

LA MISERICORDIA, NUEVA OPORTUNIDAD PARA EL DIÁLOGO ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS¹

Rafael Vázquez Jiménez

Sumario: El concepto común misericordia necesita de una aclaración en su significado para cristianos y musulmanes. Este artículo profundiza en el término *rahma* con el que el Corán se refiere a *Allah* y sus posibles vínculos con la tradición cristiana, que permite un nuevo acercamiento entre islam y cristianismo. Para ello se parte de la importancia de la teología de los nombres de Dios en la reflexión teológica islámica, en la que se descubre la relevancia de dos atributos: *Ar-Rahmân* (el Clemente) y *Ar-Rahîm* (el Misericordioso). Sobre el fundamento de estos nace una “nueva teología” islámica, que puede tener notables consecuencias en la configuración del islam actual y sus relaciones con el mundo occidental.

Summary: At The common concept of mercy needs a clarification in its meaning for Christians and Muslims. This article delves into the term *rahma* with which the Qur'an refers to *Allah* and its possible links with the Christian tradition, which allows a new approach between Islam and Christianity. The text highlights the importance of the theology of the names of God in the Islamic theological reflection, in which the relevance of two attributes is discovered: *Ar-Rahmân* (the Clement) and *Ar-Rahîm* (the Merciful). These ground terms are the basis for a “new Islamic theology”, which can have significant consequences in the configuration of current Islam and its relations with the Western world.

Palabras clave: misericordia, *rahma*, diálogo interreligioso, cristianismo, islam.

Key words: mercy, *rahma*, interreligious dialogue, Christianity, Islam

Fecha de recepción: 22 de abril de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 de mayo de 2018

Con la convocación del Jubileo de la Misericordia (2015-2016) el papa Francisco invitó a toda la Iglesia en la bula *Misericordiae vultus* a una renovación profunda de su ser y estar en el mundo a partir de la inagotable fuente de la Misericordia, con la que puede definirse al mismo Dios: “Misericordia: es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad”².

¹ Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2017-2018.

² FRANCISCO, *Misericordiae vultus* (11 abril 2015), 2.

Desde el epicentro de la Misericordia, que se propone como la “viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia”³ ha de comenzar todo un movimiento que remueva y tambalee todos los ámbitos de la vida eclesial: “Todo en su acción pastoral debería estar revestido por la ternura con la que se dirige a los creyentes, nada en su anuncio y en su testimonio al mundo puede carecer de misericordia”⁴.

El diálogo interreligioso no quedó al margen de esta influencia del principio de la misericordia en la vida de la Iglesia. Y por ello el papa Francisco ofreció la llave de la misericordia como aquella que debía abrir una nueva etapa en las relaciones con el judaísmo y el islam. Había que partir del Dios misericordioso como uno de los atributos más apreciados por las tres grandes religiones monoteístas⁵. De esta forma, *Misericordiae vultus* daba un paso adelante respecto a la encíclica *Dives in misericordia* (1980) del papa san Juan Pablo II, que había afrontado el tema de la misericordia de Dios exclusivamente en el marco de referencia de la revelación cristiana. El papa Francisco no solo nos proponía contemplar el misterio de la misericordia de Dios, sino que además nos animó contemplar este misterio con aquellos creyentes que también profesan su fe en un Dios misericordioso. La Iglesia, por tanto, “que no rechaza nada de lo que de verdadero y santo hay en las otras religiones”⁶, como afirma el decreto *Nostra Aetate* del concilio Vaticano II, aprecia la revelación del Dios misericordioso vivida en las otras tradiciones religiosas.

Pero no sería esta la primera vez que el pontífice se refiriera al diálogo interreligioso a partir de la clave de la misericordia. Ya en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), retomando la constitución *Lumen gentium*, sugirió –junto a otros aspectos– la cuestión del Dios misericordioso como elemento esencial para establecer un diálogo fraterno con el islam⁷: “Con nosotros adoran al Dios único y misericordioso”⁸.

Las reacciones a estas tentativas de acercamiento y diálogo del papa Francisco al islam no siempre han sido positivas y han estado marcadas por ciertos recelos.

Desde posturas bastante extremistas y motivadas por un miedo a la islamización de Europa, se han alzado voces que critican de “buenismo diplomático” la simpatía y la valoración que el Papa realiza del islam. Estas opiniones proceden de posturas radicales –casi fundamentalistas dentro del mundo católico– que se niegan al diálogo y demonizan el islam rechazándolo como al “anti-Cristo”, mostrándose tan intolerantes con los musulmanes como critican que ellos puedan serlo con los cristianos⁹.

Pero, al margen de estas posiciones radicalizadas, se alzan también voces autorizadas que proponen cierta cautela en el diálogo, especialmente en lo que se refiere al

³ MV 10

⁴ MV 10.

⁵ Cf. MV 23.

⁶ NA 2.

⁷ Cf. EG 252.

⁸ LG 16.

⁹ Destaca el caso representativo del sacerdote francés Guy Pagés, que ha escrito cartas abiertas al papa Francisco mostrándole su desacuerdo ante la postura de diálogo con el islam, ideas que transmite a través de su página web y redes sociales, así como en su libro *Interroger l'Islam* (2015), que sorprendentemente ha alcanzado su tercera edición.

uso de conceptos que aparentemente pueden ser sinónimos, pero difieran en su significado, como podría ser el caso del término “misericordia”. Es la postura del reconocido islamólogo egipcio Samir Khalil Samir, jesuita, profesor en Beirut, Roma y París, y autor de numerosos ensayos y libros sobre el Islam y su relación con el cristianismo. Así lo expone en su artículo del 19 de diciembre de 2013 para la agencia “Asia News”, del Pontificio Instituto para las Misiones Extranjeras, titulado “Papa Francesco e l’invito al dialogo con l’Islam”. En él realiza un análisis de los dos números (252,253) dedicados al Islam de la exhortación *Evangelii gaudium*. Y, si en la primera parte del artículo saca a la luz los numerosos elementos positivos expuestos por el Papa para facilitar el diálogo, en la segunda parte revisará los límites de sus afirmaciones. La primera frase en analizar es: “adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso”¹⁰. En su comentario, además de matizar el sentido de la unicidad de Dios que puedan tener musulmanes y cristianos, se referirá a la cuestión de la misericordia en estos términos:

“¿Qué significa también la misericordia del Dios islámico? Que Él practica misericordia con quien quiere y no la practica con los que no quiere. “Dios hace entrar en Su misericordia a quien Él quiere” (C48:25). Estas expresiones se encuentran en forma casi literal en el Antiguo Testamento (Ex 33, 19). Pero no se llega jamás a decir que “Dios es Amor” (1 Jn 4, 16), tal como expresa san Juan. En el caso del islam, la misericordia es la del rico que se inclina hacia el pobre y le concede algo. Pero el Dios cristiano es Aquél que desciende hacia el pobre para elevarlo a su nivel; no muestra su riqueza para ser respetado (o temido) por el pobre: se dona a sí mismo para hacer vivir al pobre”¹¹.

A similares conclusiones llegará el Card. Kasper tras analizar el concepto de misericordia en el cristianismo y el islam en un simposio organizado por el PISAI en Roma con motivo del jubileo de la misericordia. Kasper es de la opinión de que la comprensión cristiana de la misericordia supera el concepto coránico de misericordia, basándose en la encarnación y en la crucifixión, que son excluidas y negadas en el Corán. Aunque también es consciente, y así lo manifiesta, de que esto no significa que los cristianos hayan vivido siempre en plenitud este significado de la misericordia¹².

Ante estos planteamientos creo que es necesaria una reflexión profunda sobre el significado del concepto de misericordia en el Corán y sus posibles vínculos de unión con la tradición cristiana, que permita un nuevo acercamiento entre el islam y el cristianismo, y que ayude al mismo islam a reinterpretarse desde el concepto de la misericordia, como veremos que proponen algunos autores musulmanes en la actualidad. Para ello, partiremos en nuestra exposición por presentar la importancia de la teología de los nombres de Dios para la reflexión teológica islámica. En este contexto resaltaremos

¹⁰ EG 252.

¹¹ S. KHALIL SAMIR, “Papa Francesco e l’invito al dialogo con l’Islam” (en línea), <http://www.asianews.it/notizie-it/Papa-Francesco-e-l-27invito-al-dialogo-con-l-27Islam-29858.html> (consulta del 20 de abril de 2018).

¹² Cf. W. KASPER, “Mercy in the Dialogue Between Christians and Muslims”: *Islamochristiana* 42 (2016) 7.

dos atributos relevantes para la piedad islámica, a los que la teología -a nuestro modo de ver -no ha prestado la suficiente atención: *Ar-Rahmân* (el Clemente o Compasivo) y *Ar-Rahîm* (el Misericordioso). El siguiente paso será presentar lo que actualmente se considera una “nueva teología” islámica basada en el concepto de misericordia (*rahma*) y los argumentos que desde el Corán fundamentan esta propuesta, que puede tener notables consecuencias en la configuración del islam actual.

1. La teología de los nombres de Dios

Los nombres divinos ocupan un lugar privilegiado tanto en la reflexión teológica y exegética como en la piedad musulmana, de tal manera que se han dedicado tratados específicos y comentarios a la cuestión de los nombres de Dios a lo largo de los siglos. Destacable es la obra *Los 99 nombres más hermosos de Dios (Asma' Allah Al-husna)* del teólogo, jurista, filósofo y místico sufi de origen persa Al-Ghazâlî (1058-1111), de la segunda mitad del s. XI, considerado como uno de los grandes y más influyentes teólogos del islam, equiparable a la figura de San Agustín en el cristianismo¹³. Su obra fue traducida al inglés en la década de los 90 con numerosas reediciones, e igualmente al francés. Previamente, en la década de los 80, se había traducido al francés otro de los compendios clásicos sobre los nombres de Dios, una obra en dos tomos titulada el *Tratado sobre los nombres divinos* (1986, 1988), de Fakhr ad-Dîn ar-Râzî (1150-1212)¹⁴, de origen persa, discípulo del gran filósofo musulmán Al-Fârâbî y de Ibn-Sina (Avicena). Ambos autores, cuyas obras han sido bastante difundidas en los últimos tiempos en Occidente, fueron defensores de la escuela del imán Al Ash'arî (874-936).

El islamólogo y orientalista Daniel Gimaret sintetiza y clasifica meticulosamente los estudios que se han realizado sobre los nombres de Dios en el islam en su libro *Le noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique* (1988), mostrando así la importancia que tiene esta cuestión para la teología islámica o *kalâm*. En su obra realiza una descripción de los cerca de 200 nombres que se refieren a Dios tanto en el Corán como en los *hadith* (dichos del profeta), y realiza una sistematización de esta cuestión en la teología clásica trabajando autores de distintas ramas: el sufismo (Qusayrî, Ghazâlî, Ibn 'Arabî), la filosofía de Avicena (Râzî) o el chiismo (Kulaynî, Ibn Bâbûya, Tabarsî).

El estudio de los nombres de Dios es de tal importancia para la reflexión teológica del islam, que ha sido considerado como el pórtico de entrada de la teología musulmana y la mejor aproximación para profundizar en la religión islámica¹⁵, que es exclusivamente teocéntrica y busca dar respuesta al Dios que ha sido revelado a Mahoma en el Corán y, por tanto, a la cuestión del nombre de Dios¹⁶.

¹³ Cf. AL-GHAZALI, *The ninety-nine beautiful names of God*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1992, 1995.

¹⁴ Cf. AR-RAZI, *Traité sur les noms divins. Le 99 plus beaux noms d'Allah*, El-Bouraq éditions, Paris 2000.

¹⁵ Cf. C. CHESSEL, “Le noms divins, porche d'entrée a la théologie musulmane”: *Se comprendre* 38 (1993) 1-14.

¹⁶ Cf. D. GIMARET, *Les noms divins en Islam*, Du Cerf, Paris 1988, 9.

Por ello, la recitación diaria del listado de los 99 nombres de Dios (*Allah Al-Asmā' al-Husnā*)¹⁷, que son calificativos de Dios usados en el Corán o en la tradición (*sunna*), lleva al creyente al paraíso, porque le hace entrar en el misterio profundo de Dios. Así lo dice el *hadith* de Abû Hurayra, compañero del Profeta: “Dios tiene noventa y nueve nombres, cien menos uno, y quien los guarde en su memoria entrará en el paraíso”¹⁸.

Existen discusiones respecto a la traducción de “guardar en la memoria” (*absâ-hâ*), que algunos han traducido por “enumerar”, siendo una condición bastante superficial la necesaria para entrar en el paraíso, como si con la simple memorización y recitación de estos nombres el hombre pudiera obtener la salvación, y de ahí la camándula o especie de rosario (*tasbih* también llamado *masbaha* o *misbaha*) con la que los musulmanes continuamente dicen los nombres de Dios. Por ello se prefiere traducir por “conocer” o “comprender”, dándole un sentido mucho más profundo al término. Implica un conocimiento cada vez mayor y una comprensión cada vez más honda de lo que significan estos nombres y, por tanto, del mismo misterio de Dios. Precisamente en el conocimiento de Dios a través de sus atributos radica la dificultad de la teología: si Dios es trascendente y radicalmente diferente de la criatura, el lenguaje creado, ¿puede llegar a expresar la realidad de Dios sin traicionarla? La cuestión de fondo es la relación existente entre los nombres divinos y Dios mismo¹⁹.

A esta cuestión se han dado dos respuestas, que se corresponden con dos grandes escuelas teológicas. En primer lugar, la de Al-Mu'tazila, que –según Râzî– considera que el nombre no se identifica con lo nombrado. Siguiendo un razonamiento analógico los mutazilíes defiende que cuando la razón muestra que un término conviene aplicarlo a Dios es lícito hacerlo aunque no se encuentre en el Corán. La otra escuela – más tradicionalista – sigue a Ash'ari y expone que los nombres de Dios no dependen de nuestra voluntad, sino que han sido revelados por Dios mismo; por tanto, puede establecerse una identificación nombre-Dios, de tal manera que al conocimiento de Dios se llega por la aceptación de la revelación (*tawqîf*) sin necesidad de la razón (*quiyâs*), pues se trata de algo absolutamente trascendente, sin necesidad de la razón²⁰.

Encontramos dos grandes tendencias en el *kalâm* o teología islámica vinculadas a los nombres de Dios, que tendrán repercusiones importantes para la configuración

¹⁷ Existen diversas listas de los nombres de Dios, que no son atribuidas en sí mismas a Mahoma, sino a los transmisores de los *hadith*. Aunque como considera Gimaret, el hecho de que no sean atribuidas históricamente al Profeta no significa que sean inauténticas en cuanto a su contenido. Una de ellas es un *hadith* de Abû Hurayra en el que aparece un elenco de los 99 nombres, pero igualmente se pueden distinguir otras tres listas tradicionales. Hay que añadir una cuarta, que es la más conocida y la que se ha consagrado en el mundo musulmán, incluso en el islam chiíta, que es la de *Walid* (Allah, Ar-Rahmân, Ar-Rahîm, Al-Malik, Al-Quddûs, As-Salam...). Entre ellas existen diferencias difícilmente explicables y de carácter arbitrario en lo que se refiere a su orden (cf. C. CHESSEL, *o. c.*, 2-3).

¹⁸ IMAN ZAINUDIN AHMAD, *Sahih Al-Bujari*, Madrasa Editorial, Granada 2008, IX, 93, 489.

¹⁹ A este interrogante parece responder la cuestión del número 99 de los nombres de Dios. Ar-Râzî ofrece una triple explicación: esta cifra expresa una sabiduría que nos sobrepasa; o bien, Dios quiere mostrar que los nombres divinos proceden de la revelación y no de un razonamiento; o bien que esta cifra impar es superior a una cifra par, según un *hadith* que afirma que “Dios es impar (indivisible) y que ama lo impar”. Otros ofrecen otra explicación, como es el caso de Baghdâdî (+1037), que afirma que Dios tiene escondido el nombre número 100, al que el ser humano no puede acceder, pues Dios es siempre superior a nuestro conocimiento (cf. C. CHESSEL, *o. c.*, 2-5).

²⁰ Cf. AR-RAZI, *o. c.*, 49-57.

posterior del islam en el mundo: una tendencia más racionalista, que admite la analogía y las categorías filosóficas para el conocimiento de Dios; y una tendencia más tradicionalista, que solo admite como válidas las fuentes de la revelación, el Corán y los *hadith*.

2. El Dios misericordioso, articulador del nuevo *kalâm*

Si la base de la teología islámica (*kalâm*) está en el conocimiento de Dios a través de sus atributos, la aproximación a un nombre particular o un conjunto de nombres favorecerá una determinada teología, con una serie de consecuencias para la comunidad islámica. Así, podríamos decir, que las consecuencias de acercarnos a Dios desde el nombre de Juez o el que tiene en cuenta todas las cosas o el Humillador, no pueden ser las mismas que las de acercarnos a Dios desde otras categorías, como el Clemente, el Misericordioso, el Humilde, etc.

La primera gran escuela teológica islámica, que se formó entre los siglos IX y X bajo la protección los califas abasíes del Califato de Bagdad, a la que ya hemos hecho mención, la de los mutazilíes, tomó como punto de partida la afirmación de la justicia de Dios como atributo fundamental: Dios es perfecto, justo, y recompensa o castiga las buenas o malas acciones del hombre. Los mutazilíes fueron suprimidos por las dos grandes escuelas teológicas del islam sunni, la de Ash'ari, que desde el s. XI es la de la mayoría de la comunidad islámica sunni (*umma*), y la de Maturidi, un imán contemporáneo a Ash'ari, que tuvo en Asia central un papel semejante al que Ash'ari había tenido en Irak, sin que lleguen a darse grandes diferencias entre las dos escuelas. Ambas se centraron en los nombres divinos asociados al conocimiento, a la voluntad y a la vida (*'ilm*, *irāda*, *hayāt*), sin tener demasiado en cuenta otros atributos más vinculados con la compasión, la misericordia o la cercanía de Dios a los hombres. Y estas escuelas están en la base de la manuales de teología musulmana y de la predicación que han recibido las comunidades en los últimos tiempos²¹.

En estas dos escuelas no se ha prestado ningún tipo de atención, por ejemplo, a dos nombres que encabezan junto a *Allah* el listado de los 99 nombres de Dios: *Ar-Rahmân* (el Clemente o Compasivo) y *Ar-Rahîm* (el Misericordioso).

Desde el siglo XIX, sin embargo, un gran número de teólogos sunníes y shiíes trabajan por ofrecer un “nuevo *kalâm*”, con una reflexión teológica renovada basada en la compasión de Dios. Es el caso de los sunníes al-Jisr en Siria; al-Farahi, Nu'mani e Iqbal en India; al-Madani, al-Siyyadi, al-Nursi, Mustafa Sabri y al-Kawathary en Turquía; Abdu en Egipto; Ibn 'Ashur en Túnez; o Taha Abdularahman en Marruecos. Igualmente entre los shiíes podrían nombrarse a al-Afghani, Tabataba'i, Mutahari o Shabastri en Irán; y al-Sadr y Abduljabbar al-Rifa'i en Iraq.

Esta nueva teología islámica basada en el concepto de *rahma* o misericordia, que está a la base de los nombres de Dios *Ar-Rahmân* y *Ar-Rahîm*, y que recientemente ha sido denominada por el teólogo libio Aref Ali Nayed como “rahmatología”, pretende dar respuesta al desafío de la violencia por el que hoy en día se ve afectado el islam en el

²¹ Cf. M. KHORCHIDE, *Islam ist Barmherzigkeit. Gründungszüge einer modernen Religion*, Ed. Herder, Freiburg 2012, 41-45.

mundo²². Entre sus representantes más actuales en Occidente se encuentra el islamólogo Abdoldjavad Falaturi, de origen persa, que ejerció la docencia en las universidades de Hamburgo y Colonia (1926-1996), quien se atrevió a afirmar ya en 1992 que el islam es la religión de la misericordia²³. A este le ha seguido más recientemente el islamólogo y profesor de pedagogía de la religión de la universidad de Münster, Mouhanad Khorchide, de origen libanés, cuya obra *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion* (2012), traducida al inglés como *Islam is Mercy. Essential Features of a Modern Religion* (2014), ha tenido gran repercusión en Occidente y pretende una modernización de la teología islámica articulada desde el concepto de misericordia. Igualmente otros islamólogos están retomando el valor del concepto *rahma* en el Corán y en la Sunna para favorecer así una reinterpretación del islam: Ramon (Ibrahim) Harvey, profesor del Ebrahim College de Londres; Angelika Neuwirth, profesora de estudios árabes de la universidad de Berlín; o Munstansir Mir, profesor de estudios islámicos en la universidad de Ohio. A este respecto es interesante retomar las actas del congreso tenido en el PISAI de Roma con motivo del jubileo de la misericordia titulado “*Rahma*. Estudios cristianos y musulmanes sobre la Misericordia” (13-15 octubre, 2016), recientemente publicadas en la colección “Studi arabi-islamici del PISAI” (2018).

A pesar de todo se puede constatar que no es la línea que siguen todos los teólogos musulmanes, y que necesita de una mayor consolidación y recepción en la teología islámica. Resulta sorprendente, por ejemplo que Robert Caspar, profesor del PISAI no mencione la misericordia como atributo de Dios en los dos volúmenes de su obra *Tratado de teología musulmana* (1986). Tampoco aparece como línea de pensamiento islámico actual en la obra de Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo* (2005). Ni es una cuestión abordada como tal por el profesor Sánchez Nogales como categoría que pudiera abrirnos al diálogo islamo-cristiano en su obra *Aproximación a una teología de las religiones* (2015).

3. ¿Puede sostenerse desde el Corán una “rahmatología”?

3.1 Allah y Ar-Rahmân

Basándonos en los autores que hoy en día están presentando esta línea del islam como religión de la misericordia, expondremos los fundamentos que justifican esta reinterpretación desde el principio articulador de la *rahma* y sus fundamentos.

Es significativo que los listados de los 99 nombres de Dios estén encabezados por *Allah*, *Ar-Rahmân*, *Ar-Rahîm*, que hemos traducido al castellano como Dios, el Clemente, el Misericordioso. Teniendo en cuenta que estos listados tienen su fundamento en los nombres revelados en el Corán, no es indiferente que estos tres ocupen los primeros puestos. De hecho, hay quien ha llegado a afirmar que “los nombres de *Allah*

²² Cf. A. NAYED, “Compassion and Understanding in Islam”: *Islamochristiana* 33 (2007) 137-148.

²³ Cf. A. FALATURI, “Der Islam – Religion der rahma, der Barmherzigkeit”, en A. FALATURI (ed.), *Der Islam im Dialog. Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi*, Islamische Eissenschaftliche Akademie, Köln 1992, 98-120.

y *Ar-Rahmân* sintetizan el conjunto de los nombres y atributos divinos”²⁴.

En el famoso estudio de Jacques Jomier sobre el nombre divino *Ar-Rahmân* en el Corán se explica que estos nombres pueden considerarse equivalentes, como puede apreciarse desde los mismos comienzos del islam en Arabia. De hecho será el único atributo por el que se designa al mismo Dios y se muestra equivalente en su uso al nombre de *Allah* en el Corán. Por ello debe ser estudiado de una manera especial frente a los otros nombres de Dios.

Siguiendo a Jomier, el nombre *Allah* designaba al Dios creador reconocido por los habitantes de la Meca, familiar para ellos porque así eran denominadas otras divinidades secundarias en la Arabia preislámica politeísta. Por ello Mahoma usará este nombre para referirse al Dios único, aportando la novedad del monoteísmo. En cambio *Ar-Rahmân* era el nombre con el que se designaba a Dios solo en ciertas zonas de Arabia (Yemen), probablemente por la influencia de las comunidades judías y cristianas, y era un nombre que evitaban los mecánicos por resultarles extraño. Esta oposición queda manifiesta incluso en algunos textos del Corán (cf. C 21,36; C 25,60; C 27,110; C 13,30), llegándose a constatar la confusión de los nombres como si *Allah* y *Ar-Rahmân* fuesen dos divinidades, a pesar de que el Profeta se refiera a la misma realidad de Dios con ambas categorías:

Quando ven los infieles, no hacen sino tomarte a burla. “¿Es este quien habla mal de vuestros dioses?” Y no creen en la amonestación del Compasivo.²⁵

Quando se les dice: “¡Prosternaos ante el Compasivo!”, dicen: “Y ¿qué es ‘el Compasivo’? ¿Vamos a prosternarnos solo porque tú nos lo ordenes?” Y esto acrecienta su repulsa.²⁶

Di: “¡Invocad a ‘Dios’ o invocad al ‘Compasivo’! Como quiera que invoquéis, Él posee los nombres más bellos.”²⁷

Así te hemos enviado a una comunidad que fue precedida de otras, para que les recites lo que te hemos revelado, pero niegan al Compasivo. Di: “¡Es mi Señor! No hay más dios que Él. En Él confío y a Él me vuelvo arrepentido.”²⁸

Por ello el islam prefirió el nombre de *Allah* para referirse a Dios frente a *Ar-Rahmân*, para hacer frente a esta antipatía mecana. Aunque esta opción ha supuesto una

²⁴ D. GRIL, “La miséricorde dans le Coran et la Sunna”: *Chemins de dialogue* 43 (2014) 172.

²⁵ C 21,36. Los textos del Corán (C) son tomados de la traducción de Julio Cortés, Herder, Barcelona 2005.

²⁶ C 25,60.

²⁷ C 17,110.

²⁸ C 13,30.

polarización que ha ejercido gran influencia sobre la teología islámica, obviándose una rica doctrina de la misericordia de Dios que ha de ser recuperada, pues en el Corán todo lo que se dice de *Ar-Raḥmān* se dice de *Allah*, y no hay una doctrina propia de *Ar-Raḥmān* al margen de *Allah*, como ha quedado sintetizado en la fórmula *bismil-lāhi ar-raḥmāni ar-raḥīm*²⁹.

3.2 La Bismillah

De las 114 suras que componen el Corán, 113 (a excepción de la sura 9) van precedidas de lo que se conoce como la *Basmala* o *Bismillah*, es decir, con la primera aleya de la primera sura, también conocida como *al-fātiḥa*, es decir, “la que abre”³⁰. De tal manera que el lector del Corán antes de enfrentarse a cualquier texto invoca el “nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso” (*bismil-lāhi ar-raḥmāni ar-raḥīm*). Y será desde este prisma de la compasión y la misericordia de Dios desde el que interprete el contenido del texto sagrado. Algo que el musulmán no solo hará como preparación para la lectura del Corán, sino que lo tiene presente a lo largo de toda su jornada como una fórmula de consagración a Dios de cualquier actividad importante que se disponga a realizar (comer, beber, entrar o salir de casa, dar un discurso, mantener relaciones sexuales, conducir, etc.). Así toda la vida del creyente está sostenida por la misericordia y la compasión de Dios, y en ella emprende cada mañana sus pasos:

¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso!
Alabado sea Dios, Señor del universo,
el Compasivo, el Misericordioso,
Dueño del día del Juicio.
A ti solo servimos y a Ti solo imploramos ayuda.
Dirígenos por la vía recta,
la vía de los que Tú has agraciado,
no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados.³¹

Es por ello que hay autores, como Angelika Neuwirth, que consideran la *Bismillah* como la clave hermenéutica desde la que se ha de interpretar y comprender todo el Corán, la quintesencia o madre de la Escritura, y el código que descifra toda su

²⁹ Cf. J. JOMIER, “Le nom divin 'Al-Raḥman' dans le Coran”, en H. MASSÉ (ed.), *Mélanges Louis Massignon*, II, Institut Français de Damas, Damas 1957, 361-381.

³⁰ Los exegetas están de acuerdo en afirmar que la excepción se explica por una causa meramente formal, ya que los textos de la sura 9 y la precedente conformaban una sola sura en los orígenes (cf. R. CHARLES, “La miséricorde d’Allah”, en A. GOETMANN (ed.), *L’évangile de la miséricorde. Hommage au Dr. Schweitzer*, Du Cerf, Paris 1965, 29).

³¹ C 1,1-7.

teología³². Toda la vida del musulmán, su oración, su actividad, su estudio, está bajo el signo de la misericordia de Dios³³.

3.3 La *Bismillah Ar-Rahmân y Ar-Rahîm*

Los términos compasivo (*Ar-Rahmân*) y misericordioso (*Ar-Rahîm*) que aparecen como atributos de Dios en la *Bismillah* tiene la misma raíz semítica *rbm* que aparece 339 veces en el Corán y es común a la tradición judeo-cristiana. Y de ahí el vocablo árabe *rahma*, que podemos traducir como misericordia, clemencia, piedad, compasión. Por su raíz semítica evoca a las entrañas y las vísceras, como cuna de los sentimientos y lugar de las emociones, de donde brota la misericordia; igualmente, tiene un componente maternal por referirse al útero en el cuerpo de la mujer, como el lugar donde se engendra la vida, generando así un sentimiento de amor, cuidado y dulzura del corazón de la madre hacia el fruto de sus entrañas³⁴.

Por el hecho de tener la misma raíz, casi podría decirse que se tratan de dos conceptos repetitivos, casi sinónimos, que se refuerzan mutuamente: *rahîm* reforzaría el sentido de *rahmân*. Sin embargo, otros autores como el persa Al-Tabarî, opinan que los dos términos tienen matices de significado distintos. Así lo explica el teólogo paquistaní Amîm Ahsan Işlahî, quien considera que ninguno de estos dos atributos son supefluos, sino que uno (*rahmân*) representa la vehemente y apasionada naturaleza de la misericordia de Dios, en tanto que el otro (*rahîm*) se refiere a la permanencia y la continuidad de esa misericordia. No es solo que Dios sea el creador del mundo por su absoluta misericordia (*rahmân*), sino que no ha abandonado su creación, y además la cuida y la sostiene (*rahîm*)³⁵.

Por eso *Ar-Rahmân*, solo se usa aplicado a Dios, increado, divino, indicando así que la compasión y la misericordia es una cualidad exclusiva de Dios. Tan solo en tres aleyas se encuentra la *rahma* atribuida al hombre, aunque siempre aclarando que esta bondad y misericordia tienen un origen divino y que no es algo propio del ser humano (cf. C 17,24 sobre las relaciones paterno-filiales; C 30,21 sobre la relación entre los esposos; C 57,27 sobre su presencia en los cristianos)³⁶; por el contrario, *Ar-Rahîm* designa la misericordia aplicada a la criatura, y es una cualidad que también puede poseer el ser humano. Ni siquiera del mismo profeta Mahoma se dirá que es *ar-rahmân*, sino *ar-rahîm*: “Os ha venido un Enviado salido de vosotros. Le duele que sufráis, anhela vuestro bien. Con los creyentes es manso, misericordioso”³⁷.

³² Cf. A. NEUWIRTH, “Notions of Mercy”: *Islamochristiana* 42 (2016) 41.

³³ P. CHOCHOLSKI, *Aux sources de la Miséricorde. Approche chrétienne, philosophique et interreligieuse*, Nouvelle Cité, Domaine d’Arny 2015, 41.

³⁴ Cf. H. J. STOEBE, “To have mercy”, en E. JENNI - C. WESTERMANN (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, III, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1997, 1225-1230.

³⁵ M. MIR, “The Concept of Divine Mercy in the Qur’an”: *Islamochristiana* 42 (2016) 46-47.

³⁶ Cf. I. ZILIO-GRANDI, “Réflexions sur la *rahma* dans la tradition religieuse Islamique”: *Islamochristiana* 41 (2015) 129-145.

³⁷ C 9,128.

De ahí que *Ar-Rahmân* – como ya se ha apuntado más arriba – aparece en el Corán de manera equivalente o como sustituto incluso del nombre de *Allah*, el Dios único, que es la fuente y el origen de la misericordia:

Invocad a Dios o invocad al Compasivo. Como quiera que invoquéis, Él posee los nombres más bellos.³⁸

Ya antes les había dicho Aaron: “¡Pueblo mío! Solo se os ha tentado con él. Vuestro Señor es el Compasivo. ¡Seguidme, pues, y obedeced mis órdenes”.³⁹

Como se constata en la sura 6 por dos veces, la misericordia es una prescripción que Dios se ha impuesto a sí mismo, de tal manera que todo en Él tiene inscrito la ley de la misericordia, es su principio supremo de obrar, de tal manera que todo lo que brota de Dios lleva la marca de la *rahma*:

Di: “¿A quién pertenece lo que está en los cielos y en la tierra?” Di: “¡A Dios!” Él mismo se ha prescrito la misericordia.⁴⁰

Cuando vengan a ti los que no creen en nuestros signos, di: “¡Paz sobre vosotros!”. Vuestro Señor Se ha prescrito la misericordia, de modo que si uno de vosotros obra mal por ignorancia, pero luego se arrepiente y enmienda... Él es indulgente, misericordioso.⁴¹

La misericordia de Dios no conoce fronteras, lo alcanza todo, no tiene medida y todo lo abarca, incluso, en clave de indulgencia y perdón, está por encima del juicio y el castigo:

Inflijo mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnímoda. Destinaré a ella a quienes temen a Dios y den el azaque y a quienes crean en nuestros signos.⁴²

Los que llevan el Trono y los que están alrededor celebran las alabanzas de su Señor, creen en Él y Le piden que perdone a los creyentes: “¡Señor! Tú lo abarcas todo en Tu misericordia y en Tu ciencia. ¡Perdona, pues a los que se arrepienten y siguen Tu camino! ¡Líbrales del castigo del fuego de la gehena!”⁴³

Existe un *hadith* del Profeta que dice que cuando Allah creó el mundo se reservó para sí el 99% de su compasión o misericordia como *Ar-Rahmân* y fuente de

³⁸ C 17,110.

³⁹ C 20,90.

⁴⁰ C 6,12.

⁴¹ C 6,54.

⁴² C 7,156.

⁴³ C 40,7.

toda compasión, y esparció el 1% sobre todo lo que había creado. Incluso los animales comparten este porcentaje de la misericordia de *Allah*. Ese 99% de la misericordia de Dios se ha prometido a todos los creyentes en el Día del Juicio⁴⁴, de tal manera que en ese día prevalecerá la misericordia de Dios sobre el castigo, pues como ya se ha dicho “él mismo se ha prescrito la misericordia”, por tanto, la misericordia y la justicia de Dios no entran en conflicto⁴⁵.

Según lo que hemos visto, resulta innegable la importancia de la definición de Dios como *Ar-Rahmân*, distinguiéndolo de *Ar-Rahîm* que es usado para las criaturas. Entonces, ¿qué aporta *Ar-Rahîm* a *Ar-Rahmân*? Podríamos decir que *Ar-Rahîm* designa a Dios en su relación con las criaturas, no solo en tanto que él muestra su misericordia en la Creación, sino en tanto que sigue vinculado a ella, la sostiene y sigue ligado a ella por lazos de misericordia.

De forma poética podría decirse, siguiendo a F. Schuon, que el término *rahmân* es como el cielo luminoso, y *rahîm* es como un rayo celeste y cálido que vivifica al hombre⁴⁶. O bien, en otros términos, como la maternidad de Dios o la matriz de la misericordia, y la relación maternal que Dios establece con lo creado en todo su obrar⁴⁷.

3.4 Los signos (*âyat*) de la misericordia de Dios

Siguiendo el *hadith* del Profeta, fijémonos ahora en ese 1% de la misericordia de Dios esparcida por el mundo, en lo que la teología islámica denomina los signos operativos (*âyat*) de la acción misericordiosa de Dios en lo creado⁴⁸.

La misericordia como atributo y definición del mismo Dios se extiende a toda la creación y a toda la acción de Dios en el mundo. Todo su obrar está transido de misericordia y en todo encontramos signos (*âyat*) o huellas de la misericordia de Dios. Así se constata en las siguientes *aleyas*:

Entre Sus signos está el envío de los vientos como nuncios de la buena nueva, para daros a gustar de Su misericordia, para que naveguen las naves siguiendo Sus órdenes y para que busquéis Su favor. Y quizás, así, seáis agradecidos.⁴⁹

¡Y mira las huellas de la misericordia de Dios, cómo vivifica la tierra después de muerta! Tal es, en verdad, el Vivificador de los muertos. Es omnipotente.⁵⁰

⁴⁴ Cf. Cf. A. NAYED, *o. c.*, 12.

⁴⁵ M. MIR, *o. c.*, 47-48.

⁴⁶ Cf. F. SCHUON, *Comprendre l'islam*, Gallimard, París 1961, 82.

⁴⁷ P. CHOCHOLSKI, *o. c.*, 44.

⁴⁸ P. Chocholski, A. Nayed y A. Falaturi tratan esta cuestión de los *âyât* en los artículos citados.

⁴⁹ C 30,46.

⁵⁰ C 30,50.

Numerosas son las *aleyas* que se refieren a toda la creación como signos de la misericordia de Dios: la lluvia, el viento, el agua, el cielo, el sol, la luna, los cereales, los olivos, las palmeras, los animales, la diversidad de las lenguas, de los colores...

Además de la creación, toda la realidad y la historia tienen valor por ser signo de la *rahma*, y el creyente vive con gratitud por la intervención de la trascendencia de Dios en lo inmanente. Así se pone de manifiesto en la historia de Zacarías, al que el Señor le concede tener un hijo a pesar de su vejez y de la esterilidad de su mujer: “Recuerdo de la misericordia que tu Señor tuvo con Su siervo Zacarías. Cuando invocó interiormente a su Señor”⁵¹.

El envío de los profetas evidencia igualmente la misericordia de Dios como oferta de salvación para el mundo:

Quando se apartó de ellos y de los que servían en lugar de servir a Dios, le regalamos a Isaac y a Jacob e hicimos de cada uno de estos un profeta. Les regalamos de Nuestra misericordia y les dimos una reputación buenísima.⁵²

Así se manifiesta también en el nacimiento de Jesús en el diálogo del ángel Gabriel con María:

Dijo ella: “¿Cómo puedo tener un muchacho si no me ha tocado mortal, ni soy un ramera?” “Así será”, dijo. “Tu Señor dice: Es cosa fácil para Mí. Para hacer de él signo para la gente y muestra de Nuestra misericordia”.⁵³

Y, por supuesto, el envío del profeta Mahoma y su misión es “misericordia para todo el mundo: “Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia para todo el mundo”⁵⁴. El mismo Corán es una misericordia de Dios para el mundo: “Te hemos revelado la *Escritura* como aclaración de todo, como dirección y misericordia, como buena nueva para los que se sometan”⁵⁵.

La misericordia de *Allah* se ejercerá el Día del Juicio, en el que el Señor castigará a los impíos y recompensará las buenas acciones de los buenos creyentes. La misericordia de Dios se manifestará en este día como una reserva especial de indulgencia frente al castigo por la absoluta libertad de su voluntad: “Los desgraciados estarán en el Fuego, gimiendo y bramando, eternamente, mientras duren los cielos y la tierra, a menos que tu Señor quiera otra cosa. Tu Señor hace siempre lo que quiere”⁵⁶.

Basándonos, por tanto, en estos conceptos de *Ar-Rahmân* y *Ar-Rahîm*, como hemos expuesto, son injustificables las relaciones de Dios con el hombre solo desde las

⁵¹ C 19,2-3.

⁵² C 19,49-50.

⁵³ C 21,20-21.

⁵⁴ C 21,107.

⁵⁵ C 16,89.

⁵⁶ C 11,106-107.

claves de la imposición y del castigo, del miedo, la obediencia ciega, el dominio o la sumisión. Una teología desde la perspectiva de la misericordia de Dios requiere al menos reconsiderar el islam en otras claves de cercanía, comprensión, benevolencia, compasión y ternura, necesarias para que se ajuste más a la verdad del Corán.

4. Conclusiones

Una reinterpretación del islam desde el concepto de la *rahma* está totalmente justificado desde el Corán y la Sunna, y puede ayudar, por un lado, a Occidente a acercarse al mundo islámico desde una nueva perspectiva que elimine prejuicios y temores. Por otro lado, puede ayudar también a los fieles musulmanes a contrastar la propia vivencia del islam, fuertemente marcada por interpretaciones teológicas conservadoras, con otra perspectiva también presente en el Corán y la tradición, a la que no se le ha prestado tanta atención, pero que refleja una verdad enraizada en las fuentes mismas de su religión.

Desde el enfoque de la *rahma* el islam se abre a una nueva tendencia teológica que denuncia el monocolor de la interpretación del islam propia de la escuela de Ash-ari y de Al-Ghazali, que optaron por una presentación de un Dios del juicio frente al Dios de la misericordia, desde la que -según la opinión de M. Khorchide- se han podido justificar regímenes totalitarios que han hecho incompatible el islam con la democracia, y se ha definido la relación del creyente con Dios desde la clave de la sumisión⁵⁷.

Igualmente habría que evitar el radicalismo de definir al Dios del Corán exclusivamente desde los atributos del Clemente y el Misericordioso. No hay que negar la diversidad de los atributos divinos, que incluso nos muestran a un Dios en clave de juicio y castigo. A pesar de todo, se ha podido constatar que el nombre *Ar-Rahmân* tiene un papel especial y preponderante en el Corán, al que habría que sumar otros más de treinta nombres que hacen referencia a un Dios cercano y que perdona, que posibilitan una relación dialogal y entrañable con la criatura⁵⁸ que hace desaparecer el miedo y se convierte en terreno fértil de libertad.

La misericordia se presenta, por tanto, hoy en día como una categoría esencial a tener en cuenta en el diálogo interreligioso, como ha intuido el papa Francisco, por tratarse de un elemento común a las tres grandes religiones monoteístas. Se trata de un *humus* común desde el que partir y que invita siempre a la inclusión y no a la exclusión. La misericordia no solo permite reconocer a los cristianos la presencia del Dios único y misericordioso en el islam, sino también a los mismos musulmanes a reconocer en el cristianismo el *ayat* o actuar misericordioso de *Allah*. Ambas tradiciones religiosas podrían redescubrirse en la búsqueda de un Dios misericordioso, e incluso ampliar las perspectivas y llevar a plenitud el propio concepto de misericordia.

No obviamos los límites de esta categoría, como han indicado las voces críticas, aunque -en nuestra opinión- no lleguen a deslegitimar lo valioso de la propuesta. Efectivamente, en nuestra exposición se ha presentado siempre a un Dios compasivo,

⁵⁷ Cf. M. KHORCHIDE, *o. c.*, 236-237.

⁵⁸ Cf. M. MIR, *o. c.*, 43-45.

misericordioso, indulgente; pero en el Corán se excluye cualquier tipo de vulnerabilidad de Dios. Cuando el cristiano habla de la misericordia de Dios le pone un rostro, el de Jesucristo, más que un rostro una escena la del Gólgota, y la de un Dios roto en su humanidad. Este concepto de Dios misericordioso es inconcebible en el islam, que nos presenta a un Dios compasivo que siempre establece relaciones desde arriba⁵⁹. En el islam, ni siquiera basándonos en el concepto de misericordia, nunca llegan a superarse las fronteras infranqueables entre Dios y el hombre, a pesar que la sura 50,16 afirme que Dios es más cercano al hombre que su misma vena yugular.

⁵⁹ Cf. R. CHARLES, *o. c.*, 35-36.