordar este problema (Stubenrauch, 2003, p. 9).

J. Dupuis también expresa la cuestión de si simplemente hay que aceptar o tolerar el pluralismo religioso como una realidad *de facto* en nuestro mundo actual o si, por el contrario, puede ser visto teológicamente como realidad existente *de iure* (Dupuis, 2000a, p. 566). Andrés Torres Queiruga, desde una comprensión cristiana para el diálogo interreligioso escribe: “es seguro que no hay religión que no haya logrado algo propio, específico y peculiar, es decir, que no haya abierto para los demás alguna dimensión de lo que Dios trata de manifestar a todos” (Torres Queiruga, 2005, pp. 53-54).

Si bien la teología puede dirigirse por múltiples métodos, entre ellos el deductivo y el inductivo, una combinación de ambos es más apropiada para el dialogo interteológico pues, por una parte, en el deductivo se parte de afirmaciones o principios generales para su aplicación en situaciones concretas, mientras que en el inductivo se toma como partida la realidad que se vive, se experimenta, se siente a la luz del mensaje de la revelación y la reflexión teológica para darle una solución cristiana (Dupuis, 2000a, p. 32). Por otra parte, en el llamado “método teológico global” propuesto por Paul Knitter, “todo método teológico practicable tendrá que servirse de dos fuentes: la tradición cristiana (la Escritura y su interpretación viva a lo largo de la historia) y la experiencia humana (que comprende

⁴⁴¹ Declaración de la Asociación Teológica India, n. 36, en K. Pathil (ed.) *Religious pluralism*, p. 348, citado en Dupuis, 2000a, p. 27.

tanto el pensamiento como la praxis)”⁴⁴². Esta combinación de métodos teológicos es propia de una situación de pluralismo religioso.

La “religión bíblica” se cimienta en las religiones y culturas de los pueblos que rodeaban a Israel y en la autoconciencia que Israel tenía de su identidad, elección y autoridad religiosa, así mismo se alimenta de la negación de otros cultos, considerados sistemas religiosos idolátricos; lo cual, según Dupuis (2000a), en la Biblia en general las actitudes frente a otros pueblos, religiones y los “gentiles” van desde la admiración a la hostilidad, y en el NT en especial se encuentra una postura que niega la validez de sistemas religiosos diferentes del judaísmo y el cristianismo, si bien se reconocen experiencias religiosas en algunos “paganos”, como el caso de Pablo quien reconocía una “religión natural por medio de la cual se podía conocer al verdadero Dios en el orden y en la belleza de su creación” (Dupuis, 2000, p. 55); es claro que la posición bíblica, así como la coránica, frente a otras religiones y cultos deriva en invalidez, rechazo e, inclusive, exclusión, de allí la necesidad de abrir caminos de comprensión, teológicos y éticos, para evitar discusiones estériles, nuevas formas de apología que poco colaboran en la comprensión de las realidades y el suplir las necesidades humanas de hoy en día.

El AT más que una preparación para el NT (*Preparatio evangelica*), tal como en la obra de Eusebio de Cesarea, se ha planteado como una introducción al cristianismo en la que “se exalta el valor de la religión judía y cristiana frente a la filosofía griega”, así como en su *Demonstratio evangelica* se dirige a los judíos para mostrar el “cumplimiento de la profecías en Cristo, de su encarnación y vida terrena, y de la reinstauración cristiana de la religión profesada por los antiguos patriarcas” (Doldán, 1998, p. 11)⁴⁴³. Lo cual apunta en un discurso actual interreligioso a la falta de reconocimiento de los orígenes, no en

⁴⁴² P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, New York, 1985, p. 91 citado en Dupuis, 2000a, 36.

⁴⁴³ Preparación o prueba en dialéctica apologética más que una presentación del cristianismo, el NT o el mensaje de Jesús como una continuación, a pesar que el AT “es parte integrante de la revelación cristiana y, en él, el discurso se dirige unitaria no trinitariamente a Dios, con el nombre de Yahveh u otros” (Doldán, 1998, p. 12).

términos apologéticos, sino dialógicos desde la teología y la historia de la revelación propia del AT, y muestra, igualmente, la fuerza con que se leen los textos sagrados previos desde el prisma de la teología propia, algo que sucede, aun con mayor frecuencia en la interpretación musulmana de la Biblia el judaísmo y el cristianismo. Tales carencias no indican que el creyente deba desprenderse de su propia vivencia, teología e historia para el diálogo.

“La Biblia se presenta como un monumento más antiguo y más masivo del monoteísmo en contra de los politeísmos dominantes en la antigüedad” (Smith-Florentin, 1985, p. 5), lo cual plantea la necesidad de preguntarse, si existe en otros textos considerados sagrados previos o posteriores a la Biblia indicios del monoteísmo, en especial aquellos que continúan la idea de un monoteísmo ético, es decir en el cual la acción se realiza con fundamento en la creencia y con valores y responsabilidad.

En el ámbito coránico, la realidad del pluralismo religioso está, inclusive, legislada: “Tu Señor, si hubiera querido, habría hecho de los hombres una sola comunidad (أُمَّةً وَاحِدَةً). Pero no cesan en sus discrepancias-diferencias (Corán 11.118)”. Dios, según esta postura, quiere probar a los hombres al dividirlos en comunidades con diferencias culturales, lingüísticas y confesionales, como una torre de Babel, además de pluri-lingüística, pluri-confesional y pluri-social:

5.48 [...] A cada uno [judío, cristiano y musulmán] os hemos dado una ley y una forma de vida (شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا). Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad (أُمَّةً وَاحِدَةً), pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)! Todos volveréis a Dios. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais.⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ Es decir, a cada una de las comunidades de la humanidad se le ha entregado un camino apropiado para el bienestar social y espiritual propio, así como un camino libre en su modo de vida

El teólogo alemán Karl-Josef Kuschel concluye en su propuesta de ‘Presupuestos para una Ecumene abrahámica’ con la perspectiva coránica del pluralismo:

“Según la concepción del Corán, la diferencia entre las tres religiones abrahámicas no es expresión de pecado ni de imperfección humanas, que se puedan resarcir por los esfuerzos de una religión. No, sino que ¡la pluralidad de las tres religiones abrahámicas corresponde a la voluntad de Dios! A cada religión le ha asignado Dios su propio camino. Es verdad que las diversas religiones han sido puestas a «prueba» por Dios; tienen que dar buena cuenta de sí, incluso al presentar su fe ante los demás. Pero Dios no exige a nadie que traiga al otro a su propio campo (y mucho menos a la fuerza). Lejos de eso, se exhorta a todos a rivalizar unos con otros en las «buenas obras»” pues “¡Dios, al fin de los tiempos, dirimirá las diferencias entre las religiones! Por tanto, hay que tener mucha calma con las religiones abrahámicas hermanas, una calma musulmana, que se nutre de la convicción de que «Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno» (sura 29,46)” (Kuschel, 1996, p. 263).

Lo más clave en el diálogo desde el pluralismo, sea religioso, teológico o filosófico, es que no se establece entre sistemas, instituciones o religiones sino entre seres humanos creyentes y/o no creyentes (Amigo Vallejo 2003, p. 155). Por su parte, el teólogo musulmán Yusuf Al-Qaradawi (1424/2003, pp. 15-26) presenta algunos principios coránicos para el diálogo en medio del pluralismo religioso: 1) Dialogar con excelencia y buenas maneras (Corán 16.125). 2) Énfasis en fundamentos comunes (Corán 29.46). 3)

particular a la época y al desarrollo cultural de cada comunidad. La prueba propuesta a las diversas comunidades consiste en la voluntad de someterse a Dios y en obedecerle; y se insiste en que sólo Dios hará entender las discrepancias doctrinales, por lo cual los musulmanes y no musulmanes deben ocuparse más en hacer buenas obras que perderse sin sentido en antagonismos mutuos, sin olvidar las diferencias y el llamado a la verdad del monoteísmo. La rivalidad entre comunidades se resuelve con la práctica de cada mensaje en esta vida, pues en la otra, Dios -exaltado sea- decidiría entre las comunidades. De allí que, en la aleya anterior, para el caso de los cristianos el Corán plantee: “que la gente del Evangelio (أهل الإنجيل) decida-juzgue según lo que Dios ha revelado en él. [...] (Corán 5.47)”.

Cooperación contra influencias adversas a la convivencia religiosa. 4) Mantener causas conjuntas para la ayuda humanitaria y 5) Expandir el espíritu de tolerancia. Xavier Pikaza, por su parte, expresa el sentimiento musulmán en torno a la relación con otras religiones al escribir “los *musulmanes* valoran el *sometimiento* sobre el diálogo: la verdad no se busca ni se encuentra por razones, sino que es algo previo, de manera que los hombres deben someterse a ella” (Pikaza Ibarrodo, 2002, p. 125).

Las perspectivas del pluralismo religioso desde el ámbito cristiano⁴⁴⁵ no aplican al pluralismo religioso desde la revelación coránica o el Islam mismo, pues las categorías cristianas actuales se centran en un pluralismo eclesiocéntrico, cristocéntrico o teocéntrico, mientras el centro del Islam es el monoteísmo; así mismo, las múltiples posturas eclesiales fundamentales frente a las tradiciones religiosas como el exclusivismo, el inclusivismo, el absolutismo o el pluralismo no siempre se adecuan al diálogo, de ellas, el pluralismo es el más desarrollado y, a la vez, problemático en la teología cristiana, aunque ya estaba presente, con sus particularidades, en la presentación coránica; es decir, no es algo nuevo.

Puede establecerse cuatro posiciones respecto al pluralismo religioso, que ya son notables:

1. La postura ortodoxa clásica de cada religión sobre su “carácter específico, único e irreductible [*sic*] de su propia revelación”, propia de las instituciones religiosas.
2. La tendencia místico-esencialista que relativiza las particularidades en un “fondo común y universal”.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ Para una breve síntesis y bibliografía *Vide* DUPUIS, Jacques, *Introducción a la cristología*, pp. 261-272, pero especialmente sus textos *Hacia una teología del pluralismo religioso* (2000), donde se encontrará abundante bibliografía al respecto en diversas lenguas y *El cristianismo y las religiones, del desencuentro al diálogo* (2002), traducidos al español a diferencia de los de otros grandes teólogos del pluralismo solo en lengua inglesa.

⁴⁴⁶ Como el sufismo de los musulmanes Ibn ‘Arabi (1165-1240) de Murcia y de Rumi (1207-1518) de Persia y Turquía, el hindú Ramakishna (1834-1886), el filósofo Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947) de Sri Lanka, los cristianos Raimon Lull (1235-1316) de Mallorca, el Teólogo y filósofo Nicolás de Cusa (1401-1464), el místico Jacob Boehme (1575-1624) ambos de Alemania.

3. La postura racionalista de corte kantiano y fenomenológico en la llamada *philosophia perennis*.⁴⁴⁷
4. La perspectiva de Raimon Panikkar de Barcelona que defiende la inmanipulabilidad del Misterio. (Melloni Ribas, 2003, pp. 35-39.)

Si bien, según “la reflexión bíblica sobre Dios y las gentes de otras religiones es una tarea difícil y arriesgada” pues “según la Biblia, Dios no quiere saber nada de los pueblos que tienen otras religiones”⁴⁴⁸; para Ewsley Ariarajah, ministro metodista de Sri Lanka, el diálogo interreligioso no sea una idea bíblica no es una negación del diálogo interreligioso mismo, pues “la Iglesia ha vivido desde los comienzos en el contexto de otras religiones” (Ariarajah, 1998, p. 105) y presenta, asimismo, dos dificultades centrales: la Biblia no se ocupa de otras religiones ni del diálogo con ellas y no existe un acuerdo en la interpretación y exégesis bíblica de los cristianos (Ariarajah, 1998, pp. 17-18).⁴⁴⁹

5.1.2. La exégesis bíblica y coránica

La investigación científica, exegética y vivencial de los textos sagrados incluye una experiencia de fe, un conjunto de teologías y una vivencia religiosa que encuadra, modifica y enriquece cualquier lectura que busque analizar, actualizar y crear caminos, plataformas y perspectivas de reflexión, vivencia y diálogo entre personas, tradiciones exegéticas y religiosas. De hecho, “no podemos renunciar a estudiar científicamente la palabra de Dios” (Egger, 1990, p. 11), a la vez que dejar de lado la experiencia religiosa en la exégesis y el diálogo diseca la reflexión y la actualización del Texto Sagrado.⁴⁵⁰ La lectura científica de

⁴⁴⁷ Desde Leibniz (1646-1716) que acuñó el término a René Guenon (1886-1951) de Francia, revertido al Islam, Aldous Huxley (1894-1963) de Inglaterra y Estados Unidos, Titus Burckhardt (1908-1984) de Suecia y Frithjof Schuon (1907-1998) también revertido al Islam.

⁴⁴⁸ *Prólogo* de Hans-Duedi Weber, Ariarajah, 1998, p. 11.

⁴⁴⁹ La Biblia cristiana y las Escrituras judías no poseen un pluralismo religioso, lo cual se debe más a las circunstancias históricas y teológicas de su revelación y a la definición actual de pluralismo, pero la Iglesia, en especial la católica, se esfuerza cada vez más en indagar caminos de pluralismo religioso y eclesial.

⁴⁵⁰ Desde las primeras comunidades de cristianos la transformación y adaptación al entorno, inclusive de manera polémica, muestran la relevancia del Evangelio y la fidelidad al mensaje de

los textos sagrados incluye un examen sistemático, a la vez que crítico y personal, entre las ventajas para el exégeta bíblico y coránico es que el texto sagrado enriquece sus sentidos desde las lecturas individuales, así como grupales, inclusive desde lecturas no teológicas como la filosófica o la mística.

Toda metodología de lectura del Texto Sagrado es una iniciación a la comprensión de los sentidos en ella limitados, ya que cada tipo de lectura es un diálogo entre el lector y el texto mediada por preguntas, comparaciones y contextos, pues “tan sólo quien pregunta constantemente al texto, llegará al sentido del mismo” (Egger, 1990, p. 19), de allí nacen la pertinencia y la actualización de los textos, no de su recitación y memorización sin comprensión.

Uno de los obstáculos para el diálogo teológico es la constante y larga exégesis polémica y contestataria en la cual se presentan los textos bíblicos como pruebas para contradecir la otra tradición teológica, en el judaísmo y el cristianismo, así como en el Islam con respecto a ambos (Kister, 2006, p. 548); pero, a su vez, son estos mismos textos los que han permitido un acercamiento teológico al buscar la comprensión interna de cada tradición que enriquece las demás. Otro obstáculo, es que “los procedimientos y conceptos de los estudios bíblicos cristianos son a menudo teleológicos” (Horsley, 2010, p. 93), ya que la investigación teológica asume desde sus primeras etapas conceptos, tipos de análisis, además de tener en mente un texto autoritativo, condicionado por la interpretación previa al interior de la tradición religiosa y, en ocasiones, cerrado a la lectura y escrutinio externas debido a su apego a las instituciones con métodos que no pertenecerían a tal tradición autoritativa, religiosa o institucional.

Jesús para el presente de cada época, por ello “los literalismos y fundamentalismos serán siempre una infidelidad al acontecimiento de Jesús; en la capacidad de adecuar este acontecimiento al hoy nos jugamos la fidelidad a los orígenes del cristianismo” (Gil Arbiol, 2011, p. 230).

5.1.3. El ateísmo y la secularización

Desde la teología bíblica muy pocas veces se ha sugerido la necesidad de probar la existencia de *Yhwh*, puesto que el, según la Biblia misma, sólo los tontos dudarían de ella (Sal 10.4; 14.1; 53.1), aun cuando la noción de ateología parece ser ajena a la Biblia, Dios también ha de dirigirse a quien no cree en el o a quien no afirmar su existencia y realidad, o pues como abandonaría a quien duda (Sal 94.7-10), desde una visión filosófica la Biblia también presentaría argumentos sobre la existencia de Dios, razones para el creyente no como argumentos lógicos sistemáticos y explícitos con terminología propia de la teología, filosofía o lógica sino con el acompañamiento en la vida del profeta y en la historia de su comunidad (Gericke, 2010b, p. 3).

Asimismo, el ateísmo y más aún y la ateología, a pesar de ser términos con una comprensión moderna, existía ya en la lengua griega, *atheos* es aquel que no tiene un dios, quien rechaza a los dioses, y puede definirse el ateísmo, desde una comprensión post-bíblica y ajena a la teología, como la ausencia de creencia en dioses o la creencia en la imposibilidad de creer en Dios alguno; desde el individuo y lo comunitario puede considerarse una forma de vida en la cual simplemente se vive como si Dios no existiese -ateísmo teórico- y como un rechazo a la creencia en Dios como tal -ateísmo práctico o pragmático-, aunque ello no concede a la ausencia de creencia en su totalidad (Gericke, 2010b, p. 3)⁴⁵¹; por lo tanto, la ateología puede considerarse antagónica a la religión en tanto motiva la experiencia arreligiosa, es decir la ausencia de creencia alguna en lo divino y por lo tanto de la experiencia religiosa, a la vez que motiva dilemas conceptuales que la

⁴⁵¹ En el caso de la ateología, desde la filosofía, se presenta como la antagonista que permite en el discurso postular la existencia de Dios, así el tonto que no cree en Dios, desde los textos en los Salmos, sirve para protagonizar el diálogo en el cual Dios se hace presente. En tal ateología, cercana al escepticismo, se nota que en el pueblo de Israel han existido quienes pensaron en que los atributos divinos o la descripción de Dios mismo eran incoherentes o insuficientes para postular la existencia de Dios o su gobierno, con lo cual, al menos en los Salmos, se seguirían unos argumentos hipotéticos antagónicos propios de la ateología, aún presentes, el primero es un argumento explícito de la ausencia divina en tanto las divinidades son incapaces de actuar en ciertos eventos, lo cual sugiere que no existen, segundo, un argumento o de orden cósmico y amoral según el cual la existencia del mal se da desde el hombre, es moral y no natural.

teología tomó como verdades sin necesidad de prueba, argumento o reflexión alguna, por ejemplo la existencia de Dios. Otro argumento ateológico importante toma protagonismo en la prueba de la existencia de Dios, en medio de la polémica bíblica contra los ídolos⁴⁵² en la cual se da por supuesto una forma de epistemología religiosa según la cual alguien puede saber que los demás dioses no son realmente dioses (Gericke, 2010b, p. 5).

La pregunta por Dios es a la vez una pregunta por el hombre. Dios es una realidad que se revela, de allí que sea prudente el reconocimiento de su existencia, sus textos sagrados y la importancia ética de su presencia en la vida del creyente, antes que la reflexión sobre Dios para dialogar Dios, lo sagrado o la religión. Puesto que el diálogo con el ateo, con quien no cree en revelación alguna y con otros creyentes debe fundarse en conceptos, textos y acciones comunes, no en la negación, agresividad o intolerancia, signos de debilidad y/o inseguridad.

El diálogo con corazón abierto permite descubrir en cada individuo y su comunidad la presencia de Dios, inclusive en el no creyente, ya que desde la ausencia de creencia, tradición religiosa, inclusive la carencia valores humanos, tal como se presentan en una tradición religiosa específica es posible tener una experiencia de Dios tan íntima como única, todo ser humano se pregunta por su propio origen, finalidad o motivo, y en esas pregunta Dios puede brotar como origen o mediación cuando el ser humano se adentra una vivencia íntima (Arias Reyero, 1996, pp. 21-22).

K. J. Kuschel (1996, pp. 110-112) propone terminar con la práctica de ritos de adoración externos sin vivencia en el interior, con la actitud elitista de quienes se llaman a sí mismos piadosos, y las genealogías que legitiman la idea según la cual el tener por antepasados o ser descendientes de una familia religiosa es suficiente para agradar a Dios, lo que importa realmente es el cumplimiento de la Ley de Dios –judaísmo–, el seguimiento de Jesús en medio del cumplimiento de su voluntad para crear comunidad de seguimiento

⁴⁵² Sal 58; 82; 96.5; 97.7; 115.4-7 y 135.15.

del testimonio de Jesús –cristianismo⁴⁵³– y, el sometimiento a la voluntad del Creador más que a las pasiones –Islam–.

En la modernidad, es claro que “el ateísmo contemporáneo se ha producido dentro de la sociedad occidental cristiana” (Kasper, 1986, p. 38, ver pp. 29-65). Sin ahondar en las fuentes y motivos del ateísmo moderno, puede reconocerse una historia de Dios (Karen Amstrong) que hoy parece interrumpida por el silencio o eclipse (Martin Buber) de lo divino, su ausencia (Martin Heidegger y Friedrich Hölderlin), la muerte (Friedrich Nietzsche), la impotencia y la pérdida del misterio de lo divino (Kasper, 1986, p. 152).

Si bien la secularización inicia en medio de la cultura y la religión cristiana, se ha extendido de tal manera que posee sus correspondencias en otras culturas y religiones; “el mundo secularizado no es un mundo cristiano, sino un mundo indiferente frente a lo cristiano” (Kasper, 1986, p. 19). La secularización ha alcanzado niveles tan profundos en las comunidades y culturas judía, cristiana y musulmana, mediante las ideologías políticas, científicas y económicas presentes en todas las latitudes, la globalización y la secularización van de la mano. Si bien la secularización inicia en medio de la cultura y la religión cristiana, se ha extendido de tal manera que posee sus correspondencias en otras culturas y religiones; “el mundo secularizado no es un mundo cristiano, sino un mundo indiferente frente a lo cristiano” (Kasper, 1986, p. 19), de allí la importancia de un diálogo que busque presentar propuestas de interés y beneficio común ante los procesos desvinculizantes de la religión a través de la globalización, la secularización y las ideologías políticas sin caracteres éticos.

5.1.4. Lecturas fundamentalistas

Cuando el autor y el lector pertenecen a la misma cultura de reconstrucción, el lector puede acercarse a lo que quiso expresar el autor con facilidad, a diferencia si pertenecen a diferentes culturas, lenguas y épocas que los distancian (Aguirre Monasterio,

⁴⁵³ *Cfr.* Mc 3.31-35; Mt 12.46-50 y Lc 8.19-21.

1996b, p. 90). Por ello la perspectiva intercultural en la exégesis bíblica y coránica, es un antídoto al etnocentrismo⁴⁵⁴ y el anacronismo en los que se cree que todas las culturas fueron o deben ser como la propia, propio de las lecturas las fundamentalistas, por el contrario “una lectura crítica y respetuosa de los textos producidos en otra cultura debe ser consciente de las diferencias que existen entre la cultura de quien lee y la de aquellos que produjeron los textos” (Aguirre Monasterio, 1996b, p. 93), por lo cual realiza el esfuerzo de comprenderla en sus propios términos para entablar un verdadero diálogo con quienes dejaron plasmada su experiencia de fe en los Libros Sagrados.

Una lectura limitada a matices personales y subjetivos deriva, constantemente, en tendencias a la superficialidad, la incompreensión y a la interpretación tendenciosa, tan comunes en los fundamentalismos de la escritura de nuestras época. (Egger, 1990, pp. 13-28). Para evitar el fundamentalismo en la interpretación de los textos sagrados, las lecturas personal y la comunitaria han de ser un diálogo con la palabra de Dios, un diálogo a través de las palabras transmitidas por sus profetas, soportado en la Tradición exegética y teológica (*Talmud* y *Mishná*, Magisterio y Padres de la Iglesia, ár. *tafsīr* –exégesis musulmana– y conocimiento en las ciencias islámicas) en cada tradición religiosa.

El uso de estos textos bíblicos y coránicos va más allá de la comprensión que se posea de los mismos, así pues se ha dejado de lado un aspecto exegético de lo que grupos religiosos consideran revelación para ellos y que pasa del ámbito religioso y teológico a los ámbitos sociales y políticos, inclusive militares en el momento en que bien sea un individuo o grupo entiende un texto a partir de la comprensión que se forme o se imponga del mismo, y mediante tal comprensión realice acciones y comportamientos que van mucho más allá de las lecturas y afirmaciones que se desprendan del texto, ello debido no sólo a la polivalencia interpretativa sino a la capacidad de la revelación misma de renovarse y presentarse abierta a diferentes exégesis inclusive fundamentalistas, basadas en lo

⁴⁵⁴ El etnocentrismo es una forma de “juzgar a los demás a partir de uno mismo” (Weber, 1997, p. 85)

circunstancial de un acontecimiento más que en la Tradición, en un objetivo personal o comunitario más que en la búsqueda del sentido, verdad y belleza detrás del texto.

Las tradiciones judía, cristiana y musulmana pueden llamarse literales o literalistas puesto que “cada una atribuye a sus textos sagrados un poder superior a lo que podría llamarse a otros textos” (Jacobs, 2003/2004, p. 139). En diferentes tradiciones religiosas, estos textos sagrados se presentan a sí mismos tanto en su tradición oral como escrita como una revelación divina, cuando se miran en conjunto, si bien su concepción inicial es presentada mediante un lenguaje original o una traducción del mismo y son siempre aceptadas literalmente, sin cambio alguno, según cada tradición. Es decir que los textos sagrados se leen, comprenden y aceptan basados en una supuesta recepción precisa del texto mismo, sus palabras y construcciones gramaticales; ya sea mediante escrituras, impresiones o revelaciones místicas.⁴⁵⁵

Sin duda, las lecturas literales o fundamentalistas ejercidas por cada comunidad hace más daño a las comunidades mismas, pues distorsionan las comprensiones que pudieron tener los primeros seguidores, la tradición misma y, por último, pueden llegar fácilmente a cambiar el mensaje divino que se expresaba en sus textos sagrados; es así como se han presentado colonizaciones, invasiones, acciones terroristas basado en interpretaciones literales, individuales y derivadas de cada tradición interpretativa, bien sea desde los actores mismos o desde quienes explican las acciones desde los textos sagrados. Lo extraño de nuestra época es que al parecer sólo fuesen visibles tales lecturas y cualquiera pudiera tomar la Biblia o el Corán para justificar sus acciones, y a pesar de los llamados al diálogo, respeto y tolerancia por el otro, las acciones violentas en las tres

⁴⁵⁵ Aun así, cada texto posee, por parte de autor u origen, una intencionalidad, bien sea una historia o una orden, ambas están cargadas de un sentido a ser descubierto por sus lectores y comunidades a las que se ha revelado en un momento y espacio concreto. Suponiendo siempre que nuestra capacidad intelectual, psicológica y el desarrollo comunitario haya recibido, transmitido y conservado la revelación, aceptando lo que puede llamarse “la falacia de la palabra impresa” (Jacobs, 2003/2004, p. 139), según la cual lo que ha sido descrito es obviamente verdad, pues si no fuese verdad no habrían sido escritos los textos sagrados.

comunidades, por lo menos las de algunos individuos, parecen inspiradas en los mismos textos sagrados de cada tradición. La pregunta es si existe otra manera de leer los textos en los ámbitos religioso teológico así como en el político que tenga el poder y la autoridad para contrarrestar la violencia que se justifica desde ellos mismos; sin duda el origen de tales acciones es el hombre mismo, independiente de su tradición.

5.1.5. El Orientalismo y los estudios coránicos

Antes de presentar o indagar cualquier aspecto del Islam y de los musulmanes se hace necesario comprender las bases de la religión, cultura y civilización islámicas en su historia. Al hacerlo muchos de los juicios desde los medios de comunicación se desvelan como prejuicios y obstáculos para la comprensión del Islam.⁴⁵⁶ Los investigadores o especialistas en estudios del Medio Oriente, en ocasiones, presentan generalizaciones de la religión islámica y de los musulmanes que son peligrosos desaciertos académicos y muestran sus tendencias políticas e históricas, demuestran, en muchos casos, su ignorancia de los fenómenos relacionados con la cultura y la religión islámicas, de allí la necesidad de presentar la teología islámica desde sus fuentes.⁴⁵⁷ Entre las pruebas de la ignorancia de quienes hablan del Islam están el no diferenciar entre los términos árabe y musulmán, así

⁴⁵⁶ Por ejemplo, aun hoy, muchos piensan que los musulmanes son árabes, pero los musulmanes árabes han sido, durante siglos, una minoría numérica en la población musulmana mundial; inclusive algunos países como Indonesia cuentan con 200 millones de musulmanes, es decir posee más habitantes que la población musulmana de varios países árabe, que no representa ni el 20 % de la población mundial musulmana. Así mismo existen países de mayoría musulmana en los que no se habla árabe ni existen mayorías árabes: Pakistán (125 millones), Bangladesh (100), China (130), Turquía (70) e India (130). Además de la lengua árabe, los musulmanes hablan persa, urdu, turco, inglés, francés, español.

⁴⁵⁷ Además, no pocos son los investigadores que escriben en publicaciones académicas y hablan en medios de comunicación sobre el Islam aun cuando no conocen un musulmán o una musulmana ni han visitado un país de mayoría musulmana, inclusive escriben libros y artículos sobre el Corán sin poder leerlo en su propia lengua. Gran desacierto académico, pues para el estudio de cualquier forma de vida ajena a la propia es necesario un acercamiento profundo, junto a la agudeza y sensatez propias del intelectual.

como entre los adjetivos islámico⁴⁵⁸ y musulmán⁴⁵⁹ para referirse a fenómenos, propios de los medios de comunicación en los últimos años o a los procesos históricos.

Durante los dos últimos siglos, la corriente ideológica y académica del orientalismo⁴⁶⁰ en los estudios del Islam y los musulmanes ha buscado las influencias y los fundamentos comunes del Islam con el cristianismo siríaco y el judaísmo⁴⁶¹. Hace medio siglo ya se reconocía una tendencia en los estudios del Islam y los musulmanes: “la búsqueda de las presuntas “fuentes” de las ideas religiosas de Muḥammad, tal como se expresan en el Corán, ha inspirado un considerable rango de estudios, que varían en tono entre lo tentativo y la polémica.⁴⁶² Y en estas posturas académicas es claro el decisivo

⁴⁵⁸ El Islam no es sólo una religión o conjunto de creencias, es una forma de vida completa; por ello incluye normas concernientes a la alimentación, vestido, valores, sexualidad, familia, política, economía y deporte en la vida del musulmán como individuo en su familia y su sociedad sea musulmana o no. Desde la etimología, la palabra “Islam” significa estar sano y seguro, tener buena salud y se relaciona con vivir en paz, reconciliarse; también con someterse, entregarse, seguir el camino recto y hacerse musulmán.

⁴⁵⁹ El musulmán es quien se somete a la voluntad de Dios en los mandatos revelados a los profetas por ello las intenciones, pensamientos y actos del musulmán buscan la complacencia de Dios y la paz y justicia con la creación; con estas actitudes el musulmán rige sus acciones en cada esfera de su vida, pues la creencia es la certeza y el convencimiento plenos que se reflejan en el buen obrar según lo establecido por Dios. El musulmán es aquel que practica el Islam, ser musulmán no es igual a ser árabe o pertenecer a una región específica. De hecho, el Islam no hace preferencias entre culturas, lenguas o pueblos elegidos ni superiores; por el contrario, la diversidad cultural, lingüística y racial es uno de los patrimonios islámicos desde los inicios del Islam hasta la actualidad.

⁴⁶⁰ El ‘orientalismo’ es una ideología académica que promueve prejuicios, estereotipos y deformaciones acumuladas en torno al Islam y al “Oriente” e inventa una cultura islámica y oriental que no existe tal cual en la realidad; de hecho, el Islam no es oriental ni occidental. De esta ideología se deriva mucha de la ignorancia, incompreensión o tergiversación del Islam como religión y cultura presentadas por sus investigadores como extrañas y opuestas a los valores representados por la cultura occidental o la cultura moderna. Es así como se ha usado la literatura de viajes, la ópera, la pintura y, hoy en día, la web, videos, periódicos, películas y telenovelas para presentar la fantasía del Oriente o de la religión y de la cultura islámica como ajenas, extrañas y lejanas para la mayoría, alimentando así el rechazo a lo islámico.

⁴⁶¹ Especialmente, desde los préstamos lingüísticos de las lenguas hebrea y siríaca, en una gran multiplicidad de términos religiosos, entre ellos el del infierno (*yahim*), en este caso, para mostrar que tal fondo común cuenta desde el monoteísmo primitivo de los árabes en las prácticas del hanifismo. (O’Shaughnessy, 1961, p. 455). Inclusive puede leerse artículos escritos hace más de un siglo sobre los elementos bíblicos en el Corán Shepardson (1890).

⁴⁶² La mayoría de escritores en este tema busca demostrar bien sea una “influencia” judía predominante o bien sea cristiana”, y tal como menciona “es relativamente fácil, por supuesto,

rechazo de la doctrina cristológica por parte del Islam, sin olvidar las mutuas confluencias que puedan presentarse en múltiples ámbitos. Sin duda este es un tema de análisis aún no explorado en lengua castellana, y en el caso del monoteísmo islámico, por un lado, es notoria su presentación como algo que se confronta a la llamada asociación entre judíos y cristianos, mientras que por otro lado, representada también al Islam con una continuación herética del judaísmo y el cristianismo (Gibb, 1962)⁴⁶³.

Pennacchio (2011) muestra como tales estudios iniciaron abordando la relación o influencia judía en el Corán⁴⁶⁴, a diferencia de ash-Shafī'ī (*m.* 820) quien afirmaba, como la gran mayoría de los sabios musulmanes que el Corán había sido transmitido y escrito en lengua árabe, tal como lo estipula el Corán mismo (Corán 16.103; 26. 195; 46.12); posteriormente el sabio de las ciencias coránicas Al-Suyūṭī (1445-1505) presentó una posición que consideraba el origen árabe del Corán y los préstamos lingüísticos en el mismo⁴⁶⁵. Siglos después la obra *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân* de Arthur Jeffery

compilar un cadena de pasajes del Corán que puedan tener paralelo con textos de la Escritura o con materiales apócrifos o haggadicos o pueden ser comparados con las prácticas de las comunidades judías y cristianas” (Gibb, 1962, p. 269).

⁴⁶³ Este tipo de trabajos tienen como objetivo buscar los orígenes del Corán en el judaísmo y el cristianismo su corte es estrictamente orientalista y ha sido iniciado por sacerdotes, jesuitas y rabinos con conocimiento de las escrituras y lenguas antiguas en latín, griego, hebreo, arameo y siríaco en relación con la lengua árabe, considerando el Corán como un libro histórico al servicio de la comparación interreligiosa.

⁴⁶⁴ Con el texto *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen [qué tomó Muḥammad del judaísmo]?* (1833) de Abraham Geiger, traducido al inglés como Young, F. M., 1896, *Judaism and Islam: A Prize Essay*, donde se presenta el principio de la mono-génesis desde el hebreo, el cual ha prevalecido durante siglos, y tiene como fundamento presentar la fundación del Islam desde el judaísmo, por ello la primera edición importante de un texto sobre la historia del Corán por fuera de las fronteras del mundo islámico se encontraba impregnada de tal principio, incluyendo el cristianismo en tal génesis, tal es el caso de *Geschichte des Qorans* (1860) de Theodor Nöldeke, tal como sucederá Con los investigadores cristianos a finales del siglo XIX que privilegian las influencias cristianas, entre ellos Snouck-Hurgronje, Ignaz Goldziher, Julius Wellhausen, Louis Cheikho, Henri Lammens y Tor Andrae, aun cuando se encuentra también en trabajos de interpretación coránica y en los libros más importantes de las ciencias del Corán escritos por musulmanes en lengua árabe.

⁴⁶⁵ Al tener en cuenta la opinión de los filólogos árabes según la cual la presencia de palabras extranjeras a la lengua árabe en el Corán concierne a la raíz de las mismas, mientras que los teólogos postulando que estas palabras se han integrado a la lengua árabe, por lo cual se consideran

(1938) es hasta o en el trabajo de referencia en torno a los préstamos lexicales de lenguas diferentes a la árabe en el Corán en el cual presentó un total de 275 palabras extranjeras en el Corán, además de los nombres propios en otros lenguas⁴⁶⁶; con lo cual se muestra ostensiblemente la corriente orientalista que busca presentar las influencias externas al Islam en la constitución del Islam mismo indica presentar préstamos del hebreo, arameo, siríaco, griego, persa, avéstico, pahlavi, etiope, armenio, surarábigo, sánscrito, en total unas 56 lenguas con una abundante biografía enciclopédica⁴⁶⁷ (Pennacchio, 2011, p. 2 y 12).

Algo que no es posible negar los préstamos siríacos, especialmente en el vocabulario religioso así como los nombres propios de profetas y libros sagrados mencionados en el Corán de los cuales inclusive se escriben libros en lengua árabe como *Al-A'lām al-A'yamīah fi al-Qur'ān* [Los nombres propios extranjeros en el Corán] de Ṣalāḥ 'Abd al-Fatāḥ al-Khālīdī (2006)⁴⁶⁸.

árabes, en textos como *Risāla muḥaddab fi al-alfāzal-mu'arrab* (Tratado sobre los términos arabizados) y su famoso *al-Itqān fi 'ulūm al-qur'ān* (La perfección en las ciencias coránicas).

⁴⁶⁶ Para ello utiliza el trabajo de Al-Ġawālīqī (1073-1145) llamado el libro de las palabras arabizadas (*Kitāb al-Mu'arrab*) a la vez que va Abraham Geiger, Rudolf Dvorak en su texto *Über die Fremdwörter im Koran* (1885) que tan sólo presenta 10 préstamos lingüísticos, Theodor Nöldeke en su *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (1910) quien dedica un capítulo a los préstamos lingüísticos de la lengua etíope, Theodor Nöldeke en su *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (1910) *Syriac Influence on the Style of the Kur'an* (1927) de Alphonse Mingana (1878-1937) y Joseph Horowitz *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran* (1925).

⁴⁶⁷ Si bien los descubrimientos lingüísticos, arqueológicos del último siglo especialmente el ugarítico en 1928 y las miles de inscripciones gráficas en el sur y norte de la península arábiga plantean la necesidad, hoy en día, y actualizar al trabajo ya que la lista además de ser incompleta, muchos términos poseen un trasfondo común a otras lenguas semitas. Poco después de su publicación se realizaron algunas adiciones en D. S. Margoliouth *Some Additions to Professor Jeffery's Foreign Vocabulary of the Qur'an* (1939), entre otros, lo cual muestra, de nuevo, una tendencia, a la vez que necesidad, de presentar tales términos para la relación entre el judaísmo y el cristianismo con la aparición del Islam mediante el Corán, una tendencia que en la actualidad se centra más en los términos siríacos y luego hebreos y otros lenguas, en ocasiones con gran precisión académica y en otros con textos más polémicos que intelectuales como (*Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* [La lectura sirio-aramaea del Corán: Una contribución a la decodificación de la lengua del Corán] (2000) del seudónimo Christoph Luxenberg, aún hoy en cuestión.

⁴⁶⁸ El cual cita los trabajos de Al-Suyūṭī y Al-Ġawālīqī junto a los diccionarios árabes enciclopédicos más importantes como *Lisān al-'Arab* y modernos como el diccionario de la academia de la lengua árabe en El Cairo (*al-Mu'yyam al-Ūsūṭ*).

5.1.6. Claves pastorales para el diálogo con musulmanes y judíos

Propiciar un diálogo abierto, sincero y teológico con los musulmanes acerca de Dios, Uno y Dios, se encuentra entre la apología, la polémica y el posible rechazo cuando se centra en la doctrina de la Trinidad, ya que los musulmanes y el Islam mismo posee una visión triteista de la trinidad en el cristianismo (Moskala, 2012, p. 163). Por ello se plantean algunas sugerencias prácticas para una inter-experiencia pastoral dialogal con los musulmanes, y por extensión con los judíos, desde el monoteísmo. El diálogo exitoso comienza con una positiva actitud hacia el otro y una comprensión clara del inmenso valor de todos los hijos de Dios, Dios los ama a todos y la construcción de puentes de entendimiento mutuo, en vez de paredes.

Antes de comenzar a hablar, ya hay diálogo. Musulmanes, cristianos y judíos observan la forma de vivir del otro; por ello, el estilo de vida de quien habla debe ser coherente con la fe profesada, la construcción de una relación personal abre los corazones a las otras verdades y crea una relación de confianza y genuina amistad. Sólo entonces la palabra toma seriedad, credibilidad y cercanía.

Antes de hablar se debe escuchar, de allí la importancia de ser muy sensibles a las objeciones, respetar las opiniones personales, las posiciones teológicas y las opciones religiosas a pesar de estar en desacuerdo con ellas, la verdadera comunicación no es hablar y escuchar, sino aprender y enseñar, en un diálogo abierto es que se reconoce el valor, se crea el respeto y se comparte desde la humanidad. Así, el mensaje que quiere transmitirse no cambia, no se compromete ni se disfraza, sino que se muestra un verdadero interés.

No debe iniciarse una conversación con un musulmán acerca del tema de la Trinidad, rechazada en el Corán (Corán 5.116) y considerada asociación (*Shirk*), uno de los pecados mayores e imperdonable en la teología islámica, a excepción de quien se arrepienta antes de morir (Corán 4:48). Por ello es apropiado, preparar gradualmente el camino para

las conversaciones sobre temas teológicos en desacuerdo, como la trinidad o la filiación divina de Jesús.

La vida espiritual permite conocer personalmente a Dios en un nivel existencial, no sólo como una teoría teológica o una información recibida de la familia sino de una manera personal y relacional. El objetivo del diálogo es acercar a las personas a un encuentro íntimo con Dios; en el diálogo con musulmanes y judíos, en especial, la unicidad de Dios, Sus nombres y atributos son temas primordiales. Después de establecer una base común, puede continuarse, desde la experiencia cristiana, con una explicación de la obra del Espíritu de Dios, ya que la influencia del Espíritu Santo abre el corazón y la mente de las personas para comprender la Palabra de Dios y aceptar a Jesús como su Salvador personal; una experiencia con el Espíritu Santo puede establecerse a través de la oración.

La Biblia es la Palabra de Dios para el musulmán (Corán 5:84; 10:94), es pues una base común, si bien la creencia musulmana de su corrupción es un tema que, al menos en un inicio, debe evitarse. Los musulmanes consideran a judíos y cristianos como Pueblo del Libro⁴⁶⁹, por ello es posible compartir lo que significa el Dios Trino desde la Biblia y, aún más importante, desde el testimonio vital, pues conocer al Dios uno y trino transforma la vida del cristiano en el matrimonio, la vida familiar, el trabajo, la relación con los demás, en la sociedad, la vida espiritual y la salvación (Moskala, 2012, pp. 164-166).

La confesión básica de la fe de la Biblia hebrea, el Shemá, es un anuncio claro del monoteísmo en una sociedad esencialmente politeísta junto a otras partes de los textos hebreos⁴⁷⁰. Así mismo los autores del NT también proclamaron la unidad de Dios⁴⁷¹, y no hicieron tal anuncio como una contradicción con el pensamiento trinitario a que se

⁴⁶⁹ Corán 3: 113-115; 4: 135-136; 5: 67-68.

⁴⁷⁰ Dt 04:35, 39; Ne 9: 6; Salmo 86:10; Isaías 44: 6; Zacarías 14: 9.

⁴⁷¹ Marcos 12:29; 1 Corintios 8: 5-6; Efesios 4: 6; 1 Timoteo 2: 5; Sant 2:19.

adhirieron (Mateo 28:19; 2 Cor 13:14), a su vez, el Corán da fe de manera similar que Dios es uno⁴⁷².

La pregunta que queda para el diálogo es ¿la visión de la divinidad presente del AT y del Corán compatible con la Trinidad? (Moskala, 2012, pp. 167-168). Para ello es útil presentar las alusiones a la Trinidad en el AT, varios términos para designar a Dios (*Eloah*, *elohim*) son formas plurales y pueden interpretarse, desde la perspectiva cristiana, como una indicación, más no evidencia teológica, de la Trinidad, pues, de hecho, el término *elohim* designa el Dios de Israel (Gn 1: 1) y, en otros contextos, los dioses paganos⁴⁷³ (Moskala, 2012, p. 168).

5.2. Elementos para una base común

En el diálogo interreligioso y medios de comunicación se habla de “los tres monoteísmos”, “las tres religiones de Abrahán” o “las tres religiones del libro”, expresiones que representan un lugar común o un terreno de entendimiento mutuo. Pero a la vez, si bien son adecuadas para una comunidad, pueden ser falsas e inadecuada para las otras, dejando abierta la posibilidad a lo que más ha alejado a tales tradiciones religiosas, la ignorancia del otro, pues ellas presentan algo en común que, al verlo de cerca, las diferencia y aparta, y, aleja entonces de un verdadero diálogo con conocimiento de lo propio y lo ajeno.

5.2.1. ¿Tres monoteísmos, tres libros, un Abrahán?

Según Brage (2007, pp. 39- 42), el término “monoteísmo” es externo a las tradiciones religiosas, en su historia, teología y comunidad, de hecho es más cercano a la filosofía⁴⁷⁴. De hecho, no se trata de tres monoteísmos solamente, ni son los primeros ni son tampoco los últimos. La fecundidad religiosa no se agota. Desde el punto de vista

⁴⁷² Corán 3: 2, 6, 18; 13:30; 16: 17-20; 18:20, 21; 25: 2-3; 35: 3; 114: 1-3.

⁴⁷³ Rut 1: 15-16; 1 Re 18:24; Is 37:15, 19.

⁴⁷⁴ Tal como se presenta en los monoteísmos no religiosos, con el del presocrático Jenófanes de Colofón (VI-V AEC) y su dios único en oposición a las imágenes de cada nación, Aristóteles y el Primer Motor inmóvil y único, propio de su física y metafísica; Epicuro quien admite la presencia de muchos, propio de su cosmología.

lógico y retórico, “monoteísmo” es un concepto relacional, que sirve para excluir su contrario, el “politeísmo”. Mientras el concepto de teísmo sólo tiene sentido por la exclusión de su contrario, el ateísmo. Si bien el teísmo puede ser monoteísmo, politeísmo, o panteísmo (Moltmann, 2004, p. 55).

Igualmente la expresión “tres religiones de Abrahán” (Brague, 2007, pp. 42- 44) parece crear un terreno de entendimiento a base de invocar un antepasado común, pero por el contrario, también abre la posibilidad de la discordia y con ella del diálogo. Si bien Abrahán no es el único personaje bíblico común a estas tres religiones, pues Adán, Noé, José, Moisés, Jonás aparecen tanto en el AT, el NT como en el Corán. Mientras que Jesús y María son reconocidos por el Corán pero no aparecen, evidentemente, en los escritos fundacionales del judaísmo.⁴⁷⁵

En el caso de la figura de Abrahán, las lecturas de la Biblia y el Corán, son más bien fuente de desacuerdo que de armonía. Por ejemplo, para el judaísmo y el cristianismo el Islam no es abrahámico, cuando Pablo hizo que creyentes de origen pagano fueran admitidos en la comunidad, Muḥammad y los primeros musulmanes no eran de ascendencia judía ni vivían en Tierra Santa. La historia de Abrahán no se interpreta de la misma manera en el judaísmo que en el cristianismo. Ambos subrayan la extraordinaria fe del Patriarca, dispuesto a sacrificar al hijo que Dios le había prometido. Pero el judaísmo prefiere poner el acento en el “no sacrificio” de Isaac, siendo la intervención de Dios el elemento central al contener la mano de Abrahán y al sustituir la víctima humana por un carnero. El cristianismo, en cambio, añade al ejemplo de la fe de Abrahán una comprensión alegórica de su sacrificio como prefiguración de la Cruz de Cristo. El Corán, por su parte,

⁴⁷⁵ Si bien Abrahán cambia su pronunciación al árabe coránico por Ibrahīm, puede decirse que se considera el mismo personaje histórico, mencionado en la Biblia, pero ello no quiere decir que se trate del mismo personaje, pues lo que cada libro sagrado relata sobre Abraham y demás personajes comunes, no es para nada uniforme. Donde el Corán y el NT se alejan más uno del otro es a propósito de Jesús. Los milagros de que habla el Corán son curaciones que no se especifican y el Corán añade milagros espectaculares propios del niño maravilloso de los evangelios apócrifos, y su crucifixión no se da por los judíos, sino que hay una ascensión al cielo.

deja sin definir la identidad del hijo que tenía que ser sacrificado y se sirve de la figura de Abrahán y sus hijos para relatar una historia de la que nada saben ni el judaísmo ni el cristianismo: la de la fundación por el Patriarca de un Templo en el cual la tradición islámica ve el templo cúbico de la Meca, la Kaaba. Para el Islam, solo existe una religión de Abrahán y es precisamente el Islam, anterior tanto al judaísmo como al cristianismo. Mientras que para el cristiano hablar de la religión de Abrahán significa incluir el judaísmo y el Islam y asociarles el cristianismo. El Islam paradójicamente se presenta como la última y la primera de las religiones.

Según Brague (2007, pp. 39- 47), la expresión “religiones del Libro” es engañosa, primero, porque su significado proviene y se desarrolla sólo en una de las tres religiones, el Islam; así mismo esta expresión incluye una imprecisión, pues una “religión del libro” ¿significa una religión en la que existe un libro o muchos libros sagrados? Y cuál tipo de Libro, relatos, mitos o leyendas; normas de conducta, de moral o consejos para agradar a la divinidad, las enseñanzas del “fundador” de la respectiva religión.

Pero la idea de revelación y el concepto de “religión revelada” son engañosas porque la revelación no tiene el mismo significado en las tres religiones. Lo revelado en el judaísmo es la historia del pueblo de Israel, y los mandamientos han sido dictados por Dios en un preciso momento de dicha historia. Para el cristianismo lo revelado no es el NT, es Cristo mismo: el libro no hace sino relatar la historia y transmitir sus enseñanzas. En el Islam lo revelado en realidad es el libro. El autor del Corán es Dios, Muḥammad es el transmisor, por ello el Islam es la única religión del libro como tal.⁴⁷⁶ En el judaísmo y en el

⁴⁷⁶ Entre las diferencias el AT, el NT y el Corán han sido redactados a un ritmo diferente, la redacción del AT duró aproximadamente siete siglos; la del NT, unos setenta años la del Corán, aproximadamente veinte años. Los libros no han sido redactados con la misma finalidad, los textos reunidos en el AT y el NT sólo han formado un libro sagrado una vez reunidos, mientras el Corán fue redactado para servir de libro sagrado a una comunidad. El AT es un conjunto de libros que pertenecen a múltiples géneros literarios, historia, poesía, exhortaciones proféticas, literatura sapiencial, sus textos más antiguos datan probablemente del 1200 AEC.; los más recientes difieren un poco entre judíos y cristianos, pero van hasta el s. I AEC, cuenta pues con una redacción de mil años; el NT también contiene géneros literarios diferentes: los evangelios, relatos de la vida,

cristianismo el libro santo es un libro compuesto por un hombre “ayudado” por Dios, por lo tanto puede tener errores. En la telogía islámica, por el contrario, el Corán no puede tener errores o contradicciones pues su proveniencia es divina.

5.2.2. La alianza

“La alianza sellada por Dios con el patriarca Abrahán estaba ya orientada hacia la alianza con Moisés, que hace de Israel el pueblo elegido por Dios de forma especial”, pues la alianza crea la identidad de Israel como pueblo de Dios” en medio del diálogo en una historia de la salvación⁴⁷⁷ se da una alianza entre Dios y su pueblo en una comunidad de vida (Dupuis, 2000a, pp. 58-59). Así mismo, el Dt presenta una síntesis, en el AT, de la fe de Israel, habla de la alianza que Dios hizo con su pueblo, así como de la fidelidad a tal alianza y las implicaciones de romperla (Dt 28), lo cual conlleva una relación entre Dios y su pueblo, así como entre los miembros de la alianza, es decir la comunidad (Van Rooy, 2005, p. 263). La lealtad del Pueblo de Israel con su Señor se presenta en el Dt (6-11) desde la confesión de fe en 6.4, convirtiéndose en un dogma fundamental para el monoteísmo y la base para la vida del pueblo de Israel en la tierra prometida, “si ellos recuerdan esta confesión y viven de acuerdo a ella, entonces podrán recibir las bendiciones del Señor; mientras que si no la mantienen en mente, el peligro de servir otros dioses de la tierra será siempre una amenaza” (Van Rooy, 2005, p. 268). Y por ello la desobediencia podría provocar la ira del Señor con consecuencias para ellos y sus hijos, por lo cual deben recordar que el Señor los ha escogido porque los ama. En la nueva alianza con Jesús el pueblo de Dios se amplía a las demás naciones, a los gentiles y a toda la humanidad.

enseñanzas y Pasión de Jesucristo, los Hechos de los Apóstoles, historia, las epístolas, cartas, y el Apocalipsis. Los autores y estilos son diferentes, pero el NT presenta una mayor unidad que el AT, está escrito en una sola lengua y fue redactado en sólo unas decenas de años. El Corán tiene, al menos aparentemente, una mayor unidad y sería, desde el análisis literario, la obra de un único redactor.

⁴⁷⁷ Cfr. Lv 26.12b (וְהָיִיתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם; και ἔσομαι ὑμῶν θεός και ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός, *et ero vester Deus vosque eritis populus meus*).

5.2.1. El reinado de Dios y la fraternidad en Mc

Jesús anuncia el Reinado de Dios escatológico, el Reino del Padre en la historia, un Reinado futuro en plena fraternidad, que supone la superación de las relaciones de poder y dominación, una posibilidad radicalmente crítica con el poder del imperio que diviniza al Emperador, hoy en día en otras figuras sean dictatoriales o democráticas, y rivaliza con el poder de la “aristocracia sacerdotal” que posee el poder del Templo, propio del abuso al interior las instituciones religiosas, tal mensaje excede los límites del cristianismo y se adentra como crítica actual a judíos y musulmanes.⁴⁷⁸

Los evangelios interpretan la vida de Jesús a partir de su muerte y de la experiencia pascual, son textos posteriores al año 70 de la segunda generación de discípulos que si bien no han roto relaciones con la comunidad ni la vida judía plenamente, sus escritos se dirigen a comunidades concretas y no a todo Israel, con el fin de configurar sus dinámicas internas y fraternales en las que la ayuda a los necesitados, la hospitalidad a desvalidos y forasteros las hacían distintivas desde sus orígenes (Aguirre Monasterio, 2014, p. 101). Un mensaje contracultural, un cambio radical de valores, una humanización del otro, independiente de su filiación religiosa, una “asunción positiva” de la pobreza, la marginación y cualquier situación de necesidad como oportunidad para mejorar la moral en tanto se es servidor de todos. El vivir en la marginalidad los destinatarios de los evangelios crean una “actitud crítica respecto a los valores hegemónicos y en la que pueden proponer y ensayar alternativas sociales radicales y positivas” (Aguirre Monasterio, 2011, p. 219-220). Tal como Muḥammad pedía a los musulmanes:

De Ibn ‘Umar, Allah esté complacido con ambos, que dijo el Mensajero de Allah, Allah le bendiga y le de paz: El musulmán es hermano de otro musulmán, no lo oprime ni lo entrega a su enemigo, dejándolo sin ayuda. Allah acude en ayuda de

⁴⁷⁸ El anuncio de Jesús, más que para fundar una institución religiosa específica, se dirigía a Israel y buscaba su renovación radical, una llamada al judío, aun hoy en día, en el que las exclusiones sociales no se han superado, su llamado se basaba en una autoridad moral, no en un poder coercitivo o militar.

aquél que acude en ayuda de su hermano. Y a quien libera de una pena a un musulmán, Allah lo libera de otra en el Último Día. Y a quien cubra los defectos de su hermano, Allah le cubrirá los suyos en el Día del Juicio (Relatado en la compilación de Bujarī y Muslim).

Tanto los cristianos, al interior de la Iglesia, como los musulmanes tienen mucho por ofrecer en los caminos de la fraternidad.

El centro de la predicación de Jesús es el anuncio del reinado de Dios (Mc 1.15), entre los rabinos de su época se entendía de forma ética, en la medida del sometimiento a la Ley se está aceptando el reinado de Dios, en el culto se celebraba el Reinado de Dios sobre toda la creación (Sal 47.8-9) y, por último, existía una corriente judía profética que esperaba la afirmación histórica de la soberanía de Dios por medio de una intervención salvífica, de acuerdo al mensaje de Jesús en su persona y actuación, una intervención cercana (Lc 17.20) de “un Dios que se revela en la historia con un proyecto de salvación para la humanidad” (Aguirre Monasterio, 1992, p. 70).

En la mentalidad bíblica el concepto de Reino de Dios es inseparable al pueblo de Dios, son correlativos, ya que el Reino de Dios no es privado o íntimo pero la vez no es algo que se dirija a la humanidad entera, si no que se relaciona con un pueblo concreto cuya misión es acogerlo y hacerlo visible históricamente al aceptar la soberanía de Dios y la elección que ha hecho de su pueblo, algo propio de la escatología nacional judía que alcanzará a las demás naciones, lo cual constituye la misión de Jesús para Israel, aceptar la soberanía de Dios y convertirse en luz para las gentes y señal para las naciones, sin discriminaciones sociales o religiosas propios de los fariseos o esenios, por el contrario Jesús se dirige a toda la gente con preferencia por los discriminados, según las convenciones religiosas y sociales de su tiempo, el Reinado de Dios que Jesús predica no se fundamenta “en el cumplimiento de la ley sino en la cercanía gratuita y misericordioso a de Dios con una oferta de perdón y de salvación insospechada” (Aguirre Monasterio, 1992, p. 76). De hecho, el Dios de Jesús es un Dios de los pobres, los necesitados, sobre todo aquel

que recaer alguna injusticia” (Aguirre Monasterio, 1992, pp. 76-78); así pues “el reinado de Dios es una buena noticia para los pobres”. De allí que los pobres y suficientes son quienes puede mejor captarlo (Aguirre Monasterio, 1997 p. 66). El reinado de Dios se convierte el valor supremo con lo cual el principio de la moral judía de creer en Dios único y amarle, de hecho, “Jesús única duda esta obediencia judía monoteísta sobre el padre que experimenta actuando en la historia” (Aguirre Monasterio, 1992, p. 79).

El principio de la moral judía, y por extensión de la comunidad cristiana debe “acreditar en el diálogo intercultural y racional el carácter humanizante y liberador de los valores a que hace sensible en cada momento la “seducción” de Dios y de su reino. La Iglesia no es una comunidad de contraste frente al mundo, sino una comunidad que debe anticipar históricamente la vocación de toda la sociedad” (Aguirre Monasterio, 1992, p. 87) y así ser una “luz entre las naciones”.

Además del servicio como fundamento eclesial, las comunidades cristianas eran “fraternidades participativas”, una familia de hermanos y hermanas sin estructuras patriarcales (Mc 3.20-35), pero no aisladas de la sociedad, esta familia está establecida por Jesús, a quien siguen y cumple la voluntad de Dios (Mc 3.34-35); los nuevos valores del Reino de Dios invierten las jerarquías y pone en el centro en la persona (Mc 3.3), con lo cual la jerarquía es anti –evangélica (Mt 23.8-12) si bien se inicia la institucionalización de la Iglesia con diversos ministerios (Aguirre Monasterio, 1999, p. 10).

5.2.2. La “comunidad abrahámica”

A Abrahán le era extraño la concepción de *Yhwh* como el Dios exclusivo de Israel, de hecho, era llamado “el Dios de Abrahán”⁴⁷⁹, si bien Israel se llama a sí mismo “el pueblo del Dios de Abrahán (עַם אֱלֹהֵי אַבְרָהָם), αὐτὸν συνήχθησαν μετὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραάμ, Sal

⁴⁷⁹ Es preferible esta traducción: “Bendito sea Adonai, el Di-s de mi señor Abraham [...] (אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ בְרָכָה, εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ κυρίου μου Ἀβραάμ, *benedictus Dominus Deus domini mei Abraham*) [...]” traducción de La Toráh - El Pentateuco. Universidad de Jerusalén; si bien la Biblia de Jerusalén traduce así: “Bendito sea Yahvé, el Dios de mi señor Abrahán” (Gn 24.27).

47.10)”. Abrahán como primer monoteísta, plantea que “no hay más que un solo Dios, el Creador de todas las cosas” (Karl-Josef, 1996, p. 82), con lo cual estarían de acuerdo las tradiciones religiosas judía, cristiana e islámica, y puede presentarse a Abrahán como ‘primer monoteísta’ (Karl-Josef, 1996, pp. 96-98).

Pablo en su Carta a los Romanos (cap. 4) presenta a Abrahán como ejemplo de la confianza en Dios antes que en el cumplimiento de las obras de la Tora (Ley), un principio que aplica para judíos, cristianos y musulmanes: primero se encuentra la confianza en Dios y de seguido el cumplimiento de su voluntad, ya que la fe auténtica es una relación entre el ser humano y Dios que lleva a la acción; lo cual convierte a Abrahán en “el padre de todos nosotros ante Dios (οὐ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ, *patris nostri Abrahae*, אֲבִרְהָמָה אֲבִרְהָמָה [דְּאֲבֹרָהּ אַבְרָהָם], Ro 4.16) y para el cristiano, en especial, la fe verdadera es “La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven” (Karl-Josef, 1996, pp. 133-134; 157-158).⁴⁸⁰

La presencia de Dios en Israel se traslada, en el ámbito cristiano, a Jesús, pues “a aquel que niega la presencia de Dios en Jesús, se le niega que conozca a Dios”⁴⁸¹. Abrahán fue testigo y garante de la necesidad de negar las falsas ideas religiosas sobre Dios, de rechazar la iconoclasia y la idolatría y testimonio de la confianza plena en Dios, se creencia en el monoteísmo era decidida, práctica y sin ninguna asociación o idolatría, la práctica de la actitud religiosa de la entrega a la voluntad del Dios Uno y Único mediante caminos de justicia (Karl-Josef, 1996, pp. 133-134; 201-207).

⁴⁸⁰ Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, *est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium*. Heb 11.1, la traducción de la NBJ dice “La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de lo que no se ve”.

⁴⁸¹ Wengst, K. (1992) *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannes-Evangelium* [Dificultades de la comunidad Cristo glorificado. Un ensayo sobre el Evangelio de Juan], Munich, p. 133, citado en Karl-Josef, 1996, p. 162.

Desde la teología musulmana, la unidad y unicidad del Dios en la experiencia religiosa de Abrahán, Moisés, Jesús y Muḥammad se convierte en dogma teológico en cada tradición monoteísta, y, a la vez, tal concepción se reúne en una característica mencionada en el Corán para Abrahán: su condición de monoteísta puro (ár. *hanif*), ejemplo para la humanidad y entregado a la adoración exclusiva del Dios uno y único, tal presentación de Abrahán (Corán 16.120) permite un acercamiento a las otras tradiciones religiosas desde una figura común, que si bien es entendida de diversas maneras, en la teología musulmana y el Corán mismo se presenta como un profeta sometido a la voluntad del Dios uno y único, característica propia de los creyentes, sin mira a su tradición religiosa, lo cual permite hablar de una “comunidad abrahámica”, al menos desde una comprensión islámica, que sirve para plantear la necesidad y la pertinencia de un diálogo interno, más que de un dialogo entre religiones y sus representantes, un diálogo entre diferentes tipos de creyentes que se adscriben al Dios de Abrahán, siguiendo su ejemplo de adoración exclusiva y lucha contra la idolatría, este es el ejemplo de Abrahán ⁴⁸²:

Abrahán está al principio. Está al principio en las tres religiones, la del judaísmo, la del cristianismo y la del Islam. [...] no era israelita, no era musulmán, no era cristiano. Él érase [*sic*] antes que esas tres religiones. [...] Dios estaba con él.⁴⁸³

5.2.3. El “nosotros” de Dios

Dios lo general habla de sí mismo pronombre yo (Ex 20: 2; Is 41:10, 13). Sin embargo, cinco veces, en cuatro versículos bíblicos), se refiere a Él mismo con el pronombre “nosotros” (Gn 1:26; 3:22; 11: 7; Isaías 6: 8), la pregunta es cómo entender estas expresiones plurales sobre Dios, en contradicción con el monoteísmo bíblico, o

⁴⁸² El ejemplo de Abrahán es de todo aquel que busca a Dios, está abierto ante su inconfundible presencia y sin necesitar estar al interior de una institución, tradición o designación, como escribe Carlo Maria Martini: “Abrahán es el hombre que busca a Dios. Son Abrahán todos los hombres que buscan a Dios. Cualquiera de nosotros es Abrahán en su camino hacia Dios, cualquiera que se halle en camino para seguir lo que dice la palabra de Dios” *cf.* Martini, C. M., *Abraham. Der Weg eines Suchenden [El camino de un buscador]*.

⁴⁸³ Westermann, C. *Der Gott Abrahams [El Dios de Abraham]*, en: BSTEHE (Ed.), *Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling*, 1978, pp. 141-143 citado en Karl-Josef, 1996, pp. 316-317.

testigos sobre el Dios trino? Preguntas propias del diálogo con los judíos. En este contexto el Corán utiliza frecuentemente el pronombre Nosotros para referirse a Dios (Corán 2:25; 10:66, 94; 17:13; 35: 9; 37: 104-107). Lo cual se convierte en un terreno bíblico y coránico propio para el diálogo interreligioso desde las Escrituras al interior de los monoteísmos (Moskala, 2012, p. 168).

En el caso del pronombre nosotros en el Corán para referirse a Dios se presenta como un recurso literario, propio de la retórica coránica (*balāghah*) y como un plural de majestad, un plural de respeto y honor, Dios es uno en el sentido de la singularidad y es plural en la unidad pues trasciende toda nuestra categoría lingüística limitante (Moskala, 2012, p. 173).

Ahora bien, el diálogo con el judaísmo desde el *Shema*, significa que el Señor es único, absolutamente santo; diferente de cualquier otro, uno no es un valor numérico en este significado; el Señor es exclusivo, porque otros dioses no tienen vida, no pueden oír, ver, intervenir o actuar (Isaías 44: 6-20). Nuestro Dios, el Señor es real. Nadie puede ser en comparación con Él (Dt 04:39; Isaías 45:18, Corán 112.1); el Señor es la unidad, la unidad indivisible del Señor, Dios poderoso, Creador y trascendente que crea por medio de su palabra⁴⁸⁴, así mismo en el Corán cuando Dios “dice y es”⁴⁸⁵.

Mientras el Dios del cristianismo posee una estrecha unidad de dos personas, como entre esposo y esposa (Gn 2,24), en una comunidad de amor (1 Jn 4:16) dentro de la Divinidad, una unidad dentro de una comunidad de personas (Moskala, 2012, pp. 173-174). Como Dios no es un ser o persona en solitario, de hecho los seres humanos no son creados para el aislamiento sino para la vida social en el matrimonio, la comunidad y la sociedad (Moskala, 2012, pp. 183-184).

⁴⁸⁴ Gn 1: 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29; Sa 33: 6, 9; 148: 5; Is 55:11; He 11:3.

⁴⁸⁵ Corán 2.117; 3.47, 59; 6.73; 16.40; 19.35; 36.82; 40.68.

Sin duda que el diálogo interreligioso aun encuentra múltiples obstáculos, necesidades y limitaciones cambiantes que se desarrollan mediante el camino, la convivencia y la apertura de puentes de comprensión mutua; aun así se ha presentado con amplia diversidad las perspectivas, caminos y elementos claves para su ejercicio, que fundamentan la propuesta final.

6. Propuesta de diálogo interreligioso desde el monoteísmo ético

Luego de los detallados y extensos análisis lingüísticos y las bases dialógicas se presenta una propuesta fundada previamente en la teología, exégesis, lengua, historia, obstáculos, límites y actualidad de cada tradición implicada en el monoteísmo desde la ética. Y ahora presenta los tres monoteísmos implicados y el diálogo interreligioso a partir y al interior de ellos, incluyendo las críticas y las posiciones contrarias a los mismos.

El monoteísmo sirve como plataforma de diálogo intertextual, interteológico e interreligioso, puesto que se parte de la unidad y la unicidad de Dios a la fraternidad humana desde el Creador. En el monoteísmo judío y cristiano no sólo cree que “no hay más que un solo Dios”, sino que se pide: “no tendrás más que un solo Dios”, por ello, “no tendrás otros dioses fuera de mí” es el llamado del monoteísmo que vincula al hombre con su Dios, a reconocerle y afirmar que es el único que merece ser Dios, para el judaísmo y el cristianismo, y por ello el único que merece ser adorado, tal como en el Islam. Además la verdadera fe no se basta con una proclamación, son con la apertura y la preocupación por el prójimo, por el otro, por el ser humano.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ Con respecto a la concepción de Dios en las escrituras judías, es primordial la necesidad de una actitud mental en la que el conocimiento del hombre crea la relación con Dios, en una actitud mental de la fe (Kaplan, 1967, p. 332). En los términos de un cristianismo relativo se hablaría del Dios del hombre, a diferencia de la filosofía o la mitología donde se habla de Dios sin hablar del hombre, por ello “la teología [cristiana] habla de Dios hablando del hombre”. (Gesché, 2003, p. 168).

El monoteísmo desde la teología trata la cuestión de Dios y del politeísmo, pero pocas veces la cuestión de la creación y del hombre en tanto creación; sin duda hay una correlación entre lo divino y lo humano, sea cual sea, es un ámbito poco cuestionado en el judaísmo, en donde lo más cercano sería la noción de Pueblo (heb. *qahal*) y en el Islam donde la Comunidad (ár. *ummah*) sería la referencia. “Para el judeo-cristianismo, un Dios abstraído del hombre se convierte precisamente en una pura abstracción. Y quizás ahí podemos hallar la razón de la insensibilidad contemporánea con respecto a Dios” (Gesché, 2003, p. 170), de allí que en el monoteísmo cristiano Dios no existe si su concepto no implica el del hombre, Dios se revela, manifiesta y crea para el hombre manifiesta su ser en su aparecer. Y, en el cristianismo, su mayor expresión es la encarnación del verbo, pues así Dios habla al hombre. De allí que el respeto por el hombre sea inherente al respeto de Dios.

El diálogo en la actualidad ha de servir para las relaciones entre los creyentes ya no desde la apología sino desde la ética con fundamento en el monoteísmo, especialmente, también con el fin de “conocer la voluntad de Dios y el destino del hombre y de la historia” (Rincón González, 2011, p. 146).

Desde la propuesta del amor en el NT (1 Jn 4.16), el monoteísmo se convierte, también, en una relación con el otro, parte de la creación divina: afirmar que “Dios es amor” equivale a afirmar también, en los términos más abstractos propios de las teologías metafísicas post-escriturísticas, que el Dios radicalmente monoteísta, origen, sustentador y fin de toda realidad se caracteriza por la relacionalidad propia de la más relacional de todas las categorías, el amor (Tracy, 1995, p. 233).

Las experiencias de imágenes de Dios que tienen los cristianos son plurales, si bien “ser cristiano es participar de la experiencia de Dios de Jesús” (Aguirre Monasterio, 1987, p. 343)⁴⁸⁷. Esto hace necesario “el diálogo, la apertura a otras culturas y a puntos de vista

⁴⁸⁷ Tal experiencia se presentó inicialmente en estructuras sociales cambiantes, por lo que inició en un ambiente rural palestino se difundió por la cuenca del Mediterráneo en zonas urbanas y el

diferentes, para completar las propias perspectivas, en un proceso ininterrumpido de confrontación y enriquecimiento” (Aguirre Monasterio, 1987, p. 344). Una directiva que aun hoy se hace prudente y necesaria en el ámbito pastoral y en el diálogo interreligioso.

La concepción musulmana de Dios no posee connotación étnica como en el AT (Ex 19.4-6) o de género como en el NT; de hecho, los atributos de Dios son en, sentido genérico, masculinos y femeninos a la vez, no se les adscribe a ellos ni al nombre divino por excelencia –Allah, exaltado sea– la pertenencia un género en específico.⁴⁸⁸ Cuando el Profeta Muḥammad envió a Mu‘ādh ben Yabal como gobernador al Yemen en el año 9 de la era musulmana (Hégira) le dijo:

[Se transmitió] de ‘Abdullah ben ‘Abbās -que Allah esté complacido de ambos- que Mu‘ādh -que Allah esté complacido de él- dijo: el mensajero de Allah saus me envió y [me] dijo que: irás a un pueblo entre la Gente del Libro, por ello les invitarás al testimonio de que no existe nada ni nadie que merezca ser adorado sino Allah y que Muḥammad es el Profeta de Allah; así es que cuando acepten esto enséñales que Allah les ha ordenado cinco oraciones durante el día y la noche, cuando acepten esto enséñales que Allah les ha ordenado una limosna que se toma de entre sus ricos y se entrega a sus pobres, cuando acepten esto, ten cuidado con lo mejor de su riqueza y teme la súplica del oprimido, puesto que no existe entre él y Allah velo alguno (transmitido en la compilación de Bukharī y la de Muslim)⁴⁸⁹.

cristianismo mismo se anunció como un fenómeno del mestizaje religioso, étnico y cultural, “el Dios de la Torá se va a encontrar con los dioses del areópago. La religión de la montaña y del desierto se va a encontrar con las divinidades del mar. El dios patriarcal [...] se va a encontrar con las divinidades femeninas y de la naturaleza” (Aguirre Monasterio, 1987, p. 343).

⁴⁸⁸ Toda ciencia islámica tiene como fundamento, prueba y fin el monoteísmo islámico (ár. *tawhid Allah*), en él se plantea que Dios posee una trascendencia absoluta; pero, aun así, el creyente en la unidad y unicidad divinas no debe abandonar la razón ni la investigación para mantener su creencia, de allí que las ciencias islámicas se hayan desarrollado en torno a esta creencia en la unidad y unicidad de Dios (*tawhid*) desde las ciencias y artes (Cornell, 1994, p. 468).

⁴⁸⁹ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، - قَالَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ رُبَّمَا وَكَيْعٌ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مُعَاذًا، - قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ “ إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ . فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلَمُهُمْ

En este dicho profético se muestra que el *taūhīd* o monoteísmo islámico es el principio y el fundamento de la divulgación islámica, se inicia con un principio teológico, base del monoteísmo islámico y se continua la divulgación con los principios prácticos y éticos, algo propio, pero no único, de la enseñanza profética de Muḥammad, quien reúne teoría y práctica en su mensaje y ejemplo.

6.1. Los tres monoteísmos

6.1.1. La unidad de Dios en las lenguas bíblicas y la coránica

Un breve análisis por las apariciones de la unidad divina en la Biblia y el Corán presenta, desde sus lenguas ciertas cercanías; de allí que la lengua hebrea, aramea, siríaca, griega, copta y árabe sirvan de punto de encuentro interlingüístico.

Si bien desde la lengua hebrea⁴⁹⁰, en el judaísmo rabínico, *yihud* (יהוד) expresa la unicidad de Dios, es decir a Dios como única realidad, en medio de los pares Dios y mundo, Dios y ser, Dios será uno y único en su auto-identificación; así mismo *adhut* (אחדות), el único que es (Cohen, 2004, pp. 31-32), es el ser de Dios que anula el ser de los otros dioses, tal como se expresa en los Salmos: “Porque todos los dioses de los pueblos son ídolos/insignificantes/demonios (כִּי כָל-אֱלֹהֵי הָעַמִּים אֱלִילִים) ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια, *quoniam omnes dii gentium daemonia*) [...] (Sal 95.5)” Tales dioses son negación de la única divinidad, son *elīl* (אֱלִיל) dioses paganos sin importancia para el judío creyente en el monoteísmo radical de las Escrituras Judías (*Tanak*); pues fuera de Dios no existe nada ni algo es, según narra el profeta Isaías en dos ocasiones:

أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيُنِهِمْ فَتَرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِنَّكَ وَكِرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ وَأَتَقَ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ ” .“ متفق عليه.

⁴⁹⁰ La lengua hebrea pertenece a la rama semita, proviene del fenicio y está en relación con lenguas derivadas del arameo como el árabe y el siríaco, ella guarda una estrecha relación con la historia, la cosmovisión y el pensamiento judíos con un pueblo en el que historia, la lengua y la Sagrada Torá son inseparables.

Así ha dicho Adonai, Rey de Israel, y su Redentor, Adonai de los Ejércitos: “Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios (אין אלהים, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν θεός, *et absque me non est deus*) (Is 44.6)⁴⁹¹.

Para que desde el nacimiento del sol y hasta el occidente se sepa que no hay nadie más que yo. Yo soy Adonai, y no hay otro (אני יהוה ואין עוד, ἐγὼ κύριος ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι, *ego Dominus et non est alter*) (Is 45.6).

Los usos comunes del término אָדֹנָי en la *Tanak*, son múltiples, entre ellos, se utiliza como número, *māqôm 'ehād* un (solo) lugar: “entonces dijo Dios: “reúnanse (וַיִּקְרָא, συναγωγῆν, *congregentur*) las aguas que están debajo del cielo en un solo lugar (מִקוֹם אֶחָד, συναγωγῆν μίαν, *in locum unum*), de modo que aparezca la parte seca. Y fue así (Gén 1.9)”. Así mismo *nefēs 'ahat* un alma, es decir, una persona: “si alguno del pueblo de la tierra peca (וְאִם-נַפְשׁ אַחַת תִּחַטָּא, ἐὰν δὲ ψυχὴ μία ἁμάρτη, *quod si peccaverit anima*) por inadvertencia [...] (Lv 4.27)”. Así mismo: *tôrā^h 'ahat ūmišpāt 'ehād*, una ley, una norma para todos: “Una misma ley y una misma norma (אחת ומשפט אחד, νόμος εἷς ἔσται καὶ δικαίωμα ἓν, *unum praeceptum*) tendréis vosotros y el extranjero que resida con vosotros (Nm 15.16)”. También se utiliza como partícula, negación, expresión o como un plural, pues la diversidad en la unidad se encuentra en la forma plural de *'ehad*, a saber, *'āhādîm*, como es el caso de *yāmîm 'hādîm*, unos pocos días, algún tiempo (יָמִים אַחָדִים, ἡμέρας τινας, *dies paucos* Gn 27.44) o de *d'ebārîm 'hādîm*, un solo idioma y el mismo tipo de palabras: “toda la tierra tenía un solo idioma y las mismas palabras (שְׂפָה אַחַת וּדְבָרִים אַחָדִים: וַיְהִי כָל-הָאָרֶץ, καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν καὶ φωνὴ μία πᾶσι, *erat autem terra labii unius et sermonum eorundem*) (Gn 11.1)”.

Por otra parte, también se usa en series y como artículo indefinido, entre otros usos: *'iš 'ehād*, un hombre (1S 1.1), *nābî' 'ehād*, un profeta (1 Re 13.11); o el primer día ordinal

⁴⁹¹ כה-אמר יהוה מלך-ישראל ונא-לו יהוה צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבל-עדי אין אלהים:

yôm 'eḥād (Gn 1.5). *'eḥad* puede referirse a cierto individuo “Había un hombre (אִישׁ אֶחָד) וְיָהִי, καὶ ἦν ἀνὴρ εἷς, *erat autem vir*) [...] (Jud 13.2)”, a un pueblo mediante un hombre:

Pero si tú haces morir a este pueblo como a un solo hombre (אֶחָד אִישׁ אֶחָד, ἄνθρωπον ἓνα, *unum hominem*) (Nm 14.15).

Entonces todo el pueblo, como un solo hombre, se levantó y dijo: (אֶחָד אִישׁ אֶחָד, ἀνὴρ εἷς, *unius hominis*) (Jud 20.8, cfr. 1Sam 11.7).

O a una bendición singular (Gn 27.38), como la de Salomón, escogido por Dios (1 Cr 29.1) o al pueblo de Israel pues la noción de unicidad también se encuentra en este pueblo: “¿y qué otra nación hay en la tierra como tu pueblo Israel (כַּעֲמֻךָ כְּיִשְׂרָאֵל נוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ) וְיָהִי, καὶ τίς ὡς ὁ λαός σου Ἰσραηλ ἔθνος ἄλλο ἐν τῇ γῆ, *quae est autem ut populus tuus Israhel gens in terra*) [...]” (2Sam 7.23); o en la expresión ‘en un día singular’ para significar la precipitación del juicio final “la Luz de Israel será por fuego; y su Santo por llama que consume y devora en un día (בְּיוֹם אֶחָד, τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, *in die una*) sus cardos y sus espinos (Is 10.17).”

En el judaísmo el concepto de unidad está en relación con el tabernáculo (הַמִּשְׁכָּן), sede de la presencia divina en, por y para el Pueblo de Israel, cuyas cortinas deben formar una unidad “[...] de manera que el tabernáculo forme un solo conjunto. (הַמִּשְׁכָּן אֶחָד, ἡ σκηνὴ μία, *unum tabernaculum*)” (Ex 26.6, cfr. Ex 26.11; 36.13). Adán y Eva mismos son descritos como una carne “y serán una sola carne (וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, *in carne una*) (Gn 2.24)”, texto que la traducción griega en Alejandría de las escrituras judías llamada los *Septuaginta* (LXX) es vertido por dos en una carne. Y entre la mención a los profetas como Ezequiel quien predijo que la fragmentada nación de Israel se reuniría un día como se unen simbólicamente dos varas (Ez 37.17); por una parte, Abrahán es visto como el uno del que desciende una multiplicidad de naciones:

Porque cuando él era uno solo, yo lo llamé, lo bendije y lo multipliqué. (יְהוָה יִקְרָא אֶת שְׁמִי יְהוָה אֶחָד, ὅτι εἷς ἦν καὶ ἐκάλεσα αὐτὸν καὶ εὐλόγησα αὐτὸν καὶ ἠγάπησα αὐτὸν καὶ ἐπλήθυνα αὐτόν, *quae peperit vos quia unum vocavi eum et benedixi ei et multiplicavi eum*) (Is 51.2).

Varios textos del NT griego⁴⁹² desde una lectura no teológica presentan el monoteísmo y el uso de la unidad: “tú crees que Dios es uno. Bien haces (σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός; καλῶς ποιεῖς, ~~καὶ ἕνα κἀπὸ αἰῶνος καὶ ἀπὸ πνεύματος~~, *tu credis quoniam unus est Deus bene facis*). [...]” (Sant 2.19, 1 Cor 8.5-6). En griego εἷς, μία, ἓν puede también significar primero (πρῶτος) y como numeral:

Así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero todos somos miembros los unos de los otros. (οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ’ εἷς ἀλλήλων μέλη, *ita multi unum corpus sumus in Christo singuli autem alter alterius membra*) Ro 12.15.

Las referencias neotestamentarias a la unidad de Dios son varias:

[...] ¿Quién puede perdonar pecados, sino uno solo, Dios (εἷς ὁ θεός, ~~καὶ ἕνα κἀπὸ αἰῶνος καὶ ἀπὸ πνεύματος~~, *solus Deus*)” (Mc 2.7)

Pero Jesús le dijo: --¿Por qué me llamas “bueno”? Ninguno es bueno, sino sólo uno, Dios (μὴ εἷς ὁ θεός, ~~καὶ ἕνα κἀπὸ αἰῶνος καὶ ἀπὸ πνεύματος~~, *nisi unus Deus*) (Mc 10.18 cfr. LC 18.19).

En las cartas de Pablo, el apóstol, dice con claridad que “porque hay un solo Dios (εἶπερ εἷς ὁ θεός, ~~καὶ ἕνα κἀπὸ αἰῶνος καὶ ἀπὸ πνεύματος~~, *quoniam quidem unus Deus*), [...] (Ro 3.30) y en otras cartas:

⁴⁹² La lengua griega fue el primer vehículo de la cultura, llamada hoy, occidental, si bien proviene y se usó en el oriente del Imperio romano y en el oriente cristiano, es decir, Bizancio.

Por eso, acerca de la comida de los sacrificios a los ídolos, sabemos que el ídolo nada es en el mundo y que no hay sino un solo Dios (καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς, **ⲛⲁ ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲓ**, *et quod nullus Deus nisi unus*) 1Cor 8.4.

Sin embargo, para nosotros hay un solo Dios, el Padre (εἷς θεὸς ὁ πατήρ, **ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ** **ⲁⲓ ⲛⲁ**, *unus Deus Pater*), de quien proceden todas las cosas, y nosotros vivimos para él; y un solo Señor, Jesucristo, mediante el cual existen todas las cosas, y también nosotros vivimos por medio de él.” (1Cor 8.6)

Un solo Dios y Padre de todos, quien es sobre todos, a través de todos y en todos (εἷς θεὸς καὶ πατήρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, **ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ** **ⲁⲓ ⲛⲁ** **ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ** **ⲁⲓ ⲛⲁ**, *unus Deus et Pater omnium qui super omnes et per omnia et in omnibus nobis*).” (Ef 4.6)

O en la frase de Jesús: “Yo y el Padre una cosa somos (ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, **ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ ⲕⲁⲓ** **ⲁⲓ ⲛⲁ**, *ego et Pater unum sumus*).” (Jn 10.30)

Desde la lengua copta, sin entrar en discusiones teológicas, históricas y canónicas, el fragmento 30 del apócrifo Evangelio de Tomás⁴⁹³, en la versión crítica de Grondin (1997-2002) dice:

ⲡⲈⲬⲈⲒⲤ ⲬⲈ ⲡⲉⲙⲁ ⲈⲖⲚⲟⲙⲤ ⲚⲉⲛⲟⲤⲤⲈ ⲚⲉⲙⲁⲖ ⲒⲚ ⲉⲛⲟⲤⲤⲈ ⲚⲈ ⲡⲉⲙⲁ
ⲈⲖⲚⲉⲤⲚⲁⲖ ⲛⲟⲖⲁ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲟⲟⲡ ⲛⲙⲙⲁⲩ

ⲡⲈⲬⲈⲒⲤ ⲔⲈ ⲡⲉⲙⲁ ⲈⲖⲚⲟⲙⲤ ⲛⲛⲟⲤⲤⲈ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲛⲟⲤⲤⲈ ⲛⲈ ⲡⲉⲙⲁ ⲈⲖⲚⲟⲤⲚⲁⲩ ⲛⲟⲁ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲟⲟ
ⲡⲉ ⲛⲙⲙⲁⲩ

⁴⁹³ La lengua copta ha sido usada desde el S. III sustituyendo la escritura demótica del egipcio con múltiples préstamos de la lengua y el alfabeto griegos y hablada durante el periodo de los Tolomeos en Egipto y es propia de las primeras reglas monásticas cristianas como la de Pacomio (c. 290), fundador del cenobitismo y de la vida de Antonio Abad, Padre de todos los monjes cristianos, aun hoy existe una Iglesia copta con su propio Papa en Egipto.

La versión griega de Andrew Bernhard (s. f.) de este dicho cambia el texto copto y lo amplía con el dicho ya famoso 77b, tal como aparece en el papiro Oxirrinco:

30. Yeshúa dice: Donde hay tres dioses, {son ateos. Pero donde hay solo uno, digo que} yo mismo me quedo con él. {Levantad la piedra y allí me encontraréis, partid la madera y allí estoy.}

λέγει Ἰησοῦς· ὅπου ἐὰν ὦσιν τρεῖς, εἰσὶν αθεοὶ· καὶ ὅπου εἷς ἐστὶν μόνος, λέγω, ἐγὼ εἶμι μετ' αὐτοῦ. ἔγειρον τὸν λίθον καὶ κεῖ εὐρήσεις με· σχίσον τὸ ξύλον καὶ γὰρ ἐκεῖ εἶμι.

En el diccionario de copto de Crum (1939), **ΟΥΑ** (gr. ουα) es traducido por uno o alguno, pues de sus múltiples correspondientes griegos tenemos (ἐν, εἷς, οὐδεις, ἕτερος, μιά p. 469) y el sustantivo abstracto **ΜΕΤΟΥ** (μετου) es cercano al griego ἕνότης y ὁμόνοια.

Este dicho habla de la presencia de Jesús y es el dicho que posee una de las variantes más ricas de todo el evangelio copto de Tomás, esa primera parte se traduce por donde hay tres dioses, ellos son dioses, pero en otros pasajes del mismo evangelio se acepta que hay un solo Dios, por ello se ha sugerido que el texto copto está corrupto en este punto, en opinión de William Morrice (2002, pp. 134-135), por lo cual propone este investigador la traducción: “donde hay tres piadosos, están en Dios, donde hay dos o uno, yo estoy con ellos”; y para ello cita, elocuentemente, la *Mishna*, texto interpretativo judío, que dice que si dos o más personas juntas pronuncian las palabras de la Torá, la presencia divina (*shekina*) está en medio de ellos, así como referencia el Evangelio según Mateo “porque donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν, **ⲉⲕⲉⲓ ⲉⲛ ⲙⲉⲥⲟⲩ ⲁⲩⲧⲱⲨⲰ**, *ibi sum in medio eorum*).” (Mt 18.20).

El inmenso y aun inigualable diccionario siríaco⁴⁹⁴ llamado *Thesaurus syriacus* de Payne Smith con referencias al arameo, caldeo, hebreo, árabe y neo-siríaco (pp. 1194-1198) dirá que ܗܕܐ (ܗܕ, *had*) corresponde al hebreo אֶחָד, antes tratado, al caldeo ܗܕ, al árabe أَحَدٌ o وَاحِدٌ, ambos tratados al latín *unus, singularis* y al griego ἕκαστος; y del cual se deriva ܗܕܘܬܐ (*haduta*) es decir, la *unitas* o ἕνσσις y dentro de la teología en lengua siríaca desarrollada en la Iglesias orientales desde el concilio ecuménico de Calcedonia (451) en el S. V, donde se condenó la doctrina del Archimandrita (Abad superior) de Constantinopla llamado Eutiques llamada monofisismo y de nuevo, el nestorianismo, que tantas cuestiones teológicas suscitaron y aun hoy están latentes en la relación ortodoxia católica y heterodoxia oriental; en la doctrina del monofisismo (μονοθυσισ) se habla de la *unitas naturae divinae* en siríaco: ܗܕܢܝܘܬ ܗܝܟܠܐ ܕܗܝܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ ܕܗܝܘܬܐ (*hadnyut kina alhia*) y que aparece en la Biblia como la ‘naturaleza divina (ܗܝܟܠܐ ܕܗܝܘܬܐ), θείας φύσεως, *divinae naturae*’ (2 Pe 1.14) que permite el conocimiento de Dios y de Jesucristo (ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, *in cognitione Domini nostri*), en el versículo, antes mencionado de Marcos se termina con Uno [es] él (ܗܕܐ ܗܘܐ, *had hua*).

Por una parte, la raíz árabe⁴⁹⁵ وَحَدٌ significa ser único, solo, sin par, ser aislado, idéntico, deriva en وَحْدَةٌ unidad, unión, singularidad, comunidad y en dos términos que sólo se diferencian por el alargamiento de una de sus dos vocales: وَحِيدٌ (*wahīd*) único, incomparable y وَاحِدٌ (*wāhīd*) uno, el primero de los números, tal como se expresa en el diccionario de Federico Corriente (1991, pp. 823-824); así como وَحْدَةٌ el estado del ser solitario, aparte de los demás como en las expresiones وَحْدَةُ الْقَبْرِ ‘la soledad de la tumba’, لَيْلَةٌ وَحْدَةٌ ‘la noche [llena] de soledad’, es decir la primera noche después de la sepultura,

⁴⁹⁴ La lengua siríaca (ܣܘܪܝܝܬܐ, *Suryāyā*) es un dialecto del arameo que en la antigüedad cristiana fue vehículo de la Biblia, teología y liturgia de la iglesias Siria nestoriana y la católica maronita, jacobita siria que desde la ciudad de Odessa realizó el primer trabajo internacional de traducción.

⁴⁹⁵ La lengua árabe, vehículo de la etapa, llamada por occidente, medieval incluye ciertas particularidades teológicas, filosóficas y místicas para la unidad que deriva en el centro de todo pensamiento, práctica o mística islámica, a saber, التَّوْحِيدُ (*at-tawhīd*), la creencia en la unidad y unicidad de Dios.

llamada así porque se cree que el alma se mantiene en el cuerpo durante esta noche y luego parte al lugar de las almas que esperan el juicio final. Por otra parte, la raíz وَحَدَ tiene estrecha relación con otra que sólo aplica dentro de la teología islámica y la lengua árabe para Dios, a saber, أَحَدُ que según Edward William Lane, proviene de la raíz وَحَدَ que cambia la *waw* por la *alif* y es sinónimo del número uno, de la cual proviene الْأَحَدُ el atributo o epíteto aplicado a Dios y traducido, en tal caso, por el Uno, el único, el indivisible, el que ha sido siempre uno y solo, aquel que no tiene un segundo [para compartir] en su soberanía, ni en sus atributos ni en su esencia (Lane, 1968, Vol. I, pp. 26-27).

6.1.2. El concepto de monoteísmo, diálogo entre la Biblia y el Corán

Las relaciones entre ley y narrativa en el ámbito bíblico conllevan la posibilidad de un análisis narrativo aplicado a textos legales, pues ambas poseen elementos comunes: el uso del lenguaje humano, uso de reglas y requieren interpretación, si bien el discurso legal se centra en normas, principios fundacionales, órdenes, la dimensión narrativa incluye eventos, personajes y sus descripciones (Bartor, 2012, pp. 292-293). Si bien en varios momentos de Biblia y, por extensión, del Corán incluyen historias como contexto de mandamientos, en este caso éticos, pues la relación de Dios con el pueblo –de Israel-, su Iglesia o la Comunidad de creyentes (*ummah*) se presenta más en texto a ser leído, transmitido y/o recitado en una lectura y en una constante actualización histórica que lleva a la acción, así pues la Biblia y el Corán convierten la historia en ética, la narración en poética, al escuchar, interpretar y seguir las ordenes y consejos transmitidos por los profetas. Uno de los recursos narrativos más constantes e importantes en las leyes bíblicas y coránicas es la representación de un discurso directo, con la intención de ganar verosimilitud y tener un carácter dialógico (Bartor, 2012, p. 301) entre Dios y su Pueblo o comunidad, entre Dios y su Profeta, y, finalmente entre el Profeta y su comunidad. Tal como sucede con Moisés, Jesús y Muḥammad y entre ellos y sus comunidades.

El aun escaso diálogo entre el examen filosófico del judaísmo y el cristianismo y, por extensión, del Islam con los estudios bíblicos o coránicos, debe unirse a un análisis teológico que recurra a conceptos propios de cada tradición, no sólo desde la filosofía para

así enriquecer la comprensión crítica que puede tenerse de los textos bíblicos y coránicos, en especial, cuando ellos llaman a la acción comunitaria y evitan las lecturas fundamentalistas y apologistas, que nieguen todo tipo de crítica textual, examen filosófico o análisis literario en especial cuando son textos que permiten el diálogo ético, inter-religioso y abren la posibilidad de que el otro se incluya en el discurso propio, en tanto el precepto ético del monoteísmo pertenece a las tres tradiciones religiosas y sus comunidades al interior y al exterior de sí mismas, guardando las diferentes comprensiones, transmisiones y aplicaciones de tal principio ético-monoteísta (Gericke, 2010).

Según Tracy (1995, pp. 229-230), las reflexiones judías de los últimos siglos (Moses Mendelssohn, Herman Cohen) y los reformistas (*haskala*) ven el fundamento del judaísmo en el monoteísmo ético (Franz Rosenzweig), en la relación de dios con el dolor humano y en la ausencia o presencia de Dios en la relación yo – tú (Martín Buber); así mismo, se ha recuperado y divulgado el legado místico de la cábala judía (Gershom Scholem y Moshe Idel) a audiencias no judías y se han presentado reflexiones sobre los rostros de Dios (Emil Fackenheim y Elie Wiesel) o de las revelaciones de Dios en la historia (D. Hartman) (Tracy, 1995, p. 229). En un acercamiento mínimo a la interpretación cabalística⁴⁹⁶ de la letra *alef*, se encuentra una estrecha relación con el concepto numérico de uno y el concepto cabalístico de unidad y su contrapartida de la multiplicidad, pues así como los alfabetos latino, griego o árabe, el alefato hebreo sirvió para contar y numerar, por lo cual tuvo y aun hoy tienen sus consonantes un valor numérico que en el caso de la primera letra del alefato, a la vez consonante y vocal, posee una riqueza inabarcable de posibles significados e interpretaciones.

El concepto de monoteísmo es ambiguo, inclusive puede ser inapropiado para usar en los estudios bíblicos y en el caso de los estudios coránicos también necesita precisiones

⁴⁹⁶ Dentro de la tradición cabalística literal la operación interpretativa de la Gematría, la letra aleph equivale al primer sonido que articula el ser humano, es el ser, el espíritu, el hombre, Dios, equivalente al número uno que representa lo paternal, viril, activo, lo divino, la inteligencia, la monada idéntica a sí misma, entre otros que se relacionan con el pitagorismo y el hinduismo.

históricas y conceptuales, por lo cual es un concepto necesario pero no suficiente para reconstruir su historia, por ello una breve exposición de conceptos ayudan a presentar categorías relacionales. Dos preguntas claves surgen en el diálogo interreligioso y teológico, ¿el concepto de monoteísmo tiene un futuro en los estudios teológicos? y ¿podemos desprendernos del concepto del monoteísmo? Lo mismo sucede con términos que son anacrónicos al mundo bíblico, entre ellos monarquía, Estado, nación, inclusive religión.⁴⁹⁷

Si bien deshacerse del término y el concepto de monoteísmo es una intención ilusoria. Ya que “no podemos escapar [del término] “monoteísmo”, ni como un meta-concepto del lenguaje, ni como concepto legado en Estudios Bíblicos” (Frevel, 2013, p. 3). Por ello una propuesta es utilizar el concepto de monoteísmo como categoría heurística, en el nivel del meta-lenguaje (Frevel, 2013, p. 4).

Monoteísmo es un concepto relacional y no esencialista, por ello debe definirse el marco de referencia en el que se utiliza. Dependiendo del contexto en el que se utilice el concepto de monoteísmo su alcance y contenido difieren.⁴⁹⁸ El monoteísmo no se basa en un esquema evolutivo, teleológico o en declive. Por ello preguntarse por cuál fue primero, el politeísmo o el monoteísmo, en la historia religiosa es una pregunta insuficiente. Ya que el término monoteísmo sin su opositor, el politeísmo, se convierte en una fórmula vacía y sin sentido. De hecho, ambos conceptos no pueden describir la evolución de la historia de las religiones en general, sino sus características locales, regionales y temporales. El

⁴⁹⁷ Sin duda el término monoteísmo posee muchos problemas, sus raíces en la Edad Moderna provienen de un neologismo usado por Henry Moore en 1660, de hecho, el término “politeísmo” se desarrolló en el contexto de una construcción fe monoteísta” (Frevel, 2013, p. 2).

⁴⁹⁸ Por ejemplo, en la historia de las religiones, histórico-literaria para etiquetar ciertas etapas literarias bíblicas como la “monoteísta” del Deuterocanónico contra la “politeísta”, y dentro de Teología y los Estudios de las religiones, para establecer tipo de religiones. De esta manera, el concepto de monoteísmo tiene como objetivo la descripción más que la identificación de una religión en particular, así es que ni “monoteísmo” ni “politeísmo” son un tipo de religión en particular o términos que abarcan todas las incidencias del fenómeno religioso y teológico a las que se les aplican.

monoteísmo no se opone diametralmente al concepto de politeísmo y no es superior en el respeto moral; politeísmo tiene su propia capacidad teológica, sociológica, y respecto histórico. Aunque una religión no puede ser monoteísta y politeísta al mismo tiempo, puede pasar por ambas fases históricamente. El monoteísmo no implica necesariamente que sea algo único o singular, pues desde un punto de vista religioso-histórico pueden existir varios monoteísmos a pesar de la contradicción lingüística que ello conlleva.

El concepto de monoteísmo bíblico no es inclusivista ni idéntico al concepto filosófico de la unidad. El monoteísmo bíblico más bien apunta a una verdad relacional “para mí” o “para nosotros” o “por nuestra salvación”, aunque no esté separado de las dimensiones filosóficas e históricas. Las declaraciones bíblicas que son caracterizadas como monoteístas, no lo son de manera absoluta, son éticas y limitadas dentro del marco del antiguo mundo del Cercano Oriente. El destinatario de tales declaraciones “monoteístas” en la Biblia es Israel o el adorador de otras deidades o los otros dioses y diosas; su objetivo es convencer soteriológicamente, no filosóficamente, por ello, son más bien declaraciones interreligiosas que interreligiosas. El concepto de monoteísmo será útil en el estudio de versículos bíblicos y no para referirse a toda una religión. Una característica propia de los monoteísmos hebreo e islámico es haber iniciado en un medio pre-monoteísta, al analizarse desde la psicología:

1. El Dios de nuestra tribu, llamado X, es más poderoso que los demás dioses, tal como podemos demostrarles prácticamente que sus dioses son débiles aunque uno pueda decir en principio que no lo son (comienzos de una teología elemental).
2. Sus dioses son tan débiles que uno puede decir prácticamente que son malos (inicios de una ética elemental del poder).
3. Nuestro Dios es tan poderoso que él puede brindar la protección a todas las cosas (inicios de un universalismo religioso).
4. Nuestro Dios es tan poderoso que puede mostrar misericordia a todas las cosas, una vez que ellas se hayan rendido a su voluntad (inicios de la idea de un Dios padre, también desarrollado en el monoteísmo cristiano).

Por ello se plantea la ética de los monoteísmos hebreo e islámico como una ética del poder y la voluntad, puesto que se entiende en ellos que Dios no es el Dios de toda la creación entonces no sería omnipotente, ya que otro podría tener el mismo poder, una ética y una comprensión psicológica diferente al monoteísmo cristiano, en el que el Dios misericordioso de toda la creación habla al hombre mediante un profeta, de la siguiente manera:

1. Mientras el profeta habla, Dios los salvará, pero el mundo aún no ha sido salvado, por lo cual el profeta Salvador que está por venir y cuando esto sea admitido el profeta Salvador vendrá (Tensión escatológica).
2. El profeta es sagrado, pero Dios también es sagrado, por lo cual surgen, según esta explicación, nuevos mitos: a su vez, Dios revela verdades acerca de sí Mismo y brinda salvación mediante instituciones sacramentales.
3. El nuevo profeta ha sido asesinado por la gente incrédula; por lo tanto la sangre, el martirio y el sufrimiento adquieren un nuevo valor sagrado y de idea de una iglesia carismática substituye o se mezcla con la idea del pueblo de Dios. (Bausani, 1963, pp. 168-170).

Una característica básica del monoteísmo islámico es que excede la presentación de cuando verdad teórica y, en muchas ocasiones, prevalece la idea de que las leyes y las costumbres son verdades provenientes de Dios; por lo cual en el Islam la verdad es más que un conocimiento salvífico para los creyentes, se considera una actitud verdadera y el comportamiento de una sociedad entera, que incluye por lo tanto una ley canónica, costumbres, hábitos en todos los aspectos de la vida personal, familiar y social, con componentes teológicos que sólo se presentan en comunidad y no se adquieren mediante un aprendizaje personal en solitario, sino o en medio de una comunidad que se extiende de manera proselitista y, en ocasiones, violenta (Bausani, 1963, pp. 174-175); tal como se ha presentado en ciertos periodos históricos momentos de violencia monoteísta en el judaísmo y el cristianismo.

6.1.3. Críticas al concepto de “monoteísmos”

“El concepto de monoteísmo ha de hacer una abstracción tan grande de las religiones concretas que las diferencias entre ellas desaparecen” (Moltmann, 2004, p. 54), tal es el peligro inherente a su uso en la teología, y por lo tanto al interior de la tradición religiosa y desde la ética, en lo interreligioso. “Lo común en las diferencias entre las comunidades religiosas surge en la red multilateral de sus referencias vitales y no por medio de abstracciones o conceptos genéricos” (Moltmann, 2004, p. 54). Si bien las diferencias entre el cristianismo, el judaísmo y el Islam no se pueden agrupar bajo el concepto de “monoteísmo, ya que suena a unívoco, pero en realidad es un concepto equívoco, ya que al interior de los fenómenos religiosos designados con este concepto son menos polifónicos que los aludidos con el concepto “politeísmo”. Por lo tanto, el concepto de monoteísmo y su contrapuesto necesita más explicaciones específicas en cada contexto lo que debilita su precisión como concepto genérico.

Es así como categorías de interpretación en la historia de las religiones se proyectan sobre el antiguo Israel sin crítica, así pues conceptos modernos como religión, monoteísmo, Ser Supremo, henoteísmo, politeísmo, conceptos surgidos en ambientes cristianos y occidentales modernas, aplicarlas a Israel antiguo “desembocaría en una seria incapacidad para entenderla” (González Martín, 2003, p. 104). Si bien no son las únicas a las que puede acudir el exégeta o el historiador de las religiones (González Martín, 2003, pp. 103-104). Así mismo “¿qué sentido puede tener agrupar judaísmo, cristianismo e Islam como religiones monoteístas? ¿Qué objetivo hay detrás del intento de agrupar a todas las “religiones mundiales” bajo un punto de unión lo más abstracto y trascendente posible? Cuando sus diferencias reales, históricas y teológicas son tantas y si desde la historia de las religiones “cada uno de los llamados “monoteísmos” es distinto: no hay dos monoteísmos iguales” (Moltmann, 2004, p. 54).

6.1.1. Monoteísmo y trinidad en diálogo

En la doctrina trinitaria se conceptualiza la experiencia trinitaria al unir el concepto de Dios con la cristología. Jesús, el “Hijo de Dios” es un único ser con el Padre y el Espíritu (Moltmann, 2004, p. 59). Es por ello que la trinidad como fundamento de la fe cristiana, más que como doctrina de la fe, hace que el creyente en su racionalidad y diálogo se sitúe en el plano de la confianza, pues “el Dios trinitario es la condición requerida absolutamente para fundar la realidad de las relaciones fiduciales humanas, tanto por asegurar la realidad de las relación humanas fiduciales como para asegurar la existencia de un Revelador, que no sea la de un creyente humano” (Duponchee, 2005, p. 215). Desde una hermenéutica cristiana, la trinidad en el AT se encontraría en varios textos:

1. El uso del plural divino (Gén 1.26; 3.22; 11.7; Is 6.8).
2. Los tres ángeles peregrinos que se le aparecen a Abrahán (Gén 18).
3. La triple bendición sacerdotal (Nm 6.24-26).
4. El uso triple del nombre de Dios en la confesión de fe monoteísta (Dt 6.4).
5. El trisagio de Isaías (Is 6.3) y en el Salmo 32.6.

Se ha entendido la trinidad como misterio de la fe (DS 1870 y DZ 1795) que no se conoce por fuera de la revelación ni sólo a partir de ella, en este misterio Dios existe en tres personas que son una sola naturaleza, una única esencia, substancia y naturaleza (DS 112, 800, DZ 48, 428), aun así, cada una de las personas es el Dios uno (DS 1330, DZ 704), cada una es el único dios verdadero⁴⁹⁹ y hacia fuera son un único principio operativo⁵⁰⁰.

La unidad al interior de la trinidad se establece en virtud de la mutua inhabitación de las personas. En una unidad que invita, acoge y une consigo misma, pues el amor, esencial al Dios trinitario, es un amor que se desborda, que todo lo abarca y todo lo une consigo (1 Jn 4, 16).

⁴⁹⁹ DS 528s, 790, 851, DZ 278s, 420, 461.

⁵⁰⁰ DS 800, 1330, DZ 428, 703.

6.2. El monoteísmo y el diálogo interreligioso

Según González Martín (2003, pp. 109-110) desde la teología se ha creado una atmosfera de diálogo necesario entre los fieles por muchas razones, entre ellas, enfrentar desafíos mutuos como el terrorismo, la indiferencia religiosa, las nuevas formas de religiosidad, las corrientes fundamentalistas al interior de cada tradición religiosa y de sus propias comunidades. Así mismo surgen varios cuestionamientos cruciales para la relación entre los creyentes en el monoteísmo judío, cristiano e islámico.

Por una parte, en el judaísmo, el concepto de hijo de no hace parte de la idea hebrea de Dios, ningún hijo es divinizado, ni Dios se ha hecho hombre, pero Dios como Padre llama a todos los seres humanos hijos, sin distinción. Por ello, a doctrina de la trinidad ha insertado una dimensión corpórea que limita la idea de Dios del judaísmo y el Islam, tal como dice Shalom ben Horim: “la fe de Jesús nos une, la fe en Jesús nos separa”, famosa frase para el diálogo entre judíos y cristianos de su ensayo *Hermano Jesús* (1967). Entre los judíos medievales, por influencia islámica especialmente, y entre los musulmanes, aun hoy en día se encuentra una tendencia en sus teologías a presentar la imposibilidad racional de una pluralidad de dioses creadores en general bien sea desde Gn 1.1 o múltiples pasajes coránicos como la aleya 112.1 que sugieren la imposibilidad de la Trinidad cristiana en particular en ambos ámbitos mencionados (Haggai, 1982, p. 109). Si bien puede encontrarse una influencia notable del Islam en herejías cristianas de orden antitrinitario, por ejemplo en el socinianismo⁵⁰¹. Por otra parte, en el Islam, se presenta el monoteísmo islámico como el único puro, no contaminado de asociación (ár. *shirk*) de Dios con otras realidades buscando equipararlo con él e inclusive adorar tales realidades, es pues un monoteísmo exclusivista.

⁵⁰¹ Una forma de orientalismo desde el siglo XVII para una extensa bibliografía de ambas partes ver el artículo de Mulsow (2010).

El análisis de textos bíblicos y coránicos muestra que las tradiciones religiosas afirman, cada una a su manera, la naturaleza exclusivista de sus comprensiones bien sea la realidad singular de Dios de Israel, de Allah o la única realidad verdadera en Jesús revelado a través de su Libro a cada comunidad, y a través de esta a la humanidad entera. Así pues “a la vez que cada comunidad puede hacer o ha realizado serios cuestionamientos en torno a la total autenticidad de los otros textos, colectivamente, ninguna ha negado la unicidad de su Dios” (Jacobs, 2003/2004, p. 136).

En el judaísmo, el rechazo de la Torah a otros dioses recorre, inicialmente la monolatría y la aceptación de la existencia de Dios es para otras naciones, pero la superioridad del Dios de Israel sobre los demás es innegable, hasta convertirse en el único Dios existente; así pues, el Dios de Israel sería, en último término, el único Dios (Sal 50.1, 86.10) quien no tolera ni tolerará semejanza alguna con otras realidades divinas, pues son falsas o engañosas, por ello ha elegido una alianza con una comunidad (Jacobs, 2003/2004, pp. 135-136). Si bien en los Evangelios (Jn 5.44), en las cartas de Pablo y otros pasajes del NT se afirma la unicidad de Dios (Tim 1.17, Jud 1.25), al interior de la comprensión cristiana del monoteísmo solamente a través de Cristo, Dios tiene la capacidad de brindar vida eterna (Jn 17.3) y mostrar su sabiduría (Ro 16.27); así pues, en esta comprensión de la unidad divina este dios paternal puso un camino a la salvación y a la eternidad mediante su único hijo, Jesús el Cristo. En el ámbito del Islam, el Corán afirma la unidad y la unicidad de Dios en múltiples pasajes⁵⁰² junto a una explicación de sus nombres y atributos, en los cuales se presenta constantemente la existencia de otros dioses y se postula la imposibilidad teológica de adorar cualquier otra divinidad, para este caso la única mediación entre Dios y la comunidad es el Corán mismo.

6.2.1. El monoteísmo desde la historia de las religiones

La comprensión del monoteísmo varía en cada tradición religiosa llamada “monoteísta”, sus contextos crean, cambian y reúnen comprensiones, vivencias y relaciones

⁵⁰² Corán 2.133, 163, 3.67, 4.171, 5.73, 16.51, 37.35, 38.65.

múltiples, unificantes o convergentes y, en ocasiones, se crean relaciones divergentes, irreconciliables y mutuamente excluyentes. En principio, todo monoteísmo es excluyente pues excluye el politeísmo u otras formas de comprensión de lo sagrado, adoración de lo divino e interpretación de los Textos revelados. Por ello, las comunidades religiosas monoteístas frecuentemente son intolerantes frente a otros dioses y religiones, la destrucción de ídolos, santuarios y estatuas consideradas paganas ha sido propio, pero no único, de judíos, cristianos y musulmanes, hace siglos y hace unos cuantos años (Moltmann, 2004, p. 62).

Entre las diferentes posturas en torno a la evolución del monoteísmo se encuentra que el monoteísmo habría nacido en contra de una cultura arcaica, más que politeísta en medio de una revolución dirigida por una personalidad fuerte de un profeta que lucha y sufre, una revolución que es más dinámica que teórica y que consiste en la concentración de lo divino y lo sagrado en un punto dinámico y singular llamado Dios (Bausani, 1963, p. 168)⁵⁰³.

Para conocer el origen del monoteísmo existen múltiples teorías basadas en la historia, la teología y los Libros Sagrados de los cuales depende, en gran parte, nuestro conocimiento sobre el origen de las religiones; por ello puede plantearse que el animismo, la magia o la divinidad de los reyes son las primeras formas de la religión, según la evidencia que se presente, así es que la divinidad se presenta desde la historia y la arqueología como algo posterior a tales formas o al menos en compañía que la presencia de los reyes o entidades naturales al punto de postular que “posiblemente nunca existieron dioses sin reyes o reyes sin dioses” (Hocart, 1922, p. 283). Asimismo se ha entendido el monoteísmo como una liberación de la magia y la superstición, si bien se convierte en un

⁵⁰³ Por ello, esta concepción considera que los llamados antiguos fundadores del monoteísmo nunca usaron el concepto de personalidad, de un dios personal con un nombre propio, lo cual sería un componente primario de un monoteísmo radical humor que tanto lo sagrado y lo divino (*numinosum*) se concentra en un Dios singular, trascendente y personal

sistema de creencias que une a los individuos entre ellos tal cual sería un desarrollo ulterior del animismo (Bruno, 1984, p. 137).⁵⁰⁴

El surgimiento del monoteísmo como una concepción abstracta en la cual la adoración es sólo para un Dios único o un dios uno en medio de una trinidad ha sido durante siglos una anunciada en la filosofía, la teología y la interpretación de los textos sagrados de cada tradición religiosa. Aún así, la creencia en un dios supremo o en un único Dios es más que una especulación filosófica, inclusive más que una disertación teológica, es una idea práctica y a la vez artículo de fe por el cual las comunidades, hasta el día de hoy, luchan por establecer en el mundo, al interior y al exterior de ellas mismos (Hocart, 1922, p. 293).

Según Tracy (1995, pp. 225-228), el monoteísmo se ha comprendido de varias formas⁵⁰⁵ y en múltiples ocasiones se ha mencionado la tendencia semita al monoteísmo, con lo cual se dejan de lado siglos durante los cuales los profetas llamaron a sus pueblos a la adoración de un único Dios. (Ricker Berry, 1901, 256- 257), siempre en medios donde el politeísmo era preponderante, o, al menos, estaba presente frente al henoteísmo o al monoteísmo. La adoración a un único Dios o monolatría se puede entender como un monoteísmo práctico en medio de un mundo politeísta y por ello múltiples pasajes implican el monoteísmo aunque no lo afirmen expresamente (Ricker Berry, 1901, 262- 263).

⁵⁰⁴ Bien sea en las civilizaciones de Sumeria, Egipto, Grecia y la India la adoración de sus gobernantes se dará si en algún momento de la historia de estos pueblos, incluyendo la encarnación y la divinización, en una especie de realeza divina que se desarrolla a lo largo de la historia de la humanidad, hasta nuestros tiempos.

⁵⁰⁵ Por ejemplo, la visión de la Ilustración (Henry More y David Hume) sobre el monoteísmo posee una marcada tendencia evolucionista que ve un progreso desde el politeísmo al monoteísmo, un progreso, desde una comprensión filosófica y ética en la que la religión natural entra en contraste con las religiones positivas o históricas que se apoyan en la razón. Así mismo, desde la visión de la historia y la fenomenología de las religiones, el monoteísmo posee una evolución que se divide en “pasos”: el politeísmo, el henoteísmo, el monoteísmo monárquico y finalmente la monolatría, según los estudios de religiones comparadas.

La evolución del monoteísmo entre los israelitas, puede entenderse como un proceso que inicia con el animismo, es decir la adoración de los poderes de la naturaleza, pasa al henoteísmo y de éste al monoteísmo, para quienes consideran que el pueblo de Israel nunca fue politeísta; así mismo la mayoría de los teólogos musulmanes plantean que en la Arabia pre-islámica existió el monoteísmo junto al politeísmo desde el paso de los profetas como Abrahán hasta la aparición de Muḥammad, en la comunidad de creyentes llamados monoteístas (*ḥunafah*), del cual de ellos sería Abrahán el mejor ejemplo (Whatham, 1899, p. 293). En otras palabras, a pesar de los diferentes acercamientos para la comprensión del monoteísmo, es claro que éste no inicia con la prehistoria humana (Smith-Florentin, 1985, p. 5), afirmación contraria a la teología musulmana que postula el inicio del monoteísmo con la presencia del primer ser humano es decir Adán, quien se considera entonces el primer monoteísta, en el sentido de *hanif*, tal como posteriormente será Abrahán. En contra de esta comprensión en torno a la evolución del monoteísmo entre el pueblo de Israel, es sabido que los dioses eran considerados seres personales y adorados como tal, lo cual se considera un politeísmo; a la vez que la convivencia entre el politeísmo de las tribus árabes con un constante monoteísmo indica, al menos antes del Islam en la península arábiga un reconocimiento y conveniencia entre ambos, lo cual será posteriormente relegado con la entrada del Islam triunfante a la ciudad de la Meca y el derrumbamiento de los ídolos adorados por las tribus árabes que poco a poco entrarán también en el Islam. Por último, desde la visión de las diversas teologías y soteriologías se presenta un monoteísmo histórico, profético y ético en el que Dios es uno, único, realidad total, trascendente e inmanente a toda realidad, revelado por los profetas, los hechos históricos y las escrituras sagradas.

6.2.2. Monoteísmo judío y diálogo

“El concepto bíblico de monoteísmo es diferente al uso que se le da al mismo término posteriormente” pero “nadie espera que estos conceptos sean idénticos, [ya que los] términos y conceptos cambian durante los siglos” (Amit, 2006, p. 159), lo mismo sucede con conceptos tan importantes como democracia y moral, su comprensión y aplicación difieren al interior de una cultura misma a lo largo de su historia; por lo cual cuando se

describen en Dt (cap. 4) el significado del monoteísmo puede decirse que la unidad de *Yhwh* se expresa una descripción según la cual Dios es la única divinidad en el universo, aún cuando el Dt mismo contenga otros textos que reflejan un henoteísmo (Dt 4.35, 39) en los cuales no se postula el monoteísmo como la no existencia de otras divinidades si no como un henoteísmo, en una concepción de *Yhwh* como el único Dios de Israel (Amit, 2006, p. 159).

La vital y más valiosa contribución del pueblo de Israel al progreso cultural de la humanidad es el monoteísmo religioso, entre judíos y cristianos, asimismo, para los musulmanes, los profetas enviados a los hijos de Israel contribuyeron al establecimiento del monoteísmo islámico; pero este monoteísmo es más que una reducción numérica de muchos dioses a uno solo, o que un descubrimiento filosófico sobre la unidad ontológica de todo lo existente; de allí que múltiples pasajes del AT y el Corán presenten el lento pero inevitable desarrollo del monoteísmo y la idea de Dios mismo en la historia del pueblo de Israel, aun cuando las teorías en torno al origen y desarrollo del monoteísmo sean motivo de discusión (Pfeiffer, 1927, p. 193)⁵⁰⁶.

“El desarrollo religioso de Israel es virtualmente el desarrollo de la idea de Dios” (A. B. Davidson in Hastings, *A Dictionary of the Bible*, Vol. II, p. 201, citado en Ricker Berry, 1901, p. 254). Por una parte, la teología propia de la *Tanak* y la historia religiosa del pueblo de Israel presentan los testimonios más antiguos sobre el monoteísmo al interior de la tradición judía, testimonios que luego dialogarán con otras tradiciones religiosas en torno al monoteísmo en una relación posterior con la tradición islámica, desde la comprensión que se propone de Abrahán como *hanif* y del Muḥammad como restaurador de la monolatría y el monoteísmo abrahámico en la península arábiga, inicialmente. Entre las

⁵⁰⁶ Si bien, desde la historia bíblica, en el siglo VI AEC se encuentra una formulación explícita del monoteísmo en los escritos del segundo Isaías, cercana a la doctrina de la unidad y unicidad de Dios.

tribus de beduinos en la península arábica se dio una tendencia monolátrica⁵⁰⁷ a la divinidad llamada *El*, aun en medio de la asociación, el término ár. *El* posee una etimología cercana al heb. *El*, *Eloha*, *Elohim* y al ár. *Allah* –exaltado sea–, de hecho, es claro que, desde la etimología, el Dios que dirige a los patriarcas del pueblo de Israel tiene atributos comunes con las tradiciones cristianas y musulmanes, ya que es El clemente, El venerable, el Creador del mundo. Según Vorgrimler (1987, pp. 59-60), el desarrollo del monoteísmo en el Pueblo de Israel, llamada por el “imposición”, se realizó en cinco fases:

1. Inicia con una lucha contra el Dios *Baal* en el siglo IX AEC.⁵⁰⁸
2. Posteriormente, el profeta Oseas (c. 740 AEC) presenta un programa que será base del decálogo (Os 13.4) según el cual los israelitas sólo han de adorar a *Yhwh* y abandonar cualquier adoración a otros dioses.
3. Con el Rey Ezequías (728-699 AEC) se presenta a polémica en torno a la adoración de *Yhwh* en forma de becerro al interior del Reino del norte.
4. Con el Rey Josías (641-609) se da una reforma del culto centralizándolo en Jerusalén y alejándolo de cualquier representación, su reforma será seguida por otros profetas Sofonías, Ezequiel y Jeremías.

⁵⁰⁷ Según Vorgrimler (1987, pp. 55-57), esta tendencia, en la península arábica, se unió con la de los beduinos en Palestina quienes entraron desde las montañas a las tierras de cultivo beduinas y unieron el culto a *Yhwh* con el de la divinidad *El* entre los *shasu*, nómadas del medio oriente (s. XV AEC) o adoradores de *Yhwh*. Luego, a finales del siglo XII AEC un pequeño grupo de esta fusión habría pasado, bajo la guía de Moisés, la fronteras de Egipto y alrededor del 110 AEC habrían penetrado en Canaán en donde finalmente ambos dioses se habrían identificado, por ejemplo el santuario de Betel sería lugar de adoración de *Yhwh* y las fiestas campesinas pasarían a ser fiestas de *Yhwh*. En el primitivo estado de Israel la fe en *Yhwh* no parecía tener intenciones de exclusividad, es así como en Siria y Palestina el dios cananeo *El* siguió siendo adorado, mientras *Yhwh* fue identificado con el dios personal de David (2 Sam 7) en medio de una religión oficial que partía de la clase superior por la vinculación a la monarquía. (Vorgrimler, 1987, p. 58)

⁵⁰⁸ Iniciada por el Profeta Elías quien en tiempos del Rey Ajab (874-853) incitó al asesinato de los servidores de *Baal* y junto con Eliseo buscaron que sólo *Yhwh* fuese adorado y separar los adoradores de *Yhwh* del resto de los moradores del reino, una adoración al Dios marginado, que no había estado vinculado a hijos o esposa alguna ni a la familia de dioses, así “el marginado en el mundo de los dioses es el dios de los marginados” (Hugo Lang, *Gott*, nota 5, p. 61, citado en Vorgrimler, 1987, p. 59)

5. Luego del año 586 con el destierro de Babilonia irrumpe con plenitud el monoteísmo desde el Dt y el deuteroisaias con consecuencias culturales y éticas como el *shabat* y el decálogo respectivamente, así mismo se inicia una legislación política para la restauración de Israel.

Entre los profetas anteriores al destierro (Amós, Oseas, Isaías y Miqueas) se da una crítica social que propone una conducta virtuosa en la que la relación del creyente con Dios y con los hombres van unidas, aspecto que se presenta como propio, sino exclusivo, del NT (Vorgrimler, 1987, p. 61). Luego, durante el destierro, el énfasis en el monoteísmo al interior de Israel se expresa en la precaución para que el pueblo de Israel no tome los dioses de Babilonia como sus dioses, ni les adore. Y esto une entre el amor a Dios y el amor al prójimo, ya que el Dios de la alianza con el pueblo de Israel es un Dios con una posición singular entre los demás dioses, quiere que los hombres le amen también en las relaciones humanas, tal como se presenta en el Dt, por ello, el amor al prójimo es uno de los frutos de la adoración a *Yhwh*. (Vorgrimler, 1987, p. 64).

Si bien es aun materia de investigación la aparición y el posible desarrollo del monoteísmo en la historia de las religiones y posee varias explicaciones desde cada teología es claro que “la fe en un solo Dios y su culto exclusivo es la característica del monoteísmo estricto, que no es un fenómeno tan común en la historia y evolución de las religiones” (Doldán, 1998, pp. 14-15). Tal como sucede en el judaísmo, el cristianismo y el Islam; y se expresa en la formulación del primer mandamiento de Israel, según el cual “surgió en medio del henoteísmo monolátrico según el cual se cree y se venera una divinidad suprema sobre otras inferiores a ella” (Doldán, 1998, p. 15). Siempre en relación con otras culturas, pueblos dentro y fuera de la Biblia hebrea desde la época mosaica y el contacto con las tribus madianitas y queníticas en la península del Sinaí hasta entrar en Canaan, es decir desde *Yhwh* a la divinidad de origen cananeo llamada *El* que se conectaban las tradiciones

patriarcales⁵⁰⁹. Hasta el monoteísmo profesado por los profetas del exilio, especialmente el segundo-Isaías, que lleva la fe monoteísta a su máxima expresión como presentando a Dios “como creador y señor de la historia que redime a su pueblo salva a todos las naciones” (Doldán, 1998, p. 28). Siempre en relación con los acontecimientos que acompañan al pueblo de Israel en sus testimonios históricos y literarios, sin que por ello la historia del monoteísmo de Israel se limite a una presentación histórica de la alianza recogida en los textos de manera teológica.

En el caso del judaísmo se presentan dos concepciones básicas en torno a la divinidad una y única *Yhwh* como el gobernante del mundo humano y como el creador del mundo y director de su curso, loable como el Islam se plantea la divinidad una y única Allah como el creador, gobernador y dirigente de la creación entera, incluyendo la humanidad. Sin duda que las relaciones entre la concepción de la divinidad y la creación son múltiples en las diferentes tradiciones religiosas, pero resalta, de que el monoteísmo en el judaísmo no es sólo el resultado de un pensamiento abstracto, sino de una exigencia práctica propias de la historia del pueblo de Israel (Pfeiffer, 1927, p. 195), de la relación con Jesucristo para los cristianos, y de la radicalización del monoteísmo entre los musulmanes, en medio de los árabes asociadores y de la relación de la primera comunidad musulmana con judíos y cristianos, a quienes el Corán presenta también como asociadores. Dios se manifiesta pues en la historia de estos pueblos mediante desastres naturales, milagros de sus profetas, se rebela y abre la mediante su palabra a cada uno de ellos, en su propia lengua, contexto y necesidades prácticas comunitarias.

Así pues, el origen y desarrollo del monoteísmo están en relación con la concepción según la cual Dios interviene, dirige y se revela en la historia de la creación y de la humanidad misma; así pues es el Gobernante de historia y el Creador del mundo tal como

⁵⁰⁹ La relación entre el lenguaje divino y las creencias sobre Dios no es simple; puede darse por sentado que el lenguaje y la cultura Cananea presentan las mejores analogías para ello en el AT, pero esto es sólo el inicio de la pregunta sobre cómo los escritores bíblicos, en comparación con los cananitas, pensaron y presentaron a Dios (McConville, 1993, p. 114).

se presenta en el segundo-Isaías, en una estrecha relación entre *Yhwh* y su pueblo, Israel, a quien escoge por su misión y sacrificio de dar luz y salvación a las naciones, si bien la jurisdicción de *Yhwh* incluye otros pueblos (Pfeiffer, 1927, 201).

El monoteísmo judío se fija en la tradición nacional que mantiene la identidad entre ley y pueblo –hoy llamado Estado–, así, el pueblo judío se centra en el recuerdo de una historia milenaria y abierta al futuro de la reconciliación universal, mientras es testigo de las bendiciones y dirección divina del pueblo en la historia.

Una breve síntesis de la evolución del monoteísmo indica que al inicio los patriarcas (ss. XIX-XVIII AEC) pudieron ser politeístas que adoraban a los dioses locales a la vez que dioses de clanes y tal culto se habría prolongado hasta el s. VIII AEC, posteriormente con Moisés aparecería el culto a *Yhwh* anicónico y monolátrico a la vez que durante el reinado de David se desarrollaba una política de asimilación de los dioses locales a favor de *Yhwh* con lo cual la monolatría y el henoteísmo se afirman en la unión de *Yhwh* con el pueblo de Israel; posteriormente los reinos de Ezequías y Josías (ss. VIII-VII AEC) están marcados por una política religiosa que busca terminar con los cultos locales en favor del templo, para suprimir la iconografía, el monoteísmo propició el aniconismo⁵¹⁰; pero el surgimiento del monoteísmo en sentido estricto, es decir la negación de la adoración y existencia de otros dioses, puede postularse a partir del exilio babilonio (586-538 AEC), testimoniado en varios pasajes del Deutero- Isaías (43.10-11) (De Castelbajac, 2004, pp. 35-36).

6.2.3. Monoteísmo cristiano y diálogo

Jesús, por su parte, fue seguidor del movimiento profético para la adoración de un solo Dios, como lo muestran sus controversias con las concepciones, autoridades e instituciones religiosas de su época; más que la relación entre conducta y éxito alentada por

⁵¹⁰ Más que de la iconodulia, pues han existido las representaciones plásticas, caligráficas, poéticas; con especial atención de las teologías bizantinas patrísticas, de la cábala y del sufismo en la Edad Media. Respecto a tal diferencia, José Luis Sánchez escribe: “los monoteísmos son anidólicos, pero no necesariamente anicónicos” (Sánchez Nogales, 2000, p. 374).

los doctores de la ley se su época, Jesús instaba por dirección del hombre hacia Dios y hacia sus semejantes (Mt 20 y Lc 15, Vorgrimler, 1987, p. 71). A su vez, el monoteísmo cristiano se funda en la *Tanak* judía y se abre mediante a Jesús a todos los pueblos de la tierra, se centra en un solo Dios en tres personas ya no vinculado al pueblo de Israel sino a Jesús mismo, considerado hijo de Dios, su vida y mensaje son modelo histórico que la Iglesia confiesa e invita.

Puede hablarse del cristianismo como un monoteísmo relativo, pues “el cristianismo contiene, por causa de su atención al hombre, una estructura de reserva con respecto a una afirmación aislada de Dios”, tal como se presenta en el judaísmo, el Islam y otras tradiciones religiosas, así mismo puede llamarsele “un monoteísmo en Suspense” pues deja lugar, intrínsecamente, a un otro que no es Dios. Un otro, que es el hombre” (Gesché, 2003, p. 163). Ya que es a partir de la encarnación, de un Dios que se hace hombre. Es relativo en tanto no permite otros dioses pero si permite la alteridad en lo humano, en los Profetas, en su hijo, si bien “la cuestión de la unidad es un problema fundamental del hombre y de la humanidad” (Kasper, 1986, p. 268).

6.2.4. Monoteísmo islámico y diálogo

El monoteísmo no fue un descubrimiento original de Muḥammad, ni una novedad en la Arabia pre-islámica, pues la relación e influencia del judaísmo y el cristianismo en el monoteísmo islámico es evidente, en especial por convertir el politeísmo en monoteísmo y la idolatría o asociación en la adoración (*shirk*) en monolatría. Aún hoy se considera el aspecto político y social en el establecimiento del monoteísmo a partir de Muḥammad, si bien se deja de lado el aspecto comunitario e histórico, en tanto pone fin al politeísmo y unifica a la “nación árabe” mediante la creencia religiosa en el monoteísmo (Liu, 2011, p. 43).

El monoteísmo islámico puede considerarse también, desde lo antropológico y según William Harmon Norton (1924, pp. 387-388), una respuesta geográfica a la estéril uniformidad del desierto, a diferencia de la rica profusión de divinidades en la India y

Grecia, el monoteísmo islámico se acerca a la visión del monoteísmo semita, que incluye una amplia postura ética de los profetas desde el siglo VI AEC en el pueblo de Israel; aun así este argumento, aunque presente en muchos autores occidentales, es muy débil ya que en la época de Muḥammad la península arábiga era a su mayoría idólatra. De hecho, la presencia de los judíos y cristianos en la península arábiga se atestigua desde el s. IV y V de la era cristiana (Robin, 1991, p. 144).

Luego, en la revelación coránica se ordena al Profeta Muḥammad y, por extensión, a los musulmanes adorar al Dios Uno y Único sin asociado alguno al interior de la comunidad de creyentes, siguiendo, en tal comprensión, el mensaje de los profetas anteriores. En la teología musulmana, Dios no tiene ningún hijo, pero ha enviado a sus profetas, reconocidos en el judaísmo y el cristianismo, Moisés y Jesús entre otros, y finalmente, envió a Muḥammad “el sello de los profetas”, es decir, el último de ellos. Con lo cual se presenta como una religión absoluta y definitiva, por ello toda la adoración se debe únicamente al Dios único e indivisible o innumerable, siendo para todos los pueblos y toda la tierra el mismo, en tanto es el Creador, el sostenedor y el Soberano.

Así como Dios no se divide, en el Islam no existe una separación entre religión y política, teología y derecho, vida religiosa y vida familiar, el Islam, en tanto forma de gobierno terrenal, se establece teocráticamente, si bien el gobernante (califa) es un representante del poder divino, el poder y dominio absoluto y último le pertenece a Dios, no a un estado, institución o casta religiosa, al menos en la teología. Sin duda, hoy en día, los territorios islámicos viven procesos de separación entre religión y política, comunidad religiosa y comunidad civil (Moltmann, 2004, p. 61). “El monoteísmo islámico es un monoteísmo dual combativo”, lo cual permite y alienta, a la vez, las dicotomías como creyentes y no creyentes, musulmanes e incrédulos o asociadores, propio de un monoteísmo radical que conlleva un dualismo apocalíptico, también posible en el cristianismo y el judaísmo, dualismo entre Dios y Satanás, la comunidad y las demás comunidades, la tierra del Islam (*dar al-Islām*) y la tierra de la guerra (*dar al-ḥarb*). De allí la dificultad para el diálogo con otros monoteísmos. A manera de síntesis, preguntarse por quién posee la

verdad sobre el monoteísmo, cuál es el monoteísmo original, son cuestiones que se dejan de lado al pensar que “Dios no es judío ni cristiano [ni musulmán]” (Pikaza, 1996, p. 7).

6.2.5. Monoteísmo, politeísmo e idolatría

El término monoteísmo no inició como antónimo del politeísmo sino como lo contrario al ateísmo y ha tenido, para el caso del monoteísmo entre los hebreos otros términos como “monoteísmo inclusivo” o “monolatría tolerante” que han servido para describir la religión israelita en los periodos pre y post exílico, aun cuando no han tenido una gran aceptación, inclusive otros han hablado de un monoteísmo incipiente que podría incluir la afirmación de otros dioses inferiores, algo cercano a los términos henoteísmo y monolatría, ya que, históricamente, el henoteísmo asume que todos los dioses poseen una naturaleza semejante y la elevación de uno de ellos se debe a factores socio-políticos más que teológicos, lo cual puede considerarse como una forma peculiar de politeísmo en el cual cada dios es a la vez una divinidad real, suprema y absoluta que no está limitada a los poderes de otros dioses (Heiser, 2008, pp. 27-28).

Sin duda que politeísmo y monoteísmo son términos insuficientes para denotar las realidades subyacentes a ambos, además de presentar las como opuestas o contradictorias, creando así un recelo teológico desde el nombre mismo; en especial, desde una comprensión más amplia, en la cual el Dios uno y único del monoteísmo puede ser experimentado de muchas maneras y en el politeísmo se tiene también una experiencia propia de la unidad de lo divino. De hecho el monoteísmo es un término relativamente moderno y occidental está más cercano al racionalismo, el término de *taūhīd* en el Islam no traduciría como tal, por ejemplo (Lohfink, 2006, p. 209). Si nos atenemos a la historia del pueblo de Israel y su adoración a Dios o al profeta Abrahán se encuentra que “ya existía un único Dios antes del monoteísmo”, es decir, el término es posterior a la realidad y ajeno, lingüística y teológicamente a las tradiciones religiosas a las que se aplica actualmente, de hecho, la definición, vivencia y consecuencias éticas de los monoteísmos judío, cristiano e islámico difieren. De hecho, el politeísmo era una realidad desde el pueblo de Israel, la

palestina previa Jesús y la Arabia previa a la revelación coránica contaron con periodos y prácticas politeístas.

El monoteísmo puede considerarse una forma teológica y cultural que conlleva manifestaciones políticas y sociales de la divinidad o de lo sagrado, a la vez que el politeísmo es una fuerza histórica de la cual ha evolucionado el monoteísmo, o al menos contribuye a su definición y puede entenderse la subordinación, emanación y división del poder divino en los ídolos o demonios, tanto en el Corán como en la Biblia (Al-Azmeh, 2005, pp. 136-137). En una defensa idealista del politeísmo a partir de postulados filosóficos se dice que:

Si el monoteísmo supone el triunfo de una única concepción del hombre, del mundo y de la historia, la imposición de una unidad coactiva que anula la pluralidad creativa y la libertad diferenciadora, presentando un vínculo esencial con la violencia y la intolerancia, el politeísmo representa una posibilidad reprimida de libertad para la diferencia, para la verdadera autodeterminación, para la convivencia no violenta de los muchos y distintos (Zamora, 2004, p. 3).

Sin duda, es claro que el monoteísmo en su afán de luchar contra la idolatría⁵¹¹ y la asociación en la adoración posee, en sí mismo, un carácter anti-idolátrico que destruye la simbiosis entre el mundo de lo divino y el cosmos en el cual se halla situado el ser humano, puesto que presenta a un dios trascendente, inclusive contrapuesto el mundo que no

⁵¹¹ Por ello la idolatría fue un continuo obstáculo en el camino hacia el monoteísmo en el pueblo de Israel, el cual en su historia y teología incluye una referencia al ídolo ridiculizante en el término hebreo *pesel* ya que se le relaciona con la imagen tallada, escultura, forma, y a términos como excrementos, debilidad, ídolos tontos, abominación, falsedad, vanidad (Doldán, 1998, p. 24). Sin duda que para los israelitas las estatuas dedicadas a las divinidades o adoradas como dioses tienen más que objetos, ídolos hechos por la mano del hombre idólatra que busca manipular la divinidad, por lo cual la prohibición bíblica en contra de moldear un objeto cualquiera que se parezca a *Yhwh* era imperativa, ya que *Yhwh* no puede ser representado o limitado a un objeto creado o moldeado, considerado como un objeto trivial hecho por los hombres, trivial y absurdo en tanto que *Yhwh* es el único Dios que merece adoración (Heiser, 2008, pp. 143-144).

necesita de inmediaciones y que interviene, aun así, en la historia siendo su Señor a la vez que el soberano de su pueblo por el cual establece una alianza de carácter político con las consecuencias históricas que ello trae en los diversos monoteísmos (Zamora, 2004, p. 10). De allí que el monoteísmo plantee una teología de carácter política en la que la prohibición de imágenes para representar lo divino esté relacionada o subyugada a la pretensión del Estado o institución religiosa de representar lo divino⁵¹². Por ello tanto en la antigüedad como en nuestros tiempos la religión es un asunto de Estado o del gobierno, cualquiera sea su tipo, para regular, garantizar el culto y para construir o destruir las imágenes que materializan lo divino y lo sagrado. En una especie de soberano como imagen de Dios, propio, pero lo único, de la monarquía faraónica; si bien en el caso del monoteísmo se convierte no sólo la política, sino también el derecho en un asunto divino, al ser apropiados y sacralizados en el ámbito de la teología misma. Aun así, esta postura lleva a identificar, o al menos relacionar directamente, la violencia política inclusive el terror con el monoteísmo: “toda violencia política moderna remite a la teologización que los conceptos políticos han sufrido a manos del monoteísmo”, si bien el autor reconoce que la pretensión de verdad del monoteísmo bíblico, en este caso, “no nace de la imposición violenta de una verdad, sino de una experiencia de liberación frente a la amenaza a la propia existencia por una potencia cultural y una superior”, constituyendo “la experiencia fundante de Israel” (Zamora, 2004, pp. 15-16). Por ello, en el caso de Israel debe luchar por Dios que es único, le habla y le pide su fidelidad (Bord, 2002, p. 25) y siguiendo el contexto, puede producirse por “escucha Israel, *Yhwh* nuestro Dios, *Yhwh* es único” (Bord, 2002, p. 27). Es decir único para Israel.

Así mismo, el monoteísmo se define también a partir del rechazo a la idolatría, en tanto se presenta como la verdadera religión y utiliza conceptos contrapuestos como creador y creación, lealtad y traición, orden y desorden. Por lo cual el politeísmo y la idolatría además de ser prohibidos se consideran errados con lo cual trae un rechazo

⁵¹² Lo cual aplica para los faraones en Egipto, el rabinismo entre los judíos, la Iglesia cristiana o los movimientos teológicos musulmanes que van, casi siempre, a la par que los movimientos políticos.

intercultural a partir de la negación de narrativas e iconografías ajenas, lo cual plantea un gran obstáculo para el diálogo intercultural e interreligioso, creando el exclusivismo y la exclusión como procesos propios del monoteísmo frente al politeísmo, a la vez que frente a otras formas de monoteísmo, en parte porque la autoridad se limita a Dios mismo no tanto como individuo o persona sino como divinidad, y de allí se inicia con gran facilidad las acciones fundamentalistas propios de la política, más allá de la teología la creencia misma (Wouter, 2005, pp. 16-18). Por eso el monoteísmo se define en tanto otra religión con respecto a la idolatría, con lo cual su identidad depende de su contrario; entre las razones para el rechazo contundente a la idolatría está el considerársele un error en tanto sus divinidades son visibles, son dioses hechos por la mano del hombre, quien ha usurpado el lugar de su creador y por ello es una inversión del orden propio de la creación en la que el “creador” termina hablando sus propias creaciones; asimismo es una tradición a la alianza exclusiva con Dios que se expresa en el pueblo elegido o el libro sagrado, con lo cual se presenta una subversión de la autoridad y, por lo tanto, es un desvío de la ley y doctrina divina (Wouter, 2005, p. 87).

De hecho, la prohibición de producir o conservar su imagen es un intento de preservar el monoteísmo, inclusive en el arte israelita; a su vez esta prohibición⁵¹³, inicialmente ligada a la reproducción de ídolos extranjeros termina extendiéndose a otros tipos de representación iconográfica, especialmente la relacionada con la figura humana (Rocha, 2007, p. 120); tal como sucederá en la prohibición musulmana de la representación de seres animados, sean seres humanos o animales, pero con llevar ello un aspecto creativo, propio y único del Creador uno y único.

⁵¹³ Para el caso de la prohibición de las imágenes en Israel se encuentra un texto claro en el libro del Éxodo (20.4) en un ambiente determinado por cultos idolátricos (Ex 20.5; 34.15) los judíos quieren distinguirse por la ausencia de imágenes de *Yhwh*; si bien se encuentran figuras geométricas de plantas e inclusive basas decoradas con caras humanas con ojos escondidos (Rocha, 2007, p. 120). Tal como también se ha utilizado en la pintura realizada por musulmanes, teniendo en cuenta las excepciones a estas prohibiciones icónicas o representativas en general, con respecto a las diferentes posiciones del Talmud (Rocha, 2007, pp. 122-123).

En una visión filosófica, los monoteísmos se explican desde “la formulación de los monoteísmos expansivos se produce en circunstancias de excitación maníaco-apocalíptica de sus fundadores” (Vásquez Rocca, 2013, p. 23). Así, frente al politeísmo de las grandes culturas antiguas, surgió el monoteísmo judío como una teología de protesta, el cristianismo desarrolló su mensaje apostólico con una predicación de contenido universal y El Islam, por su parte, recrudesció el universalismo ofensivo transformándolo en un modo político-militar de expansión, por ello “el celo que produce el dios único de los tres monoteísmos –judaísmo, cristianismo e Islam– supone la rivalidad, anulando la pretensión de cualquier encuentro ecuménico entre religiones que ofrecen “monoteísmos de tipo exclusivo y totalitario”. Así pues se va del plural al singular, de la multiplicidad a la unidad; la supremacía religiosa o racial, el exclusivismo ético y moral y el dominio total sobre el otro se legitima con la relación entre misterio del monoteísmo y el monarquismo ontológico y ético, pues Dios es debe ser señor de todo y de todos, creando todo tipo de intolerancia, radicalidad, fanatismo y supresión del otro. Más que un problema o conflicto entre monoteísmos o una lucha entre judíos, cristianos y musulmanes, el conflicto se centra en cómo asegurar el control de los potenciales extremistas dentro de las religiones universalistas, con el fin de “evitar la radicalidad de tener que elegir entre blanco y negro y pensar en gris, es decir, de un modo plurivalente” (Vásquez Rocca, 2013, p. 23). Por lo cual se definen los monoteísmos como “vínculos de clausura donde el dios y el creyente se celan tanto que la presencia de un extraño merece, de inmediato, su desprecio” (Vásquez Rocca, 2014, §. 4).

6.2.6. El monoteísmo en diálogo, entre la violencia y el fundamentalismo

Es común en las conferencias y reuniones sobre el diálogo interreligioso se evite discutir cuestiones de doctrina, y se centren en cuestiones prácticas como la paz, los derechos humanos, la lucha contra la pobreza, la administración del medio ambiente, algo propio de un temor generalizado a entrar en discusiones de la doctrina, que daría lugar a la apología, el conflicto, mientras que un consenso sobre asuntos prácticos son más rápidos y sencillos. Pero aun así, las críticas al monoteísmo se dan sobre las acciones de los monoteístas, y por lo que requieren una respuesta la doctrina teológica y sus implicaciones

en la práctica. Pues evitar las discusiones teológicas para no causar conflictos, entonces se está admitiendo, indirectamente, el carácter centralista y exclusivista, la opción que queda es contribuir a la comprensión mutua, en la que buscamos un terreno común sin negar las creencias distintivas de cada tradición religiosa y los obstáculos que se derivan de ello⁵¹⁴.

Tal como sugiere Norbert Lohfink (2006), la violencia, las guerras y las invasiones son realidades independientes y también propias de las tradiciones monoteístas, en las que la teología, la historia y la política se entremezclan. La disposición y el ejercicio de la violencia, y en la actualidad del terrorismo, es individual y grupal, son históricamente constantes, el ideal de una sociedad sin violencia, plena de paz y tranquilidad hace que los monoteísmos y los ateísmos que surgen de ellos utilicen la violencia como medio para implantar su visión del mundo, transformarlo en pro o en contra del hombre y en nombre de Dios, por ello un monoteísmo que no tiene en cuenta al hombre se tornará fácilmente en violento.⁵¹⁵ Por lo cual se relaciona a la religión con la política constantemente y se explica desde esta última la evolución del primero. “Resulta prácticamente imposible abordar la cuestión de la relación entre religión y política sin que aparezca de inmediato el espectro casi omnipresente del fundamentalismo” (Zamora, 2004, p. 1). De hecho, la historia de las religiones está sembrada de uno de los rasgos más característicos del fundamentalismo, la intolerancia.

El monoteísmo puede llegar a ser un autoritarismo religioso, mejor aún una “dictadura del Uno” o “dictadura monoteísta” con consecuencias sociales, comprobadas por

⁵¹⁴ Los ejemplos de la violencia y la intolerancia religiosa al interior y el exterior de cada comunidad a lo largo de la historia de cada una de ellas son múltiples y aún persisten, lo cual constituye a la vez que un gran obstáculo y reto para el diálogo, la convivencia y el fortalecimiento mismo de cada comunidad en medio de la diversidad a pesar de la diferencia.

⁵¹⁵ Y como es común en los estudios orientalistas del Islam, inclusive de la teología islámica, se ha hecho una presentación de las creencias, prácticas y sociedades musulmanas siempre relacionadas con el fundamentalismo, y en ocasiones el terrorismo, inclusive en artículos llamados “el monoteísmo islámico”, en su gran mayoría carentes de textos propios de la teología y el derecho musulmán, prueba de ello es la constante referencia al monoteísmo islámico como, en esencia, igual a los demás monoteísmos, inclusive definidos como “la imposición de la creencia en un Dios único” (Da Silva, 2010, p. 136).

la historia, como “la intolerancia, la invisibilización, la opresión y hasta la supresión de la diversidad” (González Martín, 2003, p. 86). Una de las paradojas del monoteísmo en tanto doctrina teológica y política es que “cuando el “uno y único Dios” se da como presente (en un nombre, doctrina o poder), entonces Dios deja de ser en el mismo momento “el uno y único” o “Dios”” (Hall, M. M. y Nancy, J. L., 2004, p. 106), debido a:

La violencia que proviene de la imposición de la uniformidad”, de la “dictadura del Uno” con secuelas como la intolerancia, la invisibilización, la opresión y la supresión de la diversidad, de lo/los/las diferentes, de las alteridades, a la vez que ha sido, la raíz del imperialismo de la razón instrumental, de la técnica arrasadora [...], de la lógica competitiva y conquistadora. Los críticos del monoteísmo, además, hablan de un “dictadura monoteísta” como construcción histórica contra la alteridad, el politeísmo, las culturas, mujeres, pueblos, minorías, las religiones no teístas o no personalistas; por ello han querido cuestionar el “dogma” occidental de la superioridad del monoteísmo, de ser la cumbre de toda religión, un progreso irreversible respecto del politeísmo y otras formas de creencia, el paradigma al cual tienden y se miden las búsquedas religiosas y espirituales de la humanidad (González Martín, 2003, p. 86).

Se pregunta si la Biblia es parte, inclusive origen, del problema o parte de la solución constructiva a una sociedad violenta basada, o al menos, con raíces en el monoteísmo, en el caso del AT se encuentran múltiples alusiones a la violencia, así mismo el Corán, leído sin contexto histórico presenta aleyas que impulsan la violencia al otro. Inclusive se ha planteado que “la violencia y la construcción de identidad van de la mano en la Biblia” mediante la alianza, la posesión de la tierra y la construcción de una identidad colectiva o comunidad. Pues “Este libro trata sobre la violencia. Localiza esa identidad imaginaria como un acto de distinguir y separarse de los demás, para crear fronteras y una imagen lineal, es el acto de violencia más frecuente y fundamental que cometemos.” (Schwartz, R. M. (1997). *The curse of Cain. The violent legacy of monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, p. 5, citado en Meyer, 2011, p. 5). Así mismo se presenta que:

El mundo de las religiones primarias no estaba libre de odio y violencia. Por el contrario, estaba lleno de violencia y agresión en las más diversas formas, y muchas de estas formas fueron domesticadas, civilizadas, o incluso eliminadas por completo por las religiones monoteístas a medida que se levantaban contra el poder, ya que este tipo de violencia se percibía como incompatible con la verdad que proclamaban. Sin embargo, tampoco puede negarse que estas religiones trajeron al mismo tiempo una nueva forma de odio en el mundo: el odio a los paganos, herejes, los idólatras y sus templos, ritos y dioses (Assmann, J. (2010). *The price of monotheism*, Stanford, Stanford University Press, p. 16, citado en Meyer, 2011, p. 3).

Se ha dicho sobre el libro citado de Assmann: “éste no es el libro para acudir en busca de orientación académica entorno a las imágenes bíblicas de Dios” (Smith, 2009, p. 235). Si bien puede objetarse que no hay evidencia que “Israel o Judá llegaron a ser más agresivos que sus vecinos politeístas, al introducir un culto más o menos monolátrico”⁵¹⁶ y “tales afirmaciones son, sin duda, demasiado simples. La violencia y lo sagrado iban de la mano mucho antes del surgimiento de Akenatón o Moisés, y el politeísmo se puede utilizar para la violencia legítima con la misma facilidad que el monoteísmo”⁵¹⁷.

Una dimensión ética se revela dentro de la naturaleza de la forma canónica y de la preservación de la memoria, una que provoca nuestra respuesta teológica como comunidades de un canon sagrado. La forma canónica no debe ser aprovechado para justificar culturas dominantes opresivas, las formas jerárquicas injustas u otros poderes totalitarios, algo que se hecho o se puede utilizar para hacerlo. Más bien, ha de ser “un

⁵¹⁶ Albertz, R., 2009, ‘Monotheism and violence: How to handle a dangerous biblical tradition’, en J. van Ruiten & J. C. de Vos (eds.), *The land of Israel in Bible, history, and theology studies in honour of Ed Noort*, pp. 373–388, Brill, Leiden, p. 283, citado en Meyer, 2011, p. 3.

⁵¹⁷ Collins, J. J. (2004), *Does the Bible justify violence?*, Minneapolis: Fortress Press, p. 2, citado en Meyer, 2011, p. 3

garante de las voces de los marginados a largo de la historia si se trata de expresarse como lugar de la verdad, exponer la falsedad de una sociedad orientada a la violencia, o convertirse en un sitio de la revelación (Dickinson, 2013, p. 32).

En síntesis, lo que podría llamarse una “violencia monoteísta está, por lo tanto, enraizada en el carácter “exclusivo y oposición al primer mandamiento” esto no conlleva a un monoteísmo en relación directa con la violencia sino que más bien “el primer mandamiento siempre está disponible a los monoteístas para legitimizar su oposición a los enemigos, inclusive cuando tal oposición se torna violenta” (Lochhead, 2001, p. 8). El primer mandamiento del decálogo (Ex 20.3) no niega directamente la existencia de otros dioses, prohíbe, más bien, a otros dioses estar en presencia de *Yhwh*, quien es ciertamente incomparable y posee un poder absoluto e ilimitado, por ello se ha propuesto que el término monoteísmo es inadecuado para describir la religión israelita, ya que con este término se entiende que no existe otra divinidad más que Dios, en este caso *Yhwh*, pero el pueblo de Israel no creía que otros dioses tuvieran la misma naturaleza que *Yhwh* y que fueran, por lo tanto, intercambiables, y que *Yhwh* debe ser considerado como el Dios supremo solamente por sus obras con el pueblo Israel, sino que es único en su naturaleza y adoración en sí mismo. En otros términos *Yhwh* era un *elohim* pero ningún otro *elohim* o podría ser *Yhwh* (Heiser, 2008, pp. 24-29).

6.2.7. Respuesta interteológica a las críticas

La presentación de monoteísmo en relación con la violencia en la tradición judeocristiana y musulmana es parcial, más cuanto la tradición cristiana presenta un mensaje de no violencia, reconciliación y paz entre las naciones, aun cuando los hechos históricos conocidos muestran otras facetas. En el caso del cristianismo, es clara una presentación de la victimización a través del sacrificio de Jesús; ya que la religión tiene un papel significativo en la legitimación y ritualización de la violencia para mantener el orden social, por eso puede plantearse en la resurrección de Jesús la revelación de Dios en tanto víctima, más que una fuente de violencia, así pues el origen de la crucifixión no sería Dios, ni lo sagrado sino la comunidad misma; algo que también podría presentarse en la historia

de Caín y Abel, y la historia de José y sus hermanos (Lochhead, 2001, pp. 8-9). De allí que, por una parte, el monoteísmo, especialmente en la tradición cristiana, pueda generar legitimar la violencia y, por otra parte, Jesucristo se presente como la encarnación del amor de Dios no como un victimario sino como una víctima divina de la violencia humana, lo cual ha hecho posible la coexistencia de dos movimientos fundados en las Sagradas Escrituras y la historia cristiana, el de la guerra santa y el pacifismo (Lochhead, 2001, p. 9). Tal cómo se ha presentado en las tradiciones judía y musulmana, siendo común y continuó el uso del concepto de Dios como garantizador de los valores sociales y legitimador de la violencia en su nombre. Así pues, el amor que los creyentes tienen a Dios se expresa en el amor al otro, sea de la misma comunidad u otra unidad.⁵¹⁸

El amor de Dios como respuesta a la violencia entre las comunidades se expresa en el amor al vecino, incluyendo al enemigo, un amor que va más allá del deseo, la aceptación y se acerca a la misericordia y a la tolerancia, siempre en confrontación con el concepto de justicia. Sin duda, la tendencia a tratar esta confrontación entre amor y justicia entre los pueblos mediante el abolir la diferencia, sea religiosa, racial, lingüística, sexual o nacional basada en la construcción del otro como un extraño, ajeno, inclusive lejano, se convierte en asimismo en un acto de violencia al tratar de rechazar y abolir las diferencias bien sea mediante la reconstrucción del otro o la construcción de una naturaleza universal o esencial que todos deben seguir o al menos compartir. Por el contrario la construcción del otro como un ser amado que el amor a la diferencia, o al menos la aceptación y respeto por lo diferente en general y por aquellos que no creen, visten o piensan de la misma manera que la comunidad propia. Así pues, honrar la diferencia es una forma de amor, y por lo tanto, el obstáculo para la convivencia entre las comunidades sucede cuando la diferencia se convierte en un pretexto para la exclusión, de cualquier tipo o cuando la diferencia legitima la violencia, de cualquier tipo y por eso se hace necesario prestar atención a las maderas en cómo el otro es demonizado, incivilizado y, por lo tanto, convertido en objeto

⁵¹⁸ Cfr. Buber, M. (1958). *I and Thou*, Second Edition, Charles Scribner's Sons, New York.

sobre el cual recae el mandamiento del amor o la legitimación de la violencia (Lochhead, 2001, p. 11).

En Israel Dios será llamado Señor porque libera, no porque legitime el dominio político o patriarcal. El Dios de Israel es subversivo y no tiene nada que ver con el monoteísmo político primitivo. Al contrario, es el Dios del éxodo, de Moisés, del Sinaí que liberó a su pueblo de la teocracia egipcia (Moltmann, 2004, p. 57). Israel debe su existencia a la elección y liberación realizada por Yahvé, no puede adorar a otros dioses junto a este Dios. No se trata de un monoteísmo absoluto y universal: otros pueblos tienen otros dioses, pero Israel no debe tener a estos otros dioses junto a *Yhwh*. El *Shema* es la alianza de Dios con su pueblo que excluye otros dioses, en primer lugar sólo para Israel (Moltmann, 2004, p. 58).

El cristianismo no es ni una religión política de dominio ni una religión familiar patriarcal y, si bien ha adoptado ambas formas en periodos, el testimonio de su origen en Cristo habla otro lenguaje. En el centro está la persona y el mensaje de Cristo y no un concepto genérico de Dios. En la comunidad cristiana los creyentes tienen una experiencia trinitaria de Dios. En la comunidad, el Dios de Cristo pasa a ser el Dios de los creyentes. El misterio del *Abbà* de Jesús se revela como “Padre nuestro”. Cuando Jesús descubrió el misterio del *Abbà* e El “Padre de Jesucristo” no tiene nada que ver ni con el *Pater Familias* ni con la patria. No es un dios de los poderosos, sino de los pequeños. El amor es entrega y por ello trae una experiencia liberadora.

Las relaciones entre judíos, cristianos y musulmanes han entrado en nuevas dinámicas, bien sea por razones teológicas, creando un terreno para el diálogo interreligioso, razones demográficas debido a la movilidad actual, inmigración y la mezcla entre creyentes, o debido a los desafíos comunes, como las críticas y propuestas de otros sistemas de creencias, tales como la indiferencia religiosa, el estilo de vida en la postmodernidad y las corrientes fundamentalistas en el seno de cada tradición religiosa. De hecho:

La confesión de un Dios uno y único, características de las así llamadas religiones Abrahámicas [*sic...*] es fuertemente contestada en la cultura contemporánea. Nuevas formas de religiosidad buscan seducir con su llamada a la alegría, a la belleza de la naturaleza y a un pluralismo que se pretende más conforme con una visión politeísta que con un monoteísmo que ha sido tan frecuentemente fuente de intolerancias y conflictos (Cereti, G. (2001), p. 5, citado en González Martín, 2003, p. 107).

Los posibles frutos de la relación entre Judaísmo, Cristianismo e Islam finalmente son “el campo menos transitado teológicamente”, para no volver a un “supermonoteísmo” englobante, en donde lo confesional puja por no contaminarse, desde “la teología cristiana, la obvia y básica exigencia de conocer seriamente la reflexión contemporánea del Judaísmo y el Islam en torno a Dios no parece que pueda darse por satisfecha. Proponerse hoy dar pasos más sofisticados parece prematuro” (González Martín, 2003, p. 114).

6.2.8. Monoteísmo y monarquía religiosa

En los últimos años ha crecido una crítica a la idea del monoteísmo como causa raíz de los conflictos, el imperialismo y la intolerancia hoy en día. Esta crítica se refiere a las acciones de musulmanes, cristianos y judíos a la vez Y ataca la idea del monoteísmo en sí, argumentando que es incompatible con el pluralismo humano porque promueve inevitablemente una cosmovisión hegemónica y, por tanto, el imperialismo, el conflicto y la violencia.

El argumento de tal crítica es, a su vez, una creencia según la cual Dios creó una raza humana con un antepasado y el monoteísmo, en tanto fundamento comunitario, declara la guerra a los demás dioses y excluye las demás identidades humanas que no se ajusten a tal creencia, por lo que no habría lugar para el pluralismo o diversidad en Dios, ni para la diversidad en la identidad humana; así mismo, el monoteísmo constituye el fundamento ideológico para un Estado unitario centralizado, contribuyendo a la formación de los

imperios y sus violentos esfuerzos para subyugar a toda la humanidad. Y si bien versículos de la Biblia y aleyas el Corán apoyan el pluralismo y la tolerancia, la creencia monoteísta que impulsa sus seguidores a la violencia y la intolerancia también parten de la interpretación de ambas Escrituras.

“Un aspecto del monoteísmo ha sido cómplice de la violencia: la demanda de lealtad a un principio o un dios, se acompaña de la agresión a los que tienen otras lealtades. Por desgracia, la medida cautelar No tendrás otros dioses delante de mí”⁵¹⁹ se convierte en la intolerancia de otras personas que puedan tener otros dioses, o los principios o creencias”, en esta presentación del monoteísmo, el monoteísmo se inclina hacia la violencia por naturaleza y no tendría espacio para diversas identidades humanas, no hay lugar para el “otro”, diferente de “nosotros” sino que debe obligar a todas las personas, inclusive recurriendo a la violencia, para ajustarse a un único principio organizador de la sociedad y una sola identidad humana.

Así mismo puede verse el monoteísmo como una forma de realeza sacra, en el que las creencias religiosas de una sociedad proporcionan las bases ideológicas y sacralizan el estado o gobierno y reducen todos los demás seres divinos a ídolos para servir o para luchar, a la vez que proporciona un permiso teológico a un Estado centralizado con un poder en las manos de un solo gobernante, y, en una visión universalista del monoteísmo, ese estado centralizado tiende a ser imperialista, algo propio de la época romana, pero también medieval entre los musulmanes⁵²⁰ y actual entre judíos, cristianos y musulmanes, y en tal caso el monoteísmo se inclinaría a la centralización de estados imperialistas, por naturaleza, pues “la intolerancia del pluralismo en el reino divino implica la intolerancia del pluralismo en la sociedad humana” (Cumming, 2007, p. 3).

⁵¹⁹ Schwartz, R. M. Una entrevista con Regina M. Schwartz (1997). Recuperado de <http://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/741990.html>, citado en Cumming, 2007).

⁵²⁰ Aziz Al-Azmeh. (1997). *Muslim Kingship: Power and the Sacred Muslim, Christian and Pagan Politics*, London: I. B. Tauris, citado en Cumming, 2007

Mientras que religiones como el hinduismo promueven un “pluralismo liberal” descentralizado, el monoteísmo promovería una sociedad centralizada intolerante de todo pluralismo, en esta visión, el monoteísmo sería “un sistema de creencias anti-pluralista inclinado hacia la creación de una sociedad centrada en un estado imperialista intolerante” (Cumming, 2007, p. 3). Si bien los ateos, hindúes y demás creyentes en otras tradiciones religiosas no son más o menos inocentes en estos asuntos.

La monarquía política del señor se apoya en la monarquía cósmica de Dios y así como la divinidad todo lo domina y no es dominada por nadie, el Emperador domina a todos y no es dominado por nadie. Su dominio ha de ser absoluto, pero no arbitrario, pues debe corresponder a la voluntad y las leyes de la divinidad. A su vez, la obediencia de sus súbditos es absoluta, pero no ciega, pues deben seguir la voluntad y las leyes de la divinidad.⁵²¹

6.2.9. Monoteísmo, comunidad y política

La invitación, tendencia u orden a la violencia se ha presentado en diversos pasajes bíblicos y coránicos en los que el monoteísmo o el henoteísmo son prevalentes, en su mayoría en la relación entre comunidades, bien sea la de los creyentes con los infieles o la de los musulmanes con asociadores, un caso especial en el AT sería la incitación a la violencia (Nm 25), mediante un Dios antropomórfico, celoso y violento que aprueba un castigo extremo con la muerte a lo que considera una ofensa contra Dios mismo, un Dios que compite con otros y que amenaza. Así pues la orden del castigo y su justificación es realizada en términos de una lealtad exclusiva a una única deidad, expresa una xenofobia religiosa, cultural y sexual; la transgresión de la lealtad a Dios se atribuye a la presencia de una mujer extranjera, lo cual puede considerarse misógino y patriotismo exagerado. Esta violencia se repetirá en relación con diversas comunidades como los moabitas, cananitas y

⁵²¹ El monoteísmo político encontró su última forma en tiempos de la Ilustración: “un rey, una fe, una ley (*un roi, une foi, une loi*)” (Luis XIV). En la dictadura nacional socialista de A. Hitler más secular pero sin dejar de parecer una religión: “un pueblo, un imperio, un Führer (*Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*)” (Moltmann, 2004, p. 56).

los adoradores de Baal en las que la historia del pueblo de Israel depende de la supresión, frecuentemente violenta, de los cultos a otros dioses en medio de un henoteísmo en el cual el Dios de Israel busca ser el único adorado, y puede decirse que luego de la derrota de Judea por los babilonios y el exilio de la clase dirigente a Babilonia, durante el s. VI AEC se presenta una transición del henoteísmo al monoteísmo, y en vez de buscar otros dioses competidores del Dios de Israel (*Yhwh*), éste se presenta como el único Dios, la adoración de otros dioses se describe como idolatría, y aunque estos otros dioses no desaparecen se les da el estatus de demonios e ídolos.⁵²²

Puede inclusive decirse que la formación de monoteísmo está en relación a la formación de una identidad colectiva que posee un dios especial y por lo tanto es inseparable de una comunidad que se considera perteneciente a ese dios de una manera especial que la separa de otros y crea una tesis: la violencia puede ser aprobada, ordenada y justificada y, ya que la violencia no es sólo lo que le hacemos al otro, antes que eso, la violencia es la construcción del otro (Schwartz, 1997, citado en Lochhead, 2001, p. 5). Sin duda existe una relación constante entre el monoteísmo y una identidad colectiva o comunidad, bien sea en el caso de Israel, la Iglesia o la *ummah* -comunidad musulmana- ella es una relación exclusiva y excluyente entre Dios y un grupo único, garantizada por la posesión de una tierra prometida, leyes que previenen de la exogamia, la identidad nacional, racial y lingüística, el pertenecer a una institución religiosa y la diferenciación no entre clases sociales sino entre creyentes y no creyentes, una postura más política que teológica que se desprende, de una u otra manera, de las lecturas de la Biblia y el Corán.⁵²³ Esta relación entre monoteísmo y comunidad conlleva pues a una tendencia a la violencia,

⁵²² Así pues la adoración de otros dioses será considerada pagana y satirizada en textos judíos desde los finales del exilio hasta el siglo IV DEC y posteriormente en otros textos sagrados; es así como al interior del Imperio Romano se presentan las persecuciones a las herejías de origen cristiano, y tal intolerancia en contra de la diversidad religiosa y la xenofobia misma se dirige a otros cristianos, tal como se repetirá en momentos precisos de la Edad Media occidental y en los primeros períodos de la Edad Moderna en Europa; tal intolerancia se presentado en casi todos los momentos de la historia de los musulmanes desde los inicios mismos del Islam hasta nuestros días.

⁵²³ Ejemplo actual de ello son las expansiones, colonizaciones y confrontaciones militares entre naciones como voluntad de Dios en Europa, el Medio Oriente, la india y Latinoamérica.

sin que por ello la religión y la comunidad misma sean las únicas fuentes de enfrentamientos, y puede mencionarse según el contexto, causas como el capitalismo, el colonialismo, la injusticia social, el neoliberalismo, las ideologías políticas, causas más cercanas a la economía y a la política y a la teología misma (Lochhead, 2001, pp. 5-6).

Si bien se propone que la complejidad económica y política están fuertemente relacionadas y tienen efecto en el monoteísmo, especialmente la económica contribuye a acrecentar las explicaciones del mismo (Underhill, 1975, p. 859); ya que el desarrollo económico en combinación con el político tiene efectos sociales e ideológicos en la diferenciación social, la familia, el tamaño de la población y las creencias religiosas. Por ello, la religión es un problema político en la actualidad con consecuencias económicas, de allí que la necesidad del diálogo se haga mayor, los límites entre religión y política se expresan mediante dos conceptos: laicidad, en Europa, y secularización, en América (Rius, 2012, p. 422).

El judaísmo, el cristianismo y el Islam, llamadas por muchos abrahámicas, poseen raíces históricas comunes, pero “cuando no hay enemigos exteriores, los hijos de Abrahán se enemistan entre sí, y esto tiene que ser así necesariamente” (Streck, 2010, p. 207), ya que se fundamentan en el Decálogo que promueve desde el primer mandamiento: “No alabarás a otros dioses” (Éxodo, 20: 3), que puede fomentar la intolerancia, la xenofobia y las guerras entre creyentes, sino hay una vivencia religiosa, amor por el prójimo ni una regulación social al interior de cada Comunidad.⁵²⁴

Para algunos, “el cristianismo no instrumentaliza el monoteísmo con fines teocráticos” (Gesché, 2003), y para otros “en la Biblia la fe y la política están inextricablemente unidas, a veces parece que hasta la confusión” (Aguirre Monasterio,

⁵²⁴ Así pues el paganismo, la idolatría y el politeísmo, las religiones y culturas tan antiguas como el hinduismo, budismo o movimientos modernos como el sincretismo religioso, el ateísmo y la magia o las tendencias como el homosexualismo, las ideologías políticas y la Nueva Era son focos de ataque de las religiones abrahámicas.

2002a, p. 5). Por su parte, el judaísmo y el Islam no diferencian entre el gobierno de Dios y el del hombre y volcándose en ocasiones en un monoteísmo absoluto, que quiere ser el único y se convierte en ideología política y despotismo. Sin duda la simbiosis entre fe y política, teología y gobierno es constante en las tres tradiciones religiosas a lo largo de sus historias, inclusive después de muchos siglos de diáspora judía, “esta unión íntima desde y política vuelve a ser central, y vuelve a lacerar la vida judía en el Estado de Israel de nuestros días” (Aguirre Monasterio, 2002a, p. 6), así como en el mal llamado “Estado Islámico” en Iraq.

El monoteísmo posee una “pretensión de ser la cumbre de toda religión, un progreso irreversible respecto del politeísmo y otras formas de creencia” (González Martín, 2003, p. 86). A manera de un evolucionismo religioso. Por ello pensadores han denunciado las matrices del monoteísmo y del cristianismo en occidente, como crítica al monoteísmo en general. Entre ellos Nietzsche ha denunciado el monótono teísmo por ser “incapaz de crear *nuevos dioses*”, “la afirmación del único dios como la base de la *voluntad de verdad*” y el monoteísmo como motivo para la “muerte de Dios” en tanto según Nietzsche el monoteísmo “desprecia la vida y la pluralidad de lo viviente” ya que mató al politeísmo, lo cual sería su propia sentencia de muerte, pasando de la moral cristiana a la objetividad científica (González Martín, 2003, pp. 87-90).

Entre las corrientes francesas, Jean-François Lyotard plantea que los “grandes relatos” como la historia de la salvación, la revolución francesa o la modernidad tienen un trasfondo narrativo platónico y cristiano que raya con una postura apocalíptica según la cual estos relatos, entre ellos el monoteísmo, “llevan el germen del autoritarismo, la destrucción y el totalitarismo” y ante lo cual el paganismo, no teológico sino el propio de la Revolución francesa, como indiferencia ante la unidad y la unicidad de Dios, sería una solución.

Friedrich Nietzsche es señalado unánimemente como una de las fuentes de este desmantelamiento de las matrices monoteístas y cristianas de la cultura occidental, así

como de la reivindicación del politeísmo (González Martín, 2003, pp. 87-90)⁵²⁵. Entre los representantes franceses de la crítica al monoteísmo, Olivier Abel distingue dos líneas principales, la llamada vertiente dionisiaca (Jean-François Lyotard y Gilles Deleuze) que retoma las acusaciones nietzscheanas al monoteísmo judeocristiano como enemigo de la vida y representante de las religiones del resentimiento y la vertiente comparativista (Marcel Detienne) con la crítica a la noción de incomparabilidad, pues las religiones, las culturas, las naciones no pueden ser adecuadamente comparadas entre sí, puesto que son inconmensurables e intraducibles, ello, llevaría a posturas monocéntricas y nacionalistas, mientras el politeísmo genera una matriz de pensamiento caracterizada por una actitud comparativista (González Martín, 2003, pp. 90-94). Gilles Deleuze profundiza en la acusación de F. Nietzsche sobre el monoteísmo judeocristiano como enemigo de la vida y la voluntad de verdad que destruye la apariencia al buscar incansablemente lo interior. La elaboración del monoteísmo incluye la voluntad de dominación de un pueblo, desde la sociología e historia de las religiones, sobre los demás, pues la voluntad político-religiosa de un monoteísmo nacional y despótico con la idea de la unidad exclusiva y excluyente (Duponcheele, 2005, p. 202).

Otro francés, Marcel Detienne critica la actitud monoteísta de la incompatibilidad entre religiones, culturas y naciones debido al carácter de absoluto, específico y único, mientras el politeísmo, en su opinión, posee una actitud comparatista, inclusive los dioses pueden compararse y son relativos unos a otros, ya que “los dioses siempre son plurales” (González Martín, 2003, p. 93). Por lo cual cada monoteísmo ve en su adversario el paganismo en diversas formas: la idolatría, la asociación, el politeísmo. Inclusive se ha llegado al elogio del politeísmo, por su inmanencia y capacidad para no poner dualidades como espíritu y cuerpo o fe y saber, el individuo y la sociedad, los hombres y los dioses, sin

⁵²⁵ Su argumentación tiene cuatro pilares: Europa contagiada por el Dios cristiano que en dos mil años no ha cambiado; la afirmación del único Dios como base de la voluntad de verdad, en forma de “virus”: “Existe un único Dios”, a lo cual el remedio sería la profunda superficialidad de los griegos, fruto del politeísmo; el monoteísmo como “caballo de Troya” para la muerte de Dios, ya que el monoteísmo mató al politeísmo y ello fue su propia sentencia de muerte

duda, enmarcado en una comprensión judeo cristiana del monoteísmo, según su objetivo el ser humano debe negarse a la realidad del “Dios todopoderoso, omnisciente, infinito y absoluto; a la revelación, el profetismo y el mesianismo” (González Martín, 2003, p. 95).

Marc Augé en su libro *El genio del paganismo*, presenta al monoteísmo como radicalmente diferente al cristianismo, pues no opone dualísticamente espíritu/cuerpo y fe/saber, pues su moral no es exterior, porque afirma la continuidad entre dioses y seres humanos, porque se abre a la novedad con espíritu de tolerancia, “Lo divino, en el politeísmo, no implica, como para nosotros, el ser todopoderoso, la omnisciencia, la infinitud, lo absoluto. Estos dioses múltiples están en el mundo; son parte de él. No lo han creado por un acto que, como dios único, marca su completa trascendencia [...]” (Vernant, J. P. (1990) *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, pp. 11-12, citado en González Martín, 2003, p. 94), así mismo expresa Manuel de Diéguez:

Nuestros dioses de otros tiempos nacieron de la magnificencia y de la fatalidad del cosmos, de las que ellos no eran más que la expresión magnificada; es por eso que creemos depender completamente de ellos. ¿Cómo podríamos intentar juzgar los? ¿Cómo podríamos encontrar la audacia de culparlos? El Dios único, por el contrario, he aquí un personaje con el cual mantenemos relaciones tensas... ¿Es esta verdaderamente la libertad que queremos? ¿O tal vez la uniformidad será nuestro ídolo?... ¿Cuándo nos abriremos a las grandezas de la diversidad, en lugar de cerrar sin cesar sobre nuestros hermanos la trampa única y cruel de nuestras ortodoxias?” (De Diéguez, M. (1980). *L'idole monothéiste*, Paris, citado en González Martín, 2003, p. 95),

Mientras que Jean Luc Nancy desarrolla una hipótesis del funcionamiento del monoteísmo en las estructuras profundas de la cultura occidental, al desplazar a los dioses, el cristianismo ubicó al ser humano en un rol que luego lo desplazaría a él, y escribe:

La moral no viene del cristianismo: es él, al contrario, el que proviene de ella. El cristianismo no es religioso, ni tampoco filosófico. Es, en filosofía, el olvido del pensamiento y, en religión, el olvido de lo divino... Lo que tuvo de verdaderamente nuevo fue el crepúsculo de los dioses en la moral, la apertura del humanismo y del ateísmo, y la invención simultánea de la teodicea... La teodicea no puede surgir más que allí donde el dios declina... La teodicea es el pensamiento del sentido y la garantía del sentido: en este pensamiento, engulle a los dioses... La teodicea es la verdad del cristianismo, de la religión que deroga a todas las religiones y a sí mismo—habiendo logrado hacer odiosos a los dioses—... Dios se resuelve en una historia justificada..., y la justificación última de esta historia está en el hombre que toma el lugar de los dioses... (Nancy, J. L. *Des lieux divins*. (1987), Mauvezin, p. 35, citado en González Martín, 2003, p. 96).

En estudios recientes del AT como los de Thomas Römer (*L'Ancien Testament est-il monothéisme*) y Gian Luigi Prato (*L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*) se habla de la tensión entre el monoteísmo hebreo de la historia y el monoteísmo bíblico de la fe, pues bien presenta un problema pues se vierte sobre dos tipos de lectura un mismo texto: el histórico/religioso (no monoteísta) y el sistemático/ confesional, que procede a una interpretación del texto que debe encajar necesariamente en un cuadro monoteísta⁵²⁶. Ambas lecturas no están “pacíficamente integradas”, pues los estudios históricos y arqueológicos buscan presentar el monoteísmo en Israel como algo originario y puro, si bien el pueblo de Israel vivió periodos de amenaza al monoteísmo y en medio de pueblos politeístas e idólatras, lo cual ha llevado a lecturas anacrónicas de los textos y los datos históricos, debido a una lectura desde la narrativa según la cual la presencia del culto a otras divinidades serían ejemplos de apostasía y lejanía de la pureza original de la fe israelita en Adonai. Sin duda la historia de Israel ha sido monoteísta o al menos, desde su

⁵²⁶ *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*, pp. 37-38, citado en González Martín, 2003, p. 97.

inicio, monólatra. Por ello, Thomas Römer y Gian Luigi Prato dan cuenta de una “tensión entre el monoteísmo hebreo de la historia y el monoteísmo bíblico de la fe”⁵²⁷:

Por un lado, se puede afirmar claramente que en el Antiguo Testamento no existe el monoteísmo que se pretende encontrar. Por otro, si tenemos presente que el Antiguo Testamento es entendido como Biblia, o parte de la Biblia, y qué es lo que representa la Biblia en la tradición religiosa hebrea y cristiana, se debe constatar que el contenido del Antiguo Testamento ha de leerse en una perspectiva monoteísta⁵²⁸.

Así pues la lectura confesional/monoteísta y la lectura histórico/religiosa del monoteísmo de Israel no estarían integradas, y el monoteísmo de los grandes profetas y de los textos deuteronomistas no podría considerarse el estilo de existencia de la mayoría del Israel antiguo, ya que la aceptación de la existencia y la actuación de otros dioses, así como la presencia de la diosa/compañera de *Yhwh* están atestiguadas (González Martín, 2003, p. 97). Asimismo:

Israel se desarrolló, por tanto, al interior de Canaán. Una distinción étnica entre el Israel naciente y Canaan es un camino erróneo. Muchos exégetas consideran hoy el Canaán del cual hablan los autores bíblicos como una construcción ideológica que simboliza todo lo que es contrario al Israel ideal. Esta oposición puesta en escena por los textos bíblicos, especialmente en los que provienen de la tradición

⁵²⁷ Inclusive afirman que monoteísmo bíblico no puede sostenerse desde la historia hebrea y se presenta los orígenes de Israel como ajenos a la cultura cananea. Pero, como se ha mencionado previamente, la narrativa bíblica sugiere que Israel ha sido monoteísta o al menos monólatra a lo largo de su historia, en ella los relatos de culto a otras divinidades son vistos como apostasía y de abandono de la pureza original de la fe yahvista, si bien la datación actual de los textos del AT primitivos demuestra que textos considerados previamente como primitivos deben ubicarse en fechas posteriores, por ejemplo el decálogo, con la veneración exclusiva a *Yhwh* como Único Dios, contextualizado como parte de la lectura deuteronomista de la historia de Israel debe datarse como posterior al exilio babilónico.

⁵²⁸ Prato, G. L., *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*. En Emery y Gisel, (2001), citado en González Martín, 2003, p. 97.

deuteronomista, refleja los conflictos internos del judaísmo de los siglos VI y V AC.⁵²⁹

Ali (2008) presenta los procesos de comprensión en torno al monoteísmo desde la primera sociedad musulmana, es decir la sociedad del califato abasí (750 -1258 EC), que se caracteriza por dos tendencias teológicas y prácticas, a saber, la absoluta gloria y la unidad de Dios, tal como se presenta en múltiples pasajes coránicos, incluyendo 112.1, y, segundo, la distancia entre el creador y su creación, con un privilegio de cercanía entre las fuentes de la autoridad humana entre reyes, califas y sultanes, así como entre santos, maestros y sabios, los primeros en el ámbito político y los segundos en el teológico específicamente.

Frente al sistema político propio de una corte y un poder sacramental del Califa en el que se presenta el esquema a padre gobernante y del hijo viceregente del poder de su padre; aún presente en algunos territorios musulmanes en los que el monoteísmo es más fuerte.⁵³⁰

Para la construcción de la autoridad islámica basada en el monoteísmo, se ha hecho evidente su necesaria contraposición al paganismo, idolatría o cualquier tipo de asociación en el ámbito teológico en una divergencia entre la comprensión monoteísta y henoteísta al interior de la doctrina islámica, en una especie de pugna no beligerante entre gobernantes y teólogos. El monoteísmo absoluto sólo permite la adoración de un único Dios, y aun así tolera la súplica al gobernante, algo posible dentro de la teología islámica, en tanto se permite realizar un pedido a un ser humano vivo con la capacidad para realizar algo, pero no a un fallecido, sea santo, gobernante o persona virtuosa ni a alguien presente que no

⁵²⁹ Römer, T. *L'Ancien Testament est-il monothéiste?*. En Emery y Gisel, (2001), p. 74, citado en González Martín, 2003, p. 99.

⁵³⁰ Tal como es el caso de Arabia Saudita y hasta hace unos años en territorios del Medio Oriente gobernados por presidentes, reyes o dictadores en los cuales el monoteísmo también se presenta como la doctrina teológica predominante en sus comunidades, y donde el politeísmo en sus diversas formas, al interior de las comunidades musulmanas mismas, está presente, también su forma de gobierno, a pesar de tener una figura presidencial, está fundada en una distribución del poder, en el caso de Irán, en una casta de sabios.

tenga la capacidad de realizar tal pedido. De hecho, las prácticas del poder sacramental se centralizaron en varias formas poéticas fundamentadas en el primero de la qasida previo al Islam mismo como el panegírico, la arquitectura palacial con lo cual “expresaban y perpetuaban su divinidad mediante el diseño y la magnitud de sus residencias” (Ali, 2008, p. 4).⁵³¹

6.2.10. Monoteísmo y amor al otro

En la actualidad “el mundo se rige por políticas carentes del concepto del “otro” como socio de igual a igual” de allí que “para los teólogos es un objetivo urgente desarrollar y extender una teología del encuentro intercultural y mutuo, la teología del vivir juntos” (Hyondok, 2005, p. 93) pero hay que tener en cuenta que esta diferencia se puede convertir en una dicotomía peligrosa del nosotros o los otros/ellos como nosotros y el enemigo.

Es en la experiencia de la fe “en otro” que permite creer en él y unirse en un lugar de encuentro de la revelación de fe (Duponcheele, 2005, p. 188). Pues la existencia, el acto de ser, se da en relación constituyente entre los creyentes, en la distinción de uno con respecto al otro. Para el creyente la adhesión a la fe es incondicional, aun así las creencias, verdades y valores éticos que ha recibido por la Tradición en que nace o toma no tiene que ser una “fe ciega”; en el creyente vida y verdad están unidas, pues tener fe es tener vida; así, reflexionar sobre la fe es acercarla a la razón que busca entender lo que se cree, sin caer dicotomías, polarizaciones o desarmonías propias del pensamiento moderno, secularizador y unilateral, tal es la propuesta para una armonía entre el uso de la razón y el ejercicio de la fe. La fe no es lo único que impulsa a la reflexión, prueba de ello es que muchos conocen tanto de Dios en tanto concepto teológico y filosófico que ya lo han olvidado como sujeto,

⁵³¹ En todo caso, el Califa se presentaba como alguien al que el pedido, la devoción y la alabanza desde las poesías, antes dirigidas, en la cultura árabe, a la mujer, el vino y el valor propio de los beduinos, luego dirigidas al poder y las virtudes del Califa, expresados en las inscripciones arquitectónicas bien fuesen gubernamentales o de descanso, tal como es el caso posterior de la Madinah Zahrah y la conocida Alhambra en Andalucía.

persona y Creador. Para los cristianos, Dios en tanto ser personal posee una imagen humana que culmina en la figura de Jesús de Nazaret, mientras tanto, judíos y musulmanes no aceptarían una imagen más allá de sus nombres y atributos.

Para conocer a Dios no es suficiente la reflexión, la teología es experiencia, la teosofía es vivencia, la mística abarca a ambas pero, a la vez, las necesita, sin ellas la mística es propensa a los excesos, a quedarse en el límite de ser una experiencia íntima sin conocimiento, a alejarse de la adoración tal como enseñaron y practicaron los profetas, mientras tanto, la teología sin vivencia mística puede convertir su conocimiento en algo abstracto y no amar. “¡Cuántos hay que conocen a Dios y no aman!” (Arias Reyero, 1996, p. 70); mientras muchos otros, sin ser considerarse a sí mismos místicos o teólogos viven una experiencia religiosa y buscan a Dios desde la cotidianidad, en la relación con el otro y en los actos de adoración como la oración, todas muestras de amor a Dios (lo divino), al ser humano (alteridad) y a sí mismos en tanto ser humanos. De allí que el conocimiento de Dios pueda darse entre personas (Cristianismo) o entre lo trascendente y lo humano (Judaísmo e Islam), pero “para conocer a Dios hay que amarlo. “Sin amor no hay verdadero conocimiento de Dios” (Arias Reyero, 1996, p. 65), un conocimiento íntimo y personal a través del amor al otro lo convierte en prójimo, lo acerca desde o para la fe en el dios único; pues “nadie puede decir que conoce a Dios si no ama al hermano” (Arias Reyero, 1996, p. 69).

Ahora bien, la relación entre el monoteísmo y una fraternidad desde el amor a Dios y amor al prójimo presenta una comprensión de la unidad y unicidad de dios desde los textos bíblicos que apunta a la relación con el otro desde el principio que se comparte: la unidad de Dios, fundamento el amor del creyente al prójimo. La grandeza de Dios está en su inmenso amor y misericordia que le lleva a crear, a revelarse y así acercarse a su creación, mientras tanto la grandeza del ser humano, respecto a Dios, está en aceptarlo, amarlo y obrar según el grado de su amor (Arias Reyero, 1996, p. 49). Con ello la manifestación del Dios único en diversas maneras, a diversos pueblos, en diferentes historias de creación y salvación. Así pues “amarás a tu prójimo como a ti mismo” resume

toda la Torá y los profetas, la ley judía se basa en este a amor los hermanos” (Sabán, 2005, p. 277).⁵³²

7. Conclusiones

El *Shema* judío sirve de principio teológico, oración litúrgica y enlace judeo-cristiano en el diálogo de Jesús con el escriba, en él la alteridad se reconoce y respeta, se incluye el amor al otro y se enmarca el mensaje universal de Jesús sobre el Reino de Dios, mientras que la fórmula coránica de la unidad y unicidad divinas plantea la orden, no de escuchar, sino de divulgar dirigida a Muḥammad y, mediante él, a la humanidad entera, ambas ordenes en los tres textos de análisis recrean tradiciones religiosas y teológicas disímiles y divergentes, a pesar de provenir de una misma fuente y buscar volver a su principio, Dios.

Por lo tanto, preguntarse por Dios y sus Revelaciones necesita de una actitud dialogante entre tradiciones, un bagaje teológico, lingüístico y cultural más amplio que el del teólogo y/o biblista radicado y limitado por su propia tradición, la pregunta por el monoteísmo, hoy en día, conlleva a la relación entre lo sagrado y la vivencia religiosa, espiritual o mística, la teología y la ética, la revelación divina y la respuesta humana al interior del lector; así, Dios se presenta como la necesidad de una reacción más que como un concepto intelectual, se convierte en una respuesta a los interrogantes más íntimos del ser humano, aunque no todos se pregunten por Dios de la misma manera y muchos no lo hagan, y pasa de ser un objeto de estudio, investigación o reflexión como otros objetos a ser clave en la vida del ser humano y en su relación con los demás y la creación restante.

⁵³² En otras tradiciones como el hinduismo el amor al Creador se une con el amor mismo y se experimenta a nivel espiritual cuando el alma individual se une al creador en medio del amor y el respeto por uno mismo, el prójimo, la creación, al reciprocidad en el actuar, la no violencia (*ahimsa*) (Balani, 2005, p. 290).

Si bien los textos sagrados bíblicos y coránicos son susceptibles de múltiples lecturas, cada una posee límites para presentar lo que el autor sagrado, Dios mismo o el texto en sí quiere expresar al lector ideal original y al lector actual, por ello la lectura pragmalingüística, luego de recorrer varias lecturas en sus análisis brinda elementos novedosos a la exégesis como una lectura desde la comunidad, en este caso tres comunidades que día a día se relacionan, conviven y han de cambiar su mirada al otro, como sea ninguna lectura posee el monopolio exegético.

El monoteísmo sirve de base común para el diálogo entre las comunidades judía, cristiana y musulmana, pero para hablar de Dios es necesario hablar del hombre, de allí que la relación humana, religiosa y comunitaria con Dios, basada en el monoteísmo ético, incluya la alteridad que se expresa en otras comunidades, el ateo e, inclusive, el enemigo. Así mismo el concepto de Libro Sagrado y la figura del Profeta Abrahán son esenciales para crear elementos comunes que sirvan de base para elaborar propuestas más allá de una exposición y comparación histórica y teológica y deriven, eventualmente, en la acción moral.

Todo intento de comprensión, diálogo posible y reflexión teológica en torno a las prácticas y manifestaciones de las religiones llamadas monoteístas incluye una dificultad intrínseca: la de la ignorancia mutua entre los integrantes de tales religiones y, aún más al interior de su propia Tradición, el mayor obstáculo para el diálogo efectivo entre judíos, cristianos y musulmanes; una ignorancia histórica, epistemológica y teológica que se une al desconocimiento de las prácticas litúrgicas y políticas. Por ello, las acusaciones mutuas entre los monoteísmos presentan un mecanismo difícil de evitar por parte de las culturas: el etnocentrismo, el monocentrismo o el exclusivismo que mira a los demás tradiciones religiosas, inclusive el ateísmo, el politeísmo y la idolatría con una postura radical dicotómica en la que la verdad es una sola, de allí la necesidad de crear puentes de diálogo y evitar así confrontaciones basadas en la ignorancia del otro y de su tradición comunitaria.

El diálogo desde el monoteísmo ético incluye una estrecha relación entre la promesa, la alianza y el pueblo de Israel frente a los demás pueblos, una teología cristiana centrada en Dios sin renunciar a ser testigos, misioneros y fieles de la cristología y la trinidad y, finalmente, la presentación islámica del Dios uno y único en sus atributos a politeístas, no creyentes y “Gentes del Libro”, todas estas características se convierten en testimonios, vivencias y caminos para el diálogo entre confesiones y no entre verdades, limitaciones o condiciones en sentido absoluto; para ello, es necesario reconocer la posibilidad, necesidad y realidad de otras tradiciones religiosas, algo propio, pero no exclusivo, de Moisés, Jesús y Muḥammad y sus mensajes. Por ello, hoy en día, una característica de los creyentes en el Dios uno y único es el mutuo reconocimiento en la convivencia ya no como obstáculo para la misión de la Iglesia o de las demás tradiciones religiosas, sino la convivencia desde la práctica de los valores que dan testimonio de fe como pueblo de Israel, hijos de Dios Padre y sumisos a la voluntad Dios.

El trasfondo histórico, social y cultural es necesario para comprender el componente ético del monoteísmo: Israel enfrentó durante siglos un pluralismo religioso en el Medio Oriente Antiguo y era difícil mantener un culto y una sola fe exclusivos a *Yhwh* ya que la posibilidad de adorar otras divinidades disminuye con la independencia económica y política del Pueblo de Israel, a su vez, el mensaje de Jesús plantea una hermandad al interior de la Iglesia y una mirada pastoral y evangélica a otras tradiciones, mientras el monoteísmo islámico plantea la liberación de ídolos, supersticiones y cualquier adoración por fuera del Creador; así mismo en nuestro tiempo, las ideologías económicas, políticas y secularistas implantadas en América Latina, Israel y países de mayorías musulmanas por ideologías colonialistas, imperialistas o dictatoriales se convierten en tentaciones y apostasías en las que la dependencia a culturas extranjeras y ajenas a la tradición religiosa sirven para mantener el dominio. Por ello el estudio de las situaciones antiguas en la Biblia y por extensión en el Corán que se pueden tomar decisiones éticas para el establecimiento del verdadero Israel en justicia, del Reino de Dios entre los cristianos y de la paz buscada por la comunidad musulmana.

Y a manera de reflexión final:

¿Cómo es posible un diálogo entre teologías? después de siglos de apologías y guerras religiosas, en medio de un ritualismo sin vivencia, del ateísmo, del secularismo y frente las lecturas fundamentalistas, anacrónicas y etnocéntricas que han tergiversado la tradición y la traducción de la Palabra de Dios.

La interpretación tanakica, bíblica y coránica se basan en cada tradición teológica y buscan esclarecer la cosmovisión y prácticas del creyente; La Biblia y el Corán son el fundamento de la teología, la liturgia y la puesta en práctica de la voluntad divina, por ello la interpretación de los textos bíblicos y coránicos debe estar abierta a la realidad del creyente en su relación con Dios y con los demás, sean creyentes o no creyentes.

El Texto Sagrado debe hablarnos hoy y la interpretación no quedarse en una exégesis de pocos y para pocos, de poco sirven textos sin contextos, vivencia religiosa sin convivencia entre creyentes, ni ritos sin experiencia religiosa y mística.

La teología es confesional, de hecho las teologías y las exégesis judía, cristiana y musulmana tienen diversas fuentes, métodos y objetivos pero la convivencia entre creyentes e incrédulos es una realidad histórica que necesita de criterios éticos comunes para la comprensión, el diálogo y la armonía entre las diferentes comunidades.

Una teología que implique varias tradiciones exegéticas puede dar luz a nuevos métodos y comprensiones de fenómenos en los que el diálogo es esencial, por ejemplo, una teología del encuentro con el otro sirve para entender la violencia interreligiosa, la relación de la religión con la política, el fundamentalismo, la intolerancia, el fanatismo, el extremismo y la implicación del monoteísmo con el ateísmo, la idolatría o el politeísmo, inclusive con fenómenos políticos como las dictaduras, las monarquías, las invasiones entre pueblos, pues estos fenómenos, por dolorosos que sean nos hablan de la acción de Dios en su Creación, en medio del pluralismo religioso y la realidad social y política.

La violencia no es sólo lo que le hacemos al otro, es también lo que pensamos de él y la forma en que lo convertimos en extranjero, lejano o enemigo; pero así como los hermanos se pelean, se reconcilian y siguen siendo hermanos, así mismo los judíos, cristianos y musulmanes han convivido, en ocasiones, en paz.

Practicar una religión es una experiencia que guía las intenciones, acciones y recompensas del individuo en su vida y después de la muerte, la religión no se limita a la verdad o la falsedad, el cielo o el infierno; las historias, profecías y normas de la Biblia y el Corán no son abarcadas completamente por nuestro conocimiento o puesta en práctica, por ello deben interpretarse dentro de una tradición como criterio teológico y necesitan un contexto real y práctico para que la Revelación divina se convierta en vivencia y convivencia; ya que Dios interviene, dirige y se revela en la historia pasada y la realidad actual de cada Comunidad mediante criterios heurísticos y pragmáticos.

La Revelación es una cooperación comunicativa entre el 'lector ideal' (el creyente), el 'transmisor' (Profeta) y su 'autor' (Dios Creador) que presenta principios éticos que llevan a la acción comunitaria, es un intercambio ético entre la Palabra de Dios y las obras de cada creyente al interior de su comunidad y frente a las demás.

Por ello, la alianza el Pueblo de Israel es un llamado comunitario (qahal), legal (decálogo), teológico (shema) y litúrgico (tabernáculo) a la fidelidad; escuchar la Palabra de Adonai lleva a su adoración exclusiva, sin divinidades e ídolos de otros pueblos (goyim), esto lleva un llamado ético a la obediencia a los mandamientos, en el amor a haShem y al prójimo.

El llamado a la comunidad cristiana (Ekklesia) es un llamado universal mediante la fe personal en Jesucristo; Jesús dialoga con sus discípulos, con los marginados sociales y con sus adversarios políticos y religiosos; Jesús y su Dios (Abba) son uno mismo, el Dios judeo-cristiano actúa mediante el servicio y el amor al otro, al vecino, inclusive al enemigo,

el Padre no actúa mediante la dominación o la imposición. Por lo tanto, sólo eres discípulo de Jesús si estás al servicio de tu comunidad.

Jesús buscó mejorar la realidad social que le rodeaba, disminuir la pobreza causada por los impuestos y acabar con la alianza de intereses entre la elite sacerdotal del Templo y el dominio romano económico, político y militar. ¿Cuántos siguen el ejemplo de Jesús?

La justicia y la compasión, en el Reino de Dios, convierte a los extraños en cercanos, mientras que la llamada Pax romana en la época de Jesús y los sistemas económicos y políticos en la nuestra han llevado a la esclavitud del hombre por el hombre. Por ello Jesús propone reinterpretar la Ley (Torah) a la luz de la salvación y de los mandamientos del amor y la adoración de Dios, pues quien ama Dios ama al prójimo.

El diálogo del Maestro Jesús con el escriba judío es modelo para el diálogo interreligioso, pues Jesús creó un enlace teológico y ético que sirve de plataforma para incluir la alteridad con la intimidad del Padre y convertir los mandamientos en diálogo y acción entre Dios y sus Comunidades.

Por su parte, la postura de la revelación coránica se presenta como una continuación de la Alianza de Allah con sus Profetas y sigue el camino de nuestro Padre en común: Abraham, considerado modelo de monoteísmo islámico; por ello Allah es el Dios de Abraham, Jacob, Noé, Elías, Moisés, Jesús y Muhammad, es la única divinidad que merece la adoración y ha entregado a cada comunidad un camino mediante el seguimiento de los profetas.

La pluralidad del lenguaje divino conlleva a que la unidad y la unicidad de Dios se expresen a través de diversas formas, entre ellas, el monolatrismo, el henoteísmo y el monoteísmo frente al politeísmo, la idolatría y el ateísmo. El término monoteísmo no significa lo mismo para un judío, un cristiano o un musulmán, no hay dos monoteísmos iguales.

Por eso hoy nos preguntamos, ¿acaso quienes están desplazados, refugiados y huyen de la guerra, en nuestro país y allende el mar no llevan consigo su experiencia de lo divino? acaso quienes no pertenecen al pueblo elegido, la Iglesia o a la comunidad musulmana se les niega el poder conocer y adorar a Dios a su manera? ¿Quién puede negar al ateo o al incrédulo escuchar la Palabra divina? ¿Acaso Dios no habla a toda su creación?

Cada Comunidad posee una lengua, Teología y epistemología bases para el diálogo interreligioso frente al ateísmo, secularización y el fundamentalismo, cada comunidad posee categorías y conceptos propios, algunas pueden reunirse, otras son excluyentes. Aun hoy en día, vivimos juntos en mutuo desconocimiento, convivimos pero incomunicados, cultura, lengua y doctrina nos alejan. La creencia en Dios nos une y nos separa, el peligro del monoteísmo es el dualismo casi apocalíptico entre creyentes y no creyentes, monoteístas e incrédulos, nosotros y los otros.

El diálogo es una experiencia humana, judíos, cristianos y musulmanes tenemos puntos teológicos en común, las diferencias, inclusive la discordia son también motivos del diálogo, de allí la necesidad de conocernos y de acercar a las personas, creyentes y no creyentes, a un encuentro íntimo con Dios desde su propia experiencia religiosa, a través de la oración, la compasión o la caridad, pues el diálogo con el otro puede ser una experiencia de fe.

El diálogo no es obstáculo para la evangelización sino un puente para la convivencia interreligiosa, el diálogo debe buscar el establecimiento del verdadero Israel y del Reino de Dios mediante la justicia y el cumplimiento de la voluntad divina.

El diálogo enriquece al creyente sincero y fuerte, el creyente da testimonio de su fe ante los demás y el amor los une. La teología desde el dialogo es una teología del encuentro, no solo del conocimiento, pues Dios no es judío, cristiano ni musulmán.

8. Referencias

- Abba, R. (Diciembre, 1961). The Divine Name Yahweh. *Journal of Biblical Literature*, 80(4), 320-328. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3263955>
- Abumalham, M. (2004). Monoteísmo musulmán: diálogo interior y meditación. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 9, 5-12. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1018124>
- Abu-Zayd. N. (2003). The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 23, 8-47. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1350075>
- Adel, R. y Maasoum, H. (2011). The Quran as Intertext: A Critical Reflection. *Canadian Social Science*, 7(5), 43-50. Recuperado de <http://www.cscanada.net/index.php/css/article/view/j.css.1923669720110705.0197>
- Aguirre Monasterio, R. (1985a). El método sociológico en los estudios bíblicos. *Estudios eclesiásticos*, 60(234), 305-331. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2509793>
- Aguirre Monasterio, R. (1985b). Sociología del movimiento de Jesús. *Lumen*, 34, 105-13. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/1985a%20Sociologia%20del%20movimiento%20de%20Jesus.pdf>
- Aguirre Monasterio, R. (1987). El Dios de Jesús y la realidad social de su pueblo. *Estudios Trinitarios*, 21, 307-344. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/1987eEl%20Dios%20de%20Jesus%20y%20la%20realidad%20social%20de%20su%20pueblo.pdf>
- Aguirre Monasterio, R. (1992). Reino de Dios y compromiso ético. En M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*. (pp. 69-87). Madrid: Trotta.
- Aguirre Monasterio, R. (1996a). Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico. *Estudios Bíblicos*, 54, 433-463. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/1996b%20Estado%20actual%20de%20los%20estudios%20sobre%20el%20Jesus%20historico.pdf>
- Aguirre Monasterio, R. (1996b). La Biblia y la Antropología Cultural. *Medellín* 88, 85-105. Recuperado de <http://origenesdelcristianismo.com/descargas/santiagoguijarro/articulos espanol/1996%20Guijarro%20%20Biblia%20-%20A.%20Cultural.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (1997). El mensaje de Jesús y el reino de Dios. En O. González de Cardedal (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental* (pp. 65-86). Salamanca: Secretariado Trinitario. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/1997c%20El%20mensaje%20de%20Jes%C3%BAAs.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (1999). El poder en la Iglesia según el N.T. *Misión*, 97,3-19. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/1996a%20El%20poder%20enla%20Iglesia.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (1999). Los estudios Bíblicos como frontera cultural y eclesial. En J. Bosch (ed.), *Panorama de la Teología Española* (pp. 65-76). Estella: Editorial Verbo Divino.

Aguirre Monasterio, R. (2002a). Fe y Política. Una perspectiva bíblica. Fe y Política. *PPC – Fundación Santa María*, 5-24. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/2002e%20Fe%20y%20Politica.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (2002b). La investigación sobre el Jesús histórico. *Didaskalia*, 32, 3-30. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/santiagoguijarro/articulos espanol/Guijarro%202002c.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (2002c). La misión de los discípulos de Jesús. *Seminarios*, 165, 333-355. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/santiagoguijarro/articulos espanol/2002%20%20Guijarro%20%20Misi%C3%B3n%20disc%C3%ADpulos.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (2002d). Por qué comienza así el evangelio de Marcos. En J. Fernández Sangrador y Guijarro, S. (coords.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea homenaje al Prof. Fr. Ramón Trevijano Etcheverría* (133-151), Salamanca: Universidad Pontificia. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/santiagoguijarro/articulos espanol/Guijarro%202002b.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (2003), El Dios de la paz y la novedad del mensaje de Jesucristo. En Sebastián F. y González de Cardedal O. (eds.), *La fe en Dios, factor de paz o de violencia* (pp. 79-104). Madrid: San Pablo.

Aguirre Monasterio, R. (2003). El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente, *Salmanticensis*, 50, 345-388. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=809094>

Aguirre Monasterio, R. (2005a). El cristianismo naciente: Delimitación, fuentes y metodología, *Salmanticensis*, 52, 5-37. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1166881>

Aguirre Monasterio, R. (2005b). La aportación del Documento Q al estudio del Jesús histórico. En A. Pitta (ed.), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari, Ricerche storico-bibliche 2*, (pp. 51-78). Bologna: Editrice Dehoniana.

Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/santiagoguijarro/articulos espanol/Guijarro%202005b.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (2005c). La tradición sobre Jesús y los comienzos del cristianismo en Galilea. *Estudios Bíblicos* 64, 451-479. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/santiagoguijarro/articulos espanol/Guijarro%202005c.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (2007). Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos. *Salmanticensis*, 54, 241-265. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2358023>

Aguirre Monasterio, R. (2011). El evangelio de Jesucristo y el Imperio Romano. *Estudios Eclesiásticos*, 86, 213-240. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/rafaelaguirre/articulosvariosidiomas/2011%20eva.%20e%20imperio%20romano.pdf>

Aguirre Monasterio, R. (marzo, 2014). La mirada de Jesús sobre el poder. *Teología y Vida*, 55(1), 83-104. Doi: [dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000100005](https://doi.org/10.4067/S0049-34492014000100005)

Aland, K. y Aland, B. (1987), *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, trad. Erroll F. Rhodes, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M. y Wikgren, A. (1994). *The Greek New Testament*. Cuarta edición, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Al-Azmeh, A. (2005). Monotheistic Monarchy. *Journal for the Study of Religions and ideologies*, 4(10), 133-149, Recuperado de <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/231/0>

Al-Qaradawi, Y. (1424/2003). *Fiqh of Muslim Minorities, Contentious Issues & Recommended Solutions*, Cairo: Al-Falah Foundation.

Alves Pinto, L. H. y Corrêa Lima, M. de L. (2003). *Leitura Pragmalingüística da Bíblia: o método, aplicação em Oséias 10,1-8, questões e perspectivas*. (Tesis de Maestría). Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Recuperada de http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=4728@2

Amigo Vallejo, C. (2003) *Cristianos y musulmanes*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Amit, Y. (2006). *Review of Biblical Literature*, 8, 158-160.

Anderson, H. (1972). The Old Testament in Mark's Gospel. En, J. M. Efrid (Ed.). *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin*

Stinespring, (pp. 280-306). Durham: Duke University Press. Recuperado de <http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/stinespring-fs/anderson.pdf>

Ariarajah, W. (1998). *La Biblia y las gentes de otras religiones*, Santander: Editorial Sal Terrae.

Arias Reyero, M. (1996) *El Dios de nuestra Fe, Dios uno y Trino*, Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano.

Atif, A. (octubre 2007). The Performance of Perplexity: A Sufi Approach to the Paradoxes of Monotheism. *Muslim World*, 97(4), 611-625. DOI: 10.1111/j.1478-1913.2007.00203.x

Auer, J. (1998) *Curso de Teología dogmática (tomo II) Dios Uno y Trino*, Versión castellana de Claudio Gancho, Barcelona: Editorial Herder.

Baker, D. L. (2005). The Finger of God and the Forming of a Nation the Origin and Purpose of the Decalogue, *Tyndale Bulletin*, 56(1), 1-24. Recuperado de http://www.tyndalehouse.com/TynBul/Library/TynBull_2005_56_1_01_Baker_Decalogue_FingerOfGod.pdf

Balani, A. (2005) Hinduismo y derechos humanos, en J. J. Tamayo, y Fonet-Betancourt (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación: I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, (pp. 289-296), Navarra: Editorial Verbo Divino.

Barton, G. A. (julio, 1913), Hebrew and Babylonian Ideas of God: Die biblische und die babylonische Gottesidee: Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte por D. Johannes Hehn (review). *The American Journal of Theology*, 17(3) 417-419. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3154660>

Bartor, A. (Fall 2012) Reading Biblical Law as Narrative. *Prooftexts*, 32(3), 292-311. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.2979/prooftexts.32.3.292>

Batten, L. W., (abril, 1898) The Origin and Character of Deuteronomy. *The Biblical World*, 11(4), 246-254. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3136609>

Baumgartner, W. (1994-2000) *Introduction to the Aramaic Part*, de la primera edición reimpressa en KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, W. y RICHARDSON, M. E. J. (trad.), *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, edición en CD-ROM, Leiden: Koninklijke Brill.

Bausani, A. (diciembre, 1963). Can Monotheism Be Taught?: (Further Considerations on the Typology of Monotheism). *Numen*, 10(3), 167-201. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3269321>

Bee, R. E. (enero, 1979). A Study of Deuteronomy Based on Statistical Properties of the Text. *Vetus Testamentum*, 29(1), 1-22. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1517311>

Ben Chayim, J. y Ginsburg, C. D. (2002–2005) *Torah, Prophets, Writings, Massoretic Text*. con 4.438 notas textuales, basado en la Massorah, ediciones antiguas y los *targumim*.

- Bernhard A. (s. f.). *The Gospel of Thomas, An Interlinear Translation of P. Oxy. 654, 1, 655*. Recuperado de <http://www.gospels.net/thomas>
- Block, D. I. (septiembre, 2001). Recovering the Voice of Moses: the Genesis of Deuteronomy. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 44(3), 385-408. Recuperado de http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/44/44-3/44-3-PP385-408_JETS.pdf
- Block, D. I. (septiembre, 2010). You Shall Not Covet Your Neighbor's Wife': A Study In Deuteronomic Domestic Ideology. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 53(3), 449-474. Recuperado de http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/53/53-3/Block_JETS_53-3_pp_449-474.pdf
- Block, D. I. (junio, 2004). How Many is God? An Investigation into the Meaning of Deuteronomy 6:4-51. *Journal of The Evangelical Theological Society*, 47(2), 193-212. Recuperado de www.simply-a-christian.com/%2Fdiscourse%2FJETS_Block_How_Many_is_God.pdf
- Bord, L. J. y Hamidović, D. (Jan., 2002). Écoute Israël (Deut. VI 4). *Vetus Testamentum*, 52(1), 13-29. recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1585100>
- Bover, J. M. y O'Callaghan J. (2001). *Nuevo Testamento Trilingue*, edición crítica de José María, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bowman, R. A. (Jan., 1944). Yahweh the Speaker. *Journal of Near Eastern Studies*, 3(1), 1-8. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/542396>
- Brague, R. (2007). Para acabar de una vez con los “tres monoteísmos”. *Communio*, 29, 33-49. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2782901
- Braulik, G. (1998). Deuteronomy and Human Rights. *Verbum et Ecclesia*; 19(2), 207-. doi: 10.4102/ve.v19i2.584
- Breuer, D. (1974), *Einführung in die pragmatische Texttheorie*, München.
- Brown, F., Driver, S. R. y Briggs, C. (1906, 1895), *Hebrew-Aramaic and English Lexicon of the Old Testament*.
- Brown, R. E. et al. (2004). *Nuevo comentario Bíblico San Jerónimo : Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Traductores: José Pedro Tosaus Abadía, José Pérez Escobar, Federico Pastor Ramos, Olga Ma. Viña, Olga Nicolau y Teresa Forcades. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Bruno, E. (1984). Écritures saintes, désert, monothéisme et imaginaire. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 37, 133-149. Recuperado de http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_0035-1474_1984_num_37_1_2026
- Burch, E. W. (Julio, 1931). Tragic Action in the Second Gospel: A Study in the Narrative of Mark. *The Journal of Religion*, 11(3), 346-358. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1196612>
- Cereti, G. (Ed.) (2001). *Monoteismo cristiano e monoteismi*, Cinisello Balsamo, San Paolo.

- Chase, F. H. (1893). *The Old Syriac element in the text of Codex Bezae [in the Acts]*, London: Macmillan and Co.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, José Andrés Ancona (trad.), Barcelona: Editorial Anthropos.
- Colunga, A. y Turrado, L. (Eds.) (1994). *Biblia Sacra, Vulgatam Clementinam*, novena edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cook, D. E. (verano, 1987). A Gospel Portrait of the Pharisees. *Review & Expositor*, 84(2), 221-233. Recuperado de http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/re/pharisees_cook.pdf
- Cornell, V. J. (1994). Tawhid: la proclamación del uno en el islam. *Concilium*, 253, 463-469.
- Corriente, F. (1991), *Diccionario árabe – español*, tercera edición, Barcelona: Editorial Herder.
- Crum, W. E. (1939) *A Coptic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- Cumming, J. (mayo, 2007). The Problem of Divine Unity and Human Pluralism, *Fifth Doha Conference on Interfaith Dialogue*.
- Da Silva, A. O. (2010). O monoteísmo islâmico, *Revista Espaço Acadêmico*, 10(115), 125-136. Recuperado de <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11893>
- Da Silva, C. M. D. (jan./jun., 2012). DEUTERONÔMIO, PORTAL DA HISTÓRIA DEUTERONOMISTA. *Teocomunicação*, 42(1), 37-49. Recuperado de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/teo/article/view/11292/7701>
- Danker, F. W. (Ed.). (2000). *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. basado en el diccionario de Walter Bauer Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und für frühchristlichen Literatur, sexta edición, Aland, K. y Aland, B. (eds.), y basado en las ediciones inglesas previas de Arndt, W.F., Gingrich, F.W. y Danker, F.W. The University of Chicago Press.
- Day, E. (1902). The Promulgation of Deuteronomy. *Journal of Biblical Literature*, 21(2), 197-213. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3268964>
- De Castelbajac, A. L. (2004) Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien. *Labyrinthe*, 18(2), 33-36. Recuperado de <http://labyrinthe.revues.org/210>
- De la Fuente, E. B. (1998) *Eclesiología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Vaux, R. (1975). *Historia antigua de Israel, I, Desde los orígenes a la entrada en Canaán*, trad. A. Domínguez, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Dewey, J. (otoño, 2004). The Survival of Mark's Gospel: A Good Story?. *Journal of Biblical Literature*, 123(3), 495-507. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3260133>
- Dickinson, C. (2013). The “Violence” of the Canon: Revisiting Contemporary Notions of Canonical Forms”. *Theology: Faculty Publications and Other Works*. Paper 25. Recuperado de http://ecommons.luc.edu/theology_facpubs/25

- Doldán, F. (1998). Monoteísmo de Israel y religiones en el Antiguo Testamento. *Teología*, Buenos Aires, 1.
- Doldán, F. L. (1998). Monoteísmo de Israel y religiones en el Antiguo Testamento. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 71, 11-36. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2474295>
- Draffkorn, A. E. (Sep., 1957). Ilāni/Elohim. *Journal of Biblical Literature*, 76(3), 216-224. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3261571>
- Dreyer, Y. (2001). Names of Jesus in Mark's story. In *die Skriflig/In Luce Verbi*, 35(3), 389-404. doi: 10.4102/ids.v35i3.565
- Duponcheele, J. (2005) Comprendre l'homme pour penser Dieu: Dialogues critiques sur la raison pure croyante dans les monothéismes, Paris: Les éditions du Cerf.
- Dupuis, J. (2000a). *Hacia una teología del pluralismo religioso*, trad. María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Diez Aragón, Bilbao, España: Editorial Sal Terrae.
- Dupuis, J. (2000b). *Introducción a la cristología*, Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Edwards, J. R. (junio 1994). The Authority of Jesus in the Gospel of Mark. *Journal of The Evangelical Theological Society*, 37(2), 217-233. Recuperado de http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/37/37-2/JETS_37-2_217-233_Edwards.pdf
- Egger, W. (1990) *Lecturas del Nuevo Testamento, Metodología lingüística histórica-crítica*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Navarra: Verbo Divino.
- Elliger, K. y Rudolph, W. (Eds.) (1976). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [Sociedad Bíblica Alemana].
- Emery, G. y Gisel, P. (dirs.) (2001). *Le Christianisme est-il un monothéisme?*. Genève: Labor et Fides.
- Equipo de traductores (1976). *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición totalmente revisada y aumentada, Editorial Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Estienne R. (1550, 1994). *Edición de la biblia de Stephanus*. Texto tomado de la quinta edición de Erasmus (1535) con el uso de la Poliglota Complutense (1522), Canadá: Fundación Bíblica Online.
- Farnell, F. D. (verano, 2002). How Views of Inspiration Have Impacted Synoptic Problem Discussions, *The Master's Seminary Journal*, 13(1), 33-64. Recuperado de <http://www.tms.edu/tmsj/tmsj13b.pdf>
- Foster, R. V. (abril, 1887). The Word Elohim in Genesis I. *The Old Testament Student*, 6(8), 241-243. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3156980>
- Foster, R. V. (Junio, 1884). The Names and Doctrine of God. *The Old Testament Student*, 3(10), 369-376. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3156989>

- Frevel, C. (2013). Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising “monotheism”. *Biblical Studies, Verbum et Ecclesia*, 34(2), Art. #810, 7 págs. Doi: dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.810
- Friberg B. y Miller, T. (2000). *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Greek New Testament Library, Baker Books.
- Frizzell, Lawrence E. (2010). Christian-Jewish Relations: Theological Issues. *New Catholic Encyclopedia*, Supplement, Ed. Robert Fastiggi (pp. 597 – 605). Detroit: Gale, Cengage Learning.
- Fuhrmann, J. M. (marzo 2010). Deuteronomy 6-8 and the History of Interpretation: An Exposition on the First Two Commandments. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 53(1), 37-63. Recuperado de http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/53/53-1/JETS_53-1_037-063_Fuhrmann.pdf
- Gaitán, T. (Ene.-Jun. 2006). Métodos de interpretación de la Biblia. *Cuestiones teológicas*, 33(79), 141-169.
- Gericke, J. W. (2010a) The Hebrew Bible in contemporary philosophy of religion. *Verbum et Ecclesia*, 31(1), DOI: 10.4102/ve.v31i1.395
- Gericke, J. W. (2010b). Natural (a)theologies in Ancient Israel: Descriptive perspectives from philosophy of religion, *Verbum et Ecclesia*, 31(1), Art. #401, 6 págs. DOI: 10.4102/ve.v31i1.401
- Gerstenberger, E. S. A (1979). Bíblia e o nosso comportamento: Reflexões sobre os Dez Mandamentos. *Estudos Teológicos*, 19(2), 55-66. Recuperado de http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1363/1313
- Gesché, A. (2003) El cristianismo como monoteísmo relativo. *Selecciones de teología*, 167, 163-174. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=638570>
- Gibb, H. A. R. (octubre, 1962). Pre-Islamic Monotheism in Arabia. *The Harvard Theological Review*, 55(4), 269-280. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1508724>
- Gil Arbiol. C. (2011). La pluralidad en los orígenes del cristianismo: divergencias y contrastes en las cuatro primeras generaciones”, *Lumen*, 60, 197-235. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/carlosgil/articulos espanol/Gil%202011c.pdf>
- González Martín. M. (2003). Cuestiones emergentes en torno al monoteísmo. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 81, 83-114. Recuperado <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2053486>
- González Montes, A. (1994). El desafío del monoteísmo islámico: una actitud cristiana. *Concilium*, 253, 471-479.
- Grimm, W. (1889). *Clavis Novi Testamenti*. Traducido, revisado y ampliado por Joseph Henry Thayer, International Bible Translators.

- Grice, H.P.: (1975) *Logic and Conversation* en Cole, P. y Morgan, J.L. (eds): *Syntax and Semantics*, vol. 3, Academic Press, New York, 41-58.
- Guerra Gómez, M. (2002). *Historia de las religiones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guidemond, A. (julio-diciembre 2011). La intertextualidad y la Biblia, *Reflexiones teológicas*, 8, 57-68. Recuperado de dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3939288.pdf
- Guijarro Oporto, S. y Miquel Pericás. E. (2010). Jesús como Mediador en el Evangelio de Marcos. *Estudios bíblicos*, 68(3), 313-340. Recuperado de <http://origenesdelcristianismo.com/descargas/santiagoguijarro/articulos espanol/Guijarro%202010b.pdf>
- Haase, F. (1865-1866). *Evangeliorum quattuor Vetus Latina interpretatio ex cod. Rehdigerano nunc primum edita*. Breslau.
- Haggai, B. S. (octubre, 1982). Qirqisānī on the Oneness of God. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 73(2), 105-111. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1454583>
- Hall, M. M., Nancy, J. L. (Verano, 2004). The War of Monotheism: On the Inability of Civilization to Expand: The West Battles against Itself. *Cultural Critique*, 57, 104-107. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/4140762>
- Halpern, B. (enero, 1981). The Centralization Formula in Deuteronomy. *Vetus Testamentum*, 31(1), 20-38. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1518357>
- Harmon Norton, W. (Julio, 1924). The Influence of the Desert on Early Islam. *The Journal of Religion*, 4(4), 383-396. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1195034>
- Harris, R. L., Archer, Gleason, L. y Waltke, B. K. (1980). *The Theological Wordbook of the Old Testament*, Illinois: Moody Press of Chicago.
- Heiser, M. (2008). Does Deuteronomy 32:17 Assume or Deny the Reality of Other Gods?. *Faculty Publications and Presentations*. Paper 322, 137-145. Recuperado de http://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/322
- Heiser, M. (2008). Monotheism, Polytheism, Monolatry, or Henotheism? Toward an Assessment of Divine Plurality in the Hebrew Bible. *Bulletin for Biblical Research* 18(1), 1-30. Recuperado de http://digitalcommons.liberty.edu/lts_fac_pubs/277
- Herrmann, Siegfried, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Traducción de Rafael Velasco, Ediciones sígueme, Salamanca, 1979.
- Hocart, A. M. (Sep. 30, 1922). The Origin of Monotheism. *Folklore*, 33(3), 282-293. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1256100>
- Holladay, W. L. (2000) *A Concise Hebrew And Aramaic Lexicon Of The Old Testament*, basado en el trabajo lexical de Ludwig Koehler y Walter Baumgartner, Leiden: Koninklijke Brill NV.

- Horsley, R. A. (2010). Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture. *Oral Tradition*, 25(1), 93-114. Recuperado de http://journal.oraltradition.org/files/articles/25i/08_25.1.pdf
- Hubner, M. M. y Maaravi, A. (marzo, 2012). Algumas questões éticas da Bíblia Hebraica. *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, 6(10), 11 págs. Recuperado de <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/1839>
- Hyondok, C. (2005) Teología intercultural: una perspectiva asiática, en J. J. Tamayo, y Fornet-Betancourt (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación: I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, (pp. 93-68), Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Iglesia Ortodoxa Griega. (1904). *The Greek New Testament, Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Patriarcado ecuménico de Constantinopla*, digitalizado por The Orthodox Skite St. Spyridon. En Software Bibleworks.
- Jacobs, S. L. (2003/2004). The Last Uncomfortable “Religious” Question? Monotheistic Exclusivism and Textual Superiority in Judaism, Christianity, and Islam as Sources of Hate and Genocide. *Journal of Hate Studies*, 3(1), 133-143. Recuperado de <http://journals.gonzaga.edu/index.php/johs/article/view/58>
- Jünemann Beckchaefer, G. (Trad.) (1992). *La Sagrada Biblia Versión de la Septuaginta al español*. Centro de exalumnos del Seminario Conciliar, Santiago en software *Sword*.
- Kaplan, M. M. (1967). The Evolution of the Idea of God in Jewish Religion. *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 57, 332-346. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1453500>
- Kasper, W. (1986) *El Dios de Jesucristo*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Keane, A. H. (julio, 1903) Ea; Yahveh: Dyaus; ZeyΣ; Jupiter. *The Jewish Quarterly Review*, 15(4), 559-582. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/1450411>
- Kister, M. (Nov., 2006). Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism. (Preview). *Journal for the Study of Judaism: In the Persian Hellenistic & Roman Period*, 37(4), 548-593. DOI: 10.1163/157006306778946731
- Kocak, A. Y. (2002). *Handbook of Arabic Dictionaries*, Berlin: Verlag Hans Schiler.
- Kraut, J. (2011). Deciphering the *Shema*: Staircase Parallelism and the Syntax of Deuteronomy 6:4. *Vetus Testamentum*, 61, 582-602. DOI: 10.1163/156853311X560745.
- Küng, H. (1992). *Proyecto de una ética mundial*, Gilberto Canal Marcos (Trad.), Valladolid: Editorial Trotta.
- Küng, H. (2005). El nuevo paradigma de las relaciones internacionales y el papel de las religiones, en Juan José Tamayo y Fornet-Betancourt (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación, I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación* (pp. 17-30), Navarra: Editorial Verbo Divino.

- Küng, H. (2006). *El Islam, Historia, Presente, Futuro*, Madrid: Editorial Trotta.
- Kuschel, K. J. (1996) *Discordia en la casa de Abrahán, Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Constantino Ruiz-Garrido (trad.), Navarra: Verbo Divino.
- Lane, E. W. (1968). *Arabic-English Lexicon*. 8 volúmenes, Beirut: Librairie du Liban.
- Liddell & Scott. (1998). *Greek English Lexicon*. edición abreviada, Gran Bretaña: Oxford at the Clarendon Press.
- Liu, L. (2011). An Interpretation of Muḥammad. *Asian Culture and History*, 3(2), 41-43. Recuperado de <http://www.ccsenet.org/journal/index.php/ach/article/view/11189/7943> DOI: 10.5539/ach.v3n2p41
- Lochhead, D. (2001) Monotheistic Violence. *Buddhist-Christian Studies*, 21, 3-12. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1390479>
- Lohfink, N. (2006). Violencia y monoteísmo: un ejemplo, el AT. *Selecciones de teología*, 179, 209-218. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2002342>
- Louw, J. E. Y Nida, E. A. (1988). *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies.
- Lust, J. y Eynikel, E. et al (comp.) (2003). *Greek-English Lexicon of the Septuagint*. edición revisada, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [Sociedad Bíblica Alemana].
- Maclaurin, E. C. B. (octubre, 1962). YHWH, the Origin of the Tetragrammaton. *Vetus Testamentum*, 12(4), 439-463. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1516934>
- Markl, D. (2013) Moses' Praise and Blame – Israel's Honour and Shame: Rhetorical Devices in the Ethical Foundations of Deuteronomy. *Verbum et Ecclesia*, 34(2), 4 págs. DOI: dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.861
- Mathewson Denny, F. (abril, 1977). Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'ān. *Numen*, 24(1), 26-59. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3269611>
- McConville, J. G. (1993) Yahweh and the Gods in the Old Testament. *European Journal of Theology*, 2(2), 107-118. Recuperado de http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/ejt/02-2_107.pdf
- McKay J. W. (Octubre, 1972). Man's Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher -- Son/Pupil Relationship. *Vetus Testamentum*, 22(4), 426-435. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1517193>
- Melloni Ribas, J. (2003). *El uno en lo Múltiple, Aproximación a la diversidad y unidad en las religiones*, Bilbao: Editorial Sal Terrae.
- Merkley, P. (1986). The Gospels as Historical Testimony. *The Evangelical Quarterly*, 58(4), 319-336. Recuperado de http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/eq/gospels_merkley.pdf
- Metzger, B. M. (2005). *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Hendrickson Publishers.

- Meyer, E. E. (2011). The role of the Old Testament in a violent world, *Verbum et Ecclesia*, 32(2), Art. #502, 8 págs. doi:10.4102/ve.v32i2.502
- Miquel Pericás, E. (2006). Del movimiento de Jesús al grupo Q. Un estudio sobre la localización social de la moral. En S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo. IV Simposio del Grupo Europeo de Investigación sobre los Orígenes del Cristianismo* (pp. 93-115), Salamanca: Universidad Pontificia. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/esthermiquel/articulos espanol/Miquel%202006.pdf>
- Miquel Pericás, E. (2011). Legitimación divina de la enseñanza de Jesús en Marcos: El exorcismo de la sinagoga de Cafarnaum Mc 1,21-28. *Bandue*, 5, 177-200. Recuperado de <http://www.origenesdelcristianismo.com/descargas/esthermiquel/articulos espanol/Miquel%202011.pdf>
- Miranda Ubilla, H. (2000). *La cortesía verbal en textos para la enseñanza del español e inglés como lenguas extranjeras*. (Tesis de doctorado). Universidad de Alicante, Valladolid.
- Moltmann, J. (2004). No hay dos monoteísmos iguales. *Selecciones de teología*, 169, Trad. Lluís Tuñí, 54-62. Recuperado de dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=926199
- Morrice, W. (2002). *Dichos desconocidos de Jesús, Palabras atribuidas a Jesús fuera de los cuatro evangelios*, Ramón Alfonso Díez Aragón (Trad.), Santander: Sal Terrae.
- Moskala, J. (2008). The Message of God's People in the Old Testament, *Journal of the Adventist Theological Society*, 19(1-2), 18-39. Recuperado de http://works.bepress.com/jiri_moskala/7
- Moskala, J. (2012). The Old Testament Trinitarian Thinking and the Qur'an: Dialoguing with Muslims. *Journal of Adventist Mission Studies*, 8, 163-189. Recuperado de http://works.bepress.com/jiri_moskala/17
- Mulsow, M. (2010). El Socinianismo, el islam y los usos radicales de la erudición árabe. *Al-Qantara*, 31(2), 549-586. Doi: 10.3989/alqantara.2010.v31.i2.242
- Nestle-Aland. (1993). *Novum Testamentum Graece*. edición 27, Deutsche Bibelgesellschaft [Sociedad Bíblica Alemana].
- Norris, F. W. (2001). The Returning Recognition of Religious Pluralism. *Leaven*, 9(2), Article 6. Recuperado de <http://digitalcommons.pepperdine.edu/leaven/vol9/iss2/6>
- Obermann, J. (diciembre, 1949). The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries. *Journal of Biblical Literature*, 68(4), 301-323. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3262100>
- Oliver, W. H. y Mokhele M. (2014), The formation of Christian theology in Alexandria, *Verbum et Ecclesia*, 35(1), Art. #1314, 13 págs. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v35i1.1314>
- Olmo Lete, G. (enero, 1995). Orígenes cananeos de la religión del antiguo Israel. Aproximación metodológica. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110173A>

- O'Shaughnessy, T. J. (Diciembre, 1973). God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ān. *Numen*, 20(3), 202-221. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3269642>
- O'Shaughnessy, T. (1961). The Seven Names for Hell in the Qur'ān. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 24(3), 444-469. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/609759>
- Otto, E. (2013). Torah and prophecy: A debate of changing identities, *Verbum et Ecclesia*, 34(2), 5 págs. DOI: dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.799
- Paganini, S. (2013). Deuteronomy in the Second Temple period: Law and its developing interpretation. *Verbum et Ecclesia*, 34(2), 6 págs. DOI: <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.800>
- Pakkala, J. (Nov. 2007). The Monotheism of the Deuteronomistic History. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 21(2), 159-178. DOI: 10.1080/09018320801896500
- Panikkar, R. (2005) Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa, en J. J. Tamayo, y Fornet-Betancourt (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación: I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, (pp. 61-68), Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Parker, D. C. (1997). *The Living Text of the Gospels*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Patai, R. (agosto, 1973). The God Yahweh-Elohim. *American Anthropologist*, New Series, 75(4), 1181-1184. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/673271>
- Patrick, J. H. (1993). The role of the disciples in the Jesus story communicated by Mark, *Koers: Bulletin for Christian Scholarship*, 58(1), 35-52. DOI: 10.4102/koers.v58i1.680
- Pennacchio, P. (2011). Les emprunts lexicaux dans le Coran », *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 22. Recuperado de <http://bcrfj.revues.org/6620>
- Peters, J. P. (Noviembre, 1899). The Hebrew Idea of Holiness. *The Biblical World*, 14(5), pp. 344-355. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3136926>
- Pfeiffer, R. H. (1927). The Dual Origin of Hebrew Monotheism. *Journal of Biblical Literature*, 46(3/4), 193-206. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3260019>
- Philips, A. A. B. (2005). *The Methodology of Qur'aanic Explanation*, Ryad: International Islamic Publishing House.
- Philips, B. A. A. (2005) *The Fundamentals of Tawheed (شرح مبادئ التوحيد)*, Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House.
- Pikaza Ibarrodo, X. (1996). *Dios judío, Dios cristiano: el Dios de la biblia*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Pikaza Ibarrodo, X. (2002). *Monoteísmo y globalización, Moisés, Jesús, Mahoma*, Navarra: Editorial Verbo Divino.

- Postigo Gómez, M. I. (2003). *Pragmática narrativa en el mensaje publicitario: la cortesía como estrategia de socialización del narrador*. (Tesis de doctorado). Universidad de Málaga. Recuperada de <http://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/2538>
- Price, K. (2014). Trends of the Portrayal of Yahweh in the Hebrew Bible, *Best Integrated Writing, 1*, 1-7. Recuperado de <http://corescholar.libraries.wright.edu/biw/vol1/iss1/2/>
- Rab Ari Kahn, *Parashat Ajarei Mot-3*, recuperado de http://www.judaismohoy.com/article.php?article_id=584
- Rahlfs, A. (1935). *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [Sociedad Bíblica Alemana].
- Ramadan, T. (2005). El papel de las religiones ante los problemas sociales y políticos: respuesta la profesor Hans Küng”, en Juan José Tamayo y Fonet-Betancourt (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación, I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación* (pp. 31-40), Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Regev, E. (abril, 2001). Priestly Dynamic Holiness and Deuteronomic Static Holiness. *Vetus Testamentum, 51*(2), 243-261. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1585253>
- Reider, J. (abril, 1937). The Origin of Deuteronomy. *The Jewish Quarterly Review, New Series, 27*(4), 349-371. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1452197>
- Rendel Harris, J. (1891) *A study of Codex Bezae. A Study of the so-called western text of the New Testament* [Text and Studies, vol. II, no. I], Cambridge.
- Ricker Berry. G. (abril, 1901) The Old Testament Teaching concerning God. *The American Journal of Theology, 5*(2) 254-278. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3152400>
- Ricker Berry. G. (abril, 1901). The Old Testament Teaching concerning God. *The American Journal of Theology, 5*(2), 254-278. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3152400>
- Rincón González, A. (2011) Biblia, lingüística y literatura. *Ideas y Valores, 64-65*, 143-158. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29189>
- Rippin, A. (1983). The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies), 10*(1), 38-47. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/194558>
- Rius, M. (julio-diciembre, 2012). ¿Hasta cuándo la religión?, *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, 47*, 421-437. doi:10.3989/isegoria.2012.047.02
- Rivas, L. H. (2003). La Biblia y la literatura: Génesis y desarrollo de un encuentro. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 81*, 7-36. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2053465>
- Robin, C. (1991) Du paganisme au monothéisme. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 61*, 139-155. Recuperado de

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/remmm_0997-1327_1991_num_61_1_1512

Robinson, M. A. (Ed.) (1881). *Westcott-Hort Greek Text*.

Robinson, M. A. y Pierpont, W. G. (1995). *The New Testament in the Original Greek, Byzantine Textform*. Massachusetts: Chilton Book Publishing.

Rocha, I. E. (2007). Imagem no Judaísmo: Aspectos do “Aniconismo” Identitário. *História, São Paulo*, 26(1), 119-124. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=221014794009>

Rofé, A. (Octubre, 1985). The Monotheistic Argumentation in Deuteronomy IV 32-40: Contents, Composition and Text. *Vetus Testamentum*, 35(4), 434-445. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1517759>

Römer, T. C. (2013). Yhwh, the Goddess and Evil: Is “monotheism” an adequate concept to describe the Hebrew Bible’s discourses about the God of Israel?. *Verbum et Ecclesia*, 34(2), 5 págs. DOI: [dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.841](https://doi.org/10.4102/ve.v34i2.841)

Sabán, M. J. (2005) Judaísmo y derechos humanos en la perspectiva del diálogo interreligioso, en J. J. Tamayo, y Fonet-Betancourt (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación: I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, (pp. 277-287), Navarra: Editorial Verbo Divino.

Sánchez Nogales, José Luís, “Creemos en un solo Dios pero ¿en un mismo Dios?”, en *Burgense*, Burgos, 2000, N. 41/2, pp. 373-383.

Sanz Giménez-Rico, E. (2003). Reconocer a Dios único y todopoderoso, observando leyes de fraternidad. *Estudios Eclesiásticos*, 78, 3-27.

Sayce A. H. (octubre, 1889). Polytheism in Primitive Israel. *The Jewish Quarterly Review*, 2(1) 25-36. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1450128>

Scheffler, E. (2014). Reflecting on (non-)violence in the book of Deuteronomy in (Old Testament) canonical context. *Old Testament Essays*, 27(2), 579-596.

Scheibel Heraus, J. E. (1763). *Codex quatuor evangeliorum Latinus Rhedigeranus, Matthaeus et Marcus. Cum texte Graeco et editione vulgata collatus*, Breslau.

Schmidt, N. (Mar., 1914). Yahwe Elohim. *Journal of Biblical Literature*, 33(1), 25-47. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3259058>

Schulz Beschrieb, D. (1814). *Die codice IV evangeliorum bibliothecae Rhedigeranae in quo Vetus Latina versio continetur*. Breslau.

Schwartz, R. (1997). *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago: University of Chicago Press

Scrivener, F. H. A (Ed.) (1894). *Textus Receptus*, Fundación bíblica online, Ontario, Canada, (1994); acentos añadidos al texto desde el Software BibleWorks.

Segal, M. H. (abril, 1958) The Book of Deuteronomy. *The Jewish Quarterly Review, New Series*, 48(4), 315-351. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/14526964>

- Segal, M. H. (Octubre, 1955). El, Elohim, and Yhwh in the Bible. *The Jewish Quarterly Review, New Series*, 46(2), 89-115. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1452792>
- Severino Croatto, J. (2002). *Experiencia de lo sagrado, Estudio de fenomenología de la religión*, Navarra: Editorial Guadalupe y Editorial Verbo Divino.
- Shepardson, D. (abril, 1890). The Biblical Element in the Quran. *The Old and New Testament Student*, 10(4), 207-212. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3158046>
- Simango, D. (2013). The law and the image of God. *Old Testament Essays*, 26(2), 445-470. Recuperado de http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-99192013000200014&lng=en&tlng=en
- Simian-Yofre, H. (1988). Nuevos detalles del análisis pragmalingüístico, *Revista Bíblica*, 50, 75-95.
- Smith, M. (1972) The Use of the Old Testament in the New. En, J. M. Efrid (Ed.). *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, (pp. 3-65). Durham: Duke University Press. Recuperado de <http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/stinespring-fs/smith.pdf>
- Smith, M. S. (enero-junio 2009). Theism and violence in the ancient world: The Argument of Jan Assmann. *Sefarad*, 69(1), 229-235. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3044258>
- Smith-Florentin, F. (1985). Du monothéisme biblique: émergence et alentours. *Archives de sciences sociales des religions* 59(1), 5-16.
- Spiridon Karalis, (2004). *Metaglottisis versión griega moderna*, tercera edición con notas al pie.
- Steymans, H.U. (2013). Deuteronomy 28 and Tell Tayinat. *Verbum et Ecclesia*, 34(2), 13 págs. DOI: <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.870>
- Streck, B. (2010). La tolerancia del infiel: sobre la relación entre monoteísmo y derechos humanos. *Revista de antropología social*, 19, 205-220. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3339572>
- Stubenrauch, B. (2003). *Dogma dialógico, El dialogo interreligioso como tarea cristiana*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Tamayo Acosta, J. J. (2004). *Nuevo paradigma teológico*, Madrid: Editorial Trotta.
- Tamayo Acosta, J. J. (2005). Hacia una teología islamo-cristiana de la liberación, en Juan José Tamayo y Fonet-Betancourt (Eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación, I Simposio Internacional de teología intercultural e Interreligiosa de la Liberación* (pp. 193-208), Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Thompson. A., (1964). *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, London: The Tyndale Press. Recuperado de http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/tp/treaties_thompson.pdf

- Torres Queiruga, A. (2005). *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander: Editorial Sal Terrae.
- Tov, E. y Polak, F. (2005), *The Revised CATSS*, texto hebreo-griego en paralelo, Jerusalem.
- Tracy, D. (1995) La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo. *Concilium*, 258, 181-355.
- Underhill, R. (Jan., 1975). Economic and Political Antecedents of Monotheism: A Cross-Cultural Study. *The American Journal of Sociology*, 80(4), 841-861. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2777195>
- Van Eck, E. (2013). Mission, Identity and Ethics in Mark: Jesus, the Patron for Outsiders?, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 69(1), 13 págs. Doi: dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.2003
- Van Seters, J. (2003). Deuteronomy between Pentateuch and the Deuteronomistic history. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*; 59(3), 947-956. doi: 10.4102/hts.v59i3.681
- Van Rooy, H. F. (2005). Reconciliation in Deuteronomy, *Verbum et Ecclesia*; 26(1), 263-274. doi: 10.4102/ve.v26i1.223
- Vásquez Rocca, A. (2014). Sloterdijk: el retorno de la religión, la lucha de los monoteísmos históricos y el asedio a Jerusalén; Psicopolítica de los Bancos de ira, apocalipsis y relatos escatológicos; del Fundamentalismo islámico a los espectros de Marx. *Revista Almiar - III Época 75*. Recuperado de <http://www.margencero.com/almiar/sloterdijk-retorno-religion-monoteismos-historicos>
- Vásquez Rocca, A. (diciembre, 2013). Peter Sloterdijk: Celo de Dios, neo-expresionismo islámico y política exterior norteamericana. *EIKASIA, Revista de la Sociedad Asturiana de Filosofía*, 53, 23-40. Recuperado de <http://www.revistadefilosofia.com/53-02.pdf>
- Viljoen, F. P. (2002). Mark, the Gospel of the suffering Son of Man: An encouragement directed to a despondent religious minority in the city of Rome. *die Skriflig/In Luce Verbi*, 36(3), 455-474. Doi 10.4102/ids.v36i3.518
- Villanueva, Darío. (1989). *Comentario de textos narrativos: la novela*. Gijón: Júcar.
- Von Soden, H. F. (1913). *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Von Tischendorf, L. K. (1869-1872) *Novum Testamentum Graece*, Editio Octava Critica Maior.
- Vorgrimler, H. (1987) *Doctrina teológica de Dios*. Barcelona: Herder.
- Walker, N. (Apr., 1956). Elohim and Eloah. *Vetus Testamentum*, 6(2), 214-215. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1515727>
- Weber, E. (1997). Interculturalidad y monoteísmo. *Afers Internacionals*, 36, 79-87. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4741780>

Whatham, A. E. (enero, 1911). The Polytheism of Gn.: Chap. 1. *The Biblical World*, 37(1), 40-47. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3141598>

Whatham, A. E. (May, 1899). Were the Israelites Ever Polytheists?. *The Biblical World*, 13(5), 293-307. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/3136964>

Willker, W. (2003-2006). *An Online Textual Commentary on the Greek Gospels*, quinta edición, Bremen, Alemania. Recuperado de <http://www1.uni-bremen.de/~wie/TCG/index.html>

Woodburne, A. S., "The Idea of God in Hinduism". En: *The Journal of Religion*, Vol. 5, No. 1 (Jan., 1925), pp. 52-66.

Wouter, J. H. (2005). Idolatry. *Revista de Estudos da Religião*, 4, 80-89. Recuperado de www.pucsp.br/rever/rv4_2005/p_hanegraaff.pdf

Zahavy, T. (1990). Political and Social Dimensions in the Formation of Early Jewish Prayer: the Case of the *Shema`*. *World Congress of Jewish Studies*. 10, 33-40.

Zamora, J. A. (2004), Monoteísmo, intolerancia y violencia: El debate teológico-político sobre la "distinción mosaica", *Simposio Crisis de la política y religión: nuevas lecturas*, Madrid. Recuperado de <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/zamora.pdf>

8.1. Software bíblico y coránico

aConcorde, Version 0.4.2, Andrew Roberts, School of Computing, University of Leeds, United Kingdom. Recuperado de <http://www.andy-roberts.net/coding/aconcorde>

Alfanous - Advanced Quranic Search Engine (2012), API & JSON. Recuperado de <http://www.alfanous.org/>

BibleWorks for Windows. (2006), Windows 98/XP Release, versión 7.0.012g.

El modulo de alineamiento paralelo de Tov-Polak Hebrew-Greek. (2005) en Software *BibleWorks*.

Koehler, L., Baumgartner, W. y Richardson, M. E. J. (trad.). (1994-2000). *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*, edición en CD-ROM, Leiden: Koninklijke Brill.

Meyers, R. (2000-2009). Software *Sword*. versión 9.0.3, United States of America. Recuperado de <http://www.e-sword.net>

Dukes, K. (2009-2011). *The Quranic Arabic Corpus*. Recuperado de <http://corpus.quran.com>

The Zekr Project (2014), Zekr 1.1.0.

8.2. Bibliografía en lengua árabe

8.2.1. Diccionarios en árabe

أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله المتوفى: ٥٣٨ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، عدد الأجزاء: ٢.

- تاج العروس من جواهر القاموس، بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي المتوفى: ١٢٠٥ هـ، دار الهداية.
- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي المتوفى: ٣٢١ هـ، دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٨٧ م، عدد الأجزاء: ٣.
- الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي المتوفى: ٣٩٣ هـ، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، عدد الأجزاء: ٦.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى: ٨١٧ هـ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، عدد الأجزاء: ١.
- كتاب الجمل في النحو، الخليل بن أحمد الفراهيدي.
- كتاب العينكتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري المتوفى: ١٧٠ هـ، دار ومكتبة الهلال، عدد الأجزاء: ٨.
- اللباب في قواعد اللغة وآلات الأدب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، محمد علي السراج، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي المتوفى: ٧١١ هـ، دار صادر - بيروت والطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، عدد الأجزاء: ١٥.
- المحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، المشهور بالصاحب بن عباد المتوفى: ٣٨٥ هـ.
- مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي المتوفى: ٦٦٦ هـ، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ١٤٢٠ هـ.
- معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري المتوفى: نحو ٣٩٥ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ١٤١٢ هـ.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، الأصدارة ١،٠، جميع الحقوق محفوظة لورنة الأستاذ الدكتور أحمد مختار عُمر، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، الأصدارة ١،٠، جميع الحقوق محفوظة لورنة الأستاذ الدكتور أحمد مختار عُمر، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- معجم المنجد في اللغة، علي بن الحسن الهنائي الأزدي، دار المشرق، عدد المجلدات ١.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، دار الدعوة
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين المتوفى: ٣٩٥ هـ، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، عدد الأجزاء: ٦.
- مفردات ألفاظ القرآن - نسخة محققة، المؤلف / الحسين بن محمد بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، دار النشر / دار القلم - دمشق، عدد الأجزاء / ٢.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، عدد الأجزاء: ٥.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير المتوفى: ٦٠٦ هـ، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، عدد الأجزاء: ٥.

8.2.2. Comentarios coránicos

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي المتوفى : ١٣٩٣ هـ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، عام النشر : ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش المتوفى : ١٤٠٣ هـ، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية ، (دار اليمامة - دمشق - بيروت) ، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، الطبعة : الرابعة ، ١٤١٥ هـ، عدد المجلدات ١٠.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي المتوفى: ٦٨٥ هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي المتوفى: (٣٧٣).

البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي المتوفى: ٧٤٥ هـ، دار الفكر - بيروت، الطبعة: ١٤٢٠ هـ.

البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي المتوفى: ٧٤٥ هـ، دار الفكر - بيروت، الطبعة: ١٤٢٠ هـ.

تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى المتوفى: ٩٨٢ هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

تفسير الجلالين، المؤلف: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفى: ٨٦٤ هـ و جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى: ٩١١ هـ، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى، عدد الأجزاء: ١.

التفسير الحديث، مرتب حسب ترتيب النزول، دروزة محمد عزت، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ١٣٨٣ هـ.

تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ٧٧٤ هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، عدد الأجزاء : ٨.

تفسير القرآن وهو اختصار لتفسير الماوردي، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسطان العلماء المتوفى: ٦٦٠ هـ، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م، عدد الأجزاء: ٣.

تفسير القرآن، ٤٨٩ هـ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي المتوفى: ٧٧٤ هـ دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

تفسير الماوردي = النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي المتوفى: ٤٥٠ هـ، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، عدد الأجزاء: ٦.

التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د هبة بن مصطفى الزحيلي دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة : الثانية، ١٤١٨ هـ، عدد الأجزاء ٣٠.

تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي المتوفى: ٧١٠ هـ، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، عدد الأجزاء: ٣.

التفسير الوسيط للزحيلي، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق، الطبعة : الأولى - ١٤٢٢ هـ، عدد الأجزاء ٣.

التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة: الأولى، أجزاء ١٨ :، ١٩٩٧-١٩٩٨.

التفسير والمفسرون، الدكتور محمد السيد حسين الذهبي المتوفى: ١٣٩٨ هـ، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٠، عدد الأجزاء: ٣.

تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ينسب: لعبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - المتوفى: ٦٨ هـ جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى: ٨١٧ هـ، دار الكتب العلمية - لبنان، عدد الأجزاء: ١.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي المتوفى: ١٣٧٦هـ، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء: ١.
- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري المتوفى: ٣١٠هـ، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء: ٢٤.
- الجامع لأحكام القرآن أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي ٦٧١هـ، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي المتوفى: ٨٧٥هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨هـ.
- حَاشِيَةُ الشَّهَابِ عَلَى تَفْسِيرِ البَيْضَاوِيِّ، الْمُسَمَّاةُ: عِنَايَةُ الْقَاضِي وَكِفَايَةُ الرَّاضِي عَلَى تَفْسِيرِ البَيْضَاوِيِّ، شَهَابُ الدِّينِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الخفاجي المصري الحنفي المتوفى: ١٠٦٩هـ، دار صادر - بيروت، عدد الأجزاء: ٨.
- الدر المنثور في التاويل بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى: ٩١١هـ.
- غرائب التفسير وعجائب التأويل، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرمانى، ويعرف بتاج القراء المتوفى: ٥٠٥هـ، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت، عدد الأجزاء: ٢.
- غرائب القرآن و رغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري المتوفى: ٨٥٠هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٦هـ.
- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني المتوفى: ١٢٥٠هـ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٤هـ.
- في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي المتوفى: ١٣٨٥هـ، دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - ١٤١٢هـ.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، المؤلف: أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق المتوفى: ٤٢٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، عدد الأجزاء: ١٠.
- لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيجي أبو الحسن، المعروف بالخازن المتوفى: ٧٤١هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٥هـ.
- محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي المتوفى: ١٣٣٢هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - فسألوه.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي المتوفى: ٥٤٢هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ.
- مختصر تفسير البغوي، عبد الله بن أحمد بن علي الزيد، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.
- مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، محمد بن عمر نوي الجاوي البنتني إقليما، التناري بلدا المتوفى: ١٣١٦هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٧هـ.
- معالم التنزيل، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي المتوفى: ٥١٠هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، عدد الأجزاء: ٨.
- معاني القرآن وإعرايه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج المتوفى: ٣١١هـ، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، عدد الأجزاء: ٥.
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: ٦٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠هـ.

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي المتوفى: ٨٨٥ هـ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، عدد الأجزاء ٢٢.

الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمَوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي المتوفى : ٤٣٧ هـ، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة الأولى ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، عدد الأجزاء ١٣ .