

LA VISIÓN DEL ISLAM EN LA OBRA DE JUAN DAMASCENO.

CARLOS MARTÍNEZ CARRASCO

Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
Universidad de Granada. España

Resumen: La obra de Juan Damasceno ofrece una imagen del Islam propia de un tiempo de cambio, en el que la posición de los cristianos que viven bajo la autoridad de los califas omeyas comienza a variar. Asimismo, es la afirmación de un grupo determinado de cristianos, los melquitas, para no ser absorbidos en el proceso de islamización que estaba comenzando.

Palabras clave: Juan Damasceno - Cristianos melquitas - Polémica cristiano-musulmana - Imperio Bizantino - Califato Omeya

THE VISION OF ISLAM IN THE WORK OF JOHN DAMASCENE

Abstract: John of Damascus' work offers an image of Islam suitable to a time of change; a time in which the consideration of the Christians who live under the authority of the Umayyad Caliphs begins to change. Likewise, it is the affirmation of certain group of Christians, the Melkites, in order to not be absorbed by the islamization process, which was in its beginnings.

Keywords: John Damascene - Christian Melkites - Christian-Islamic controversy - Byzantine Empire - Umayyad Caliphate

Recibido: 20.03.2014 **Aceptación:** 30.04.2014

Correspondencia: CARLOS MARTÍNEZ CARRASCO

cmtnes@ugr.es

Licenciado en Historia y con un máster en Historia y Culturas Semíticas por la Universidad de Granada, y doctorando en Historia Medieval. Dirección: Gran Vía N° 9, 2° A, 18°1 Granada (España) Fono: 637 934 798.

El objetivo del presente estudio es hacer una aproximación a la imagen que Juan Damasceno († ca. 750) creó del Islam. Este padre de la Iglesia fue un pilar fundamental en la construcción de la idea que de la nueva religión tuvieron los bizantinos. Las ideas de Juan Damasceno pueden verse reflejadas en obras posteriores y citándose como ejemplo el diálogo entre el emperador Manuel II Paleólogo (1391-1425) y un *mudharris* (=maestro) persa¹.

Se tomarán las dos obras en las que Juan Damasceno se refiere al Islam dentro de su extensísima producción teológica. La primera de ellas es el capítulo C/CI del *Πέρὶ Αἱρέσεων* (=Sobre las herejías), que forma parte de otra obra más amplia: *Πηγὴ γνώσεως* (=Fuente de Conocimiento, ca. 743). La segunda es el *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ* (=Diálogo entre un sarraceno y un cristiano)². Se hará un análisis interpretativo de ambas fuentes, así como alguna precisión sobre algunos puntos controvertidos, en referencia al debate en torno a la autenticidad o no del capítulo C/CI. Se tratará de poner sendas obras en su contexto, comparando la información que en ellas se encuentra con los datos que aportan otras fuentes, contemporáneas o posteriores, con el fin de comprobar cuál fue el impacto de estas obras de la primera mitad del s. VIII.

Toda obra polemista es incomprensible sin conocer previamente el contexto histórico ni la biografía del autor. El caso de Juan Damasceno –cuyo nombre árabe era Mansûr ibn Sarjûn– y de su familia es paradigmático. Como la gran mayoría de las elites locales

¹ Véase: Manuel Paleólogo (2006), *Diálogo con un musulmán (VII controversia)*, Madrid.

² Véase: Iohannes Damascenus, *De Haeresibus*, en J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 94, cols. 678-780, 763-778. Para este estudio se ha seguido la edición y traducción de Le Coz, R. (ed. et trad.) (1992), *Jean Damascène. Écris sur l'Islam*, Paris [en adelante: Juan Damasceno].

en las principales ciudades de la región de Siria, su familia pertenecía al grupo melquita. Estos eran seguidores de la ortodoxia establecida en el Concilio de Calcedonia (451) frente a la mayoría monofisita predominante en esta zona del Imperio. La región sirio-palestina fue la que más sintió los efectos de la guerra romano-persa (603-628) entre Heraclio (610-641) y Cosroes II (590-628) y será la primera en recibir los envites de los árabes. Quizás esto haya que tenerlo muy presente para valorar el papel que desempeñaron durante la conquista y la posterior dominación islámica.

Juan Damasceno participará de sendos mundos gracias a Cosmas, con quien conocerá no sólo la cultura helenística sino también la árabe³. Las relaciones entre la elite greco-hablante, cristiana ortodoxa, y los nuevos amos estuvieron marcadas por el colaboracionismo. Los funcionarios que hasta ese momento habían servido a los emperadores de Constantinopla, se encargaron de la administración islámica sin ningún prurito. Este primer período coincidió con el califato de Mu'awiya (661-680 d.C.), que acabó con las disensiones que habían surgido con motivo de la muerte de 'Uthman y su sucesión por 'Ali, contestada por el entonces gobernador de Siria. Esta "convivencia" que se produce en Siria será lo que *a posteriori* facilite que en el interior de la Romania se tenga un mejor conocimiento de la teología islámica y de la lengua y cultura árabes.

El nuevo poder necesitaba del apoyo de los funcionarios romanos, ya que los árabes no tenían ninguna experiencia sobre cómo administrar un Estado. Esta situación hizo que los melquitas empezaran a considerarse como piezas indispensables para el

³ Véase: Sahas, D. (1976), *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites*, Lovaina, 39-41; Sahas D. (1984-1985), "John of Damascus on Islam. Revisited", *Abr-Nahrain* XXIII, 104-118, 104-107; Hoyland, R. G. (1997), *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton, 480-483; Kazhdan, A. (1999), *A History of Byzantine Literature (650-850)*, in collaboration with Lee F. Sherry – Christine Angelidi, Atenas, 75-94; Kotter, B. (2003), "John Damascene, St.", en NCE 7, 951-953; Gleis, R. F. (2009), "John of Damascus", en Thomas, D. y Roggema, B., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden-Boston, 295-301.

funcionamiento de la administración⁴. No obstante, fueron los *dhimmies* quienes sostuvieron la organización estatal de un ejército en perpetua campaña. Este colectivo, que englobaba tanto a judíos como cristianos –y zoroástricos en Persia– soportaban la tributación impuesta a causa de su estatus de protegidos, en base al conocido como “pacto de ‘Umar”⁵. En la nueva sociedad, los musulmanes, en tanto que pertenecientes a una minoría étnica, religiosa y cultural, se mantuvieron exentos del pago de tributos más allá de los fijados por la legislación islámica. Esta razón será fundamental para que se conserve el *statu quo* entre conquistadores y las distintas comunidades sometidas, con las que irán negociando por separado ya que cada una de las comunidades religiosas tenía su propia organización.

Así pues, jacobitas o nestorianos, por citar sólo algunas de las comunidades más destacadas en la región sirio-palestina, tenían sus propios representantes, que les disputaban el poder a los melquitas. Estas diferencias entre las distintas comunidades se expresarán mediante la lengua empleada: el griego entre los católicos y el siríaco entre los monofisitas.

El equilibrio entre los distintos grupos cristianos y los musulmanes se quebró con la subida al trono en de ‘Abd al-Malik (685-705) tras una segunda guerra civil entre los distintos aspirantes a la sucesión de Marwan (684-685). El enfrentamiento tuvo un cierto componente territorial, ya que los pretendientes al califato gozaron de un fuerte apoyo en aquellos lugares que gobernaban⁶.

Una de las primeras muestras de hostilidad hacia los cristianos se dio con la construcción del Domo de la Roca en Jerusalén. A pesar de que no está nada clara la intencionalidad de ‘Abd al-Malik al erigirlo en ese lugar concreto de la ciudad santa para los tres monoteísmos,

⁴ Véase: Ducellier, A. (1996), *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VIIe-XVe siècle*, París, 88.

⁵ Véase: al-Turtushi, *Siraj al-Muluk*, 229-230. Traducción al inglés disponible en: <http://www.fordham.edu/halsall/source/pact-umar.asp> [última consulta: 15/05/2013].

⁶ Véase: Hawting, G. R. (2000), *The first dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, AD 661-750*, Nueva York, 58-59.

se ha interpretado como el lugar desde el cual, según la tradición islámica, tuvo lugar el viaje de Mahoma al cielo. También se ha querido identificar con el lugar en el que tuvo lugar el sacrificio de Isaac por parte de Abraham, figura también venerada tanto por judíos como por cristianos y musulmanes. Pero lo que más llama la atención de este edificio es la inscripción que hay en el Domo contra la Trinidad⁷, un dogma fundamental de la Iglesia que había quedado fijado en el Concilio de Nicea (325 d.C.), lo que marcó el inicio de la islamización del Estado.

Es un cambio de actitud por parte de las autoridades musulmanas, que comienzan a mostrar una actitud anti-cristiana y de progresiva arabización e islamización del gobierno del califato⁸, que quedará reflejada en la obra polemista de Juan Damasceno, quien se verá relegado de su puesto político, teniendo que buscar refugio en el monasterio de Mar Saba cercano a Jerusalén, ca. 732, donde se convirtió en monje y fue ordenado sacerdote por el Patriarca Juan V de Jerusalén (706-735) antes de que comenzase el movimiento iconoclasta⁹.

Aunque se está desarrollando una importante campaña contra los cristianos, la mayoría de la población, no se trata en modo alguno de un intento por parte del poder de provocar una oleada de conversiones. Era ésta una política inviable a largo plazo y que tuvo que ser revertida, a pesar de que sí hubo un número importante de personas que abrazaron el Islam en Iraq y presumiblemente también en Siria¹⁰. Posiblemente, lo que se buscaba por medio estas medidas, era establecer un espacio propio que se diferenciara

⁷ Pinder-Wilson, R. H. (1988), "El imperio del Profeta", en Talbot Rice, D. (dir.), *La Alta Edad Media*, Madrid, 62-101, 72-75; Hawting, G. R., *The first dynasty...*, 59-61.

⁸ Ducellier, A., *Chrétiens d'Orient et Islam...*, 89.

⁹ Gil, M. (1997), *A History of Palestine. 634-1099*, Cambridge, 443.

¹⁰ Humphreys, R. S. (2000), "Syria" en Robinson, C. F. (dir.), *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 1: *The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, 506-540, 521-522. Véase asimismo: Bádenas de la Peña, P. (2005), "El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno", en Barceló, M. y Martínez Gázquez, J. (eds.) *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona, 9-23, 14.

del de cristianos y judíos, al tiempo que trataba de crear un grupo de funcionarios califales de cuya lealtad no hubiese ninguna duda. Es un momento en el cual se están llevando a cabo importantes operaciones militares contra el Imperio bizantino, como es el caso del asedio de Constantinopla (717-718) por parte de Maslama, que darán lugar a un período de enfrentamientos entre las dos potencias que durará hasta 775, que convirtieron a la Romania en el bastión cristiano contra la expansión islámica¹¹.

Como se puede desprender de lo hasta ahora indicado, el nuevo Estado islámico se está gestando aún y en modo alguno se ha dotado de todos los mecanismos de cohesión. Antes bien, comienza a desarrollarlos en este momento, a comienzos del siglo VIII, proceso que culminará en el califato 'abbasí.

El hecho de que Juan Damasceno escriba en griego se debería a su escaso dominio del árabe, lo que motivó su salida de la administración pública justo cuando lo que se buscaba era su arabización¹². Ésta aún no es una lengua válida para la expresión escrita ya que aún no ha sido codificada para poder ser enseñada, la primera gramática árabe, el *Kitâb* de Sibawayhi no aparecerá hasta finales del s. VIII¹³, lo que reduciría al árabe al uso oral por parte de las comunidades cristianas en aquellos lugares en los que esta lengua desplazó a la lengua autóctona. Pero detrás de esta decisión también pudo haber razones prácticas. El griego era ya una lengua en retroceso, de ahí que muy pocos fuesen capaces de leerlo¹⁴, sólo un reducido grupo, los melquitas, a quienes estaba destinado el mensaje. Hay que ver las obras de Juan Damasceno como unos escritos para reforzar la cohesión interna de una comunidad que sufría los envites del poder islámico. Son por tanto el resultado de esa presión anti-cristiana,

¹¹ Véase: Herrin, J. (1979), "La crisis de la iconoclastia" en Maier, F. G., *Bizancio*, Madrid, 82-127, 87.

¹² Sahas, D., *John of Damascus...*, 46.

¹³ Véase: Carter, M. G., "Sibawayhi", *EP* 9, 524-531.

¹⁴ Thomas, D. (2009), "Introduction" en Thomas, D. y Roggema, B., *Christian-Muslim Relations...*, 1-19, 14.

pero sobre todo una reacción ante la pérdida de los privilegios que hasta ese momento había ostentado la elite melquita.

El Islam no está aún configurado, aunque haya ya algunos rasgos que lo definen. Esta idea viene avalada por el hecho de que Juan Damasceno en la en el capítulo C/CI, lo incluya entre las herejías. Es entendido como un movimiento heterodoxo más que se ha ido gestando en una región periférica del Imperio, como respuesta a unas determinadas condiciones de vida. la expresión religiosa se convertía en un medio a través del cual los grupos humanos, en este caso los árabes, manifiestan sus anhelos frente a las carencias materiales.

Por un lado, se relaciona al Islam con el arrianismo y el nestorianismo y por el otro con el Judaísmo. Los puntos en común de éstos con el Islam son numerosos, aunque aquí nos detendremos especialmente en los dos primeros, arrianos y nestorianos al ser dos “herejías” cristianas, dejando de lado la influencia judía¹⁵. El hecho de que el primer Islam se vea como una desviación del Cristianismo arranca del reconocimiento por parte de los musulmanes de la figura de Jesús como uno más en la cadena de profetas que se remonta al Antiguo Testamento, así como de María. Inciden en el aspecto humano y dejando de lado cualquier alusión a su divinidad¹⁶, tal como queda demostrado en la sura 5 de El Corán.

El asunto más controvertido en las relaciones entre cristianos y musulmanes lo encontramos en el dogma de la Trinidad, como ya se ha puesto de manifiesto. Éste era difícilmente aceptable por cualquier monoteísmo, máxime cuando quiere presentarse como el más puro, de ahí que todos los esfuerzos de los Padres de la Iglesia estén encaminados en su defensa. De hecho, el concepto que los musulmanes tenían de la Trinidad enlaza con los atributos que El

¹⁵ Sirva como ejemplo de esto el hecho de que Mahoma fuese considerado por parte de las tribus judías de Arabia como un *mesías*, tal y como queda atestiguado en multitud de crónicas. Véase: Mango, C. (1997), *The Cronicle of Theofanes the Confessor*, Oxford, 6112, 333; Jenkins, R. J. H y Moravcsik, Gy. (1949), *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio*, Budapest, 17, 80-83 [en adelante: Constantino, DAI]

¹⁶ Bádenas de la Peña, P., “El Islam como herejía...”, 11; Sahas, D., *John of Damascus...*, 78.

Corán otorga Dios, identificando al Padre con la “Bondad”, al Hijo con la “Sabiduría” y al Espíritu Santo con el “Poder”, ideas estas de clara raíz neoplatónica¹⁷.

Juan Damasceno se servirá de un punto común entre el Cristianismo y el Islam: el reconocimiento de la intemporalidad de Dios para demostrar que Él no puede estar incompleto y que tanto el Hijo como el Espíritu forman parte de Dios desde el principio y que adorar a una de las tres personas es adorar al Dios único¹⁸.

Una de las acusaciones que se les hará a los musulmanes por parte de los cristianos es su mal conocimiento de los textos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El ejemplo más evidente que traen a colación: cuando en El Corán se habla de María como “la hermana de Moisés y Aaron”¹⁹. Esto lleva de nuevo a la herejía y la influencia de las distintas Iglesias heterodoxas, en especial con el arrianismo, con el que tantos puntos en común se le buscan con el Islam. En el manuscrito U, conservado en París, Juan Damasceno dice que Mahoma toma de los arrianos la idea de que tanto el Verbo como el Espíritu son creados, lo cual va claramente contra el dogma trinitario, como también lo es el especial hincapié que hacen los “nestorianos” en la naturaleza humana del Cristo²⁰. Es en la obra de este polemista en la que encontramos la mención a que el monje que

¹⁷ Beltrán, M. (2005), “Los atributos divinos en Juan Damasceno y su influencia en el Islam”, *Collectanea Christiana Orientalia* 2, 25-42, 38; Sahas, D., “John of Damascus...”, 108.

¹⁸ Juan Damasceno, 238-241.

¹⁹ Juan Damasceno, 210-213. La mala interpretación de la que los cristianos acusan a los musulmanes proviene de la alteración de algunas palabras en la que se incurrió durante la traducción de los Evangelios al árabe, para adaptarlos a la teología islámica circundante. Así por ejemplo, Guillaume, señala el caso de *rabb* (=señor) en sustitución de *aba* (=padre), véase: Guillaume, A. (1950), “The versión of the Gospels used in Medina circa 700 A.D.”, *al-Andalus* 15, 289-296, 294; Nöldeke, Th. (1998), “The Koran”, en Ibn Warraq (ed.), *The origins of the Koran. Essays on Islam's Holy Book*, Nueva York, 36-66, 43. No obstante, los musulmanes acusarán tanto a cristianos como a judíos de hacer una mala interpretación de sus respectivos libros sagrados: el Evangelio y la Torá, véase: El-Cheikh, N. M^a (2004), *Byzantium viewed by the Arabs*, Londres-Massachusetts, 117; Peters, F. E. (2007), *Los hijos de Abraham. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Barcelona, 50; Ducellier, A., *Chrétien d'Orient et Islam...*, 116-117.

²⁰ Véase: Juan Damasceno, 210, n. 2.

enseñó a Mahoma los rudimentos de la fe cristiana era arriano²¹. Idea que se reiteró a lo largo del tiempo, formando parte del imaginario cristiano con respecto a la figura de Mahoma en particular y del Islam en general. Lo curioso es que Juan Damasceno no aporta datos biográficos del Profeta, tal vez porque no lo considerase necesario ya que los cristianos bajo el gobierno islámico conocerían de una manera u otra la vida de Mahoma.

Una cuestión que resulta relevante, es el conocimiento que demuestra Juan Damasceno de la realidad religiosa pre-islámica. Habla del culto a “la Estrella de la Mañana y Afrodita, que en su lengua son llamadas precisamente *Χαβάρ* (*Chabar*) que en su lengua quiere decir grande”²². Este mismo pasaje lo vamos a encontrar en *Προς τον ιδιον υιον Ρωμανόν* (= *De Administrando Imperio*) de Constantino VII Porfirogéneta (913-920/945-959) con algunas variantes²³, aunque el fondo es el mismo. Posiblemente haga referencia a las tres deidades del panteón pre-islámico: ‘Uzza, Allat y Manat, las protagonistas de los conocidos como *versos satánicos*²⁴. En las fuentes cristiano-romanas se las denomina con un nombre conocido, en este caso *Afrodita*, quizás porque los ritos son muy similares. Sin embargo, no es un nombre que hallemos sólo en la obra de Juan Damasceno, sino que ya podemos leerlo en la *Guerra Persa* de Procopio de Cesarea, quien se refiere al sacrificio ritual del hijo del *flarca* ghassaní Aretas –de religión cristiana y aliado del Imperio– a manos de su enemigo, el sarraceno pagano Alamundaros, ante esta diosa²⁵, convirtiéndose en un dato fiable ya que este historiador de la época de Justiniano (527-565) fue testigo directo de los acontecimientos

²¹ Juan Damasceno, 212-213. En el manual de gobierno de Constantino VII se habla de ese mismo monje, de quien se dice que se llamaba Arriano (Αρειανού) y que pretendía ser monje. Véase: Constantino, DAI, 78-79.

²² Juan Damasceno, 210-211; Sahas, D., *John of Damascus...*, 86-88.

²³ Constantino, DAI, 78-79.

²⁴ Véase: Watt, W. M. (1990), “Conversion in Islam at the time of the Prophet”, en Watt, W. M., *Early Islam. Collected Articles*, Edimburgo, 34-42, 35-36.

²⁵ García Romero, A. (trad.) (2000), *Procopio de Cesarea. Historia de las Guerras: Guerra Persa*, Madrid, II, 28, 13.

protagonizados por los Banu Ghassân y los beduinos que se movían en torno al *limes*.

Junto a los datos que aporta acerca del período pre-islámico, Juan Damasceno da muestras de conocer la realidad del Islam de su momento. Así se deben interpretar las referencias a los movimientos heréticos en el seno del Islam, en alusión a la *mu'atazila*²⁶ que condujo a una interpretación racional de los textos sagrados y que se enfrentó con el poder omeya sirviendo de base a los 'abbasíes.

Pero todo esto carecería de sentido si no aludimos a otro aspecto fundamental. Ya hacia finales del siglo VII van a ir apareciendo toda una serie de textos *apocalípticos*, siendo uno de los más interesantes el del Pseudo-Methodio²⁷. La irrupción de los árabes es vista como el presagio del fin de los tiempos, en un caldo de cultivo propicio para el surgimiento de las ideas milenaristas. Después de Yarmuk, en 636, cae Jerusalén y los acontecimientos que en ella se viven recuerdan mucho a las profecías de Daniel sobre la corrupción en lugar sagrado que el califa 'Umar se encargará de personificar. Todo lo que está ocurriendo es visto como un castigo a los pecados de los romanos y en especial del emperador Heraclio, máximo exponente de la herejía monotelita con la que intentó superar las divisiones religiosas en el seno del Imperio.

Supuso también el comienzo de un período de confrontaciones, en todos los sentidos, contra los nuevos señores²⁸. Para las comunidades cristianas, Mahoma es el *Anticristo*, apelativo que también encontramos en Juan Damasceno²⁹, influenciado por el sentir general de su tiempo. Sin embargo, el Islam, lejos de

²⁶ Juan Damasceno, 240-241. Con respecto a la *mu'atazila*, véase Gimaret, D. (1997), "Mu'atazila", *EP* 7, 785-795.

²⁷ Véase: "Extract from apocalyptic of Ps.-Methodius", en Palmer, A. E (1993) *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* Liverpool, 222-242. Véase también Monferrer Sala, J. P. (2001), "Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana" en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos, IV, 57.

²⁸ Monferrer Sala, J. P., "Tipología...", 66.

²⁹ Juan Damasceno, 210-211.

representar una amenaza para la ortodoxia católica, es percibido más como un problema político-militar. Son hordas de “bárbaros” que se han asentado en el interior de la Romania. La cultura árabe carece del bagaje que tiene la grecorromana. El medio para rebatirla fueron estos tratados polemistas, que ya habían ido desarrollando frente a judíos y demás movimientos cristianos heterodoxos³⁰.

En Juan Damasceno hallamos asimismo una crítica contra la teología coránica. Es difícil creer que hacia la primera mitad del s. VIII el texto canónico de El Corán ya estuviese fijado, a pesar de que la tradición islámica remonta este hecho al califato de ‘Uthman. Por ejemplo, en la *Διάλεξις*, Juan Damasceno no se refiere a su interlocutor como musulmán sino como “σαρακηνοῦ”³¹, empleando el calificativo tradicional entre los escritores romanos para referirse a las tribus árabes que no estaban dentro del Imperio. No hay pues una conciencia de estar ante una religión ya consolidada. Según D. Sahas, este autor fue el primero que introdujo la distorsión etimológica que daría lugar a “sarraceno” por una cuestión polémica³², pero sin olvidar que ya entre autores eclesiásticos de los siglos IV-V, como Sozómeno, se hace referencia al hecho de que los árabes querían limpiar su genealogía haciéndose descendientes de Sara en vez de Agar, madre de Ismael³³.

No obstante, tal y como señalaron Bell y Watt en sus estudios acerca de los orígenes de El Corán, cabría distinguir entre éste, compuesto a partir de pequeños pasajes para ser recitados en el transcurso del culto y que habría estado compuesto para la batalla de Badr (624); y el Libro, a imitación de la Torá judía y el Evangelio cristiano³⁴. Hasta el

³⁰ Monferrer Sala, J. P. (2000), “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7. 67-68.

³¹ Véase: Juan Damasceno, 228.

³² Sahas, D., “John of Damascus...”, 108.

³³ Véase: Hartranft, C. D., *The Ecclesiastical History of Sozomen*, Edimburgo, VI.38, 375, disponible en: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.html> [última consulta: 06/03/2013]

³⁴ Watt, W. M. (1990), “The Dating of the Qur’ân: a Review of Richard Bell’s Theories”, en Watt, W. M., *Early Islam...*, 24-33, 28.

s. IX, el conocimiento que se tendrá del Islam en Bizancio provendrá en gran parte de los escritos polemistas de Juan Damasceno³⁵, fruto de su experiencia directa como funcionario califal.

Sin embargo, existen indicios que apuntan a la posible “falsedad” del capítulo C/CI sobre el Islam, basándose en los paralelismos existentes entre la obra del monje de Mar Saba y la de autores posteriores, como Nicetas de Bizancio, a quien pertenecería la primera traducción de algunas suras coránicas, *ca.* 830³⁶.

Más que hablar de una falsificación, podríamos referirnos a esta parte de la obra de Juan Damasceno como resultado de interpolaciones posteriores. Las disputas entre cristianos y musulmanes comenzaron entre finales del s. VII y comienzos del VIII, en base a la confrontación de distintos versículos de la Biblia y El Corán³⁷. Una de esas primeras polémicas de la que tenemos constancia es la mantenida por el Patriarca jacobita de Antioquía Juan I (631-648) y el General Árabe, escrita en siríaco. Contiene los mismos puntos acerca de los cuales se sustentó posteriormente el género polémico: la multiplicidad de Iglesias cristianas cuando todas dicen basarse en el Evangelio, la divinidad de Cristo, la relación con el Antiguo Testamento... Es una pieza extraña ya que el cristiano no resulta finalmente triunfador de su encuentro dialéctico, y si bien hay un reconocimiento de la fe cristiana, no se produce la conversión del adversario³⁸.

Como prueba de que lo que realmente le interesa es redactar una obra profiláctica, se centra exclusivamente en aquellos pasajes en los que se aluden a Jesús y a María como medio de ridiculizar, por medio de la ironía, las ideas expuestas sobre ellos: “[...] no crucificaron [los

³⁵ Bádenas de la Peña, P., “El Islam como herejía...”, p. 14.

³⁶ Véase: Abel, A. (1963), “Le chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité”, *Studia Islamica* 19, 5-25, 12; Høgel, Ch. (2010), “An early anonymous Greek translation of the Qurʾān. The fragments from Niketas Byzantios’ *Refutatio* and the anonymous *Abjuratio*”, *Collectanea Christiana Orientalia* 7, 65-119; Hoyland, R. G., *Seeing Islam as others saw it...*, 485.

³⁷ Beltrán, M., “Los atributos divinos...”, 30.

³⁸ Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw it...*, 459-461.

judíos] más que su sombra”³⁹. Como ya se ha indicado anteriormente, Jesús para el Islam, no es más que un profeta, un servidor (δοῦλον) por el cual Dios sentía una especial predilección, tanto que lo subió al cielo junto a él, con lo que la cuestión de la Resurrección quedaba zanjada. Pero negarla era socavar el fundamento principal del Cristianismo, que se fundamenta en esa esperanza, de ahí que rebatir dicha opinión sea vital para Juan Damasceno. El modo de hacerlo una vez más es recurriendo al texto coránico (5:116) que en su momento pudo haberse transmitido de modo similar a una *qisa al-anbiya*’ (=historias de los profetas), en la que el propio Jesús se defiende frente a Dios de las acusaciones de haber sido él el que le hubiese indicado a los hombres que lo adorasen como a un Dios junto a su madre⁴⁰. Su conocimiento de la “tradición coránica” tiene una clara finalidad: refutarla.

La revelación dada a Mahoma no es más que un absurdo a los ojos de los cristianos. Giramos de nuevo alrededor de la idea de que la Escritura de los musulmanes está plagada de errores fruto del desconocimiento, en el caso del Antiguo Testamento, y de las malas enseñanzas recibidas en el caso del Nuevo. De ahí que Juan Damasceno tilde de absurdidades (τερατολογῶν)⁴¹, en tanto que no reconocen que Jesús es el Cristo que todos los profetas anteriores han estado anunciando, mientras que ninguno de ellos había profetizado la venida de Mahoma. No es menos importante el modo en el que le fue hecha esa Revelación: “recibió la Escritura durante el sueño, sin darse cuenta de lo que estaba sucediendo”⁴². Está dando a entender que todo lo que había predicado Mahoma era producto de su imaginación, con lo que su mensaje queda invalidado⁴³; a ello se le suma el carácter privado. No tiene la espectacularidad del relato del Éxodo, cuando Dios le entrega a Moisés las Tablas de la Ley en el

³⁹ Juan Damasceno, 212-213.

⁴⁰ Juan Damasceno, 212-213.

⁴¹ Juan Damasceno, 214-215.

⁴² Juan Damasceno, 214-215.

⁴³ Ducellier, A., *Chrétiens d'Orient et Islam...*, 110-111.

Monte Sinaí a la vista de todo el pueblo de Israel. Es quizás este aspecto el que ayude a los autores cristianos a desprestigiar el mensaje de Mahoma, en tanto que lo pueden hacer pasar por enseñanzas nacidas de las apetencias personales de un individuo, abundando más en ese aspecto *demagógico*.

Se demuestra la capacidad dialéctica de Juan Damasceno quien aprovecha su conocimiento de las costumbres de los árabes para apoyar su argumentación. No ha habido testigos de esa revelación divina que puedan verificarla, como se requiere para cualquier transacción en la vida cotidiana⁴⁴. Una muestra de lo caprichosa que puede ser la voluntad de un solo individuo la encontramos en las consideraciones que Juan Damasceno hace acerca de la consideración de la mujer. No es que este Padre de la Iglesia pueda ser considerado un feminista *avant-la-lettre*, sino que, influido por la visión monogámica propia del Cristianismo, no entiende la práctica de la poligamia y del repudio presentes en el Islam⁴⁵. Lo que subyace en todo esto es la intención de hacer pasar las leyes dadas por Mahoma como una excusa para desatar la lascivia de un pueblo que, a los ojos de un romano, es inferior ya que es incapaz de controlar sus propios instintos.

Pero frente al sueño que se alude en el caso islámico, el Evangelio está directamente revelado por Dios a través de su Hijo, quien es llamado Verbo (λόγος), Sabiduría (σοφία) o Fuerza de Dios (δύναμις Θεοῦ)⁴⁶. Esa relación que se establece con la palabra divina conduce a otro punto no menos interesante como es el de si las palabras de Dios son creadas o increadas lo que les daba pie a los musulmanes a negar la divinidad de Jesús en tanto que era creado, para lo cual empleará un curioso juego de palabras en su argumentación para decir que lo que ha sido dicho por Dios no son palabras como las usadas por los hombres (λόγια) sino que tienen un sentido incomprensible para los

⁴⁴ Juan Damasceno, 216-217.

⁴⁵ Juan Damasceno, 220-221. Véase: El Corán, 4: 23-32. La práctica de la poligamia la encontramos también entre los judíos, que no la han abolido, aunque su práctica queda supeditada a las leyes que rigen aquellos lugares en los que se encuentran asentados.

⁴⁶ Juan Damasceno, 238-239.

seres humanos (ῥήματα); por lo que para referirse al Verbo utilizará la palabra “enypostático” (ἐνυπόστατον), aludiendo a que, tanto el Padre como el Hijo, son de la misma sustancia increada⁴⁷. En nada se aparta de la doctrina ortodoxa recogida en el símbolo de Nicea: “de la misma naturaleza que el Padre, engendrado, no creado”, ya que Dios, en contra de la opinión de los musulmanes, no ha creado nada desde los hechos relatados en el Génesis⁴⁸. Ha tenido por tanto un nacimiento humano que debe combinar con la parte divina, la “unión hipostática”, es decir el modo en el que se relacionan las dos sustancias (ύποστατική) en Cristo⁴⁹. Naturalmente, los musulmanes niegan la naturaleza divina, ya que según argumentan, Dios no podía sentir las mismas necesidades que un hombre mortal⁵⁰, una postura que los acercan a los postulados de los nestorianos, que negaban a María la condición de Θεοτόκος (=Madre de Dios) al entender que la hipóstasis divina no podía ser albergada en el seno de una mujer, por lo que hablan de de la Χριστοτόκος (=Madre de Cristo)⁵¹.

Se buscan por tanto las contradicciones existentes, a través de las cuales es posible mostrar las debilidades del contrario que se materializan en sus propias contradicciones internas. Pero esto no es algo exclusivo de los cristianos. También los musulmanes buscan las contradicciones que hay en el Cristianismo para intentar atacarlo⁵². Un punto flaco es el de reconocer a Jesús como el Hijo de Dios, junto con la veneración a las imágenes de los santos o de

⁴⁷ Juan Damasceno, 240-241.

⁴⁸ Juan Damasceno, 230-235.

⁴⁹ Para todo lo relacionado con la terminología teológica empleada por Juan Damasceno ha sido de gran ayuda la colaboración de la Dra. Panagiota Papadopoulou, del Centro de Estudios Bizantinos de Granada.

⁵⁰ Juan Damasceno, 244-245.

⁵¹ Sobre esta parte de la doctrina de Nestorio, véase: Nau, F. (1910), *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas*, Paris, 91-92

⁵² En estos momentos iniciales, el Islam aún no ha desarrollado una argumentación teológica sólida que les permita a los musulmanes enfrentarse a los cristianos con sus mismas armas, lo que se producirá ya en época ‘abbasí, cuando comience a conocerse la Filosofía greco-latina gracias a la labor traductora llevada a cabo a partir de la fundación de la *Bait al-Hikma* por los califas Harun al-Rashid y su sucesor al-Ma’mun y la posterior creación del *kalam*. Véase: Monferrer Sala, J. P., “La labor polemista...”, 75-76.

la cruz, que a los musulmanes les parecía una suerte de politeísmo e idolatría, actitud del todo impensable en un monoteísmo como pretendía serlo el Cristianismo.

Pero el Islam, pese a presentarse como la fe en el Dios único, mantenía ciertas costumbres pre-islámicas muy arraigadas en el imaginario popular, como sucedía entre los cristianos. Se mantenía el culto a las piedras sagradas, como la Ka'aba (Χαβαθάν), a la que le habían dado un nuevo significado, relacionándolo con la historia de Abraham, bien con el sacrificio de Isaac o con la concepción de Ismael, quien según recoge Juan Damasceno, fue engendrado sobre esa roca⁵³ –posiblemente hubiese alguna tradición que hablara de esto y que llegase a su conocimiento–, lo cual se aleja poco de la práctica cristiana de “conversión” de elementos paganos, cargándolos con un nuevo contenido, para cristianizarlos.

Pero si hay algo que puede marcar las relaciones entre cristianos y musulmanes es su relación con la divinidad. La libertad de acción que pueda tener el individuo frente a los designios de Dios. En este sentido, sería interesante remitirnos a la etimología de la palabra *muslim* que alude a la sumisión del creyente a Dios, lo cual le deja escaso margen de maniobra.

Sin embargo el Cristianismo, según expone Juan Damasceno en la *Διάλεξις*, Dios nos ha creado libres en dos ámbitos: el bien y el mal, y el hombre debe escoger qué camino seguir; sin embargo, el sarraceno es incapaz de hacer esa abstracción y no comprende que el Dios Único y omnipotente que se describe en las páginas de El Corán sea capaz de permitir la existencia del mal. Sería un ser injusto que permitiera el pecado. Este interrogante es una constante en la literatura cristiana como lo demuestra el hecho de que Agustín de Hipona se pregunte acerca de la existencia del Mal en un mundo creado un por Dios bondadoso, llegando a la conclusión de que aquél se producía por la perversión de una voluntad que se ha alejado del Bien supremo, es decir, de Dios⁵⁴.

⁵³ Juan Damasceno, 220-221; Sahas, D., *John of Damascus...*, 89.

⁵⁴ Uña Juárez, A. (2006), *San Agustín. Las Confesiones*, Madrid, 7.XVI.22

Aquí entra en juego la capacidad dialéctica de Juan Damasceno en su intento por derrotar mediante la palabra a su oponente: dirá que “el bien es la alabanza de Dios” mientras que “el mal es la fornicación, el robo y toda acción semejante” y que de haber pretendido que éste fuese el comportamiento de los hombres, así lo habrían dicho los legisladores y los profetas⁵⁵, con lo que el musulmán acepta su derrota. Por eso, para un musulmán es inadmisibles llamarse “hijo de Dios” como sí lo hacen los cristianos, de ahí que tenga que explicarle el sentido del bautismo como salvación de las almas de los creyentes⁵⁶, que por este medio ven sus pecados perdonados.

Este asunto del libre albedrío es lo que le sirve a los musulmanes para plantear la bondad o la maldad de Dios cuando permitió el sufrimiento de Jesús, entroncando asimismo con la cuestión de la doble naturaleza (*hipóstasis*) ya que la humana, que sería la que soportaría el sufrimiento de la crucifixión y podía haberlo evitado. Pero lo que parece irritar más a Juan Damasceno es la insinuación de que son los judíos los que están cumpliendo la voluntad de Dios. En este sentido es en el que usa las palabras tolerancia (*ἀνοχήν*) y paciencia (*μακροθυμία*)⁵⁷ como dos atributos de Dios en sus relaciones con los hombres y su capacidad para pecar teniendo en cuenta el libre albedrío, dejando cabida al castigo cuando el individuo no se arrepiente⁵⁸. El perdón de los pecados es una de las señas de identidad del Cristianismo y uno de los rasgos que más van a ser criticados no sólo por parte de los musulmanes sino también por los paganos, que no entienden cómo se pueden olvidar los crímenes cometidos por algunas personalidades como fue el caso de Constantino el Grande⁵⁹.

Como conclusión, podemos sostener que, a pesar de que, según la historiografía tradicional se ha considerado al siglo VIII como un período oscuro para el que apenas sí hay fuentes escritas y que

⁵⁵ Juan Damasceno, 230-231.

⁵⁶ Juan Damasceno, 234-235; Ducellier, A., *Chrétiens d'Orient et Islam...*, 114-115.

⁵⁷ Juan Damasceno, 236-237.

⁵⁸ Juan Damasceno, 238-239.

⁵⁹ Véase: Candau Morón, J. M. (trad.) (1992), *Zósimo. Historia Nueva*, Madrid, II, 29-39.

se extiende hasta el conocido como *renacimiento macedonio*, es en esta centuria donde se sientan las bases sobre las que se sostendrán las relaciones entre el Estado islámico y la Cristiandad. Será Juan Damasceno el que dé las pautas en la construcción no sólo de la imagen que se tiene del Islam sino de la creación de la postura de los cristianos melquitas en tierras del califato, a pesar de que sólo se le haya considerado un recopilador de la teología del s. V⁶⁰. Su influencia no se quedará reducida al Oriente cristiano, como se ve en la continuación de su labor polemista por parte de Teodoro Abû Qurra⁶¹, sino que se extenderá hacia el Occidente⁶². Es una época de profundos cambios en todos los sentidos, por lo que se hace necesario adaptarse a los nuevos tiempos, por lo que se hizo urgente buscar los medios para seguir subsistiendo bajo un nuevo poder que había surgido y extendido en muy poco tiempo. Los árabes musulmanes, gracias al contacto con estos grupos cristianos van a ir creando también su propia cultura, y así llegamos a nuevos enfrentamientos dialécticos ya en el s. IX en los que podemos observar un mayor grado de elaboración intelectual⁶³. No en vano, durante estos primeros siglos existe una convivencia simbiótica entre los distintos grupos que habitaban en la región de Siria-Palestina.

⁶⁰ Maier, F. G. (1979), "Fundamentos y comienzos de la historia bizantina: la época de Justiniano y Heraclio (518-717)", en Maier, F. G., *Bizancio*, 78.

⁶¹ Véase: Samir, S. K. (2005), *Abû Qurra. Vida, bibliografía y obras*, Córdoba; Bertaina, D. (2009), "The Debate of Theodore Abû Qurra", en Thomas, D. y Roggema, B., *Christian-Muslim Relations...*, 556-564.

⁶² Véase: García Moreno, L. (2005), "La literatura anti-musulmana de tradición bizantina entre los mozárabes", *Hispania Sacra* 57, 7-45.

⁶³ Un interesante ejemplo de esto que decimos lo tenemos en: Del Río Sánchez, F. (1998), "El diálogo entre el califa al-Mahdi y Timoteo I", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 3, 229-247.

Bibliografía

- ABEL, A. (1963), "Le chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité", *Studia Islamica* 19, 5-25.
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (2005), "El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno" en Barceló, M. y Martínez Gázquez, J. (eds.) *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*, Barcelona, 9-23.
- BELTRÁN, M. (2005), "Los atributos divinos en Juan Damasceno y su influencia en el Islam", *Collectanea Christiana Orientalia* 2, 25-42.
- BERTAINA, D. (2009), "The Debate of Theodore Abû Qurra", en Thomas, D. y Roggema, B., *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden-Boston, 556-564.
- CARTER, M. G., "Sibawayhi", *EP* 9, 524-531.
- DEL RÍO SÁNCHEZ, F. (1998), "El diálogo entre el califa al-Mahdi y Timoteo I", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 3, 229-247.
- DUCELLIER, A. (1996), *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII^e-XV^e siècle*, París.
- EL-CHEIKH, N. M^a (2004), *Byzantium viewed by the Arabs*, Londres-Massachusetts.
- "Extract from apocalyptic of Ps.-Methodius", en Palmer, A. E (1993) *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* Liverpool, 222-242.
- GARCÍA MORENO, L. (2005), "La literatura anti-musulmana de tradición bizantina entre los mozárabes", *Hispania Sacra* 57, 7-45.
- GARCÍA ROMERO, A. (trad.) (2000), *Procopio de Cesarea. Historia de las Guerras: Guerra Persa*, Madrid.
- GIL, M. (1997), *A History of Palestine. 634-1099*, Cambridge.
- GLEI, R. F. (2009), "John of Damascus", en Thomas, D. y Roggema, B., *Christian-Muslim Relations...* 295-301.
- GUILLAUME, A. (1950), "The versión of the Gospels used in Medina circa 700 A. D.", *al-Andalus* 15, 289-296.

- HARTMAN, C. D., *The Ecclesiastical History of Sozomen*, Edimburgo, disponible en: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf202.html> [última consulta: 06/03/2012].
- HAWTING, G. R. (2000), *The first dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, AD 661-750*, Nueva York.
- HERRIN, J. (1979), “La crisis de la iconoclastia” en Maier, F. G., *Bizancio*, Madrid, 82-127.
- HOYLAND, R. G. (1997), *Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam*, Princeton.
- HUMPHREYS, R. S. (2000), “Syria” en Robinson, C. F. (dir.), *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 1: *The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, 506-540.
- HØGEL, CH. (2010), “An early anonymous Greek translation of the Qurʾān. The fragments from Niketas Byzantios’ *Refutatio* and the anonymous *Abjuratio*”, *Collectanea Christiana Orientalia* 7, 65-119.
- JENKINS, R. J. H y MORAVCSIK, GY. (1949), *Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio*, Budapest.
- KAZHDAN, A. (1999), *A History of Byzantine Literature (650-850)*, in collaboration with Lee F. Sherry – Christine Angelidi, Atenas.
- KOTTER, B. (2003), “John Damascene, St.”, *NCE* 7, 951-953.
- LE COZ, R. (ed.) (1992), *Jean Damascène. Écrits sur l’Islam*, Paris.
- MAIER, F. G. (1979), “Fundamentos y comienzos de la historia bizantina: la época de Justiniano y Heraclio (518-717)”, en Maier, F. G., *Bizancio*, 38-81.
- MANGO, C. (1997), *The Chronicle of Theophanes the Confessor*, Oxford.
- MONFERRER SALA, J. P. (2000), “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 7, 61-79.
- (2001), “Tipología apocalíptica en la literatura árabe cristiana” en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos IV, 51-74.

- NAU, F. (1910), *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas*, Paris.
- NÖLDEKE, TH. (1998), "The Koran", en Ibn Warraq (ed.), *The origins of the Koran. Essays on Islam's Holy Book*, Nueva York, 36-66.
- PETERS, F. E. (2007), *Los hijos de Abraham. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Barcelona.
- PINDER-WILSON, R. H. (1988), "El imperio del Profeta", en Talbot Rice, D. (dir.), *La Alta Edad Media*, Madrid, 62-101.
- SAHAS, D. (1976), *John of Damascus on Islam: The 'Heresy of the Ishmaelites*, Lovaina.
- (1984-1985), "John of Damascus on Islam. Revisited", *Abr-Nahrain* XXIII, 104-118.
- SAMIR, S. K. (2005), *Abû Qurra. Vida, bibliografía y obras*, Córdoba.
- THOMAS, D. (2009), "Introduction" en Thomas, D. y Roggema, B., *Christian-Muslim Relations...*, 1-19.
- UÑA JUÁREZ, A. (2006), *San Agustín. Las Confesiones*, Madrid.
- WATT, W. M. (1990), "The Dating of the Qur'ân: a Review of Richard Bell's Theories", en Watt, W. M., *Early Islam. Collected Articles*, Edimburgo, 24-33.
- (1990), "Conversion in Islam at the time of the Prophet", en Watt, W. M., *Early Islam...*, 34-42.