

EL CAMELLO QUE PASA POR EL OJO DE LA AGUJA: UNA INTERPRETACIÓN CORÁNICA DE LOS EVANGELIOS¹

Abdulla Galadari²

Resumen:

La metáfora del camello que pasa por el ojo de la aguja se encuentra en los Evangelios Sinópticos (Mt 19,24; Mc 10,25; Lc 18,25) y en el Corán (7,40). Los Evangelios parecen sugerir que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos. El Corán, por otra parte, ubica la metáfora en el contexto de los no-creyentes, que son arrogantes (*istakbarū*) con respecto a los signos de Dios. En un primer momento, parecería que los contextos del pasaje en el Evangelio y en el Corán son diferentes; sin embargo, analizando más de cerca las palabras clave, se pueden extraer paralelos textuales de ambos textos, que van más allá de la simple utilización de esta analogía en común, como lo pensaron algunos especialistas anteriores. Por ejemplo, el rico en los Evangelios pregunta cómo heredar la vida eterna, mientras que el Corán también discute la vida eterna y la herencia en el mismo

1 Artículo publicado en *Ancient Near Eastern Studies*, 55: 77-89. Traducido al español por M. Isabel Guiroy, osb, Monasterio de Nuestra Señora del Paraná, Aldea María Luisa, Entre Ríos, Argentina. Artículo final completo publicado originalmente por Peeters Publishers.

2 El Dr. Abdulla Galadari es Profesor Asociado del Departamento de Ingeniería Industrial y Sistemas de la Universidad Khalifa de Ciencia y Tecnología. Su principal investigación se desarrolla en el campo de la hermenéutica escriturística y de la religión comparada, y también es activo en el diálogo interreligioso.

contexto. Este y otros varios paralelos textuales sugieren que el Corán está aludiendo al mismo contexto de la metáfora en los Evangelios.

Palabras clave: *Intertextualidad, Corán, Evangelios*

Introducción

En este trabajo, se compara la metáfora el camello que pasa por el ojo de la aguja entre los Evangelios Sinópticos (Mt 19,24; Mc 10,25; Lc 18,25) y el Corán (7,40). Según el Corán, el pasaje dice:

“A quienes hayan desmentido Nuestros signos y se hayan apartado altivamente (*istakbarū*) de ellos, no se les abrirán las puertas del cielo (*al-samū*), ni entrarán en el Jardín hasta que entre un camello (*al-jamal*) en el ojo de una aguja. Así retribuiremos a los pecadores” (*Corán* 7,40)³.

En este pasaje, el Corán está afirmando que para aquellos que son arrogantes (*istakbarū*) con respecto a los signos de Dios, las puertas del cielo no se les abrirán, ni entrarán en el jardín hasta que el camello pase por el ojo de la aguja. Eric Bishop discute la correlación entre el versículo coránico y el dicho de Jesús en los Evangelios sinópticos⁴. Observa que posiblemente la única cita directa de los Evangelios en el Corán, es el pasaje en el que se discuten las puertas del cielo y el Reino de Dios.

«Entonces Jesús dijo a sus discípulos: “Yo les aseguro que un rico (*plousios*) difícilmente entrará en el Reino de los Cielos. Les repito, es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico (*plousios*) entre en el Reino de los Cielos”» (Mt 19,23-41).

Sin embargo hay una diferencia notable, a pesar de las semejanzas entre los textos coránico y bíblico: los Evangelios hablan de un rico, mientras que el Corán se refiere a los que arrogantemente no creen en los signos de Dios. Si aceptamos que la del Corán es una cita del (o una alusión al) texto bíblico, ¿por

3 La traducción española que utilizamos en este artículo es la de: *El Sagrado Corán*, traducción de Julio Cortés Soroa. Editor original Mustafá Al-Salvadori, Centro cultural islámico “Fátimah Az-Zahra”. Segundo editor: Nordal. Diciembre 2005.

4 BISHOP 1941, pp. 354-359.

qué, entonces, parece que hablan de tipos diferentes de personas, a no ser que el Corán esté asociando a los que arrogantemente no creen en los signos de Dios con el rico? Un examen lingüístico cuidadoso de los Evangelios y del Corán, revela una relación interesante que puede significar que el Corán interpretó el Evangelio, ya sea griego o arameo⁵, cuando cita este versículo sin cambiar demasiado el sujeto, ya sea que se refiera al rico o al arrogante. Moch Ali observó una relación intertextual entre el Evangelio arameo y el Corán arábigo, cuando se refirió a esta cita del Evangelio en el Corán⁶. Aunque reconoce que el Corán en este versículo se refiere a los que arrogantemente no creen en los signos de Dios, mientras que el Evangelio habla de alguien rico⁷, no pudo encontrar una relación entre ellos cuando hizo la comparación. Por lo tanto, Ali concluye que el Corán no está citando el Evangelio, sino que utiliza una metáfora similar. Este trabajo demuestra que no es necesariamente éste el caso, ya que hay una relación lingüística entre el rico al que se hace referencia en los Evangelios griegos (*plousios*) o en los Evangelios arameos (*tyr*) y los arrogantes no creyentes en los signos de Dios en el Corán arábigo. Además, el Corán puede haber utilizado el *Diatessaron* de Tácito como mapa de ruta, aunque la evidencia de esta proposición no es todavía concluyente.

Algunos estudiosos sugieren que la fuente coránica para la cita evangélica del camello que pasa por el ojo de la aguja puede haber sido una traducción árabe o siríaca de la literatura cristiana o de la tradición oral⁸. Bishop, por ejemplo, en su análisis de este pasaje, presenta la posibilidad de que el Corán cite de la tradición siríaca que se difundió a través de Arabia⁹. Sugiere específicamente que la fuente coránica puede haber sido el *Diatessaron* siríaco de Tácito (d. c. 180)¹⁰. Observa que la traducción arábigo del pasaje en el *Diatessaron* de Tácito

5 El Evangelio arameo al que se refiere este trabajo es la *Peshitta*, a menos que más adelante notemos lo contrario, cuando discutamos la versión siríaca antigua y el *Diatessaron* de Tácito.

6 ALI 2008, pp. 72-89.

7 ALI 2008, pp. 72-89.

8 Ver BELL 1937, vol. I, p. 141. Ver también BISHOP 1941, pp. 358-359. Ver también EL-BADAWI 2013, p. 236.

9 BISHOP 1941, p. 358.

10 El *Diatessaron* es el Evangelio compilado de Tácito, en el que trata de armonizar los cuatro Evangelios entre sí. Se cree que originalmente habría sido escrito en siríaco (c. 160-175), y luego traducido al arábigo, varias centurias después de la muerte de Muhammad. La traducción al arábigo existente ha sido atribuida a Abū al-Faraj ‘Abdullā ibn al-Tayyib (d. 1043).

utiliza la misma fraseología que el Corán, la cual es diferente de las versiones de los Evangelios arábigos¹¹. El “ojo de la aguja” está traducido por “*samm al-khiyāt*” en el *Diatessaron* arábigo, que coincide con la fraseología del Corán, pero es diferente de las traducciones arábicas de los Evangelios. Otro punto que Bishop tiene en cuenta es que el término “pasar a través de”, que en el Corán es “*yalij*”, como en el *Diatessaron* arábigo, difiere de las traducciones arábicas de los Evangelios, que utilizan típicamente el término “*dukhūl*” o “*murūr*”¹². Bishop sugiere que, aun cuando el *Diatessaron* de Tácito fue traducido al arábigo, varias centurias después de Muhammad, puede no haber sido necesariamente influenciado por la fraseología coránica, ya que esta fraseología no influyó en las traducciones arábicas de los Evangelios¹³. Su hipótesis es que es posible que las fuentes coránicas provinieran de las tradiciones siríacas, a través del *Diatessaron* de Tácito¹⁴. Sin embargo, creo que este argumento es algo débil.

Bishop parece inferir que, ya que el Corán no influyó en las traducciones arábicas de los Evangelios, puede no haber influido en la traducción arábica del *Diatessaron* de Tácito¹⁵. Sin embargo, si hubiera existido una tradición oral del *Diatessaron* de Tácito, que hubiera influido en la fraseología coránica, ¿por qué ella no habría influenciado en las traducciones arábicas de los Evangelios? El argumento se puede utilizar para ambos casos, y parece anularse a sí mismo. Es importante notar que el término “*yalij*”, que significa “pasar a través”, se utiliza en la traducción arábica del *Diatessaron* de Tácito, en el pasaje que se refiere a pasar a través del ojo de la aguja, en lugar de los términos griegos “*dilthein dia*” (Mt 19,24; Mc 10,25) o “*eiselthein dia*” (Lc 18,25), donde afirma “*innahu sahl ‘ala al-jamal an yalij samm al-khiyāt min an yadkhul al-ghany malakūt Allāh*” (*Diatessaron* 29,2). Sin embargo, allí donde la traducción arábica del *Diatessaron* de Tácito cita a Mt 7,13, sobre entrar por la puerta estrecha, también utiliza el término “*lujjū*” para traducir el término griego “*eiselthate*” (*Diatessaron* 10,32), aun cuando no existe una fraseología directa que vincule este pasaje del Evangelio con la utilización del término “*yalij*” en el Corán.

11 BISHOP 1941, p. 356.

12 BISHOP 1941, p. 357.

13 BISHOP 1941, pp. 357-358.

14 BISHOP 1941, p. 357.

15 BISHOP 1941, pp. 357-358.

Emran el-Badawi observa la posible re-articulación del texto o de la tradición oral del texto siríaco cristiano en el Corán, a pesar de que reconoce la diferencia entre la advertencia del Evangelio al rico y la del Corán a los que rechazan con arrogancia los signos de Dios¹⁶. El Corán y su posible relación con el texto siríaco han sido largamente debatidos. Arthur Jeffery, en su *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, ilumina sobre el hecho de los posibles términos tomados por el Corán del siríaco, a través de los ambientes cristianos de Arabia¹⁷. Günter Lüling y Christoph Luxenberg sugirieron la posibilidad de orígenes siríacos para el Corán¹⁸. Este trabajo ilustra que la alusión coránica a los Evangelios con respecto al tema del camello que pasa por el ojo de la aguja está seguramente comprometida o basada en el *Diatessaron* de Tácito, y que el Corán interpreta su contexto implicando al rico, sin necesariamente cambiar mucho de tema.

Utilicé el método de polisemia intertextual aplicada a este estudio, en mi trabajo anterior referido al *Qiblah* y el *Shema*¹⁹. Es un método semántico mediante el cual la misma o similar utilización de los términos y significados entre textos y posiblemente contextos, puede constituir una alusión. Este trabajo ilustra el compromiso del Corán con los Evangelios sinópticos.

Puntos de intertextualidad

Identifico 11 puntos de intertextualidad entre el pasaje coránico del camello que pasa por el ojo de la aguja y su versión en los Evangelios. La primera intertextualidad es obviamente la analogía similar utilizada.

El término griego utilizado en Mateo 19,23-24; Marcos 10,25 y Lucas 18,25, para significar “rico”, es “*plousios*”, o “*plousion*”, que se refiere a la abundancia y la riqueza, aunque el término raíz significa “copioso”, “acrecentamiento”, y “abundancia”²⁰. Etimológicamente, el griego “*plousios*” está relacionado con

16 EL-BADAWI 2014, p. 188.

17 JEFFERY 1938.

18 Ver LÜLING 1974. Ver también LUXENBERG 2000.

19 GALADARI 2013a, pp. 165-194. Ver también GALADARI 2013b, pp. 35-36.

20 DANKER 2000, p. 831.

“*ploutos*” que significa “riqueza”²¹. El término “*plousios*” está relacionado con “*polus*”, que significa “haber sido colmado”²², o “*polys*” que significa “muchos”. El término “*polys*” también está utilizado en el versículo precedente en Mateo 19,22, donde el Evangelio informa que el hombre tenía muchas (*polys*) posesiones. El término utilizado por el Corán para significar “arrogante” es “*istakbarū*”, cuya su raíz es “*kbr*”, que etimológicamente significa también “acrecentar” y “grandeza”²³. En arameo, el término “*kbr*” significa también “ampliar”, “multiplicar”, y “abundancia”, mientras que el término siríaco “*kbyr*” se utiliza también para significar “riqueza” y “fortuna”²⁴, aunque la *Peshitta* utiliza el término “*tr*” para significar “rico” en este versículo, que es afín al hebreo y el arábigo “*ashr*”. Aunque la Biblia hebrea utiliza también el término “*ashr*” para significar “rico”, la raíz del término “*shr*” significa “abundancia”²⁵, y el arábigo “*ma’ashar*” también significa “multitud”²⁶. Por lo tanto, la definición de raíz de “*shr*” se asemeja también a “*plousios*”, y contiene el significado de abundancia que encontramos en “*kbr*”.

Algunas derivaciones morfológicas de “*plousios*” se utilizan a veces en la *Septuaginta* relacionadas con la contumacia (o tal vez la arrogancia). La *Septuaginta* traduce “*she ‘on ‘alimiz hadal*” (“ha cesado el estrépito de los alegres”), en Isaías 24,8, como “*pepautai authadia kai ploutos asebon*” (“cesó la obstinada contumacia y las riquezas de los impíos”). Hay muchas hipótesis sobre la etimología del hebreo “*aliz*”, una de las cuales sugiere que el término arábigo afín es “*galiz*” (“espeso”), con el significado de “ser orgulloso”²⁷. Aunque esto parece improbable, los traductores de la *Septuaginta* parecen haber entendido el estrépito de los alegres como gente arrogante con riquezas. Del mismo modo, la *Septuaginta* utiliza “*plouisoī*” en Isaías 5,14, para los que son “*she’onah wa-‘aliz*” (“[que] revelan y exultan por él [el *sheol*]”).

21 VER KITTEL *et al.* 1964, vol. 6, p. 318.

22 KITTEL *et al.* 1964, vol. 6, p. 319. Ver también DANKER 2000, p. 832.

23 IBN MANZŪR 1994, vol. 5 pp. 125-131.

24 Ver SMITH 1902, p. 203. Ver también BROWN *et al.* 2000, p. 460.

25 BOTTERWECK and RINGGREN 1977, vol. 11, pp. 417-418, acerca de “*ashr*”.

26 IBN MANZŪR 1994, vol. 4, p. 457.

27 BOTTERWECK and RINGGREN 1977, vol. 1, pp. 292-293, sobre “*zl*”.

El término de la Biblia hebrea típicamente utilizado para “grandeza”, como en el término arábigo “*kbr*”, es “*gd*”. En Ester 1,4, la *Septuaginta* traduce el término “*gedolat*” como grandeza, como “*ploutou*”. Como este pasaje está hablando de las riquezas, como en el término hebreo “*osher*”, que también se traduce por “*ploutos*”, se podría asumir que la grandeza a la que se refiere este pasaje específico es la grandeza de la riqueza. Sin embargo, la *Septuaginta* traduce también “*gedulat*”, en Ester, 10,2, como “*ploutos*” (riquezas), aunque el contexto no exigiría este significado. No obstante, debemos notar que, en este pasaje, el que recibe ese calificativo de “*gedulat*” (*plouton*) es Mardoqueo, y como tal, los traductores no consideraron en este caso al término “*plouton*” (riquezas) como arrogancia.

El término típico para una “persona rica” en arábigo es “*ghany*”, aun cuando el término “*kbr*” significa también “grandeza” y “abundancia”, que puede ser entendida como “*plousios*” en griego, o sea, con el significado de “rico”. En este punto, es interesante que el Corán utiliza un juego de palabras morfológico con los términos “*ghany*” y “*kbr*” en algunos pasajes que siguen a la metáfora del camello que pasa por el ojo de la aguja (Corán 7,48), y éste es el segundo punto de intertextualidad. Sin embargo, en 7,48, se utiliza el término “*mā aghnā*”, que significa “en vano”, y comparte la misma raíz con “*ghany*”. Como parece haber una posible relación intertextual entre el Corán 7,40 y 7,48, nos podríamos preguntar si el término “*istkbarū*” o “*tastakbirūn*”, no podría ser también una alusión a “*ghany*”, que significa un “rico”. El término coránico “*mā aghnā*” podría también tener el significado de “eso no enriquece”. Como tal, Corán 7,48 puede ser traducido como “no te enriquece (*mā aghna*) a ti lo que juntas y aquello con lo que te enriqueces (*tastakbirūn*)”. El versículo coránico en cuestión se entiende y se traduce así:

«Y los moradores de los lugares elevados llamarán a hombres que reconozcan por sus rasgos distintivos. Dirán: “Lo que habéis acumulado [no los enriqueció] (*mā aghna*) y vuestra altivez (enriquecimiento personal)²⁸ (*tastakbirūn*)”» [Corán 7,48].

El tercer punto de intertextualidad entre el joven rico de los Evangelios y del Corán, puede ser la presencia del término “eterno”, que en griego es “*aiōnion*”

28 Tal vez entendido como enriquecimiento del propio ego (es decir, la arrogancia).

para vida eterna (Mt 19,16; Mc 10,17; 10,29; Lc 18,18; 18,29). El término griego “*aiōnion*” se puede comparar con el arábigo “*kālidūn*”, que también significa “eterno”²⁹. En cada Evangelio donde se menciona la metáfora del camello que pasa por el ojo de una aguja, el término “eterno” se utiliza dos veces en el mismo contexto. En el Corán, el término “*kālidūn*” significando “eterno”, también está repetido dos veces en el contexto de la metáfora del camello que pasa por el ojo de la aguja (7,36; 7,42).

El cuarto punto de intertextualidad en la cuestión del rico y el contexto de este episodio, es el término “herencia”. El joven rico le pregunta a Jesús qué debe hacer para “heredar” la vida eterna, utilizando el término griego “*klēronomēsō*” o el término arameo “*irt*” para la palabra “heredar” en los Evangelios de Marcos y Lucas (Mc 10,17; Lc 18,18). Aunque este término no forma parte de la cuestión del joven rico en el Evangelio de Mateo, el término “heredar” (*klēronomēse/nirat*) está utilizado en el mismo contexto (que la cuestión del joven rico), cuando describe a los que heredarán la vida eterna (Mt 19,29). La *Septuaginta*, en algunos casos, utiliza variantes morfológicas para el término “*klēronomeō*” para traducir el hebreo “*yrsh*”, que está relacionado con el arameo “*irt*” y el arábigo “*yrth*” para significar “heredar” (por ejemplo, en el Sal 37,29). En el texto coránico, luego de afirmar que los que son arrogantes (*istakbarū*) con respecto a los signos de Dios no entrarán en el cielo hasta que el camello pase por el ojo de la aguja, dice que el cielo es “heredado” (*ūrithumūhā*) por los que lo merecen (Corán 7,43).

En el quinto punto de intertextualidad, el Corán menciona que las puertas del cielo (*al-samā*) no se abren para los que no creen con arrogancia en los signos de Dios hasta que el camello pase por el ojo de la aguja (Corán 7,40). Es importante distinguir entre los términos coránicos para el cielo, como “*jannah*”, que significa “un jardín escondido” y “*al-samā*”, que significa “firmamento” (cielo). Cuando relata la afirmación de Jesús de que es difícil para un rico entrar en el Reino de los Cielos, el Evangelio de Mateo utiliza el término griego “*ouranos*” o el arameo “*shmaya*” (Mt 19, 23), que se puede comparar con el arábigo “*al-samā*” utilizado en el Corán³⁰. El *Diatessaron* de Tácito utiliza también la versión de Mateo en

29 IBN MANẒŪR 1994, vol. 3 pp. 164-165.

30 Esto puede sugerir la popularidad del Evangelio de Mateo entre los cristianos árabes, ya que los demás Evangelios sinópticos utilizan el Reino de Dios, en lugar del Reino de los Cielos (firmamento) en este episodio. También BISHOP (1941, p. 354) sugirió que el Evangelio de Mateo era tal vez más popular entre los cristianos árabes que los demás Evangelios; ver también EL-

esta narración. Dado esto, es difícil juzgar si el Corán utilizó o no el *Diatessaron* de Tácito o directamente el Evangelio de Mateo, ya que los demás Evangelios se refieren al “Reino de Dios”, más que a “Reino de los cielos”.

El Evangelio de Lucas relata la parábola del Rico Necio (12,13-34). Hay varios puntos de intertextualidad entre esta parábola y la del joven rico que busca la vida eterna en los Evangelios sinópticos. La parábola del Rico Necio precede inmediatamente a la narración de Tácito del camello que pasa por el ojo de la aguja en el *Diatessaron* (28,33-41). El primer punto de intertextualidad es que en ambos casos se trata de un hombre rico. El segundo punto es que el rico busca “heredar” la vida eterna, mientras que, en la parábola del Rico Necio, el sujeto principal es la herencia en el mundo material (Lc 12,13; 12,20). El tercer punto es que al rico que busca la vida eterna se le pide que venda todas sus posesiones y las dé a los pobres, para recibir el tesoro en el cielo; en la parábola del Rico Necio, se pide lo mismo para recibir el tesoro del cielo (Lc 12,33). Es importante establecer una relación entre la parábola del Rico Necio y el episodio del joven rico que busca la vida eterna, porque en el contexto de la parábola del Rico Necio, el Evangelio narra que Jesús afirmó que nadie puede agregar una hora a su vida (Lc 12,25), y por lo tanto no tenemos que preocuparnos ni estar ansiosos. Es decir, el Evangelio afirma que los que irán al cielo no deben tener miedo (Lc 12,32). Lc 12,40 continúa diciendo que Jesús afirmó que debemos estar preparados para la llegada de esa hora.

Análogamente, en los pasajes que preceden al del camello que pasa por el ojo de la aguja en el Corán, se afirma que cuando venga el momento, una nación no podrá agregar ni una hora extra a su plazo (7,34) y que aquellos que hacen el bien y van al cielo no tienen que tener miedo ni estar tristes (7,35; 7,49). Estos son los puntos de intertextualidad sexto y séptimo respectivamente. Además, el término utilizado para significar “necio” en la parábola del Rico Necio, es el griego “*aphrōn*”, relacionado con “*aphrōna*”, que también significa “arrogancia”, “orgullo”, “ignorancia”, “astucia” e “iniquidad”³¹. Este significado nos da más intertextualidad entre los términos que expresan el hecho de ser rico y de ser arrogante, que en árabe pueden ser combinados con la comprensión polisémica

BADAWI 2014, pp. 7-8. Existe la posibilidad de que, ya que el Evangelio de Mateo seguramente fue escrito originalmente en arameo, era más accesible para las iglesias siríacas, y eventualmente transmitido a través de ellas a los cristianos árabes.

31 Ver KITTEL *et al.* 1964, pp. 221, 234-235. Ver también DANKER 2000, p. 159.

de “*istikbār*”. Este es el octavo punto de intertextualidad entre el Corán y la narración evangélica del rico que busca la vida eterna. Además, incluso el término arameo para “necio”, “*khsyr ra’na*”, puede proveer intertextualidad con el Corán, que utiliza los términos “*khasirū anfusahum*” (7,9; 7,53) y “*al-khāsirīn*” (7,23), en el contexto del camello que pasa por el ojo de la aguja.

Así como el materialismo de este mundo parece ser condenado en el episodio del joven rico que busca la vida eterna, también lo es en la parábola del Rico Necio³². El Corán parece condenar la vida mundana (7,51) en el mismo contexto que la metáfora del camello que pasa por el ojo de la aguja. Tal vez es porque interpreta el mensaje evangélico contra la riqueza mundana como una condenación de la vida mundana en general, y este es tal vez el noveno punto de intertextualidad. Es interesante también que en los pasajes que siguen al del camello que pasa por el ojo de la aguja en el Corán, hay una discusión de algunos mensajeros previos, y cómo algunos de ellos eran arrogantes (o ricos) (*istakbarū*) (7,75-76; 7,88). Una historia semejante es la de Hūd. El Corán narra que su gente lo acusó de ser un necio (*safāhah*, 7,66), pero él lo desmintió (7,67). Este pasaje puede reflejar la interpretación que el Corán está tratando de comunicar, si tenemos presente la intertextualidad con la historia del Rico Necio del Evangelio de Lucas. En la parábola del Rico Necio, el necio es el que acumula riquezas para esta vida y no para la otra, y de la misma manera el Corán parece describir que los que acumulan riquezas en esta vida, como lo ejemplifica la gente de Hūd (7,69), son los necios y no Hūd.

De manera similar, cuando el Corán 7,89 relata la historia de Shu’ayb (7,88), muestra cómo Shu’ayb ora a Dios para que abra juicio entre los creyentes y los arrogantes de su pueblo (*istakbarū*) (7,88), porque Dios es el que mejor abre juicio, haciendo un paralelo con las puertas de los cielos, como se había narrado anteriormente. Los arrogantes alegan que si siguen a Shu’ayb serán perdedores (*khāsirūn*, 7,90). Más adelante, el Corán narra que aquellos que no siguieron a Shu’ayb son como si no se hubieran enriquecido (*yaghnaw*) en sus residencias, y que son ellos los perdedores (*al-khāsirīn*). La historia de Shu’ayb en estos pasajes sigue aludiendo a la parábola del camello que pasa por el ojo de la aguja, utilizando vocabulario específico: “apertura”, “arrogantes”, “mentirosos” (*kadhhabū*), “enriquecer” (*gny*), y “perdedores”.

32 En los Evangelios sinópticos hay una hostilidad general hacia la riqueza, y especialmente en el Evangelio de Lucas. Ver SCHIDT 1987, pp. 135-162.

Hay todavía otro punto de intertextualidad entre los Evangelios y el Corán, concerniente a la parábola del Rico Necio. Siguiendo a esta parábola, Lc 12,35-48 narra cómo Jesús pidió a sus discípulos que estuvieran vigilantes en la casa. La parábola presentada en estos pasajes parece estar también relacionada con la parábola de las Diez Vírgenes en Mt 25,1-13, ya que en ambos casos el mensaje transmitido es el de estar vigilantes y no dormirse, porque el amo (o el novio) puede venir en cualquier momento. En ambas parábolas, se utiliza el término griego (*gamon* o *gamous*) para el banquete de bodas (Mt 25 10; Lc 12,36). Además, en ambas parábolas se transmite el mensaje de que se deben tener las lámparas encendidas (Mt 25,1; Lc 12,35). La parábola de las Diez Vírgenes habla también de los que son necios. En estas parábolas, la razón para estar vigilantes y despiertos, e incluso también en la del Rico Necio, es que la hora es desconocida y el amo (o el novio) pueden venir en cualquier momento. Este tema también está relacionado con otros pasajes de los Evangelios, en los que se describen las señales del fin de los tiempos, en que la hora es desconocida y debemos estar alertas y no durmiendo porque no sabemos cuándo regresará el amo (Mt 24,36-44; Mc 13,32-37). De igual manera, como décimo punto de intertextualidad, los pasajes coránicos que siguen a la metáfora del camello que pasa por el ojo de la aguja, también transmiten un mensaje de que hay que estar vigilantes y despiertos, porque la hora es desconocida:

“⁹⁷¿Es que los habitantes de las ciudades están a salvo de que Nuestro Rigor les alcance de noche mientras duermen? ⁹⁸¿O están a salvo los habitantes de las ciudades de que Nuestro Rigor les alcance de día, mientras juegan? ⁹⁹¿Es que están a salvo de la intriga de Dios? Nadie cree estar a salvo de la intriga de Dios sino los perdedores (*al-khāsirūn*). ¹⁰⁰¿No hemos indicado a los que han heredado (*yarithūn*) la tierra, después de sus [anteriores] ocupantes, que si Nosotros quisiéramos les afligiríamos por sus pecados, sellando sus corazones de modo que no pudieran oír?” [Corán 7, 97-100].

Los pasajes coránicos que citamos arriba, parecen distinguir a los que heredan (*yarithūn*) la tierra de aquellos otros que analizó previamente y que heredan el cielo. En un pasaje siguiente del mismo capítulo del Corán, se enfatiza que la hora es desconocida incluso para el Profeta (7,187), lo cual es similar a la interpretación de los Evangelios de que ni siquiera el Hijo conoce la

hora (Mt 24,36-44; Mc 13,32-37)³³. En base a estas intertextualidades, parece ser apropiado interpretar los pasajes del Corán que discuten el cierre de las puertas del cielo y afirman que los que son arrogantes (*istakbarū*) con los signos de Dios no entrarán en el cielo hasta que el camello pase por el ojo de la aguja, como una alusión textual al mensaje transmitido por los Evangelios. Por consiguiente, el hecho de comprender cómo se debe traducir el término “*istakbarū*” en el Corán reflejaría este tipo de alusión textual que nos muestra cómo interpreta el Corán esta parábola.

El undécimo punto de intertextualidad es Corán 7,99-100, que habla de los necios (*khāsirūn*) que pierden la herencia y que es semejante a la parábola del Rico Necio. En Lc 12,20, el narrador muestra que el rico necio puede perder su alma. El término *khāsirūn* en Corán 7,99 puede referirse también a los que perdieron (*khāsirīn*) sus almas, ya que en el mismo capítulo el Corán habla explícitamente de este tema (*khasirū anfusihim*: 7,9; 7,53), y frecuentemente describe a los desobedientes y a los no-creyentes como los que están perdidos (*khāsirūn*: 7,23; 7,92; 7,99; 7,149; 7,178). Corán 7,92, por ejemplo, utiliza un juego de palabras con un término que tiene su raíz en “*ghny*” para mostrar que son los no-creyentes los que no se enriquecen (*yagh naw*), y por lo tanto, los que perdieron (*khāsirīn*).

Corán 7,94-102, se mueve en líneas similares. Los versículos 7,95-98 hablan de un tiempo que vendrá súbitamente, sin que nadie lo perciba o mientras están dormidos o jugando, como la hora descrita más arriba con sus paralelos en Lc 12,35-48. Del mismo modo, a los que no mienten (*kadhhabū*), se les abrirán las puertas del cielo (Corán 7,96), aunque nadie se siente seguro fuera del plan de Dios, excepto los perdedores (*al-khāsirūn*: 7,99). Estas advertencias son dadas a los que heredan (*yarithūn*) la tierra luego de sus anteriores ocupantes (7,100). Esta idea aparece para mostrar que el Corán comparte los conceptos de la parábola del Rico Necio en Lucas en estos pasajes, en el hecho de que no se pueden hacer planes para la herencia material.

El Corán continúa con la historia de Moisés, en la que el asunto de la herencia aparece en 7,128-129. Sin embargo, aquí se trata de que, como el Faraón y su pueblo siguen siendo arrogantes (*istakbarū*) con respecto a los signos de Dios (7,33) y no creyeron (*kadhhabū*) en ellos (7,136), la tierra fue heredada (*awrathnā*) en su lugar por los mansos (7,137).

33 EL-BADAWI 2014, p. 236.

Si el Corán se refiere en los Evangelios al retrato del rico, como una metáfora de los que son arrogantes con respecto a los signos de Dios, especialmente cuando consideramos las posibilidades polisémicas de “*plousios*” y “*kbr*”, entonces la condena al rico en los Evangelios podría sugerir una posible alusión al Salmo 31,18-19. En las narraciones analizadas más arriba del pueblo rico y la parábola del Rico Necio, hay algunas palabras clave y frases que debemos notar: “abundancia”, “cosas buenas”, y “acumular riquezas”. Encontramos estos mismos conceptos en el Sal 31,18-19, donde se describe a Dios acumulando la abundancia de Su bondad para los rectos; esto, en un contexto, no de condenación de los ricos, sino de condenación de la arrogancia de los que mienten y hablan orgullosamente contra los rectos. De este modo, el Corán parece ubicar la metáfora del camello que pasa por el ojo de la aguja en este contexto.

El camello y la aguja

Como ya lo analizamos, el término griego “*plousios*” para significar “rico” o alguien con posesiones abundantes, fue traducido por el Corán con el término arameo “*istikbār*”. Ambos términos, en sus respectivas lenguas, son polisémicos y pueden tener el doble significado de “abundancia” y “riqueza”. Es importante notar que el capítulo coránico en el que aparecen los pasajes en cuestión, comienza afirmando que el pecado de Satanás fue el orgullo y la arrogancia, utilizando el término “*takabbar*”, que tiene su raíz en “*kbr*” (7,13). El pecado de Satanás, de acuerdo al Corán, es tener un ego inflado (*kibar*). Esto nos da una apreciación del estilo de los Evangelios y el Corán. Tal vez esta afirmación, en la que aparecen ambos términos, el griego “*plousios*” y el arábigo “*kibar*”, con el significado de “abundancia” y “copioso”, así como también de “riqueza”, transmite el mensaje de que los que tienen grandes *egos* (*kibar*) son también tan grandes (*kabīr*), que de hecho es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para ellos, ya que sus *egos* son más grandes que un camello. También el Sufi Imām Aḥmad bin ‘Umar (d. 1221), en su *al-Ta’wīlāt al-najmīyyah fil tafsīr al-ishārī al-ṣūfī*, sugirió que el *ego* más grande que un camello, de modo que no puede entrar por el ojo de una aguja, es una exégesis simbólica de estos pasajes coránicos.

Examinando cuidadosamente este término utilizado en el Corán, parece más probable que haya sido citado de (o aludiendo a) los Evangelios, utilizando una traducción lexicográfica de lo que tal vez se percibe como el sentido polisémico actual propuesto. El Corán parece interpretar que esta parábola dice que no sólo

los que tienen grandes riquezas encontrarán dificultades para entrar en el reino del cielo, sino también y muy especialmente, los que tienen grandes *egos* (es decir, arrogancia).

Abraham Geiger (+ 1874) sugiere que la metáfora del camello que pasa por el ojo de una aguja parece derivar del Talmud de Babilonia, que afirma que no se debería soñar con cosas que son imposibles³⁴. El Talmud de Babilonia da ejemplos de este concepto, incluyendo:

«Raba dijo, “Debes saber que es así, pues no se nos muestra en los sueños [cosas imposibles como] una palmera de oro o un elefante que pasa por el ojo de una aguja”»³⁵.

Conclusión

De acuerdo a las observaciones subrayadas en este trabajo, parece que el contexto de la utilización coránica del camello que pasa por el ojo de una aguja es una interpretación de la misma narración de los Evangelios, y más particularmente en el *Diatessaron* de Tácito. Aunque algunos estudiosos llegaron ya a la misma conclusión, basados en el argumento débil de la fraseología similar entre el post-coránico *Diatessaron* arábigo y el Corán, es improbable que ésta sea la razón. Una evidencia mejor de que este pasaje coránico está basado en el *Diatessaron* de Tácito, son sus referencias entretrejidas en diferentes partes de los Evangelios que se refieren al rico, que el *Diatessaron* de Tácito dispone todas juntas; esto se refiere particularmente a la Parábola del Rico Necio y la narración del joven rico que pregunta al Señor cómo heredar la vida eterna.

Aunque aparentemente pertenecientes a distintos contextos—concerniendo a los ricos en los Evangelios y a los arrogantes no creyentes en el Corán— hemos identificado aquí 11 puntos de intertextualidad (algunos más débiles que otros). En resumen, estos son: i) la analogía del camello que pasa por el ojo de la aguja; ii) el juego de palabras morfológico en el pasaje del Corán entre “*ghny*” (riqueza)

34 GEIGER 2012, pp. 52-53.

35 *El Talmud de Babilonia*, Berakhot 55b.

y “*kbr*” (arrogancia); iii) la presencia paralela del concepto de vida eterna; iv) la presencia paralela del concepto de herencia; v) la utilización similar del término cielo (*al-samā*), como en la narración de Mateo y del *Diatessaron* de Tácito; vi) la idea, en el contexto de la Parábola del Rico Necio, que no se puede agregar ni siquiera una hora a la propia vida, que es similar al modo como el Corán afirma que ninguna nación podrá agregar una hora; vii) que los que van al cielo no temerán, como lo describe el Corán y en el contexto de la Parábola del Rico Necio; viii) que el necio descrito por Lucas es “*aphron*”, que también significa “arrogante” y “orgulloso”, como en el coránico “*kbr*”; ix) la total condena de las riquezas mundanas en estos ejemplos, en el Corán y en los Evangelios (particularmente frecuente en el *Diatessaron* de Tácito, ya que coloca juntas las parábolas que implican a los ricos y la del joven rico que pregunta a Jesús sobre la vida eterna); x) que el pedido de estar vigilantes en el pasaje coránico es paralelo del mismo mensaje en la Parábola del Rico Necio, el cual tiene paralelos en la Parábola de las Diez Vírgenes; y xi) que la descripción coránica de los que pierden su herencia y sus almas, se asemeja a la del Rico Necio.

El Corán no solamente utiliza una analogía similar a la de los Evangelios en el camello que pasa por el ojo de la aguja, sino que parece comprometerse con ella e interpretar el mensaje del Evangelio en este contexto. El Corán interpreta a los ricos que tienen dificultad para entrar en el reino del cielo como los que son arrogantes “*istakbarū*” con respecto a los signos de Dios. Los ricos condenados en los Evangelios están aparentemente interpretados en el Corán como una metáfora de los orgullosos y arrogantes que rechazan los signos de Dios. Tal vez el Corán está interpretando que el mensaje de los Evangelios no se refiere solamente a los ricos, sino a cualquiera que sea arrogante, con un *ego* más grande que un camello –tan grande (*kabīr*), que verdaderamente es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que ellos entren en el reino del cielo–.

El Capítulo de *al-A'rāf* en el Corán, condena frecuentemente el “*istikbār*” y comienza afirmando que “*istikbār*” es el pecado principal de Satanás. ¿Son los ricos generalmente condenados o son los arrogantes generalmente condenados? Hay algunas excepciones entre los ricos como José de Arimatea, que se describe como un rico (*plousios*), pero de todas maneras es un discípulo de Jesús (Mt 27,57). Sin embargo, no hay ninguna excepción entre los arrogantes (*istakbarū*), que es como el Corán parece interpretar y traducir el mensaje de los ricos (*plousios*) condenados por Jesús en los Evangelios. En el ejemplo descrito en este

trabajo, el Corán nos permite apreciar el mensaje que transmiten los Evangelios seleccionando palabras polisémicas precisas, y transmitiendo el mensaje deseado.

En síntesis, podemos concluir dos cosas. Primero, que es probable que este pasaje del Corán esté relacionado con su contraparte en los Evangelios. Otros estudiosos llegaron ya a la misma conclusión; sin embargo, este trabajo ha identificado una cantidad de intertextualidades que fundamentan esta noción. Segundo, que el Corán puede estar comprometido con el *Diatessaron* de Tácito y su interpretación, o, alternativamente, simplemente puede estar comprometido con el joven rico que interroga a Jesús y con la Parábola del Rico Necio, utilizando un método similar al de Tácito; es decir, ordenando conceptos similares juntos en diferentes partes de los Evangelios, en este caso acerca de los ricos (o arrogantes).

Abdulla Galadari
Khalifa University, Abu Dhabi
United Arab Emirates Al-Maktoum
College, Dundee,
ESCOCIA
abdulla.galadari@ku.ac.ae

Referencias

Al-Rāzī

2000 *Mafātīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Thurāthal-‘Arabī.

Al-Tabarī

2000 *Jāmi' al-bayān fit ta'wīl al-Qur'ān*, editado por A. M. Shākir. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Ali, M.

2008 “Rethinking the Semitic texts: A study of intertextuality”, *Studia Philosophica et Theologica* 8: 72-89.

Bell, R.

1937 *The Quran Translated*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bertrand, D. A.

1980 “L’Évangile des Ébionites: Une Harmonie Evangélique Antérieure au Diatessaron, *New Testament Studies* 26: 548-563.

Bishop, E.F F

1941 “The eye of the needle”, *The Muslim Word* 31(4): 354-359.

Botterweck, G. J. and Ringgren, H. (eds.)

1977 *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

Brown, E, Driver, S. R. and Briggs, C. A.

2000 *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oak Harbor: Logos Bible Software.

Ciasca, A.

1888 *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice*. Roma: Ex typographia Polyglotta.

Danker, F W.

2000 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press.

Davies, W. D. and Allison, D. C.

2004 *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel, According to Saint Matthew*. London: T&T Clark.

El-Badawi, E. I.

2013 *The Qur’ān and the Aramaic Gospel Traditions*. Abingdon: Routledge.

Galadari, A.

2013a «La *Qibla*: Una alusión a la *Shema*’», *Comparative Islamic Studies* 9: 165-194.

2013b “El rol de la polisemia intertextual en la exégesis coránica”, *Quranica: International Journal on Quranic Research* 3, 35-56.

Geiger, A.

2012 *Judaism and Islam: A Prize Essay*. Hong Kong: Forgotten Books. Edición original (*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*), Bonn: Baaden, 1883.

Greenlee, J. H.

1993 *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Ada: Baker Academic.

Haupt, P.

1924 “Philological and archaeological studies”, *The American Journal of Philology* 45: 238-259.

Higgins, A. J. B.

1984 “Luke 1-2 in Tatian’s *Diatessaron*”, *Journal of Biblical Literature* 103: 194-222.

Ibn Manzūr

1994 *Lisān al-‘arab*. Beirut, Líbano: Dār Ṣādir.

Jeffery, A.

1938 *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*. Baroda: Oriental Institute.

Joosten, J.

1991 “West Aramaic elements in the Old Syriac and Peshitta Gospels”, *Journal of Biblical Literature* 110: 271-289.

2001 “Tatian’s *Diatessaron* and the Old Testament Peshitta”, *Journal of Biblical Literature* 120: 501-524.

Kenyon, F. G.

1912 *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*. Londres: Macmillan.

Kittel, G., Bromiley, G. W. and Friedrich, G. (eds.)

1964 *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids. Eerdmans.

Kraeling, C. H.

1935 *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura*. Londres: Christophers.

Lancaster, R. C. (compilador)

2008 *Was the New Testament Really Written in Greek? A Concise Compendium of the Many Internal and External Evidences of Aramaic Peshitta Primacy*, editado por E. MacLeod. Raphael Chirstopher Lancaster (RCL).

Lüling, Günter

1974 *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*. Erlangen: Verlagsbuchhdlg.

Luxenberg, C.

2000 *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Verlag Hans Schiller.

Muslim

1955 *Ṣaḥīḥ Muslim*, editado por M. F. 'Abdulbāqī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Nasr, S. H.

2015 *The Study Quran*. Nueva York: HarperOne.

Nasser, M. M.

2013 "The polysemous nature of some Arabic prepositions", *International Journal of Linguistics* 5: 66-86.

Nestle, E.

1901 *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament*, editado por A. Menzies. Nueva York: G.P. Putnam's Sons.

Neusner, J. (ed.)

2011 *The Babylonian Talmud: a Translation and Commentary*. Peabody: Hendrickson.

Petersen, W. L.

1994 *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden: Brill.

Rippin, A.

1980 "Qu'ran 7, 40: 'Hasta que el camello pase por el ojo de la aguja'", *Arabica* 27, 107-113.

Robertson, A. T.

1925 *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*. Nashville: Broadman.

Schmidt, T. E.

1987 *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*. Sheffield: Sheffield Academic.

Smith, R. P.

1902 *A Compendious Syriac Dictionary*, editado por J. P. Smith. Oxford: Oxford University Press.

Souter, A.

1917 *The Text and Canon of the New Testament*. Nueva York, NY: Charles Scribner's Sons.