

## **LA REVELACIÓN EN EL ISLAM Y EN EL CRISTIANISMO. ESTUDIO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL**

RAMÓN DE LA TRINIDAD PIÑERO MARIÑO  
*Instituto Teológico de Cáceres*

### RESUMEN

El presente artículo profundiza, desde el respeto a las experiencias religiosas de otras comunidades humanas, en la religión islámica y desde la teología fundamental cristiana intenta bucear en su experiencia original, es decir, en la experiencia religiosa de Mahoma, tal y como es descrita en el Corán. El trabajo se apoya también en la biografía de Mahoma y en otras fuentes, teniendo en cuenta la pregunta que encabeza este análisis: ¿se trata de una revelación sobrenatural la experiencia de Mahoma o podemos circunscribirla a lo que los católicos denominamos como revelación natural? Para lograr el objetivo se sigue un sencillo esquema en torno a tres puntos: (1) Estudio de la fenomenología de la revelación en el Corán; (2) la doctrina católica de la revelación natural y sobrenatural, ofreciendo la interpretación teológica o doctrina de K. Rahner sobre la revelación; y (3) el discernimiento sobre la experiencia religiosa de Mahoma

*Palabras clave:* Islam, Karl Rahner, Mahoma, Profetismo, Teología fundamental

### ABSTRACT

This article studies Islamism in depth and tries, always with due respect to the religious experiences of other communities, to dive in its earliest experience, that is to say, in Muhammad's experience just as described in the Coran. This will be carried out from the standpoint of Christian fundamental theology. The work bases also on Muhammad's biography as well as on other sources and considers the question that heads this analysis: Was Muhammad's experience a supernatural revelation or can it be subscribed

to what Catholics call a natural revelation? In order to reach this target, we propose a simple outline consisting of three points: (1) study on the phenomenology of revelation in the Corán; (2) the Catholic doctrine on natural and supernatural revelation, along with K. Rahner's theological interpretation of the revelation; (3) analysis of Muhammad's religious experience

*Key words:* Islamism, Karl Rahner, Muhammad, prophetism, Fundamental theology.

El objetivo de este trabajo es acercarnos, con el mayor respeto, hacia la religión islámica, a la experiencia original de la misma: la experiencia religiosa de Mahoma, tal y como es descrita en el Corán, apoyándonos también en la biografía de Mahoma y en otras fuentes, teniendo en cuenta la pregunta que encabeza este análisis: ¿se trata de una revelación sobrenatural la experiencia de Mahoma o podemos circunscribirla a lo que los católicos denominamos como revelación natural? Para lograr nuestro objetivo seguiremos un esquema muy sencillo:

- 1º. Estudio de la fenomenología de la revelación en el Corán.
- 2º. La doctrina católica de la revelación natural y sobrenatural, ofreciendo la interpretación teológica o doctrina de K. Rahner sobre la revelación.
- 3º. Discernimiento sobre la experiencia religiosa de Mahoma.

## I. FENOMENOLOGÍA DE LA REVELACIÓN EN EL CORÁN

### 1. INTRODUCCIÓN AL CORÁN

Mahoma (Muhammad), no ocupa el mismo lugar que Jesucristo en el cristianismo, por eso es un error llamar al Islam “mahometismo” y a los musulmanes “mahometanos”. Del cristianismo, citando el Evangelio de San Juan, se puede afirmar: “la Palabra se hizo carne” (Jn 1, 14), pero en el Islam sólo se puede afirmar, salvando las debidas distancias: la Palabra se hizo libro, pues la singularidad específica de la religión islámica consiste en que *el Corán es la palabra y el libro de Dios*. Por tanto, lo específico del Islam es *el Corán*<sup>1</sup>.

1 Cf. H. KÜNG, *El Islam. Historia, presente, futuro*, Madrid, Trotta, 2006, 79-80.

El Libro, como tal, suele conocerse con el nombre de *al-Quran* (transcripción literal). En latín fue representado como *Alcoranus*, que pasó al inglés y al alemán con la forma de “Alcorán” y más popularmente “Koran”, mientras que el francés y el castellano prefiere “Corán”, aunque en castellano también puede aparecer “Alcorán”. Los musulmanes, con respeto, suelen titularlo “el noble o glorioso Corán”, que se traduce al inglés como “The Holy Quran”. Pero este nombre a veces se omite, pues no está revelado. La palabra *quran* aparece en el texto con diversos sentidos<sup>2</sup>. Sin embargo, en el Corán aparecen otras palabras para describir todo el libro o sus partes, de tal modo que Richard Bell afirmó que en cierto momento se dejó de utilizar el término Corán y que en las últimas revelaciones sólo se emplea el término “el libro” para todo el *corpus* de la revelación. Estas son las palabras utilizadas:

1. *Ayat*, señales o versos. Podemos distinguir cuatro usos de esta palabra: (1) los fenómenos naturales como señales de la generosidad y del poder de Dios. (2) Sucesos u objetos relacionados con la labor de un enviado de Dios dirigidos a confirmar la verdad de su mensaje, por ejemplo, las señales de Moisés ante el Faraón, que son realizadas por Aláh, no por el mensajero; también algunos éxitos de Mahoma. La petición de una señal o milagro a Mahoma en el tiempo de La Meca condujo al cambio de significado de la palabra *aya* para querer decir algo así como “mensaje revelado”. Los mensajes que Mahoma recibió mediante el proceso misterioso del *wahy* o revelación también eran señales reales de su verdad. Este proceso y los mensajes que por él recibía eran la prueba (*hayyina*) en que él se apoyaba (6, 57; 47, 14/15); al mismo tiempo la prueba era algo que debía recitar (11, 17/20). (3) Señales que recita un mensajero, el cual generalmente es Mahoma (p. e.: 31, 7/6; 45, 25/ 4; 46. 7/ 2; 62, 2; 65, 11; también Dios o los ángeles recitan las señales a Mahoma, p. e.: 45, 6/5), porque cuando se “recitan las señales de Dios” aumenta la fe de los creyentes. (4) Señales que forman parte del Corán o del Libro, teniendo un significado cercano al de verso.
2. *Al-mathani* o *historias del castigo*. Relacionado con el segundo uso de “señal”, son numerosas, y algunas tienen origen árabe y otras, un origen bíblico, aunque difieren en muchos detalles.
3. *Qurán*. Aparece en el texto varias veces con distintos significados, como recitar de memoria (17, 78/80; 75, 17ss), recitación de un solo pasaje (10, 61/2; 13, 30/1). Sin embargo, suele referirse a un fragmento más largo que contiene una compilación de varios pasajes ya

2 Cf., R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, *Introducción al Corán*, Madrid, Encuentro, 2006, 65.

transmitidos o en proceso de transmisión, por tanto se refiere a una compilación; Dios lo ha revelado (12, 3) y lo ha hecho descender (*tanzil* 4, 82/4; 16, 102/4; 27, 6; 76, 23), no de una vez, sino en fragmentos independientes (17, 106/7ss.; 25, 32/4). La repetida frase “este Corán” suele aludir a una compilación de pasajes, lo que implica la existencia de otros coranes. También la frase “un Corán árabe” indica que puede haber coranes en otras lenguas (cf. 39, 27/8ss.). Esto se explica porque el verbo *qara’a* probablemente no tenga una raíz árabe en su origen y que el nombre *quran* es un préstamo que el árabe tomó de la palabra siria *qeryana*, que significa lectura bíblica o sermón de Iglesia. El propósito que perseguía la creación de un Corán árabe era dar a este pueblo un cuerpo de enseñanza comparable a los que poseían cristianos y judíos. Se sabe que recibía un uso litúrgico (17, 78/80; 73, 20). También está implícito que este Corán árabe no sólo se puede comparar con las revelaciones anteriores, sino *que es idéntico a ellas y las confirma* (10, 37/8). En ellas podemos encontrar su enseñanza (26, 196; 53, 36/7; 87, 18 ss.) y esta concordancia es una prueba más de que Mahoma era un mensajero (20, 133).

4. *Alkitab, el Libro*. La palabra Corán se usa poco en los últimos pasajes, y se hace referencia al Libro, lo que implica que está todavía en proceso de revelación. Tal vez la diferencia entre Corán y Libro esté en que en ese momento las revelaciones se escribían en cuanto llegaban a Mahoma, pues en aquella época se consideraba que su función era la de componer un libro y no la de advertir a la gente del castigo (19, 16, 41/2. 51/2. 54-57). La palabra *kitab* tiene otros significados, como “algo escrito” o “una carta” (24, 33; 27, 28 ss.). En relación con el Juicio Final puede significar el registro de los actos del hombre (17, 71/3; 69, 19.25; 84, 7. 10). La palabra también se relaciona con el conocimiento de Dios (11, 6/8; 30, 56; 57, 22). El Libro *es la fuente y la autoridad de la creencia religiosa* (cf. 22, 8)<sup>3</sup>.

Estos son los nombres principales para designar la totalidad del escrito, que comienza así:

“En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. La alabanza a Dios, Señor de los mundos. El Clemente, el Misericordioso. Dueño del Día del Juicio. A ti te adoramos y a Ti te pedimos ayuda. Condúcenos al camino recto, camino

3 Cf., *ib.*, 123-141; también aparecen otros nombres para designar la revelación que gozan de menor importancia, como *tanzil*, hacer descender; *dhikr*; *dihkra*, *tadhkira*, recordar, mencionar, amonestar; *furqan*, salvación, separación, cf., *ib.*, 141-144.

de aquellos a quienes has favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados” (1, 1-7).

Esta es la primera azora del Corán (está dividido en 114 azoras o suras y 6235 aleyas o versos) o *la introducción (al-fatiha)*, en ella ven los musulmanes el fundamento, la suma y la quintaesencia del Corán. Como dice Muhammad Asad:

“Ella [la introducción] contiene en forma concentrada todas las enseñanzas fundamentales del Corán: la unidad y unicidad de Dios; Dios como Origen y Sustentador del universo; Dios como aquel ante quien en último término hay que responder, como el único Poder capaz de guiarnos y ayudarnos; llamamiento a convertirse al bien; doctrina de la vida después de la muerte y doctrina de las consecuencias de las propias acciones y la conducta personal; recta guía a través del portador del mensaje divino y, con ello, continuidad con todas las religiones verdaderas; necesidad de someterse a la voluntad de Dios y de no adorar a nadie más que a Él”<sup>4</sup>.

El Corán, además, es el *origen, fuente y norma distintiva de todo lo islámico*, de la fe, la acción y la vida islámica en su conjunto, que permanece a través de todos los cambios sociales, políticos y culturales. A él le corresponde la máxima autoridad, una autoridad absoluta, por lo cual tiene un enorme significado para las vidas de los fieles musulmanes, sobre los que ejerce una enorme fascinación. Para ellos no es una reliquia del pasado, es un libro vivo y sagrado escrito en lengua árabe. Es un libro que contiene la revelación de Dios a la que el creyente ha de atenerse, y no puede sufrir cambio alguno. Además es un solo libro, no es una recopilación, es un único libro, transmitido por un único profeta a lo largo de veintidós años. Y es un libro árabe, la más antigua obra árabe en prosa rimada. Es, sobre todo, según creen los musulmanes, el libro de la revelación regalado a los árabes, con lo que se convirtieron, al igual que los judíos y cristianos, en “gentes del libro”. Se trata de un libro vivo que se recita continuamente en público y en voz alta. El Profeta transmitió fielmente a los hombres lo que le fue dado oír. En definitiva, es un libro sagrado, que exige que uno, antes de leerlo, se purifique las manos con agua o arena y abra el corazón por medio de la oración humilde, porque el Corán, según Mahoma, viene directamente de Dios. Palabra no sólo “inspirada” por Dios, sino “revelada” por Él y, por tanto, “palabra de Dios”<sup>5</sup>.

4 M. ASAD, *El mensaje del Corán*, Almodóvar del Río, Junta Islámica, 2001, citado por H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 81.

5 Cf. *ib.*, *o. c.*, 82-86.

## 2. ¿CÓMO DESCRIBE LA REVELACIÓN A MAHOMA EL CORÁN?

Según los musulmanes, en libro sagrado del Corán se contienen las revelaciones del profeta Mahoma, pero el profeta no es su autor, no es más que objeto o destinatario de esta revelación, cuyo autor único es el Dios uno. Y la misma revelación ofrece información de cómo entender esto:

“Éstas son las aleyas (señales) del Libro explícito, realmente, hemos hecho descender un Corán árabe. Tal vez vosotros meditéis. Nosotros te contamos los más hermosos relatos, porque te hemos inspirado este Corán, aunque con anterioridad hayas estado entre los desdichados” (12, 1/3).

Estas palabras, según el Corán, se las dirige Dios directamente a Mahoma en el comienzo de la azora llamada de José. Lo que sí es un dato histórico es que, entre los años 610 y 632, Mahoma proclamó en las ciudades árabes de La Meca y Medina, el mensaje profético que quedó plasmado en el Corán. Y, según el testimonio del mismo Libro, y aquí se apela a la fe de los musulmanes, el Corán fue transmitido a Mahoma por el ángel Gabriel:

“Gabriel (Yibril) es quien, con permiso de Dios, depositó en tu corazón, ¡oh Profeta!, la Revelación que confirma las anteriores, como guía y buena nueva para los creyentes” (2, 97)<sup>6</sup>.

El de la revelación coránica es, en efecto, un dogma esencial para el musulmán, pues el Corán no es considerado sólo un texto revelado, sino *munzal* (descendido), sobre Mahoma. El texto sería simplemente la trascripción literal de un Corán “increado” que se encuentra desde siempre junto a Dios y que ha “descendido” con la forma de un Corán histórico<sup>7</sup>. Esta es la opinión de los pensadores musulmanes, según los cuales el *libro arquetípico* (“la madre del libro”), que es considerado el original de todas las escrituras sagradas, incluidas la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento, es conservado en el cielo, como puede deducirse del Corán:

“Esto es una noble predicación [un noble Corán, ¿en el original arriba en el cielo?] contenida en un Libro oculto/ que sólo tocan los que se han purificado. /Ha descendido [ahora como revelación] procedente del Señor de los mundos” (56, 77/80)<sup>8</sup>.

6 Cf. *ib.*, 86.

7 Cf. CENTRO DI STUDI SULL’ECUMENISMO, *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir*, Madrid, Encuentro, 2006, 25.

8 Cf. H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 86. En otro lugar dice el Corán: “Esto [lo que aquí se anuncia] es una Predicación gloriosa/ en una tabla conservada [¿en el original arriba en el cielo?]”.

Sin duda, Mahoma pudo tener algún trance de tipo chamánico. Para creerle muchos le exigen que, como Moisés o Mani, reciba de Aláh un “libro sagrado”. Entre los años 617-619 Mahoma realiza su ascensión celeste, montado en una asna alada, contempla el paraíso y el infierno. Termina ante el trono de Aláh y en el frontal de su estrado ve escrita la Escritura sagrada (Madre del Libro), que le leyó el ángel Gabriel haciéndosela inteligible<sup>9</sup>.

La tradición islámica, apoyándose en algunos versículos, sugiere que el “descenso” del Corán tuvo lugar en bloque en el momento de la vocación profética de Mahoma, llamada “Noche del Destino”. Dice el Corán:

“Nos lo hemos descender en la noche del Destino. ¿Qué te hará entender lo que es la noche del Destino? La noche del Destino es mejor que mil meses. Los ángeles y el Espíritu descienden, en ella, con permiso de su Señor, para todo asunto. ¡Paz! Ella dura hasta que sube la aurora” (97)

En la azora del Humo se encuentra otra referencia:

“Ha mim. ¡Por el Libro evidente! Nos lo hemos hecho descender en una noche bendita. Nos somos los amonestadores. En esa noche se ha decidido toda orden sabia” (44).

Los musulmanes sostienen que aquella noche el Corán, que estaba en el cielo “en una tabla conservado” (85, 22), fue “hecho descender” literalmente sobre Mahoma, que lo fue comunicando en fragmentos a sus fieles conforme a las circunstancias. Por eso, como hemos dicho antes, el texto no es creación de Mahoma, éste se limita a ser el “re-transmisor” material del texto que Dios le dictó mediante el ángel Gabriel, por eso, para los musulmanes el verdadero autor del Corán es Dios<sup>10</sup>. En definitiva, para los musulmanes la palabra de Dios se ha hecho libro en la “noche del Destino”, celebrada festivamente en el mes de ayuno del Ramadán. Los musulmanes conmemoran la revelación del Corán, enviado a los seres humanos por Dios como guía:

“En el mes de Ramadán se hizo descender el Corán como guía para los hombres y [los versículos del Corán como] prueba de la Guía y la Distinción [Salvación]” (2, 185)<sup>11</sup>.

Pero, ¿cómo se describe el proceso de la revelación en el Corán? En primer lugar, es muy difícil establecer una cronología de las azoras del Corán<sup>12</sup>, mas,

9 Cf. M. GUERRA GÓMEZ, *Historia de las Religiones*, Madrid, BAC, 1999, 278.

10 Cf. CENTRO DI STUDI SULL’ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, *o. c.*, 26. Las traducciones del Corán las tomamos del texto.

11 Cf. H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 86-87.

12 “Los eruditos musulmanes suelen aceptar el hecho de que el Corán fue revelado en su mayoría mediante párrafos breves y que la mayor parte de los pasajes de una azora aparecieron bajo la

sin duda, como afirma H. Küng, esta revelación no se produjo “de súbito”, porque existe una prehistoria:

- 1º. Mahoma solía retirarse ya antes de cumplir los cuarenta años a las montañas cercanas, para en la soledad, entregarse a la meditación y a la oración (una práctica entonces poco habitual entre los mecenos).
- 2º. En La Meca y en sus viajes conoció la religión politeísta árabe y aprendió mucho acerca de los judíos y cristianos por boca de ellos mismos.
- 3º. Mahoma simpatizaba con los “buscadores de Dios” (*hanif*) que son mencionados en el Corán, quienes, dejando a un lado el politeísmo, anhelaban una fe más pura, la fe en el Dios uno de Abraham<sup>13</sup>.

“A través de las tradiciones que hablan de la vida de Mahoma por esta época, afirma Jacques Jomier, resulta difícil ver cuáles fueron sus relaciones con los grupos entonces existentes, especialmente con las corrientes marginales del judaísmo y del cristianismo”<sup>14</sup>. Según Manuel Guerra, Mahoma conoció el judaísmo y el cristianismo, pero éste mediante herejes huidos del Imperio bizantino, que no profesaban el cristianismo ortodoxo. Lo cierto es que “a sus cuarenta años de edad Mahoma atraviesa una crisis religiosa cuando, hastiado de la vida comercial y del mundo, siente profundamente el temor del juicio divino, *realidad que había oído predicar a algún monje cristiano*. Además, un primo de Jadiya [su mujer, llamado Waraqa] era cristiano. Se retira a una cueva de las cercanías rocosas de La Meca (monte Hira), donde pasa mucho tiempo en soledad y meditación”<sup>15</sup>.

Como podemos observar, la revelación de Dios no coge desprevenido a Mahoma. Hacia el año 610, retirado en su cueva del monte Hira en soledad, Mahoma tuvo un sueño, según otras tradiciones una visión en estado de vigilia. Vio a un ser sobrehumano que le ordenó recitar un texto y lo llamó “enviado de Dios” (*rasul Allah*). Según Jacques Jomier, este texto se encuentra en el Corán, en la azora 96, 1/5:

“En nombre de Dios, muy Bueno y Misericordioso:/ Recita en el nombre de tu Señor que creó:/ que creó al hombre de un grumo de sangre coagulada./ Recita:

misma fecha. Atendiendo a estos presupuestos, clasifican las azoras como ‘de la Meca’ o ‘de Medina’, descripción incluida en el encabezamiento de cada una de las últimas copias, pero aceptan que hay algunos versos que se han de dejar fuera de la clasificación general”... “A los ojos de los eruditos musulmanes, las Tradiciones sobre Mahoma y las declaraciones de críticos posteriores son los principales puntos de apoyo para fechar los pasajes”, R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 111. En *ib.*, 112-122 se ofrecen las teorías de los arabistas occidentales sobre la cronología.

13 Cf., H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 119.

14 J. JOMIER, *Para conocer el Islam*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2002, 11.

15 M. GUERRA GÓMEZ, “Historia”, *o. c.*, 278. El subrayado es mío.



Tu Señor es el muy Generoso, que enseñó gracias a la caña para escribir,/que enseñó al hombre lo que no sabía” (96, 1/5).

Mahoma volvió a su casa asustado, su mujer Jadiya lo comprendió, le dio ánimos y le condujo a casa de su primo hermano, Waraqa ben Nawfal, monje cristiano, que afirmó que la visión era de un ángel enviado por Dios<sup>16</sup>. El relato más antiguo que se conserva, obra de un sobrino de la esposa preferida de Mahoma, Aisa, describe una *primera visión* que tiene lugar cuando Mahoma regresa a casa después de pasar varios días con sus noches en soledad en el desierto y de la cual se asusta tanto que busca la protección de su mujer. Dice así:

“Finalmente, la Verdad vino inesperadamente a él y le dijo: Oh, Muhammad, tú eres el Enviado de Dios.

El Enviado de Dios dijo: Estaba de pie, pero me hiqué de rodillas; luego, me alejé de allí a rastras, y los hombros me temblaban; después entré en la habitación de Jadiya y le dije: Arrópame, arrópame, hasta que el miedo me abandone. Entonces, vino a mí y me dijo: Oh Muhammad, tú eres el enviado de Dios.

Él [Muhammad] dijo: Pensé en arrojarme desde una peña, pero, mientras tal pensaba, se me apareció y dijo: Oh, Muhammad, yo soy Gabriel, y tú el Enviado de Dios.

Entonces dijo: Proclama. Yo dije: ¿qué debo proclamar? Él [Muhammad] dijo: entonces me agarró y me apretó tres veces con intensidad, hasta que quedé exhausto; luego dijo: Proclama en nombre de tu Señor, quien te ha creado. Y yo proclamé.

Y me acerqué a donde estaba Jadiya y dije: Temo inmensamente por mí, y le conté mi vivencia. Ella dijo: ¡Alégrate! Por Dios, nunca permitirá Dios que caigas en el deshonor: haces el bien que te corresponde, dices la verdad, devuelves

16 Cf. J. JOMIER, “Para conocer”, *o. c.*, 11-12. Dice H. KÜNG: “Waraqa ibn Nawfal, que se había convertido al cristianismo, leía las Sagradas Escrituras y había aprendido de los seguidores de la Torá y del Evangelio”, era con toda probabilidad un *judeocristiano*, pues consta que no leía la Biblia en griego, sino en arameo- a la sazón no existía todavía una traducción árabe de la Biblia-. No compara la experiencia de Muhammad con la de Jesús, sino con la de Moisés, y habla de un *namus* (por referencia al griego *nomos* = ‘ley’ de Moisés), que ha sido entregado a Muhammad...”, H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 121-122. Dice también KÜNG: “Nunca ha existido- y sigue sin existir, consenso sobre cuál fue la primera azora en ser revelada”, *ib.*, 121. “Después de sus primeras experiencias de ‘inspiración’ o ‘revelación’, Mahoma bien se pudo sentir confundido y no saber que hacer con ellas. La Tradiciones cuentan (aunque no el Corán) que en esta situación fue empujado por Waraqa ibn-Nawfal a considerar las experiencias como similares a las de los profetas del pasado; Waraqa era un primo, cristiano, de Jadiya, la esposa de Mahoma. En este punto las Tradiciones pueden no ser del todo fiables, pero es cierto, el Corán lo dice, que desde el principio aceptaron una identidad entre las experiencia de Mahoma y las de los profetas y enviados anteriores”, R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 36-37.

lo que se te confía, sobrellevas esfuerzos, atiendes al huésped, ayudas a los colaboradores de la Verdad”<sup>17</sup>.

No podemos contrastar la veracidad histórica de este relato, pero en el propio Corán, al comienzo de la Azora 74, se habla de un arropamiento o encubrimiento, de modo que el relato que hemos citado puede ser una exégesis ulterior de dicho pasaje coránico. Dice así:

“¡Tú, el envuelto en un manto!/ ¡Levántate y advierte! A tu Señor, ¡ensálzale!/ Tu ropa, ¡purificala!” (74, 1/4).

Me parece una exégesis muy larga para un relato tan corto, sin embargo, la aleya, en su esencia, encuentra confirmación adicional en el Corán, en donde se alude a dos experiencias visionarias al comienzo de las revelaciones<sup>18</sup>, pues los fenómenos volvieron a comenzar hacia el año 612, aunque los textos que hablan de ellos son escasos y es casi imposible, después de catorce siglos, representarse exactamente la situación con todos sus detalles. Encontramos dos pasajes del Corán que describen una visión celestial<sup>19</sup>. El primero está en la Azora 53, “El astro”, y reza así:

“¡Vuestro paisano [Muhammad] no anda descarriado ni descaminado!/ No habla por vicio./ Es una inspiración que le inspira,/ que le ha enseñado un Ángel forzado,/ poderoso e inamovible./ Estaba en el horizonte más elevado./ Luego se acercó y quedó suspendido,/ habiéndose colocado a dos arcos o menos./ Inspiró a su siervo, Muhammad, lo que inspiró./ El corazón de Muhammad no engaña acerca de lo que vio./ ¿Dudaréis de él por lo que ve?” (53, 2-12).

En este texto destacan dos elementos. Por una parte se habla de inspiración o revelación<sup>20</sup> (términos que se confunden) y por otra de visión. ¿Se trata de un único fenómeno, de una revelación mediante una visión? ¿Se trata de una inspiración subjetiva o de una visión objetiva? El pasaje no nos aclara estos términos. La segunda visión aparece en la misma azora:

“Ya le había visto descender en otra ocasión,/ junto al azufaifo del confin, junto al cual se encuentra el jardín de la Morada,/ cuando el azufaifo estaba cubierto de aquello. No se desvió la mirada. Y no erró./ Vio, ciertamente, parte de los signos tan grandes de su Señor” (53, 13-18).

Este texto, sin embargo, se refiere claramente a una visión junto al azufaifo, que según los místicos es “un árbol celestial, que se encuentra en el séptimo

17 Citado por H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 120.

18 Cf. *l. c.*

19 Cf. J. JOMIER, “Para conocer”, *o. c.*, 12.

20 Por revelación lo traduce Julio Cortés, en *El Corán*, Barcelona, Herder, 2005.

cielo, a la derecha del Trono divino. Constituye el límite extremo que puede alcanzar la criatura en su acercamiento a Dios”, o puede referirse, sin más, a “cierto lugar cercano a La Meca”<sup>21</sup> (la azora es mecana). Aunque algunos de los primeros exegetas musulmanes creían que se trataba de visiones de Dios, como el tenor del texto daría a entender, la mayoría de los musulmanes hoy día aceptan que se trata de visiones del ángel Gabriel, y no de Dios, porque la mirada de los seres humanos no puede alcanzar a Dios (cf., 6, 103)<sup>22</sup>. En cualquier caso, Küng afirma que el Corán conoce tres modos de revelación, como aparece en la Azora 42, 51: “ ‘Dios no ha hablado a ningún mortal si no es’:

- ‘por inspiración’ (*wahy*): no hay visión, y al destinatario no se le suele comunicar nada de tipo verbal, sino simplemente instrucciones para la acción,
- ‘o desde detrás de un velo’ (*hiyab*): sin darse tampoco en este caso visión, se escucha una voz,
- ‘o mandando un mensajero que le inspira, con su permiso [de Dios], lo que quiere’<sup>23</sup>.

Una de las descripciones más tardías y claras de este último procedimiento de revelación aparece en 2, 97:

“Di: ‘Si hay alguien enemigo de Gabriel- él es quien, autorizado por Dios, lo reveló a tu corazón, en confirmación de los mensajes anteriores, como dirección y buena nueva para los creyentes’”.

Aquí se afirma que Gabriel llevó el mensaje al corazón de Mahoma con el consentimiento de Dios. Se trata de una azora medinesa donde aparece el relato que fue aceptado por Mahoma y los musulmanes en el período de Medina. La Tradición<sup>24</sup> afirma unánimemente que Gabriel fue el agente de la revelación. De cualquier modo, según Bell y Watt, cuando miramos atrás en la Tradición

21 *Ib.*, nota a 53, 14.

22 Cf., H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 121.

23 *L. c.*

24 El Corán se completa con “la *sunna* = ‘camino, transitables, tradición’. Muerto el Profeta, se recopilaron todas sus palabras, gestos, anécdotas, etc., una vez recibida su relación oral o escrita de cuantos habían visto u oído a Mahoma. Surgió así la *sunna*, transmisión de padres a hijos, iniciada pocas décadas después de la muerte de Mahoma. La tradición responde a la pregunta: ‘¿Qué y cómo habría actuado o hablado el Profeta en este caso concreto, no regulado en el Corán?’. La tradición se conserva por medio de *hadith*, ‘hadiz’ en español, o ‘narración’ oral o escrita de los dichos y hechos de Mahoma. Cada hadiz consta de: a) el contenido de la tradición, y b) los nombres de los que lo transmiten. Por eso, cada hadiz está encabezado por una serie de nombres, comenzando por los más antiguos. Evidentemente cuanto más se acerque el primero a Mahoma, especialmente si es coetáneo suyo, mayor es la autoridad de lo narrado o contenido. Ya la primera compilación de hadices, la hecha por Muhammad ibn Ismail Bujari (muerto en el 875), considera auténticos 7.000 de los 60.000 hadices examinados”, M. GUERRA GÓMEZ, “Historia”, *o. c.*, 276.

y se asocia a Gabriel con las primeras llamadas a la vocación profética, surgen dudas, ya que el Corán sólo nombra a Gabriel dos veces en pasajes medineses (más tardíos), por lo cual la asociación de Gabriel a la llamada parece ser una interpretación tardía de algo que, al principio, Mahoma había entendido de forma distinta.

Hay que resaltar que en 2, 97 no se asegura que Gabriel apareciese en forma visible, y se puede decir que las revelaciones normalmente no iban acompañadas de visiones. Ya conocemos las dos visiones que cita el Corán (sin describirlas en sí mismas, sólo dice que acontecieron) (53, 1-12; 13-18). Ajustándonos a la letra, como decían algunos comentaristas musulmanes, las visiones eran de Dios, ya que la palabra *'abd* (esclavo, siervo), se refiere a la relación del hombre con Dios y no con un ángel (el hombre es siervo de Dios en el Islam). Sin embargo, esto dice 81, 15-25 (azora mecana):

“¡Pues no! ¡Juro por los planetas,/ que pasan y desaparecen!/ ¡Por la noche cuando se extiende!/ ¡Por la mañana cuando respira! Sí, es la palabra de un Enviado [el ángel Gabriel] noble,/ que dispone de poder junto al Señor del Trono, firme,/ obedecido allí, de confianza./ ¡Vuestro paisano no es un poseso!/ Le ha visto en el claro horizonte, / no es avaro de lo oculto. / No es la palabra de un demonio maldito!”.

Aquí la visión se reinterpreta como referida a un ángel, lo que indica que la comprensión del mundo espiritual va creciendo y cambiando en la mente de Mahoma y de los musulmanes. “En principio piensan que había visto a Dios mismo, más tarde se dan cuenta de que esto es imposible (cf. 6, 103), y, así, llegan a la conclusión de que la visión correspondía a un enviado de Dios, esto es, a un ángel. De igual manera, la experiencia de la recepción de mensajes o revelaciones se pudo interpretar de forma distinta al principio de su misión y al final del período de Medina. Sin embargo, aunque las visiones no se puedan explicar, para Mahoma eran indudablemente reales. Al mismo tiempo fueron únicas; no se menciona ninguna otra exceptuando la que precedió a la expedición de al-Hudaybiya (48, 27)”<sup>25</sup>.

Por otra parte, algunas tradiciones señalan que Mahoma se encontraba en los primeros tiempos en un estado de turbación psicológica. Oía ruidos inconexos y poco a poco se precisaba el sentido del mensaje<sup>26</sup>. Según Manuel Guerra, la psicología religiosa encuadra estos fenómenos es un determinado tipo parapsicológico, que consiste en “a) *visiones* del arcángel Gabriel (llamado también ‘espíritu santo, santo espíritu’ en el Corán), que le manda recitar un texto mientras le aprieta el libro ‘sobre la boca y las narices’ (en trance extá-

25 R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 31.

26 Cf. J. JOMIER, “Para conocer”, *o. c.*, 12.

tico); b) *revelaciones auditivas* tres o más años. En una de ellas (año 612), se le manda divulgar las revelaciones recibidas. Mahoma obedece convirtiéndose en el ‘Apóstol (Enviado) de Aláh’, fórmula usada sobre todo por los chiíes. Nace así el Islam; y c) *trance probablemente de tipo chamánico*<sup>27</sup>. Teniendo en cuenta todo esto, y el hecho de que las revelaciones tomarán la forma de palabras se puede mantener para demostrar que Mahoma estaba más cerca de la inspiración auditiva que visual, excluyendo tanto la aparición visible de Dios como la recepción de su voz (ver arriba 2, 41)<sup>28</sup>. Afirma H. Küng: “En general, es posible que estas revelaciones sólo excepcionalmente tuvieran la forma de visiones (en las que se da a “ver” algo) y que más bien se trataran de ‘audiciones proféticas’, ‘que Muhammad creía haber recibido *al pie de la letra* como revelaciones y se sentía llamado a transmitir bajo la misma forma a sus compatriotas y correligionarios’ (R. Paret)<sup>29</sup>.”

### 3. LA TEORÍA DE R. BELL

Visto esto, demos un paso más: ¿qué quieren decir los términos “revelar” y “revelación” o, como traduce Bell, “inspirar” e inspiración?<sup>30</sup> Los términos técnicos usados por la teología islámica para hablar de la comunicación de los mensajes o revelaciones a Mahoma son el verbo y el sustantivo árabes *awha* y *wahy*. De acuerdo con 2, 97, los teólogos musulmanes han llegado a afirmar que el ángel Gabriel fue quién recitó a Mahoma las palabras del Corán, y en el mismo Corán se usan esas palabras con el mismo sentido, aunque pueden tener en algún caso un sentido más general (cf., 19, 11-12; 6, 112). El receptor del *wahy* divino no siempre es un profeta, ni siquiera un ser humano, pueden ser animales, la tierra o los cielos (cf., 16, 68-70; 99, 2-5; 41, 12). Incluso cuando el receptor es un profeta, no se le comunican normalmente palabras, sino un línea práctica de conducta, algo qué hacer, no qué decir (a Noé, 11, 36 ss.; 23, 27; a Moisés, 20, 77; 26, 52; 26, 63; 7, 160; se “inspira” a Mahoma que siga la religión de Abraham, 16, 123). Estas inspiraciones prácticas son formuladas muchas veces en estilo directo, como si se hubiera puesto en la mente de estas personas algún tipo de palabra (17, 39-41). También hay casos en que el verbo se refiere a la doctrina, más que a la conducta (18, 100; 21, 108; 41, 6),

27 M. GUERRA GÓMEZ, “Historia”, o. c., 278.

28 Cf. R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, o. c., 31-32.

29 H. KÜNG, “El Islam”, o. c., 121.

30 Cf. para el significado de los términos, R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, o. c., 32ss.

generalmente este tipo de verso es corto, el tipo de frase que puede aparecer como solución final en la mente de una persona, después de haber estado considerando un asunto. En algunos pasajes parece que se comunican al profeta trozos algo más largos (12, 102-103, que puede referirse a toda la historia de José). Pero incluso en tales casos, no está realmente implícita la comunicación verbal auténtica de las historias, el sentido fundamental de la palabra parece ser *la comunicación de una idea por una rápida inspiración o mandato*, como una sugerencia repentina. El sentido etimológico de la raíz de *wahy* incluye la prontitud o rapidez.

“Puede explicar el uso frecuente de este término, en conexión con la revelación recibida por el Profeta, el hecho de que fuera algo corto y repentino. Si Mahoma era uno de esos espíritus meditabundos a los que, después de un período más o menos largo de intensa concentración sobre un problema, la solución se les aparece de golpe, como si se tratase de una inspiración externa, entonces el uso coránico de la palabra se hace comprensible. Esto no es sólo una suposición. Tenemos datos que demuestran que el Profeta, de expresión normalmente clara para el resto de los hombres, tenía algo que lo distinguía de los demás. Meditaba a solas y seguía sus propias decisiones. Si las soluciones llegaban a él de esta manera, es natural que las atribuyera a una inspiración exterior. La experiencia era misteriosa para Mahoma. Ante él tenía el ejemplo de los adivinos (*kahin*) que probablemente presumían de hablar según un dictado externo. Una o dos veces, al principio de su misión, cuando sus dudas le habían exigido un esfuerzo mental más intenso y continuado que nunca, la decisión le vino acompañada de una visión. Llegó a la conclusión de que Dios se le había aparecido y le había ‘inspirado’ que debía dirigirse al pueblo. Es significativo el hecho de que en el pasaje donde se describen estas visiones, no se hable del Corán. Le llegó una ‘inspiración’, pero le decía únicamente que debía hablar (al menos ésta es la interpretación más lógica) y es el hecho de ‘hablar’ lo que se explica y defiende (53, 4. 10)”<sup>31</sup>.

Esto justifica, hasta cierto punto, la hipótesis de Bell según el cual el sentido original de *wahy* era un dictado o mandato para predicar. Tal vez el contenido general de la expresión era “revelado” desde el exterior, pero a Mahoma se le permitía elegir las palabras adecuadas en su predicación. De la azora 73, 1-8 parece derivarse que el Profeta hace un gran esfuerzo para componer el Corán y habituado a conseguir la palabra exacta de repente, después de un gran esfuerzo y meditación, llega a la conclusión de que cuando la encuentra es por inspiración divina. Esto parece apoyarlo 75, 16-19, donde se dice a Mahoma que sea paciente, que espere la inspiración que le dará las palabras sin el esfuerzo impa-

31 *Ib.*, 33.

cienta de buscarlas, y cuando vengan ha de tomarlas según le son dadas (esto sería una explicación de la falta de orden del Corán).

De alguna manera, se puede entender la pretensión de una inspiración, y guarda analogía con la musa de los poetas o con lo que la gente piadosa describe como la llegada del espíritu tras la meditación y la esperanza en Dios. De hecho la palabra “guía” describe el mensaje en el Corán.

La experiencia de Mahoma se interpretó de varias maneras:

- 1º. Al principio creyó que Dios le hablaba y que se había aparecido en sus visiones.
- 2º. Después (cf., 42. 51), se creyó que un espíritu habitaba en su interior.
- 3º. Más tarde, por influencia de judíos y cristianos, aprendió la teoría de los ángeles como enviados de Dios, y pensó que eran ángeles los que traían el mensaje.
- 4º. Finalmente, adoptó a Gabriel como el ángel que le dictaba en nombre de Dios.

Todas estas ideas aparecen explicadas en pasajes del Corán, y la esencia de las experiencias siempre es la misma: Mahoma recibía el mensaje al dictado, se lo “inspiraban”, lo recibía en su corazón, y estaba convencido de su origen divino. De hecho, se dio cuenta de algunos errores que pudo cometer por inducción de Satanás, como los versos satánicos<sup>32</sup> o el reconocimiento de deidades paganas como intercesoras, que corrige en el mismo Corán<sup>33</sup>.

Cualquier persona que se haya sentido profundamente absorbida por un problema difícil puede alegar que ha sufrido una experiencia de “inspiración” o “guía”. Pero el hábito de esperar las inspiraciones o intentar provocarlas, no está exento de peligro. No podemos forzar una respuesta en el momento en que la deseamos, y parece que Mahoma también experimentó esto (18, 24). Hay diferencia entre las inspiraciones después de un gran esfuerzo mental o cuando la mente está relajada, y parece que Mahoma era consciente de estos peligros (5, 101; 22, 52), aunque aseguraba “que podía discernir sin problemas entre una revelación divina y sus propias ideas”<sup>34</sup>. Posteriormente, en casos concretos y con necesidad de respuestas rápidas, no dudaría en intentar forzar la revelación, aunque de esto no hay pruebas suficientes. Además, hubo revelaciones contrarias a sus propios deseos, en las que tuvo que ser un receptor pasivo.

32 Sobre los versos satánicos, ver: H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 124-127.

33 Sobre la teoría de la abrogación y la posibilidad de una revisión en la formación del Corán, ver: R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 91-109. Hay que tener en cuenta también que influyen en la formación del Corán los acontecimientos de la vida del profeta, así, por ejemplo, su cambio en la relación con los judíos y cristianos sufre una evolución, cf. *ib.*

34 H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 121.

En los detalles de la teoría de Bell hay elementos discutibles, por ejemplo, que *awah* no es el único verbo que el Corán usa con el significado de “revelar”, también aparecen *nazzala*, *anzala* y *tanzil*, que significan “hacer descender”; y puede ser que Mahoma y sus seguidores se limitaran a creer todo aquello que consideraban revelado sin intentar razonarlo. “De todos el modo, el punto central, que no parece contradecir la teoría de Bell, es que el origen último de los mensajes coránicos es el propio Dios. Mahoma estaba totalmente convencido de esto y sobre esta convicción edifica su principio de autoridad. Al mismo tiempo tenía una modesta opinión de sí mismo. El sólo era un ser humano a quien llegaba la ‘inspiración’, un canal a través del cual los árabes recibían los mensajes divinos (18, 110; 41, 6). Recibe la guía a través del *wahy* como había ocurrido a la larga sucesión de profetas anteriores con la única excepción de Moisés, a quien Dios hablaba directamente (7, 144; 19, 52-53)”<sup>35</sup>.

Por último, debemos decir que ni un análisis psicológico de la naturaleza de la experiencia religiosa de Mahoma ni la insistencia en su sinceridad responden a la pregunta final: “¿es verdadero el Corán?, ¿es realmente un mensaje de Dios?”. A esta pregunta nos referiremos en el último apartado de este análisis. Además, investigar esta pregunta no significa, de ningún modo, dudar de la sinceridad esencial de Mahoma, de la que estamos convencidos. Otra cosa es que utilicemos legítimamente los instrumentos a nuestro alcance para analizar su experiencia<sup>36</sup>.

## II. LA DOCTRINA CATÓLICA DE LA REVELACIÓN NATURAL Y SOBRENATURAL

El Concilio Vaticano I desarrolló el tema de la revelación, de la fe y de la relación entre razón y fe. No estudia tanto la naturaleza de la revelación cuanto el hecho de su existencia, de su posibilidad y de su objeto. Aborda el tema en la constitución *Dei Filius*. El Concilio distingue los dos caminos por los que podemos llegar al conocimiento de Dios: el de la razón (revelación natural) y el de la revelación (revelación sobrenatural).

35 R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 35.

36 No es objeto de esta investigación el estudio del concepto de profeta aplicado a Mahoma, para esto: *ib.*, 36-40.



## 1. EL CAMINO DE LA RAZÓN (REVELACIÓN NATURAL)

El Vaticano I define que el hombre tiene capacidad natural para conocer a Dios por medio de la razón:

“Por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado” (Cap. 2, D 3004; Canon 1, D 3026).

El Concilio afirma esto apoyado en la Sagrada Escritura: Rm 1, 20, donde se expresa la capacidad que tiene el hombre de conocer a Dios por medio de la razón, y añade que Dios puede ser conocido por la luz natural de la razón con certeza, no dice que puede ser demostrado. El Vaticano I se proponía afirmar que:

- 1º) El hombre no sólo tiene un poder pasivo, sino activo de cara al conocimiento de Dios.
- 2º) “Por la luz natural de la razón” quiere decir que el hombre encuentra en el medio natural los medios suficientes para el conocimiento de Dios.
- 3º) Se afirma la certeza de dicho conocimiento.

El Concilio define la capacidad natural que tiene el hombre para conocer a Dios. Habla de la capacidad, pues no quiere entrar en la cuestión (sociológica) de si los hombres la usan o no de hecho o si llegan a Dios por otros caminos (catequesis, formación, etc.). Se trata de una capacidad física o real (los concilios nunca hablan de abstracciones) que se puede ejercer naturalmente, si bien el Concilio no quiso entrar en la cuestión del hecho. Habla del hombre en general, y por razón entiende la facultad que tiene el hombre para conocer la verdad. Aquí razón se opone a fe.

El Concilio ha querido mostrar el medio natural en el que Dios se nos manifiesta: por medio de las cosas creadas. Con ello el Concilio se sitúa en una postura favorable a santo Tomás (y no de Platón o Descartes, que defienden la idea innata de Dios). Al aludir a las criaturas como punto de partida, supone que la idea de Dios en nosotros es adquirida y mediata: por medio de las cosas creadas es como la luz natural de la razón nos permite conocer a Dios.

Tampoco supone el Vaticano I que este conocimiento de la razón se haga a solas sin la gracia sanante, esto lo supone. Se dice expresamente a propósito del conocimiento de la revelación y se supone también en el plano del conocimiento de Dios por medio de la razón. Según Collantes, el Concilio no excluye

una dificultad moral ni siquiera una imposibilidad física en algunos casos particulares. Se habla del hombre en general<sup>37</sup>.

Como podemos observar, la revelación natural tiene un fundamento antropológico. El hombre contingente y limitado se pregunta por el fundamento de la realidad, que percibe como *total y cualitativamente diferente*. La realidad divina tiene un primer nivel de manifestación como el misterio infinito y fundamentador de la realidad. La palabra misterio se refiere a una cosa desconocida que sólo es conocida por analogía con las realidades creadas y por vía de negación. Se trata de una referencia mediata al misterio: lo limitado nos hace preguntar por lo absoluto, pues no se puede llegar a conocer su relación inmediata y unívoca con el hombre. En definitiva, se trata de la revelación natural de la *realidad fáctica de Dios, dada como pregunta, no como respuesta*, según K. Rahner, al que después haremos referencia.

En la Sagrada Escritura, en la que se afirma que se puede conocer a Dios independientemente de la revelación histórica (Sb 13, 1-9; Rm 1, 18-32; Hch 17, 16-31), y en el Magisterio, se hace referencia al conocimiento de Dios que puedan tener los paganos, mediante unos medios determinados:

- a) *Mediación cósmica*, medio objetivo, parte de las obras de Dios en el mundo (la creación).
- b) *Reflexión mediante la conciencia y la razón* sobre las obras de Dios, medio subjetivo (interior al hombre).
- c) *Mediante la historia*, ámbito de la providencia de Dios, orden trascendente al mundo que trasciende la historia.

Se trata de un conocimiento *vital* (no abstracto), del que depende la salvación o pérdida del hombre, relacionado con el orden ético-moral y con el fin último del hombre. A modo de *síntesis* podemos decir: tal como todo ser humano fue creado “*a imagen de Dios*”, todo ser humano está dotado de *razón*, y esta razón es una luz que no se puede apagar del todo, ni por el pecado como negación voluntaria, y que es suficientemente clara como para alcanzar una cierta idea de Dios<sup>38</sup>.

Nos preguntamos ahora: ¿dónde podemos encontrar la razón teológica de esta revelación? Nos dice el P. Congar que S. Pablo atribuye esta testificación o notificación de Dios, no a un proyecto del hombre, sino a un acto, a una iniciativa de Dios, que es la acción creadora. Si esta revelación ha de ser atribuida a Cristo, ha de ser a Cristo en cuanto sabiduría increada (cf. Hb 1, 1-3; Jn 1, 10).

37 Cf. J. A. SAYÉS, *Compendio de Teología Fundamental*, Valencia, Edicep, 1998, 125-130.

38 Cf. S. PIÉ I NINOT, *Tratado de Teología Fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1989, 163-167; cita a K. RAHNER *Curso Fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, 207-209.

Hay una presencia del Logos en el mundo creacional que lo hace inteligible, lógico y significativo, “icónico”. Las cosas pueden tener un cierto valor de palabra acerca de Dios, porque ellas mismas vienen de la Palabra; “Dijo Dios, y se hizo”. Si el hombre no tuviese en sí esta luz del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, no podría recibir ni la enseñanza del Maestro interior (Espíritu Santo) ni la de Jesucristo.

El hombre, que está hecho “a imagen de Dios”, incorpora él mismo una luz intelectual (cf. Sal 4, 7 en la Vulgata) que le permite extraer este valor: no sólo en una “teología natural” que conoce la existencia de Dios y sus atributos esenciales, sino en una poética: la liturgia utiliza muchas de estas significaciones incorporadas a las cosas, y al hombre mismo, por el arte poético creador; las purifica y las asume en la celebración expresiva de los misterios de la historia de la salvación, en su culto racional y espiritual (Rm 12, 1). Hay en ello un modo de comulgar con el plan de Dios, y por tanto una forma de sabiduría y de teología.

Sin embargo, el conocimiento natural de Dios, según Congar, tiene unos límites “estrechos”:

- 1º. Se llega así a Dios a través del mundo, por lo que esta teología natural es la conclusión de una cosmología. Es un camino válido en su orden, pues no llega a un ídolo, pero no proporciona verdaderamente el conocimiento del Dios vivo, ni en su vida interior trinitaria ni en su designio de gracia. Es el conocimiento de un Dios todavía no verdaderamente revelado. El universo, a la vez, descubre y oculta a Dios.
- 2º. Este conocimiento de Dios es precario: S. Pablo (que no habla de posibilidades en sí del espíritu humano, sino del hombre concreto, en su estado histórico consecutivo al pecado) lo presenta como abocado a un fracaso (Rm 1, 18. 21-25; 1 Co 1, 21; 2, 11); es difícil de obtener para un gran número de hombres. Por eso la tradición de la Iglesia postula la necesidad de la revelación sobrenatural para conocer en plenitud a Dios<sup>39</sup>.

## 2. EL CAMINO DE LA REVELACIÓN (REVELACIÓN SOBRENATURAL)

El otro camino que tenemos para acceder a Dios (éste sobrenatural) es el de la revelación. La revelación tiene como autor a Dios que habla, autor del orden sobrenatural, pues:

39 Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1981, 33-35.

“Ha placido a la sabiduría y bondad de Dios revelar al género humano, por otra vía, a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad” (D 3004).

Se afirma así el hecho de la revelación sobrenatural y positiva que tiene a Dios como autor y causa, el cual, de modo gratuito, se ha revelado a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad. Esta revelación conviene a la bondad y sabiduría de Dios *para que las verdades religiosas de orden natural sean conocidas sin error y sin dificultad*. En cambio, es de necesidad absoluta para que el hombre *conozca el fin y los medios de orden sobrenatural al que ha sido elevado*. Sólo es necesaria moralmente para que el hombre conozca las verdades de tipo natural sin error y sin dificultad (D 3005).

El objeto material de esta revelación es Dios en sí mismo y los eternos decretos de su voluntad, así como verdades de tipo natural accesibles de suyo a la razón. El Vaticano I entiende aquí la revelación como acción y como contenido (verdad revelada). En este sentido último, dice que la revelación está contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, tomando las palabras mismas del concilio de Trento, y diferencia el concepto de inspiración, diciendo que los libros del Antiguo y Nuevo Testamento han sido *“escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor; y como tales han sido transmitidos a la misma Iglesia”* (D 3006). Diferencia claramente entre revelación, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y el carisma de la inspiración, que no es simplemente la ausencia de error (inerrancia), sino que los libros, en el momento de ser escritos, lo fueron bajo el influjo del Espíritu Santo y por ello tienen a Dios como autor. Esta es una clara diferencia con la teología islámica, que no diferencia entre “revelación” e “inspiración”, como hemos visto en el apartado anterior, sino que convierte ambos términos en sinónimos.

Por último, el Vaticano I dice algo muy importante: la Sagrada Escritura hay que leerla dentro de la Iglesia, que es la intérprete oficial, por encargo de Cristo, de la revelación (D 3007). Hay también un párrafo preciso sobre la conservación del depósito de la fe:

“Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que debe ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregado a la Iglesia de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente conservada e infaliblemente declarada” (D 3020).

Y más adelante añade:

“Pues no fue prometido a los apóstoles el Espíritu Santo para otra cosa sino para que, con su asistencia, santamente mantuvieran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los apóstoles o depósito de la fe” (D 3070).

La Iglesia no añade nada al depósito de fe recibido de los apóstoles. Lo único que puede perfeccionarse es la inteligencia del depósito, la asimilación de la verdad revelada por parte de los fieles, pero el sentido permanece siempre idéntico y la interpretación inmutable (D 3020).

El Vaticano I considera, por tanto, la revelación en el sentido activo como un don de Dios al hombre y, en sentido objetivo, como palabra comunicada, si bien presta mayor atención al sentido objetivo. La acción reveladora de Dios es absolutamente gratuita por parte de Dios, el cual, en su sabiduría y bondad, se da a conocer a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad. Esta acción divina se presenta como palabra de Dios a la humanidad.

En cuanto al objeto de la revelación, podremos decir que es doble: verdades accesibles a la razón humana y, sobre todo, misterios propiamente dichos. Las verdades reveladas se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición y han sido entregadas a la Iglesia para que las conserve sin error<sup>40</sup>. Sin embargo, apreciamos en el Vaticano I una concepción doctrinal en exceso de la revelación sobrenatural, que será correctamente ampliada en el Vaticano II con la referencia a la revelación mediante obras (acontecimientos) y palabras intrínsecamente ligadas.

Como podemos deducir, en este caso se trata de una revelación que no es dada simplemente con el ser espiritual del hombre, mediante el cual el hombre se plantea la pregunta sobre Dios. Tiene carácter de acontecimiento y es interpeladora del hombre (Heb 1,1-2). En ella Dios manifiesta lo que resta todavía oscuro, dando a conocer lo que el mundo y el hombre ignoran: la realidad interna de Dios y su relación personal y libre con el hombre y la historia<sup>41</sup>.

El *Concilio Vaticano II* une las enseñanzas del Vaticano I y de la carta a los Romanos, estableciendo la posibilidad real de que el hombre llegue a conocer a Dios, pero en la situación actual humana la posibilidad real de un conocimiento general de Dios seguro, firme y sin error, hay que atribuirla a la revelación divina (sobrenatural o positiva). El hombre busca incesantemente a Dios y fracasa continuamente. El tema de la revelación aparece en la *Constitución dogmática "Dei Verbum" sobre la divina revelación*. En DV 2 se nos ofrece la noción de revelación:

“Quiso Dios (iniciativa divina y gracia), con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4).

40 Cf. J. A. SAYÉS, “Compendio”, *o. c.*, 130-135.

41 Cf., S. PIÉ I NINOT, “Tratado”, *o. c.*, 167-168.

En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17) movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la Historia de la Salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación”.

En primer lugar, el texto describe la revelación en lenguaje bíblico y narrativo como un acontecimiento interpersonal de encuentro entre Dios y el hombre. La constitución se apoya en la *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, pero destaca con mayor claridad a Dios como sujeto y el contenido del acontecimiento. El fin de la revelación no es la comunicación de un conocimiento más elevado (*decreta*), sino el descubrimiento del misterio fundamental (*sacramentum*). La revelación persigue el encuentro con el misterio de Dios, que se basa en la bondad y la sabiduría, y abre la autocomunicación de Dios (*Seipsum*) a la participación de los hombres en la vida divina. Pues la autocomunicación de Dios incorpora a los hombres al misterio fundamental de Dios, que se manifiesta:

- mediante la encarnación de la palabra humanada;
- por la fuerza del Espíritu Santo;
- como acceso al Padre.

El misterio de Dios con los hombres es un misterio trinitario, y los capacita para el trato con Dios, para la vida y comunión con Él. La revelación de Dios aparece así como el fundamento para la comunidad de Dios y los hombres; pero no se puede fundamentar ulteriormente, porque la bondad y la sabiduría no son ya fundamentables.

La categoría de *encuentro*, expresada con diversos verbos, sugiere el carácter multilateral de las relaciones interpersonales y de su proceso. Lleva a preguntar por la estructura del encuentro. Aquí está fuera de lugar la objeción de antropomorfismo, o aplicación ilegítima de categorías humanas a Dios, ya que la concepción cristiana de la revelación identifica a ésta desde el principio como revelación cristiana por el hecho de ir ligada a la figura de Cristo y ser, por tanto, cristocéntrica.<sup>42</sup>

La revelación se realiza por medio de hechos y palabras (actuación y protagonismo de Dios). Hacemos esta consideración desde la historia de la revelación. El vocablo semita *dabar*= palabra, no significa lo mismo que en griego. En

42 H. WALDENFELS, *Teología Fundamental contextual*, Salamanca, Sígueme, 1994, 224-225.

griego la palabra vehicula lo inteligido, expresa lo pensado (ideas). El término *dabar* incluye el concepto griego, pero lo sobrepasa: la palabra es *operativa*, obra aquello que expresa (p. e., la creación: y dijo Dios). La Palabra de Dios es viva y eficaz. La palabra es la clave hermenéutica de la revelación, interpreta o provoca la Historia de la Salvación. No puede separarse de la historia, la historia pide la palabra, y la Historia de la Salvación necesita de la Palabra de Dios, pues la Historia de la Salvación es la realización de la Palabra, así el NT afirma que por medio de Cristo, Palabra de Dios, hizo Dios todas las cosas. Esto corrige una concepción intelectualista de la revelación, que no consiste sólo en verdades asépticas, son verdades que realizan la salvación.

¿Cuál es el contenido de la revelación? “*Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y el misterio de su voluntad*”. El misterio no lo puede conocer la sabiduría natural, el misterio esconde el designio salvífico de Dios, la Revelación muestra el misterio (*sacramentum*), que es el designio salvífico de Dios. Misterio y Dios se identifican: Dios amorosamente entregado al hombre como autodonación de su salvación, mediante el Verbo encarnado, pues mediante la Palabra los hombres tendrán acceso al Padre. Si el misterio se revela en Cristo, y Cristo es Dios, entonces Cristo es contenido de la revelación. *Jesucristo es el revelador y lo revelado.*

La revelación sobrenatural explana el carácter histórico de la revelación y el carácter dialógico de la revelación divina. Esto implica una manifestación de Dios que incluye una “humanación”, así se entiende que si hablamos de Cristo, hablamos de Dios: las proposiciones cristológicas son teológicas, lo que decimos de Cristo lo decimos de Dios.

En DV 3 se nos enseña que la historia entera, como historia de la revelación, es desde el principio una historia de la salvación o, más exactamente, es historia del designio salvador de Dios. El texto distingue en fórmulas escuetas tres “tiempos”: 1. el comienzo de la creación; 2. la historia después de la caída en pecado; 3. la historia específica desde Abraham, el padre común. Todo esto supone la preparación de la revelación evangélica mediante la creación y la revelación al pueblo de Israel, ésta última descrita como un proceso educativo y pedagógico en vistas a la revelación evangélica.

En DV 4 se nos presenta a Cristo como centro de la revelación por su cualidad de Hijo, en Cristo se produce la autocomunicación de Dios a los hombres, pues es la Palabra eterna y la sabiduría de Dios que, por la encarnación, nos habla de hombre a hombre, usando los medios expresivos de la naturaleza humana. Es la Palabra de Dios, que se hace hombre para encontrar a los hombres a su nivel.

Siendo Cristo el Hijo del Padre, la palabra hecha carne, es al mismo tiempo el primer revelador y el supremo objeto revelado: Cristo, al revelar, revela su propio misterio de Hijo y, juntamente, el misterio del Padre. El acceso a Jesucristo es antropológico, pasa por las palabras y obras, los signos y milagros, la vida y la muerte de Jesús, del hombre Jesús. Para comprenderlo necesitamos la acción del Espíritu Santo, que no aporta por sí ningún objeto nuevo, sino que nos introduce con sus dones en la perfecta comprensión y vivencia del misterio de Cristo.

Hay que destacar la afirmación conciliar: *ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor*. Puesto que Cristo es el Hijo único del Padre, la economía por él aportada, la nueva y definitiva alianza, no puede ser transitoria. No habrá otra manifestación pública hasta la manifestación gloriosa de Cristo. Cristo es el camino permanente al Padre por la fuerza y eficacia del Espíritu permanente de Cristo.

Por último, podemos descubrir una estructura trinitaria en la revelación de Dios en el curso de la historia- en la “economía de la salvación”- pues se produce: 1. como autocomunicación de Dios (el Padre); 2. por medio de Jesucristo; 3. con la acción permanente del Espíritu.<sup>43</sup>

Como síntesis, podemos ofrecer las características de la revelación sobrenatural:

- 1) *Iniciativa divina (gratuidad)*: Dios sale de su misterio inalcanzable para el hombre, autocomunicándose en un acontecimiento de gracia (cf., D 3004), por tanto, es el autor y causa de la revelación sobrenatural.
- 2) *Estructura dialógica (interpersonal)*: alguien habla y alguien escucha, relación entre una persona y el Dios personal. Se diferencia de la revelación natural porque se da una categorización de Dios inimaginable para el hombre.
- 3) *Contenido*: comunica el misterio de Dios, al menos lo necesario para la salvación. El objeto material de esta revelación es Dios en sí mismo y los eternos decretos de su voluntad, así como verdades de tipo natural accesibles de suyo a la razón. La revelación está contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición (D 3006).
- 4) *Autodonación*: la revelación es dada por el único mediador Cristo, que es el único acceso a Dios. Dios ha entrado con la *encarnación* del logos (Palabra) en nuestro ámbito, y esto permite un diálogo. Sólo es posible un lenguaje con propiedad sobre Dios desde la encarnación de Cristo,

43 Cf. *ib.*, 233-234; J. A. SAYÉS, “Compendio”, *o. c.*, 150-151, en éste aparece un comentario de *Dei Verbum* nn. 5-10 muy interesante.



que ha hecho posible un lenguaje analógico sobre Dios. Todas las enseñanzas de Cristo tienen un contenido teológico. Cristo es el lugar de encuentro: hablando de Él, hablamos de Dios y del hombre.

- 5) *Histórica*: relacionada con la Historia de la Salvación, no acontece en un solo momento, sino a lo largo de la historia humana y divina. Así lo atestigua la Sagrada Escritura, y el NT es radical: Jesús es la plenitud de los tiempos y cumplimiento de las promesas del AT (Hb. 1,1).

Como donde el mundo está Dios no puede estar categorialmente, para que sea posible una revelación divina tiene que ser posible una cierta *humanación de Dios*. Luego, en el centro de la teología de la revelación está la *encarnación de la Palabra*, que entra en la historia sin ser categorial.

Pero la revelación debe ser posible sin la encarnación, pues de lo contrario no habría habido revelación en la historia de Israel. La encarnación es cima y cumbre de la revelación, del proceso encarnatorio de la Palabra de Dios, de su hacerse categorial, audible, y esto es sólo posible sin en la palabra humana suena la divina, en cuanto que el hombre pueda entrar en diálogo con Dios.

### 3. UNA PROPUESTA: DOCTRINA DE K. RAHNER SOBRE LA REVELACIÓN

Rahner diferencia claramente entre la revelación “natural” y la auténtica revelación de Dios mismo, y se apoya en la experiencia trascendental, que consiste, esencialmente, en la pregunta del hombre por su fundamento y en la apertura del hombre al horizonte último del misterio, porque el hombre esencialmente es relacionalidad y apertura al ser mediante los entes<sup>44</sup>.

Vamos a seguir el pensamiento de Rahner dividiéndolo en tres apartados que podemos titular: revelación natural, trascendental y categorial.

1º) *Revelación natural*: Dios crea lo distinto de sí como finito y también crea el espíritu, que goza de la capacidad de trascenderse, salir de sí mismo y entrar en contacto con lo finito (entes) que le rodea, y lo conoce buscando su fundamento, que descubre como total y cualitativamente otro (no tiene el fundamento en sí mismo). Esto lo lleva a distinguir entre lo finito y el misterio sagrado inefable. Con esto está dada una cierta manifestación de Dios como misterio infinito, lo cual suele llamarse revelación natural. En ésta Dios queda como el misterio escondido que sólo es sabido como el misterio por analogía, por vía de negación (no es lo finito) y por una referencia mediata, pero no se le puede conocer en sí. Dios permanecería en silencio y sólo podría ser conocido

44 Un buen resumen de la experiencia trascendental según K. Rahner, en J. DE SAHÚN LUCAS, *Fenomenología y filosofía de la Religión*, Madrid, BAC, 1999, 189-190.

mediante los entes (realidades creadas: creación e historia). No incluimos la conciencia, que desde nuestro punto de vista tiene que ver con la revelación trascendental. Frente a la revelación natural, que es la donación de Dios más como pregunta que como respuesta, existe la auténtica revelación de Dios. Esta no sólo es dada simplemente con el ser trascendental del hombre, sino que tiene carácter de *suceso*, es *dialógica*, en ella Dios interpela al hombre y le abre a su misterio. “La auténtica revelación trascendental abre lo que, presupuesto el mundo y el espíritu trascendental, no puede leerse todavía en ellos y es desconocido para el hombre: la realidad interna de Dios y su libre comportamiento personal con la criatura espiritual”. Sin duda, la posibilidad de una comunicación de Dios está implícita en la capacidad de trascendencia del hombre, y además, sabemos que Dios se ha revelado así<sup>45</sup>.

2º) *Revelación* trascendental: La revelación histórico-personal por la palabra afecta en primer lugar a la singularidad espiritual de hombre. Dios se le comunica en su realidad más propia, con su luminosidad espiritual, y confiere al hombre como trascendencia la posibilidad de recibir y oír esta autocomunicación y apertura personales y aceptarlas en la fe, la esperanza y el amor, pero sin rebajarse al nivel de las criaturas finitas, sino que llega realmente como cabal autoapertura de Dios mismo en el hombre (en el núcleo de la persona espiritual), porque Dios sustenta por sí mismo- divinizando al hombre- el acto de oír, de aceptar la propia apertura y comunicación.

Esta revelación es la propia autodonación personal de Dios en una cercanía absoluta e indulgente; no en la absoluta lejanía que rechaza, ni en el juicio, aunque podía ser ambas cosas; sino que Dios se entrega en esta cercanía indulgente como la *plenitud interna de la ilimitación trascendental*. La pregunta ilimitada que nace en el hombre es llenada y respondida por Dios mismo como respuesta absoluta.

En términos cristianos es la gracia santificante y justificante (porque hay una aceptación del hombre en su libertad sustentada por la gracia) como la elevación que diviniza al hombre, en la que Dios se entrega a sí mismo y consume en el acto de su aceptación, por estas razones:

1. Esta gracia ha sido ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres<sup>46</sup> en previsión y con voluntad absoluta de Jesucristo, Dios-hombre,

45 Cf. K. RAHNER, “Curso”, *o. c.*, 207-209.

46 Esta afirmación de Rahner encuentra fundamento en el Magisterio de la Iglesia, donde se condena la proposición jansenista que reza así: “Los paganos, judíos, herejes y los demás de este género, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por lo tanto de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desnuda e inerme, sin gracia alguna suficiente” (Decreto del Santo Oficio, 7 de diciembre de 1690, D. 2305; la condena de esta proposición en D. 2332), o esta otra de Quesnel: “Fuera de la Iglesia no se confiere gracia alguna” (Clemente XI, Constitución *Unigenitus Dei Filius*, 8

es operante como ofrecida y esperamos que al menos una vez sea aceptada por la mayoría de los hombres en el resultado final de la acción entera de la libertad de su vida<sup>47</sup>. Rahner destaca que es una gracia, es decir, algo no debido al hombre, y que ha de ser aceptado en libertad.

2. Esta gracia cambia la conciencia del hombre, le da un nuevo objeto formal, más elevado en conformidad con la gracia, aunque no de manera refleja, es decir: confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios como beatificante, provoca una apertura del hombre hacia la trascendencia, hacia el misterio último.
3. El horizonte de la espiritualidad humana como pregunta infinita queda llenado en virtud de la autocomunicación divina por la confianza creyente de que Dios responderá a la pregunta infinita con la respuesta infinita: Dios mismo. En el hombre hay un deseo de que el misterio se revele, salga a su encuentro.
4. Como consecuencia de las razones anteriores, *por esta gracia está dada ya siempre como evento la gracia libre de Dios, su propia revelación.*

Pero esta autodonación gratuita de Dios dentro del núcleo de la persona espiritual (hombre), abarca al hombre entero, en todas sus dimensiones (espacio-tiempo; cuerpo-alma; naturaleza-historia) que han de ser integradas en la salvación una del hombre entero. Por eso, toda subjetividad trascendental, todo hombre, no es un ente cerrado en la posesión de sí mismo junto a la historia, sino que se posee en la historia, que es la historia de la trascendencia del hombre, pues en el espacio y en el tiempo el hombre, espíritu encarnado, se abre a la trascendencia mediante los entes, y por estos al misterio fundante del que espera una respuesta y que le ha capacitado por la gracia para acoger la respuesta que es Dios mismo<sup>48</sup>.

de septiembre de 1713, D. 2429; censura en 2502) con lo que se admite que fuera de la Iglesia, los no bautizados pueden recibir la gracia de Cristo, al menos, pienso yo, gracias actuales suficientes, aunque no siempre sean eficaces. También el Concilio Vaticano II admite que la gracia de Cristo sobrepasa las fronteras de la Iglesia, así en LG 16, hablando de los no cristianos, afirma: "En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, *con la ayuda de la gracia*, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan *con su gracia en vivir con honradez*" (los subrayados son míos). También Juan Pablo II admite esto en su encíclica *Redemptoris Missio*, 10.

47 Sobre la teología de Rahner acerca del existencial sobrenatural, como apertura del hombre para poder escuchar la Palabra de Dios, dado gratuitamente a todo hombre, J. AVELINO DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca, Sígueme, 1985.

48 K. RAHNER, "Curso", o. c., 209-210. Evidentemente, muchas de las expresiones de Rahner, debido a su dificultad, han sido tomadas literalmente.

3º) *Revelación categorial*: La revelación de Dios *en* la persona espiritual es apriorística, procedente de la gracia, pero no es refleja en sí misma, no es un enunciado objetivo, es un momento de la conciencia, pero no una dimensión sabida. La revelación trascendental (Dios estando dado previamente/ disposición del hombre elevado por la gracia) está siempre porque toda trascendencia del hombre tiene una historia mediada en forma *mundana y categorial*, acontece en el material histórico de la vida del hombre, sin identificarse simplemente con ello.

Si esta disposición sobrenatural ha de acontecer concretamente, y si esta revelación de Dios por la gracia ha de convertirse en principio de la acción concreta en su conciencia objetiva, refleja y en la dimensión social, la revelación ha de darse en forma *mediada* bajo la modalidad de lo sabido objetivamente; y esto con independencia de que tal mediación presente o no el matiz de una religiosidad tematizada en forma explícita, al menos en un primer momento. Esta mediación tiene una *historia bajo la dirección de Dios*, que es la dinámica de la autocomunicación trascendental de Dios de cara a su realización y mediación históricas, y así dicha mediación significa la revelación de Dios. La historia de la mediación de la revelación trascendental de Dios es un elemento interno en la historicidad de la propia apertura de Dios en la gracia, pues ésta, de por sí (porque es don gratuito y voluntad de Dios) y no sólo por la esencia del hombre, posee una dinámica tendente a su propia objetivación, puesto que es principio de la divinización de la criatura en todas sus dimensiones.

Toda religión intenta mediar históricamente (por un esfuerzo del hombre) la revelación originaria (revelación trascendental de la inmediatez de Dios) no refleja ni objetiva, reflexionando sobre ella e interpretándola en enunciados. En todas las religiones *existen logros de tal mediación y autorreflexión (posibilitados por la gracia divina) de la relación trascendental-sobrenatural del hombre con Dios por su propia comunicación*, por los que Dios crea para el hombre una posibilidad de salvación también en la dimensión de su objetividad, de su historicidad concreta<sup>49</sup>.

49 Esta afirmación de Rahner sobre las religiones encuentra apoyo en el Concilio Vaticano II, en NA 2 se dice: “Ya desde la antigüedad y hasta el momento actual, se encuentra en los diferentes pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que está presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana, y a veces también el reconocimiento de la suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y reconocimiento penetran su vida con un íntimo sentido religioso”... “las restantes religiones que se encuentran por todo el mundo se esfuerzan por responder de varios modos a la inquietud del corazón del hombre proponiendo caminos, es decir, doctrinas y normas de vida y ritos sagrados”, y continúa: “La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones es verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepen mucho de lo que ella mantiene y propone, no pocas veces reflejan, sin embargo, *un destello de aquella Verdad* que ilumina a los hombres” (el subrayado es mío); en LG 16: “La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos [los no cristianos], como una *prepa-*

Sin embargo, así como Dios ha permitido la culpa, que oscurece y separa todas las dimensiones colectivas y sociales del hombre, lo mismo ocurre en la historia de la interpretación humana objetivante de la revelación gratuita por parte del hombre. Tal interpretación se logra en parte, en una historia aun no consumada, mezclada con los errores a que lleva la ceguera culpable, que codeterminan la situación religiosa de los otros hombres<sup>50</sup>.

¿Cómo discernimos, entonces, según Rahner, en que experiencia se ha dado la verdadera revelación objetiva, oficial y pública? Donde la objetivación de la revelación:

- 1º) Se realiza de cara a la comunidad de los hombres y no sólo para la existencia individual.
- 2º) La traducción mediadora de los profetas religiosos, portadores de la revelación en sentido pleno, es dirigida por Dios en la dinámica de la autocomunicación divina misma, de manera que esta revelación permanezca pura aunque sólo sea para ofrecer aspectos parciales de la revelación trascendental.
- 3º) Si esta pureza de la revelación objetivada por los profetas religiosos y nuestra propia llamada a través de esta revelación se nos *legítima por medio de los milagros*.

Si se dan las condiciones anteriores, entonces tenemos la *revelación particular* constituida en forma pública, oficial, eclesiásticamente estructurada, y su historia, es a lo que llamamos Revelación. Esta revelación es acontecimiento e historia como libre decisión de Dios y llamada a la libre respuesta histórica de cada hombre; y es histórica en el sentido particular de que, en su pureza oficial garantizada reflejamente, no ocurre por doquier, sino que tiene una historia especial dentro de la historia general y dentro de la historia general de las religiones.

Si esta historia general e historia de las religiones es siempre historia de la revelación, y también la historia particular de la revelación bajo dicha modalidad y pureza garantizadas oficial y reflejamente tiene una significación más próxima o lejana para la historia de todos (*universale concretum*), entonces, como conclusión, la historia particular de la revelación es un elemento –aunque eminente– de una historia general de revelación y salvación.

*ración al Evangelio* y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida”.

50 Esta acción del pecado que oscurece las capacidades del hombre es puesta de manifiesto por el Concilio Vaticano II, en LG 16: “Pero muchas veces los hombres, engañados por el Maligno, se pusieron a razonar como personas vacías y cambiaron el Dios verdadero por un ídolo falso, sirviendo a las criaturas en vez de al Creador (cf. Rm 1, 21. 25)”.

La historia contiene acontecimientos singulares e irrepetibles (historia particular) que forman parte de la historia total y general, y la revelación (auto-donación gratuita de Dios) tiene una historia delimitada dentro de la historia general, entonces, dice Rahner:

“La historia de la revelación llega a su *absoluto punto cimero*, cuando la propia comunicación de Dios por la unión hipostática a través de su encarnación en la realidad espiritual y creada de Jesús alcanza su cúspide *insuperable* para éste y con ello para todos nosotros. Y sucede esto en la encarnación del *Logos* porque aquí lo enunciado y comunicado- Dios mismo-, el modo de expresión, es decir, la realidad humana de Cristo en su vida y su estado definitivo, y Jesús el receptor, como el agraciado y el que contempla a Dios, han llegado a ser absolutamente una unidad. En Jesús, la comunicación gratuita de Dios al hombre y su propia interpretación categorial en la dimensión de lo palpable corporalmente y de lo social han llegado juntamente a su punto cimero, a la revelación por excelencia. Y, con ello, el suceso de Cristo pasa a ser la única cesura realmente aprensible para nosotros en la historia general de la salvación y revelación, y para nuestra distinción de una *historia particular oficial de la revelación* dentro de la historia general de la revelación antes de Cristo”<sup>51</sup>.

O incluso, añadimos nosotros, después de ella, como ocurre con el Islam, que es posterior a Jesucristo, pues la experiencia de Mahoma transcurre entre los años 610 al 632 de nuestra era.

### III. DISCERNIMIENTO SOBRE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE MAHOMA

#### 1. EL CRITERIO DE DISCERNIMIENTO: JESUCRISTO

Para poder hacer un discernimiento necesitamos contar con una clave de interpretación, con la cual podamos analizar y comparar el objeto de nuestro estudio. La gran clave hermenéutica con la que contamos los cristianos, nuestra hipótesis previa de trabajo, la tradición que hemos recibido y con la que comparamos todas las cosas, también el resto de las religiones, no es otra que Jesucristo: Él es nuestro claro criterio de discernimiento, tal como aparece en las palabras de Jesús: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 16)<sup>52</sup>, que nos permite abrirnos a la realidad con todos sus factores y acogerlo todo. El criterio del cristiano “de interpretación unitaria de lo real, que no es un principio

51 K. RAHNER, “Curso”, *o. c.*, 1984, 212-213; para todo el apartado, cf., *ib.*, 210-212. Para un estudio de la unión hipostática como fundamento de la función reveladora de Cristo ver: J. ALFARO, *Revelación cristiana, Fe y Teología*, Salamanca, Sígueme, 1985, 65-88.

52 Cf. L. GIUSSANI, *Por qué la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 2004, 267.

intelectual sino una Persona, le permite ser particularmente adecuado para el encuentro con realidades, incluso aparentemente muy distantes. Está llamado a no sentirse atemorizado, a afirmar al otro con un anhelo incansable de valorizarle; está llamado a saber enriquecerse con él, justamente como le sucede a un cuerpo sano que tiene una potente unidad orgánica, una verdadera personalidad. ‘¡Qué gran amor nos ha mostrado el Padre para ser llamados hijos de Dios, y lo somos realmente!’ (1 Jn 3, 1). Porque la personalidad del cristiano es, efectivamente, una personalidad verdadera, que participa de la divinidad [por el bautismo]... Y semejante participación se distingue por la certeza de que estamos confiados a quien es verdaderamente grande, verdaderamente comprensivo. Esta es la raíz... que se convierte en *unidad para comprenderlo e incluirlo todo*, constituye una actitud y un principio de *cultura* con la que resulta posible experimentar la *novedad*<sup>53</sup>. Al cristiano corresponde esa unidad culturalmente válida, hasta que alcance una verdadera capacidad crítica para poder ejercer el discernimiento: “Examinadlo todo y quedados con lo que vale” (cf. 1 Ts 5, 21)<sup>54</sup>. Contamos con otra expresión paulina que nos permite fundamentar con certeza la necesidad de Cristo como criterio de discernimiento:

“El hombre naturalmente no capta las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él. Y no las puede conocer pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo: y a él nadie puede juzgarle. Porque ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle? Pero nosotros tenemos la mente de Cristo” (1 Co 2, 14-15).

La Iglesia, comunidad de bautizados, Cuerpo de Cristo encabezado por él, tiene a Cristo como criterio de discernimiento, como clave hermenéutica que le permite entrar en diálogo con el resto de las religiones y hacer un análisis de su realidad, porque Cristo es la plenitud la revelación (cf. Hb 1, 1-2).

“El Señor Jesús, único salvador, no estableció una simple comunidad de discípulos, sino que constituyó a la Iglesia como ‘misterio salvífico’: Él mismo está en la Iglesia y la Iglesia está en Él (cf. Jn 15, 1ss.; Gal 3, 28; Ef 4, 15-16; Hch 9, 5); por eso, la plenitud del misterio salvífico de Cristo pertenece también a

53 *Ib.*, 269.

54 *Cf. ib.*, 270. Sobre esta cuestión, cf., L. GIUSSANI, *El rostro del hombre*, Madrid, Encuentro, 1996, por ejemplo, sobre la valía cultural de la presencia de Cristo: “Porque nada puede escapar al ámbito de esta relación y de esta compañía, nada puede estar fuera de ella, nada es profano respecto a ella, nada le es impermeable. Tiende a iluminar y determinar todo, conforme a la definición misma de cultura que es la conciencia crítica y sistemática de la realidad para que ésta pueda ser manejada y, por tanto, usada de manera más perfecta, más intensa, más adecuada al hombre” (p. 85); sobre el principio de unidad: “Entonces la fe, el reconocer la presencia de Cristo y renovarla continuamente como contenido del sentimiento de uno mismo, es encontrar la razón del ‘todo’ dentro de cada experiencia humana” (p. 87). Sobre 1 Ts 5, 21: “Examinadlo todo y quedaos con los buenos”, dice: “Lo que examina, el valor que juzga... Lo que permite juzgar, lo que hace vibrar el valor, es la mirada puesta en Cristo, palabra definitiva del Dios que nos ha creado sobre nuestra humanidad” (pp. 92-93).

la Iglesia, inseparablemente unida a su Señor. Jesucristo, en efecto, continúa su presencia y su obra de salvación en la Iglesia y a través de la Iglesia (cf. Col 1, 24-27; LG 14), que es su cuerpo (cf. 1 Co 12, 12-13. 27; Col 1, 18; LG 7). Y así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir pero tampoco separar, y constituyen un único ‘Cristo total’” (DI 16).

La fe cristiana, según Ratzinger, no debe abandonar la pretensión “de haber recibido como don de Dios en Cristo la revelación definitiva y completa del misterio de salvación; es más, debe excluirse es mentalidad indiferentista inspirada en un relativismo religioso que induce a pensar que ‘una religión vale lo que la otra’ (RM 36)”<sup>55</sup>. Continúa Ratzinger: “La plenitud, universalidad y cumplimiento de la revelación de Dios están presentes tan sólo en la fe cristiana. Dicho motivo no descansa en una presunta preferencia otorgada a los miembros de la Iglesia, ni menos aún en los resultados históricos alcanzados por la Iglesia en su peregrinación terrenal, sino en el misterio de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, presente en la Iglesia. La pretensión de unicidad y de universalidad salvífica del Cristianismo procede esencialmente del misterio de Jesucristo, que prolonga su presencia en la Iglesia, que es su Cuerpo y su Esposa”<sup>56</sup>.

## 2. BASES DEL MAGISTERIO PARA EL DISCERNIMIENTO: LA DECLARACIÓN *DOMINUS IESUS*

La declaración de la Congregación para la Doctrina de la fe *Dominus Iesus* (DI) nos ofrece unos puntos fundamentales para discernir, desde Cristo, como plenitud de la Historia de la Salvación, la experiencia religiosa de otras tradiciones religiosas, entre ellas el Islam. Podemos extraer los puntos más importantes:

1º) En primer lugar, la revelación de Jesucristo tiene un carácter definitivo y completo, pues en Él se da la plenitud de la verdad divina (cf. DV 2 y 4). La revelación de Jesucristo, por tanto, nunca sería complementaria a la presente en otras religiones, pues las palabras, las obras y la totalidad del acontecimiento histórico de Jesús, aun siendo limitados como realidades humanas, tienen, no obstante, como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, “verdadero Dios y verdadero hombre”, como enseña el Concilio de Calcedonia (DS 301), y por

55 CARDENAL J. RATZINGER, “Conferencia de prensa de presentación de la declaración ‘Dominus Iesus’ sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (05.09.2000)”, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración ‘Dominus Iesus’ sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Madrid, Edice, 2000, 36.

56 *Ib.*, 14-15.



eso lleva a término la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque sea ofrecida en lenguaje humano, porque quien habla y actúa es el Verbo hecho carne, el Hijo de Dios encarnado (cf. DI 5-6).

2º) A la revelación cristiana le corresponde por parte del hombre la obediencia de la virtud teologal de la fe, que es un don de la gracia (cf. DV 5), “por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad, y asistiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él” (DV 5). La obediencia de la fe ha de distinguirse de la *creencia* en las otras religiones, incluido el Islam. La creencia es: a) la totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto (cf. F et R 31-32) y b) es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento al Dios que se revela (cf. DI 7).

3º) ¿Tienen carácter inspirado los textos sagrados de las otras religiones? Ciertamente, esos libros contienen elementos que han favorecido la relación de muchas personas con Dios, la Iglesia enseña que “no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2), sin embargo, la tradición de la Iglesia reserva la clasificación de *textos inspirados* a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento en cuanto inspirados por el Espíritu Santo (cf. DS 1501, 3006, DV 11). Estos libros “enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación” (DV 11). Esto no impide que la Iglesia afirme que Dios no deja de hacerse presente de muchos modos “no sólo en cada individuo, sino también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones, aunque contengan lagunas, insuficiencias y errores” (RM 55; cf. EN 53). Como conclusión, la declaración afirma claramente: “los libros sagrados de otras religiones, que de hecho alimentan y guían la existencia de sus seguidores, *reciben del misterio de Cristo* aquellos elementos de bondad y de gracia que están en ellos presentes” (DI 8).

4º) Un punto muy importante es la unicidad de la economía salvífica querida por Dios Uno y Trino, cuya fuente y centro es el misterio de la encarnación del Verbo, mediador de la gracia divina *en el plan de la creación y de la redención* (cf. Col 1, 15-20), recapitulador de todas las cosas (cf. Ef 1, 10). El misterio de Cristo goza de una unidad intrínseca, que se extiende desde la elección eterna de Dios hasta la parusía (cf. Ef 1, 4. 11; Rm 8, 29-30). El Magisterio de la Iglesia enseña que Jesucristo es el mediador y redentor universal, mediación salvífica que implica la unicidad del sacrificio redentor de Cristo, sumo y eterno sacerdote (cf. Hb 6, 20; 9, 11; 10, 12-14). El misterio de Cristo está unido con el

del Espíritu Santo en el plan salvífico del Padre, no existe aparte una economía del Espíritu Santo más universal. Toda la obra de edificación de la Iglesia a través de los siglos se ve como una realización de Jesucristo Cabeza en comunión con su Espíritu (cf. LG 3-4. 7). Dice la declaración: “Además, la acción salvífica de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad. Hablando del misterio pascual, en el cual Cristo asocia vitalmente al creyente a sí mismo en el Espíritu Santo, y le da la esperanza de la resurrección, el Concilio afirma: ‘Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual’ (GS 22)” (DI 12). Por otra parte, también es el Espíritu el que esparce las semillas de la Palabra presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo, pues todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y supone una apertura a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu (cf. DI 11-12).

5º) En el Nuevo Testamento, la voluntad salvífica universal de Dios está estrechamente conectada con la única mediación de Cristo: “[Dios] quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos” (1 Tm 2, 4-6), por tanto, la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, por lo tanto, a partir de este dato de fe, y meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas no cristianas y sobre su significado en el plan salvífico de Dios, la teología, bajo la guía del Magisterio, debe explorar si es posible, y en qué medida, que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación. Afirmo la declaración: “El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que ‘la única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única’ (LG 62). Se debe profundizar el contenido de esta mediación participada, siempre bajo la norma del principio de la única mediación de Cristo: ‘Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias’ (RM 5). No obstante, serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que con-

templen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo” (DI 14; cf. DI 13-14).

6º) Como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su esposa, por eso existe una continuidad histórica radicada en la sucesión apostólica (cf. LG 20) entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica, en la que subsiste la Iglesia querida por Jesucristo (cf. LG 8) (cf. DI 16-17). Existe una relación indivisible entre la Iglesia y el Reino, del cual es germen e inicio, pero no hay que olvidar que el Reino de Dios considerado en su fase histórica no se identifica con la Iglesia en su realidad visible y social, pues no se debe excluir “la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia” (RM 18; cf. 15) (cf. DI 18-19).

7º) Un principio muy importante es que “la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo (cf. Mt 16, 16; Jn 3, 5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta” (LG 14; AG 7; UR 3). Esta doctrina no se contrapone con la voluntad salvífica universal de Dios (cf. 1 Tm 2, 4), por lo que hay que mantener unidas dos verdades: la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia para la salvación (cf. RM 9; CEC 846-847). La Iglesia, “sacramento universal de salvación” (LG 48), unida y subordinada a Cristo, es el diseño de Dios y tiene una relación indispensable con la salvación de cada hombre. Para los que no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia, “la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de forma adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo” (RM 10). Acerca del *modo* como esta gracia, donada por Cristo en el Espíritu y ligada con la Iglesia, llega a los no cristianos, el Vaticano II se limita a decir que Dios la dona “por caminos que Él sabe” (AG 7), en todo caso, nunca habría que considerar a la Iglesia como un camino de salvación paralelo al de las otras religiones. Afirma la declaración: “Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad, que proceden de Dios (cf. NA 2), y que forman parte de ‘todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y en las religiones’ (RM 29). De hecho algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios (cf., RM 29). A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es pro-

pia de los sacramentos cristianos (cf., DS 1608). Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. 1 Co 10, 20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación (cf., RM 55)” (DI 21). La Iglesia respeta las diferentes religiones, pero elude el relativismo que lleva a pensar que una religión es tan buena como la otra (cf. RM 36). Es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia, pero no podemos olvidar que se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con los que, en la Iglesia, gozan de la plenitud de los medios salvíficos (cf. DS 3821). Por eso la Iglesia ha de seguir anunciando a Jesucristo, “en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas” (NA 2) (cf. DI 20-22).

### 3. DISCERNIMIENTO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE MAHOMA

Estamos ya en condiciones de profundizar en la experiencia religiosa de Mahoma según aparece en el Corán, sometiénola al discernimiento cristiano. Lo haremos punto por punto, siguiendo la exposición que hemos hecho de la fenomenología de la revelación que aparece en el Corán.

#### 3.1. *Discernimiento sobre el Corán y su contenido*

Una primera palabra ha de referirse al Corán, el libro sagrado de los musulmanes. Siguiendo la terminología de Rahner<sup>57</sup>, podemos decir que se trata de un intento más del esfuerzo humano, dentro de la historia de las religiones, de mediar la revelación originaria o trascendental, que es una gracia ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres, que sin duda experimentó Mahoma, persona humana dotada de apertura trascendental, de una manera atemática, y que le llevó a intentar objetivar la experiencia religiosa que había sufrido reflexionando sobre ella e interpretándola en enunciados, pero sólo logrando interpretarla en parte debido a la falta de iluminación plena de la razón fruto de la situación infralapsaria del hombre. Según el jesuita egipcio Samir Khalil Samir, Mahoma tuvo que trabajar a fondo para desarrollar la legislación de los beduinos, que sólo tenían normas tradicionales. En Medina tuvo que resolver multitud de problemas de la *Umma* (comunidad islámica), y cada vez que le planteaban un problema, tal vez al cabo de unos días, daba una respuesta en forma de revelación, como “bajada” de parte de Dios sobre él<sup>58</sup>.

57 Las afirmaciones de K. Rahner que recogemos en este apartado se encuentran documentadas en el apartado de este artículo dedicado al gran teólogo alemán del siglo XX.

58 Cf. CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, *o. c.*, 25.

No obstante, al contener elementos que han favorecido la relación de muchas personas con Dios, sin duda “refleja algún destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2), pero no puede considerarse un libro inspirado, es decir, que contenga la Palabra de Dios, pues esta denominación la reserva la Iglesia para los libros canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento en cuanto inspirados por el Espíritu Santo (cf. DS 1501, 3006; DV 11). La Iglesia distingue entre revelación e inspiración. “En la revelación cristiana, el redactor del texto sagrado es, al mismo tiempo, coautor con Dios y escribe bajo el influjo del Espíritu Santo. Por consiguiente, en el caso de la Biblia se habla de ‘inspiración’”<sup>59</sup>.

¿En qué se apoyó Mahoma para reflexionar e intentar mediar objetivamente la experiencia religiosa que había sufrido? En el Corán se encuentran afirmaciones parciales de las doctrinas contenidas tanto en la Biblia Hebrea como en las Sagradas Escrituras de la Iglesia católica, y el mismo Corán afirma que la revelación a Mahoma se sitúa en continuidad con las revelaciones verdaderas poseídas por las religiones del Libro (judaísmo y cristianismo). También sabemos que Mahoma tuvo contactos con cristianos heréticos y con judíos en sus viajes comerciales, y que su primer consejero fue el monje cristiano Waraqa. Cuando observamos los resultados prácticos de la revelación a Mahoma, sus contenidos esenciales pueden derivarse de las religiones mencionadas.

Las enseñanzas del Corán se reducen a la fe en un Dios uno y único, creador, clemente y misericordioso (aunque no aparece un sistema de redención que efectúe la misericordia de Dios, más parece un sentido de un ser que puede escuchar al hombre y concederle dones), al que el hombre debe someterse (el hombre es siervo de Dios, la palabra Islam significa sumisión) pues en su providencia controla todos los acontecimientos. El hombre es responsable ante Dios, pues al final de los tiempos se producirá el Juicio de Dios, doctrina muy presente en el Corán. Dios tiene noventa y nueve nombres, el número cien se mantiene en el misterio, y entre éstos no aparece el de Padre (a Dios se le denomina *Aláh* en árabe). Ni siquiera el nombre de Dios, *Aláh*, es una novedad en el Corán. “La raíz de la palabra es común a todas las lenguas semíticas y a todas las lenguas del Mediterráneo meridional, y la encontramos en la palabra hebrea *Elohim* del Antiguo Testamento, así como en siríaco y en arameo. La lengua árabe ofrece la posibilidad de distinguir entre *iláh*, dios con minúscula, y *Aláh*, el Dios absoluto, donde el artículo árabe *al-* se ha fusionado con el sustantivo *iláh*. Por consiguiente, *Aláh* era simplemente el nombre con el que los árabes se referían al Dios por excelencia, y el Islam no ha hecho otra cosa más que adop-

59 L. c.

tar una palabra preexistente ya antes de su nacimiento y atestiguada en la poesía preislámica precisamente por autores cristianos<sup>760</sup>

En el Corán aparecen otros seres espirituales aparte de Dios: a) los ángeles, seres subordinados y creados, mensajeros de Dios (igual que en la Biblia) y portadores de la revelación, colectiva o personalmente, como ocurre con el ángel Gabriel. Los ángeles vigilan a los hombres, escriben sus acciones en un libro y lo leerán en el día del Juicio (la angeología coránica coincide con la judeocristiana); b) los *jinn* o genios, espíritus indefinidos ligados a lugares siniestros, a los que se teme, aunque no siempre son malvados; su fin es servir o rendir culto a Dios, aunque pueden convertirse en creyentes o no; c) Satanás y los demonios, a cada demonio se le asigna un infiel para que lo incite al mal, y Satanás o el Diablo es un ángel caído por su orgullo al negarse a rendir culto al hombre que Dios acaba de crear, Dios le permite tentar a los hombres e incitarlos al mal e incluso puede inmiscuirse, como el mismo Corán admite, en los mensajes que Dios revela a los profetas.

En la confesión de fe se incluye la profesión de la fe en el único Dios, *Aláh*, y en Mahoma como su profeta o “enviado”, al que los musulmanes conceden una autoridad absoluta. Mahoma se presenta como el profeta al que se revela la genuina “religión de Abraham”, cuya esencia es la entrega o sometimiento (islam) al Señor de los mundos. La persona que la practica es un *hanif* o un *muslim*, Abraham no era judío ni cristiano, sino un *hanif*<sup>61</sup>.

Aparte de estas enseñanzas, el Corán contiene prescripciones litúrgicas y legales o sociales para la vida de la comunidad musulmana. Destacan los cinco pilares:

- 1º) La *Shahada* o Profesión de fe en *Aláh* y en Mahoma como su profeta.
- 2º) La *Oración* o *culto* hecha cinco veces al día en dirección (*qibla*) a la Meca. Al principio se oraba mirando a Jerusalén, pero el conflicto de Mahoma con los judíos en Medina le hizo cambiar la dirección de la

60 *Ib.*, 19.

61 “La palabra *hanif* aparece doce veces en el Corán, dos de ellas en su forma plural *hunafā*. El significado fundamental que tiene es, sin duda, el que se le da en 3, 67-70, donde se dice que Abraham no fue un judío ni un cristiano sino un *habif*, un *musulmán*, no uno de los ‘idólatras’. Se pueden encontrar declaraciones históricas semejantes sobre el culto tributado a Dios por Abraham, como tal *hanif*, en 6, 7 y 16, 120-121, pero allí no se utiliza la palabra *musulmán*. En relación con esto, Mahoma y sus seguidores reciben una serie de órdenes explícitas e implícitas según las cuales han de seguir el credo o religión de Abraham como *habnif* (2, 135; 3, 95; 4, 125; 6, 161-162; 16, 123-124). En el resto de los pasajes (10, 105; 22, 31-32; 30, 30; 98, 5) no se menciona a Abraham, sino que se le da la orden a Mahoma (o a los musulmanes, o incluso a la Gente del Libro) de servir a Dios ‘como un *hanif*, no como uno de los idólatras’. Así, siguiendo al Corán, esta palabra se refiere exclusivamente a Abraham o a su religión, y se aplica al Islam estableciendo sus diferencias no sólo con el judaísmo y con el cristianismo, sino también con el paganismo”, R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 28.

oración. El culto es, en esencia, la adoración a Dios y consiste en una serie de actos físicos a los que acompañan ciertas fórmulas orales. Se hace un énfasis especial en la oración del mediodía de los viernes (cf. 62, 9), poniendo un día distinto a judíos y cristianos. Las abluciones, con agua o arena, siempre preceden a la oración (4, 43-46).

- 3<sup>a</sup>) La limosna legal o impuesto de los pobres, que fue originalmente un diezmo necesario tanto para la purificación del alma pecadora como para alivio de los necesitados.
- 4<sup>o</sup>) El ayuno de *Ramadán*, para celebrar festivamente la revelación del Corán, enviado por Dios a los seres humanos como “guía” (2, 185)<sup>62</sup>. Los pasajes coránicos de La Meca no mencionan el ayuno, pero poco después de la Hégira a Medina se prescribió para los musulmanes (cf., 2, 185) el ayuno *judío* de la *Ashura*<sup>63</sup>. Esto formaba parte del proceso de asimilación al judaísmo de la religión Islámica. Tras la ruptura con los judíos se sustituyó por el ayuno del mes de Ramadán, posiblemente según Bell y Watt, como acción de gracias por la victoria de Badr. El ayuno consiste en la abstinencia absoluta de comida, bebida, alucinógenos y relaciones sexuales desde antes de que salga el sol hasta antes de que se ponga durante los treinta días del mes.
- 5<sup>o</sup>) La peregrinación a La Meca, que en la época de ruptura con los judíos comenzó a considerarse perteneciente a la “religión de Abraham” (22, 26-34; cf. 2, 196). El Corán no recoge normas detalladas para esta práctica.

En el Corán aparecen otra serie de normas que conforman, junto con los cinco pilares, la llamada “Ley Islámica” o “*Sharia*”, referentes al matrimonio y divorcio, a la herencia, a los alimentos, al vino, a la usura y otras cuestiones<sup>64</sup>.

Afirma Manuel Guerra: “Un sexto pilar, vigente de modo habitual entre los chiíes, es la *yihad* o ‘guerra santa’, que incumbe más a la comunidad que a los individuos. Se recurre a ella, al menos siempre que corren peligro la paz, la seguridad y la existencia de la comunidad islámica. Los chiíes hacen de ella la piedra angular del edificio islámico. La dividen en “gran *Yihad*”, o “guerra santa” contra el enemigo interior, las cobardías del alma, las malas costumbres, y la “pequeña *Yihad*” o guerra contra los enemigos exteriores, los infieles”<sup>65</sup>.

62 Cf. H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 86-87.

63 Según Samir Khalil Samir, Mahoma impuso “el ayuno en el día del *Kippur*, tal como hacen los judíos”, CENTRO DI STUDI SULL’ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, *o. c.*, 22.

64 Para todo lo referente a las enseñanzas del Corán, salvo lo acotado, cf., R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 145-161.

65 M. GUERRA GÓMEZ, “Historia”, *o. c.*, 289.

Nos vamos a detener un momento en la cuestión de la *Yihad*, que tanta polémica está trayendo en la actualidad. ¿Aparece o no esta realidad en el Corán? Vamos a escuchar tres opiniones, la del conocido fenomenólogo H. Küng, la arabista francesa A. M. Delcambre y el jesuita egipcio Samir Khalil Samir. El primero parte de los datos históricos, reconociendo como Mahoma, hábil político y militar, acude a la violencia para alcanzar sus fines, y cómo para Mahoma se trata de una guerra de fe que se lleva a cabo por orden divina, o sea, “un combatir el camino de Dios”<sup>66</sup>. También es cierto que Mahoma, desde los primeros años de Medina, mantuvo una actitud hostil frente a los judíos, que no aceptaron sus revelaciones como divinas, y que después de una primera actitud favorable ante los cristianos (cf. 5, 82), la cosa empeoró cuando se enfrentó en algunos combates con tropas cristianas de Bizancio. A lo que hay que añadir que el Corán no muestra la más mínima comprensión hacia los dogmas cristianos (la Trinidad de Dios y la divinidad de Jesús). Así, termina desafiando a judíos y cristianos:

“¡Combatid a quienes no creen en Dios, ni en el último Día ni prohíben lo que Dios y su enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro! Combatidlos hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos estén humillados. Los judíos dicen: ‘Uzair [Esdras] es hijo de Dios’. Los cristianos dicen: ‘El Mesías es Hijo de Dios’. Esas son las palabras de sus bocas: imitan las palabras de quienes, anteriormente, no creyeron. ¡Dios los mate! ¡Cómo se apartan de la verdad! Han tomado a sus doctores, a sus monjes y al Mesías, hijo de María, por señores, prescindiendo de Dios. No se les había mandado más que adorar a un Dios único. ¡No hay dios sino Él, ¡loado sea!, independiente de lo que asocian!” (9, 29-31)<sup>67</sup>.

Küng concluye su argumentación así: “Pero los musulmanes habrían hecho mejor reconociendo de manera aún más inequívoca que ni siquiera el Profeta era moralmente perfecto... En la actualidad, muchos musulmanes reconocen que guerrear por la fe es una funesta aberración. Y aun cuando *yihad*, si se atiende al sentido del término, de ninguna manera quiere decir exclusivamente ‘guerra santa’ (una invención cristiana: ¡en el Corán no aparece ni una sola vez el concepto de ‘guerra santa’!), sino en primer lugar ‘esfuerzo por Dios’, esfuerzo moral por perfeccionarse uno mismo ante Dios, da de pensar el hecho de que, según muchos pasajes del Corán, Dios no sólo permite, sino que hasta exige el violento ‘afanarse en el camino de Dios’... De ahí puede derivarse con facilidad una justificación de acciones violentas en cuanto tales, incluso una teoría islámica de la guerra, sobre todo en la lucha contra judíos y cristianos”<sup>68</sup>.

66 Cf. H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 135-138.

67 Cf. *ib.*, 139-140, la traducción del Corán es la que ofrece Küng.

68 *Ib.*, 146.



Samir Khalil Samir se opone a la opinión de Küng acerca de la traducción de la palabra *yihad* como guerra santa exclusivamente por los cristianos, según este erudito la palabra *yihad* deriva de la raíz y-h-d que, en árabe, evoca la idea de esfuerzo, en general bélico, por lo que *yihad* en el Corán siempre tiene el sentido de lucha por Dios, conforme a la expresión árabe *yihad fi sabil Aláh*, lucha por el camino de Dios, y concluye: “de ahí que se traduzca en las lenguas europeas como ‘guerra santa’ por los mismos musulmanes”<sup>69</sup>.

Ana M. Delcambre, por su parte, afirma que “la *yihad* –traducido tradicionalmente como guerra santa- se ha convertido en un tema de debate ideológico. La mayoría de los intelectuales musulmanes occidentalizados no quiere que se hable del aspecto belicoso y sólo se fijan en el sentido etimológico: ‘combate contra las propias pasiones’. Pero para los integristas musulmanes, la *yihad* es realmente un combate una guerra”<sup>70</sup>. La cuestión, entonces, es esta: ¿aparece o no la *yihad* en el Corán? Ciertamente es una noción incluida en el Corán. Aunque se haya utilizado para designar el esfuerzo humano para dominar las pulsiones (sentido moral y espiritual), en la época de Medina tiene claramente un sentido de guerra, de combate, la lucha individual y colectiva contra los paganos de La Meca. De los dos sentidos de la palabra, en el Islam ha predominado el guerrero. Además, en Medina (624-630) se glorifican las razias y se reglamentan y justifican en el Corán. Y, a continuación, la arabista francesa ofrece pruebas concluyentes: “La obligación de la guerra santa, afirma Delcambre, la hallamos claramente en el Corán. El tema ocupa aproximadamente unos 250 de los 6235 versículos. Así pues, sura 4, v. 76/74: *‘Que combatan en el camino de Alá, los que truecan la vida inmediata por la vida última. Aquellos que, al combatir en los caminos de Alá, son muertos o son vencedores, nosotros les daremos una retribución inmensa’*. Sura 4, v. 97/95: *‘No son iguales los que se quedan en su casa- salvo los enfermos, naturalmente- y los que luchan por todos los medios en el sendero de Alá’*. Podríamos multiplicar los versículos como ejemplo. En el sura 2, v. 190/186: *‘Combatid en el camino de Alá a los que os combaten...’*, 191/187: *‘¡Matadlos en todos los lugares donde los alcancéis! Expulsadlos de donde os han expulsado. La persecución de los creyentes es peor que el asesinato’*. Es precisamente en Medina donde se construyó la cultura de la *yihad* como guerra santa. El llorado padre Antoine Moussali, que tenía el privilegio de conocer admirablemente el árabe literario y de poseer un excelente conocimiento del Islam y del cristianismo, observa: ‘Contrariamente a lo que piensa Jocelyne Cesari en su excelente libro *¿Hay que tener miedo del Islam?*, es el sentido de guerra santa el que prima, en el Corán,

69 CENTRO DI STUDI SULL’ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, o. c., 44 (el subrayado es mío).

70 A. M. DELCAMBRE, *Las prohibiciones del Islam*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2006, 21.

sobre la de *yihad* interior (esfuerzo sobre sí mismo). La diferencia entre gran *yihad* (esfuerzo sobre sí mismo) y pequeña *yihad* (guerra santa) se remonta al siglo IX, con el final de la primera oleada de las conquistas islámicas<sup>71</sup>. Conforme a esto, Samir Khalil afirma que la distinción entre pequeña y gran *yihad* no se corresponde ni con la tradición islámica ni con el lenguaje moderno. Los grupos islámicos que adoptan la palabra *yihad* la asumen en su acepción violenta como guerra santa, por tanto, tanto desde el plano histórico, del Corán en adelante, como sociológico, el significado actual de *yihad* es unívoco y designa la guerra islámica hecha en nombre de Dios para defender al Islam, una obligación para todos los musulmanes adultos, especialmente los varones. Es una obligación colectiva porque toda la comunidad debe participar si se siente en peligro. El derecho y el deber de proclamar la *yihad* es del imán, pero una vez hecho, todos los musulmanes varones deben adherirse a ella<sup>72</sup>.

El punto de vista de la escritora francesa, parecido al del egipcio, aunque más radical, queda bien claro: el concepto de guerra santa, a lo mejor no es literal, pero se deduce plenamente del Corán, y esta autora es mucho más crítica y mucho menos irenista en sus planteamientos que el fenomenólogo alemán, que quiere, por todos los medios, adecuar judaísmo, cristianismo e islamismo, objetivo de muy difícil consecución. Además, no podemos olvidar, según Delcambre, que la idea de *yihad* como guerra sigue presente en el mundo musulmán, como lo hace entender claramente una *fatwa* (dictamen legal que explica el sentido de la ley musulmana en casos concretos) de la universidad islámica de Al-Ázhar de Egipto, que manifiesta la necesidad para la nación musulmana de poseer armas nucleares, para mantener la cabeza alta y defender su honor<sup>73</sup>.

¿Qué juicio realizar acerca de los contenidos religiosos del Corán en general? En primer lugar, escuchemos la opinión de dos arabistas tan importantes como Bell y Watt: “A grandes rasgos, la enseñanza coránica concuerda con la del Antiguo Testamento. Las diferencias que encontramos en algunos detalles como en la historia de José y en los temas de ceremonial, son superficiales. No se menciona a los profetas de las Escrituras, aunque está presente su interés por la justicia social. Aceptan y aplican a Jesús el título de ‘Mesías’ (*masih*), pero sin darse mucha cuenta de su significación original. La *principal diferencia*

71 *Ib.*, 21-22.

72 CENTRO DI STUDI SULL’ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, *o. c.*, 44. Añade el entrevistado: “Se trata de una obligación establecida para el musulmán en el Corán. Éste último reprocha a menudo a los ‘tibios’ el no hacer la guerra y quedarse tranquilos en su casa. Les llama ‘hipócritas’. Esta obligación se ha venido practicando desde el comienzo por Mahoma, y se refiere tanto a la guerra defensiva, esto es, cuando alguien ataca al Islam, como a la preventiva, cuando es inminente el riesgo de ser atacados. La guerra tiene que proseguir hasta que se haya marchado o haya muerto el último enemigo”, *l. c.*

73 Cf., A. M. DELCAMBRE, “Las prohibiciones”, *o. c.*, 22-23.

entre el Corán y el Antiguo Testamento es la ausencia en el primero de cualquier concepto profundo sobre el sacrificio y sobre la renuncia que conlleva el sacerdocio<sup>74</sup>. Con respecto al Nuevo Testamento, admiten que entre éste y el Corán existen grandes diferencias, entre otras, que el último niega la Trinidad, niega la Paternidad de Dios Padre y la filiación sustancial de Dios Hijo, enseñan el nacimiento de una Virgen pero considerado como un mero milagro, y niegan la crucifixión de Jesús, que fue suplantado por un sosías (para evitar una victoria de los judíos) y por la ausencia en el Corán del concepto de expiación o labor salvífica de Jesús<sup>75</sup>.

El mejor discernimiento sobre las doctrinas que podemos aceptar como “destellos de aquella Verdad que ilumina a los hombres” (NA 2), diseminados por el Espíritu Santo en diversas experiencias religiosas como preparación evangélica, uniendo a los no cristianos de una forma misteriosa con el misterio pascual de Jesucristo (cf. DI11-12), aparece en la declaración del Concilio Vaticano II *Nostra Aetate* sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, y dice así:

“La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios vivo y subsistente, misericordioso y omnipotente, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse por entero, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica se refiere de buen grado. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su madre virginal, y a veces incluso la invocan devotamente. Además, esperan el día del Juicio, cuando Dios recompensará a todos los hombres una vez que hayan resucitado. Aprecian, por tanto, la vida moral y veneran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno” (NA 3).

En este texto podemos observar varias cosas:

1º) La Iglesia mira con aprecio a las personas de los musulmanes, no habla en bloque del Islam como religión. La relación de los no cristianos con el misterio escondido de Dios es personal, como aclara la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*:

“En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una prepa-

74 R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 153 (el subrayado es mío).

75 Cf. *ib.* 153-154; hemos tomado los datos, pero la interpretación de los mismos es nuestra.

ración al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida” (LG 16).

Se trata de una relación que se lleva a cabo en la conciencia de cada persona y que es asistida por la ayuda de la gracia de Dios, que traspasa los límites de su Iglesia. La Iglesia afirma que la gracia donada por Cristo en el Espíritu y ligada con la Iglesia, llega a los no cristianos, pero Dios la dona “por caminos que Él sabe” (AG 7; cf. DI 20-22). ¿Podría ser un medio las diferentes religiones, entre ellas el Islam? Ciertamente, éstas contienen y ofrecen elementos de religiosidad, que como dice el Concilio constituyen una preparación evangélica, pero no pueden ser puestas al mismo nivel del camino de salvación que ofrece la Iglesia (cf. DI 20-22).

2º) Las doctrinas musulmanas que la declaración reconoce pertenecen todas a la revelación judeocristiana, aunque no gocen de su plenitud. Incluso las normas de conducta, ayuno, limosna y oración, también forman parte del patrimonio judeocristiano. Por decirlo así, entre los musulmanes no se aprecia ninguna novedad doctrinal que pueda ser añadida al patrimonio judeocristiano. ¿Qué decir de las prácticas religiosas musulmanas? Sin olvidar que con ellas intentan venerar a Dios, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos (cf. DS 1608; cf. DI 21-22). Pero en el texto hay que aclarar dos cosas:

- a) La referencia a que los musulmanes creen en un único Dios creador y misericordioso no quiere decir que se trate en sí del mismo Dios de los judeocristianos, pues en realidad el Corán sobre el misterio de Dios no dice nada. En LG 16 dice que los musulmanes reconocen al Dios Creador, “único y misericordioso, que juzgará a los hombres al fin del mundo”, pero esta es una creencia<sup>76</sup> alcanzable, como veremos después, sólo con la ayuda de la razón, pertenecería a lo que llamamos revelación natural. La revelación sobrenatural es la automanifestación que Dios hace de sí mismo y de sus designios salvíficos a los hombres mediante una historia salvífica que tiene su culmen en Cristo. La expresión sobre Dios “*que habló a los hombres*” de NA 3 no se refiere a la experiencia de Mahoma como revelación sobrenatural, sino a la revelación judeocristiana. Sobre el concepto de Dios en el cristianismo y en el Islam, en el primero Dios en sí mismo es una comunión de personas (Trinidad) que llama a los hombres a la comunión con él, y aquí se da una total divergencia con la visión islámica de Dios que tiene consecuencias con la visión del hombre, que no está llamado a

76 Para la diferencia entre fe teologal y creencia, cf. DI 7.

una comunión con él en la filiación adoptiva (cf. Rm 8, 15), sino para ser *'abd* (siervo). Además, ya sabemos que entre los noventa y nueve nombres de Aláh, no aparece el de Padre. Por otra parte, a Aláh se le llama el clemente y misericordioso, pero no aparece por ninguna parte cómo ejerce su misericordia, probablemente el calificativo se remonte a usos preislámicos: “*Aláh* formaba parte... del panteón árabe, y muchos árabes de la época preislámica- entre ellos el mismo padre de Mahoma- se llamaban Abd Aláh, siervo de *Aláh*. Es probable que los árabes paganos utilizaran la palabra *Aláh* para referirse a una divinidad particularmente poderosa, a veces con el atributo *al-Rahman*, el Clemente. Los judíos y los cristianos árabes usaban la palabra *al-Rahman* para referirse al Dios único, como revelan algunas inscripciones de época preislámica descubiertas en Arabia... *Rahman* es, por consiguiente, el atributo paterno en la tradición cristiana y el atributo esencial de Dios para los judíos, mientras que era considerado como uno de los dioses más poderosos por las árabes paganos”<sup>77</sup>.

- b) Por otra parte, sabemos que los musulmanes dicen representar la genuina religión de Abraham, que era un *hanif*. LG 16 aclara algo importante, dice que los musulmanes *profesan tener la fe de Abraham*, pero esto no significa que la Iglesia reconozca este hecho, sino que lo respeta pero no lo asume, pues la fórmula está medida, con pronombre diría: “ellos profesan”, no dice que ese sea el pensamiento de la Iglesia. La misma declaración NA 3 lo deja claro: los musulmanes se refieren a la fe de Abraham de buen grado, como una creencia suya, que la Iglesia respeta, pero no asume.

3º) Por último, no podemos olvidar otra observación de LG 16: “*Los que todavía no han recibido el Evangelio también están ordenados al Pueblo de Dios de diversas maneras*”. Las personas no cristianas que viven en conciencia, dentro de sus tradiciones religiosas, buscando con sinceridad a Dios, según este texto, están ordenados de algún modo a la Iglesia. No podemos olvidar que “*la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia*” (LG 14). Por tanto, hay que mantener unidas dos verdades: la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia para la salvación (cf. RM 9; CEC 846-847). La Iglesia, “*sacramento universal de salvación*” (LG 48), tiene una relación indispensable con la salvación de cada hombre. Dice Juan Pablo II en RM 10 en referencia a los que no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia, como es el caso de

77 CENTRO DI STUDI SULL'ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, o. c., 20.

los musulmanes: “*la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de forma adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo, es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo*”, aunque no sabemos el modo por el que esta gracia llega a los no cristianos (cf. DI 20-22).

Falta decir una palabra de discernimiento sobre la polémica cuestión de la *Yihad*. Sin duda, sería respetable en el caso de significar un esfuerzo interior del hombre para vencer sus pasiones, pero: ¿se puede tolerar cuando significa guerra, se la llame santa o no? La mejor respuesta, y muy actual, la encontramos en el *Discurso de Benedicto XVI a los representantes de la ciencia en la Universidad de Ratisbona (12/09/2006)*<sup>78</sup>, donde pone de relieve la irrazonabilidad de la difusión de la fe por medio de la violencia, pues la violencia se contrapone a la “naturaleza de Dios y a la naturaleza del alma”<sup>79</sup>. La fe es objeto de una propuesta nunca de una imposición, y quien “desea llevar a otro a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, no la violencia y la amenaza”<sup>80</sup>. Según el Santo Padre: “La afirmación decisiva de esta argumentación<sup>81</sup> contra la conversión mediante la violencia es: no actuar conforme a la razón va contra la naturaleza de Dios”<sup>82</sup>, no creemos en un Dios que no esté ligado ni siquiera a la categoría de la razonabilidad, como piensan algunos teólogos musulmanes como Ibn Hazm<sup>83</sup>. Con esto queda claro que no podemos concebir un Dios que imponga el mandato de llevar adelante su causa mediante la guerra. Añadimos: no sólo es inaceptable, sino que es intolerable.

### 3.2. Discernimiento sobre la experiencia religiosa de Mahoma

Hasta ahora nos hemos referido al Corán y a su contenido religioso, que es innegable, pero en este momento nos corresponde abordar el hecho si existe o no revelación sobrenatural a Mahoma en el Corán, o si se trata exclusivamente de una revelación que la Iglesia llamaría natural, aunque no descartemos el hecho de lo que Rahner llama revelación trascendental, lo cual no significa que sea una revelación categorial oficial y pública, eclesiásticamente estructurada y probada mediante una historia salvífica guiada por Dios sellada con los milagros, sino una experiencia religiosa en la que Dios, “por caminos que sólo él conoce” (AG 7), alcanzó a Mahoma en su singularidad espiritual, con su lumi-

78 *Ecclesia*, nº 3328, 23 de septiembre de 2006, 1400-1403 (32-35).

79 *Ib.*, 1400 (32).

80 *Ib.*, cita de Miguel II Paleólogo, emperador bizantino a caballo de los siglos XIV y XV.

81 Se refiere de nuevo el Santo Padre a Miguel II Paleólogo.

82 *Ib.*, 1400-1401 (32-33).

83 Cf. *ib.*, 1401 (33).

nosidad espiritual, y que Mahoma intentó con su esfuerzo traducir en categorías humanas, acudiendo, sin duda, a sus conocimientos, especialmente de las religiones judía y cristiana, pues, como acabamos de constatar, en el Corán no hay nada nuevo, y el mismo Mahoma se situaba en continuidad con los grandes profetas bíblicos, sobre todo Moisés y Jesús, que, según Mahoma, profesaban la religión monoteísta de Abraham.

### 3.2.1. La teología musulmana de la historia

Teniendo en cuenta esto, vamos a estudiar en primer lugar la teología musulmana de la historia. Sabemos que Mahoma se encontró con críticas de los judíos y combates militares contra los cristianos, y enfrentándose a la “Gente del Libro” mira con buenos ojos la “religión de Abraham”, cuya esencia es la entrega o sometimiento al Señor de los mundos. Por eso Abraham era un *hanifo muslim*. Esto lleva a pensar en tres religiones paralelas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Mahoma y sus seguidores profesan practicar la verdadera religión de Abraham<sup>84</sup>, restableciendo “la religión originaria de la humanidad”<sup>85</sup>. Mahoma se veía a sí mismo como el profeta árabe que, siguiendo los pasos de los profetas del Antiguo y el Nuevo Testamento, saca a los árabes de una época de ignorancia para guiarlos por el camino adecuado. Según la concepción musulmana la historia de la revelación transcurre en tres etapas (cf., 5, 44-48):

1º) Moisés trae la Torá, la revelación para el judaísmo:

“Hemos hecho descender [a los hijos de Israel en su momento] el Pentateuco, en él hay guía y luz; con él juzgaban, entre quienes eran judíos, los profetas que se habían sometido a Dios, los rabinos y los sacerdotes, según lo que habían conservado del libro de Dios, pues eran sus testigos” (5, 44)<sup>86</sup>.

En este versículo aparece una referencia al Libro de Dios, que es la Escritura original que se encuentra en el Cielo, y que se manifiesta en los diferentes libros sagrados, teniendo su plenitud en el Corán.

2º) Después, Jesús trae el Evangelio, la revelación para el cristianismo:

“Hicimos seguir las huellas de sus profetas [de los hombres de Dios entre los hijos de Israel] a Jesús, hijo de María, confirmando así el Pentateuco que ya tenían. Le dimos el Evangelio: en él hay guía y luz. Confirmando así el Pentateuco que ya tenían y era su guía, y como exhortación para los piadosos. La gente del Evangelio juzgue según lo que Dios ha hecho descender en él” (5, 46s.)<sup>87</sup>.

84 Cf. R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, o. c., 153.

85 H. KÜNG, “El Islam.”, o. c., 134.

86 Cf. *ib.*, 133-134.

87 Cf. *ib.*, 134.

3º) Por fin, Mahoma trae el Corán, la revelación para el Islam:

“[Finalmente,] te hemos hecho descender el Libro con la verdad, confirmando los Libros que ya tenían y vigilando por su pureza. Juzga entre ellos según lo que Dios [te] ha revelado y no sigas sus seducciones apartándote de la verdad que te ha venido” (5, 48)<sup>88</sup>.

Según esto, “el Evangelio ‘confirma’ el Pentateuco y el Corán ‘confirma’ las dos Escrituras precedentes; pero judíos, cristianos y musulmanes serán juzgados cada uno según su propia revelación”<sup>89</sup>, lo cual pone de manifiesto que el Corán podría reconocer la existencia de diversos caminos de salvación y la diversidad de religiones es justificada por referencia explícita a la voluntad divina (cf., 5, 48). Sin embargo, a la luz del Corán, que trae la verdad plena y auténtica, la religión de la “Gente del Libro” aparece como sospechosa, pues los judíos y cristianos habrían falsificado las Escrituras sagradas, cosa que se afirma en el Corán y que, para los musulmanes, se manifiesta donde aquellas no concuerden con este, por lo que judíos y cristianos no serían verdaderos creyentes<sup>90</sup>. Por otra parte, además de por ocultar y corromper las Escrituras, el Corán critica a judíos y cristianos porque “han escindido su religión y han formado sectas” (6, 159-160)<sup>91</sup>.

Hacemos notar una cosa muy importante, cuando el Corán habla de las Escrituras, se refiere exclusivamente a esto, a la palabra revelada por Dios y puesta por escrito, es decir, a doctrinas y leyes. La revelación coránica, sin duda, tiene una historia de varios años, pero no es una historia. La revelación bíblica es una historia de salvación, en la cual Dios sale al encuentro del hombre con acontecimientos y palabras, acontecimientos y palabras que tienen su culmen en la misma encarnación de Dios en Cristo, y que después, mediante el carisma de la inspiración<sup>92</sup>, son puestos por escrito, por eso la revelación de la Palabra de Dios, para la Iglesia, no se recoge sólo en la Sagrada Escritura, sino también en la Tradición (cf. D 3006), concepto este último desconocido para

88 Cf. *ib.*

89 R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 153.

90 Cf. H. KÜNG, “El Islam.”, *o. c.*, 134.

91 Cf. R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 153.

92 A diferencia de la inspiración o revelación coránica entendida como *dictado* del texto sagrado, tenido por eso como palabra de Dios intocable, la Iglesia afirma: “Las verdades divinamente reveladas, que en la Sagrada Escritura están literalmente contenidas y presentadas, fueron puestas por escrito *bajo la inspiración del Espíritu Santo*. De hecho, la santa madre Iglesia, por fe apostólica, retiene como sagrados y canónicos todos los libros enteros sean del Antiguo como del Nuevo Testamento, con todas sus partes, porque, escritos por inspiración del Espíritu santo (cf. Jn 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 Pe 1, 19-21; 3, 15-16), tienen a Dios por autor y como tal han sido consignados por la Iglesia. Pero para componer los libros sagrados Dios eligió a algunos hombres y se sirvió de ellos en la posesión de sus facultades y capacidades, a fin de que, actuando él en ellos y por medio de ellos, escribieran como verdaderos autores todas y sólo aquellas cosas que él quería” (DV 11).



Mahoma, que reduce la revelación a la literalidad de las palabras. Para los cristianos, “la Palabra de Dios, el Verbo de Dios, ante todo es Jesucristo. Por eso la Iglesia, que es su cuerpo, continúa su camino en la historia, consciente de ser la prolongación histórica de aquella manifestación. La confrontación con la fe islámica, que ve la revelación acontecida en un libro, no debe llevar a los cristianos a reducir la revelación de Dios a las Sagradas Escrituras. Además, Cristo, Palabra y Verbo de Dios, está siempre presente en su Iglesia, en modo especial en las acciones litúrgicas”<sup>93</sup>.

### 3.2.2. Análisis del modo de la revelación a Mahoma

Lo dicho en el anterior apartado nos introduce en el estudio del *modo* en qué Mahoma afirma que recibió la revelación. Resumiendo lo que hemos visto, podemos decir:

- Según Mahoma y el Corán, el autor de la revelación es Dios, Mahoma sólo es el enviado para recitarla o transmitirla. El verdadero Corán es conservado en el cielo (56, 77-80), y es enviado literalmente a Mahoma por Dios para que sirva a los musulmanes como guía. Lo cierto es que Mahoma ya conocía, antes de “las revelaciones”, el judaísmo y el cristianismo, y que acudió, para interpretar su experiencia religiosa a un monje cristiano, Waraqa, que pone su experiencia en línea con la de Moisés, no con la de Jesús. Destacamos la opinión de Manuel Guerra, según el cual Mahoma *quedó muy impresionado por el temor al juicio divino*, realidad que probablemente escuchó predicar a algún monje cristiano y que aparece profusamente en el Corán. En el Corán se habla de experiencias visionarias de Mahoma, pero no se describe su contenido. Al principio se pensó que eran visiones del mismo Dios (como da a entender el Corán), pero hoy día se acepta en el mundo musulmán que eran visiones del ángel Gabriel, pues, el conocimiento del Antiguo Testamento les llevó a aceptar que nadie puede ver a Dios sin morir (cf. 6, 103). La visión de Gabriel sería una interpretación tardía de lo que al principio Mahoma había entendido de una forma distinta, pues la palabra *'abd* (esclavo, siervo) se refiere al hombre, que es siervo de Dios, no a un ángel. Lo que no se puede dudar es que Mahoma estaba convencido de la realidad de sus visiones, que fueron únicas. Este tipo de revelación, por medio de un ángel, tampoco es original del Corán, sino que aparece en las Sagradas Escrituras judeocristianas. El término más inmediato y primitivo del

93 CONFERENCIA EPISCOPAL DE EMILIA ROMAGNA, *Islam y Cristianesimo*, Bologna, EDB, 2000.

Antiguo Testamento para designar la revelación es *epifaino* (manifestación), aplicado al *Ángel de Yahveh*, circunloquio (perífrasis) para no nombrar a Dios. También puede denominar a un ángel u otros ángeles distintos de Dios. Este circunloquio aparece en las tradiciones primitivas del Pentateuco, especialmente en el libro del Génesis. Se trata de tradiciones operativas recogidas muchas veces en su primitividad lingüística. Realmente se trata de una *teofanía* de Dios (Gn 12,6ss; 26,24ss). La fórmula Ángel de Yahveh fue superada por una evolución más elaborada de las mediaciones, por tanto, la fórmula del Corán pertenece a un estrato muy primitivo.

- En el Corán aparecen tres modos de revelación: a) por inspiración (*wahy*), no hay visión, transmite instrucciones para la acción; b) desde detrás de un velo (*hiyab*), no hay visión, se escucha una voz; c) mediante un mensajero, que inspira a Mahoma con permiso de Dios lo que éste quiere (cf. 42, 51). Teniendo en cuenta esto, y lo que enseña la psicología religiosa<sup>94</sup>, Mahoma estaba más cerca de la inspiración auditiva que visual, excluyendo tanto la visión de Dios como la recepción de su voz., se trataría de “audiciones proféticas”.
- Por otra parte, los términos utilizados por el Corán para hablar de la comunicación recibida por Mahoma son el verbo y el sustantivo árabes *awha* y *wahy*, que se pueden traducir como “revelación” o “inspiración”, pues los musulmanes no diferencian entre ambas cosas, porque la revelación es una palabra que al instante se inspira al profeta, por el medio que sea, para que la comunique, por tanto, el profeta recibe una doctrina y prácticas de acción comunitaria, pero sin contacto con la historia. En la historia puede haber señales de la bondad de Dios con los musulmanes, como el éxito en una batalla, pero en sí no enseñan nada acerca de Dios. El sentido fundamental de la palabra *wahy* parece ser la comunicación de una idea por una rápida inspiración o mandato, algo rápido e intuitivo. El sentido de esto se puede aclarar por otra palabra que usa el Corán para definir la revelación, que es el término *tanzil*, que significa “hacer descender”, indica que la fuente de la inspiración es Dios, y que su revelación se produjo mediante un descendimiento, y los musulmanes creen que así también ocurrió con la Torá y con el Evangelio, pues la venida del *tanzil* implica una revelación directa hecha por Dios de su propia palabra, *dictada* literalmente, es decir, al pie de la letra, por el ángel Gabriel, que lee para los oídos de Mahoma los *ummin*, es decir, los versos del Corán

94 Cf. M. GUERRA GÓMEZ, “Historia”, *o. c.*, 278.

así como están consignados en el Libro del cielo o *Tabla custodiada* (cf. 85, 21-22)<sup>95</sup>. El concepto fundamental en la Biblia y en el Antiguo Testamento para la revelación es Palabra de Dios (*dabar Yahveh*). Hay que examinar con mayor profundidad el término hebreo *dabar*. Etimológicamente, el significado original es el de reverso o trasfondo de una cosa, por lo que *dabar* enfatiza más el contenido que el hecho exterior de la palabra. El análisis de este concepto revela dos componentes fundamentales: a) *El componente noético*. Aparece “en la coincidencia de lo afirmado con la realidad afirmada; por eso *dabar* suele ir acompañado en el AT por *oemoet*, que equivale a verdad cuando subraya la coincidencia objetiva, o la veracidad y fidelidad si lo que subraya es la fiabilidad del hablante” (E. Schick); b) *el componente dinámico*. *Dabar* es a menudo, no el sentido de una cosa, sino la cosa, el acontecimiento mismo. Así, el plural *dabarim* significa no pocas veces “sucesos históricos”. *Dabar* pasa a significar la fuerza que se manifiesta, ya sea en el receptor de la “palabra” o en los efectos objetivos que produce una “palabra” en la historia. *Dabar* es, dicho en nuestro lenguaje, palabra y acción, palabra e historia al mismo tiempo. En la aplicación del concepto *dabar* hay que tener en cuenta la primacía de la experiencia del Sinaí y la profecía por encima de la palabra creadora. H. Schlier ha resumido la idea de “palabra de Dios” en el AT en los siguientes puntos: Es una palabra creadora, de alianza y profética. Hay que añadir dos extremos: 1) Tanto el documento aliancista como, posteriormente, las palabras de los profetas se fijaron *por escrito* porque así la palabra de Dios se hace recuerdo y aviso permanente y pasa a ser promesa orientadora (cf. Ex 24, 4. 12; 32, 15s; 34, 1; Is 30, 8; Jr 36; Hab 2, 2s). 2) La palabra de Dios tiene a Dios por sujeto: Dios dice algo. Cuando esto ocurre, el lenguaje y la capacidad verbal del hombre como criatura suya se atribuye a Dios (cf. Gn 2, 19s)<sup>96</sup>. Como vemos, la concepción coránica de revelación o inspiración puede ser reducida a doctrina o normas operativas, sin embargo, la revelación bíblica es palabra que actúa en la historia y que después es puesta por escrito.

### 3.2.3. ¿Qué tipo de revelación denota la experiencia religiosa que sufrió Mahoma?

Ya hemos dicho que no se puede descartar en Mahoma lo que Rahner dice de la revelación trascendental, que hace que respetemos toda experiencia

95 Cf. lo referente a *tanzil* de debe a la investigación de A. Moussali.

96 H. WALDENFELS, “Teología Fundamental”, *o. c.*, 123-127.

religiosa, pero otra cosa es la traducción de esta experiencia, y en este caso la pregunta es: ¿verdaderamente estas experiencias transmitieron a Mahoma algo nuevo imposible de conocer mediante la revelación judeocristiana o lo que los cristianos llamamos el camino de la razón o revelación natural?

Para este último análisis vamos a preguntarnos: ¿puede llegar el hombre usando su razón al conocimiento de un Dios Creador, providente, justo y misericordioso?

#### *A. Conocimiento del Dios Creador*

Ya conocemos, por el apartado dedicado al concepto de revelación en el cristianismo, que el Concilio Vaticano I afirma: “Por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado” (Cap. 2, D 3004; Canon 1, D 3026). Para comprender el camino de Mahoma para llegar a esta afirmación, además de su fe inquebrantable en el Dios único como enseñanza de la genuina religión del *hanif* Abraham, contamos con el mismo Corán, que a veces es denominado entero como Las señales (*ayat*), y que en un primer significado, entiende estas señales como fenómenos naturales que son signos de la generosidad y del poder de Dios, en muchos pasajes los fenómenos de la naturaleza (creación) y de la vida humana son descritos como manifestaciones del poder de Dios y de los beneficios que él ha concedido a los hombres, y los fenómenos que más se citan son: la creación de los cielos y la tierra, la creación o generación del hombre, los usos y beneficios que los animales proporcionan al hombre y otras manifestaciones. La enumeración de las señales en la naturaleza y en los hombres sirve a varios propósitos: es una llamada a estar agradecidos a Dios (16, 14; 30, 45-46, 36, 73), a darle culto (6, 104; 10, 3), a contemplar el poder de Dios en contraste con la impotencia de los ídolos falsos (16, 10-20), o como prueba del poder de Dios sobre la muerte o para infligir castigos a los hombres (22, 5). Son una llamada a los hombres para responder a la generosidad de Dios. Es también curiosa la capacidad de observación de Mahoma, que en principio muestra el renacimiento de la tierra muerta gracias a las lluvias como una señal del poder y de la generosidad de Dios, y después la aplica a la resurrección, admitiendo que Dios crea una criatura y luego le devuelve la vida (10, 4; 17, 51-53), y concluye que el renacimiento de la tierra muerta es tanto una señal del poder y generosidad de Dios como un argumento de la posibilidad

de la resurrección<sup>97</sup>. Estas afirmaciones del Corán no dejan de ser argumentos racionales a favor de la existencia de un Dios creador, y como tal, providente, pues cuida de su creación, como lo muestra en sus diversos fenómenos. Esto se corresponde con lo que los cristianos denominamos revelación natural, y además, hacemos hincapié en el término revelación, pues sin duda tiene su fundamento en Dios, que se vale de la creación para darse a conocer y que colabora con el hombre dándole gratuitamente una gracia suficiente, como nos enseña K. Rahner. Pero, ¿cuál es el vínculo entre esta revelación natural a Mahoma y Cristo, que es la plenitud de la revelación? Debemos recordar lo que nos enseña el P. Congar, el cual nos decía que S. Pablo atribuye esta testificación o notificación de Dios, no a un proyecto del hombre, sino a un acto, a una iniciativa de Dios, que es la acción creadora. Si esta revelación ha de ser atribuida a Cristo, ha de ser a Cristo en cuanto sabiduría increada (cf. Hb 1, 1-3; Jn 1, 10). Hay una presencia del Logos en el mundo creacional que lo convierte en icono de lo divino. Las cosas pueden tener un cierto valor de palabra acerca de Dios, porque ellas mismas vienen de la Palabra; “Dijo Dios, y se hizo”. Si el hombre no tuviese en sí esta luz del Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, no podría recibir ni la enseñanza del Maestro interior (Espíritu Santo) ni la de Jesucristo<sup>98</sup>. Esto está de acuerdo con lo que enseña Rahner: la revelación trascendental está dada como gracia ofrecida por Dios en todo tiempo y a todos los hombres en previsión y con voluntad absoluta de Jesucristo, gracia que cambia la conciencia del hombre, le da un nuevo objeto formal, más elevado en conformidad con la gracia, aunque no de manera refleja, es decir: confiere la trascendencia hacia el ser absoluto de Dios, provoca una apertura del hombre hacia la trascendencia, hacia el misterio último, y sin duda, la apertura a la trascendencia está presente en la personalidad de Mahoma y en él había un deseo de conocer lo que percibía como un misterio fundante, creador, aunque pensamos que Mahoma se quedó en la pregunta (la apertura), pero no recibió plenamente la respuesta (revelación sobrenatural), pero hizo un esfuerzo razonable para llevar a una conclusión lógica su experiencia.

Esta fundamentación en Cristo como Logos, como Palabra creadora, salva la unidad de la economía salvífica querida por Dios, pues el Verbo encarnado, al ser el recapitulador de todas las cosas (cf. Ef 1, 10), es mediador de la gracia divina en el plano de la creación y de la redención (cf. Col 1, 15-20). Por otra parte, Cristo está unido en su acción al Espíritu Santo, por el cual la acción salvífica de Cristo se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia, tanto en el plano de la creación como en el de la redención, por el valor absoluto del

97 Cf. R. BELL y W. MONTGOMERY WATT, “Introducción al Corán”, *o. c.*, 123-126.

98 Y. CONGAR, “La fe”, *o. c.*, 33-35.

misterio pascual, pues Cristo murió por todos, y sólo Dios sabe cómo asocia a todos los hombres no cristianos inculpablemente con la salvación traída por el misterio pascual (cf., GS 22). Además, el Espíritu ha esparcido en el Islam, mediante la experiencia de Mahoma, semillas de la verdad que son una verdadera preparación evangélica, una apertura a Cristo (cf. DI 11-12).

### *B. Conocimiento del Dios Gobernador y Juez*

Como vemos, la cuestión del Dios creador y providente tiene una respuesta sin acudir a la necesidad de una revelación sobrenatural, pues Mahoma no enseña sobre Dios nada que quede más allá de las posibilidades de la luz natural de la razón humana, que ya sabemos que también está actuada por la gracia, al menos como deseo de Dios y apertura a una respuesta. Pero, ¿qué ocurre con la concepción islámica de un Dios que es juez de los hombres y misericordioso?

Para dar respuesta a esta cuestión tenemos que acudir a dos factores, el primero, histórico, es el conocimiento que tenía Mahoma de la predicación cristiana acerca del juicio final de todos los hombres ante Dios, que según Manuel Guerra había escuchado de labios de algún monje cristiano y que le había impresionado vivamente llevándole a atravesar una crisis religiosa<sup>99</sup>, pues la idea del juicio final aparece reiteradamente en el Corán; y, en segundo lugar, a un factor antropológico que siempre ha sostenido el pensamiento cristiano: la presencia de la conciencia en todo ser humano. Respecto a este segundo factor, nos preguntamos: ¿puede tener un hombre la experiencia real de un Dios gobernador providente y juez en su conciencia que haga innecesaria, aunque siempre permita un conocimiento más cierto, una revelación sobrenatural?

Con la intención de responder a esta pregunta, acudimos al pensamiento del Cardenal J. H. Newman, el cual se preguntó cómo podría un hombre tener la experiencia de la presencia y existencia real, y no nocional, de Dios, es decir, una experiencia inmediata<sup>100</sup>. Según este autor, la conciencia es un hecho *universal*, la “guía del alma” que el Creador ha constituido como componente de todo ser humano. El hombre tiene conciencia conforme a su naturaleza, no por gracia, por lo que la conciencia es tan constitutiva del hombre como la razón, tiene su lugar legítimo entre los actos mentales del hombre. ¿Cuáles son sus características?: la conciencia es la misma voz de Dios interior al hombre que le indica la ley moral, un sentimiento o percepción íntimo que le muestra la diferencia entre el bien y del mal, así se constituye en criterio del bien y de

99 Cf. M. GUERRA GÓMEZ, “Historia”, *o. c.*, 278.

100 Para la diferencia entre aprehensión y asentimiento real y nocional en la obra de J. H. Newman, ver: R. PIÑERO MARIÑO, “Introducción a la filosofía de J. H. Newman”, en *Diálogo ecuménico*, 38 (2003), 319-333.

la verdad y regla para medir las acciones, dotada de autoridad, que condena y castiga el pecado y que obliga al hombre a explicar sus actos como en presencia de un tribunal, voz a la que el hombre debe obedecer y que le conduce hacia la religión. La conciencia, entonces, es un cierto dictado interior al hombre que ordena, no un mero sentimiento, ni una mera impresión, opinión o visión de las cosas, sino una voz autoritativa, que ordena hacer ciertas cosas y evitar otras, no siempre se percibe con claridad su mandato, pero cumple dos funciones muy importantes: implica un futuro (el juicio) y atestigua lo invisible (la presencia viva de Dios). La conciencia, por tanto, es el principio y el refrendo esencial de la religión en la mente humana, y está perfectamente equipada para su tarea<sup>101</sup>. Según Jacques Jomier, algunas tradiciones musulmanas indican que Mahoma, en su primera época, se encontraba en un estado de turbación psicológica, oía ruidos inconexos y poco a poco se precisaba el sentido del mensaje<sup>102</sup>. Nos preguntamos: ¿no podría ser que Mahoma, impresionado por la predicación del juicio, tomase conciencia de su realidad y tuviese una experiencia religiosa en su conciencia? Para dar respuesta a esto, necesitamos saber cómo “funciona” la conciencia.

Newman enseña la existencia de cosas que excitan en la mente sentimientos de aprobación y de desaprobación, la percepción de que son buenas o malas, y esto provoca el sentido de buena conciencia, asociado a un cierto placer, y el de mala conciencia, al que va unido cierto dolor. Este sentimiento de la conciencia presenta un doble aspecto que siempre aparece unido: a) un sentido moral, o juicio de la razón, que expresa su función crítica; y b) un sentido del deber o dictado magisterial dotado de autoridad, que pone de relieve su función judicial.

Este sentimiento va acompañado de: a) un testimonio, de que hay bien y mal, y b) de una sanción, que se capta en los sentimientos que acompañan a las acciones buenas o malas. La conciencia tiene relación con los afectos y las emociones humanas al emitir su sanción<sup>103</sup>, y así conduce al hombre a reverenciar, a esperar, a respetar y, sobre todo, a *temer*. Precisamente en *las perturbaciones mentales* que provoca se encuentra la diferencia entre la conciencia y los demás sentidos intelectuales. Por otra parte, el hombre percibe que la conciencia no descansa en sí misma, sino que se extiende a algo que la trasciende, y puede entrever borrosamente una sanción más alta que ella misma en sus decisiones,

101 Cf. R. PIÑERO MARIÑO, “Los preámbulos de la fe en la obra de J. H. Newman”, en *Diálogo ecuménico*, 40 (2005), 14-16.

102 Cf. J. JOMIER, “Para conocer”, *o. c.*, 12.

103 Según Newman, la sanción es el “sentimiento de un juicio particular [prohibitivo y exhortativo], sobre la cualidad de una acción específica, que va siempre acompañada de ciertas emociones distintas”, R. PIÑERO MARIÑO, “Los preámbulos”, *o. c.*, 17.

por eso se habla de la conciencia como una voz o eco que impera y constriñe con gran autoridad, y por eso la conciencia *implica un futuro y atestigua lo invisible*. De los sentimientos de la conciencia se deriva una promesa de futuro, pues de antemano Dios hace ver al hombre qué le espera en el futuro, *haciéndole concebir* que el gobierno de Dios consiste en premiar o castigar sus acciones buenas o malas. En la experiencia de la conciencia el sujeto se aprehende a sí mismo no sólo como un sujeto, sino como un sujeto en relación con Dios. La conciencia es el corazón y el centro del hombre donde acontece la experiencia de Dios y que permite el asentimiento de la fe.

Por último, la conciencia tiene como *objeto* primariamente a las personas y a las acciones desde el punto de vista del que obra, guiando al hombre en la especulación y en la práctica, pues indica el deber en cualquier situación, instruye con detalle acerca de lo que es pecado y discierne acerca de la bondad o la maldad de todas las cosas que salen al encuentro del hombre. Pero el mandato de la conciencia, que se expresa en forma autoritaria, no lleva en sí ninguna demostración de la verdad, reclama ser obedecido por su propia autoridad, por lo que la obediencia a la conciencia tiene naturaleza de fe<sup>104</sup> o, en el caso que nos ocupa, de creencia, pues se trata de una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta, pues carece del asentimiento pleno al Dios que se revela (cf., DI 7). Mahoma sintió, como hemos visto, esas perturbaciones mentales, que probablemente le llevaron a temer el juicio de Dios y a buscar el modo de agradar a Dios, acudiendo a sus conocimientos de la religión judeo-cristiana, pues, como acabamos de ver, en la experiencia de conciencia se da la percepción de un Dios único, gobernador y juez del hombre.

Una vez visto cómo “funciona” la conciencia, nos preguntamos: ¿pudo llevar a Mahoma su experiencia religiosa en la conciencia al asentimiento religioso, a la creencia en un Dios único y personal? Newman propone la conciencia como el lugar idóneo para encontrar la prueba de la existencia de Dios, pues la conciencia es el eslabón entre la criatura y el Creador, y mediante ella se puede dar un asentimiento real, experimental, a la existencia de Dios. La mente, con la ayuda de la conciencia y de la imaginación, puede concebir una imagen de Dios a la que poder asentir realmente. Para fundamentar esto, Newman realiza un análisis racional del encuentro inmediato del hombre con Dios en la conciencia ayudándose del método de la analogía, con la convicción de que es posible elevar la mente una *aprehensión imaginativa*, es decir, real de la idea de Dios partiendo de la experiencia y comparándola analógicamente con otras realidades existentes. La conciencia, en primer lugar, impone a los hombres a la fuerza el mandato de un superior, con lo que los hombres perciben

104 Cf. *ib.*, 16-20.



instintivamente la existencia de un soberano gobernador trascendente del que provienen los mandatos, pero para asentir a la existencia de Dios como persona es necesaria la experiencia, y ésta se produce en la conciencia, pues en ésta se experimentan sensaciones o emociones de aprobación o desaprobación que son sólo posibles ante una persona, ya que los afectos sólo los excitan las personas, sólo ante una persona sentimos aprobación, desaprobación, admiración o disgusto. Todo esto implica que existe Uno trascendente ante quien la conciencia del hombre se siente responsable, se avergüenza o teme. La mente, entonces, tiene ante sí la imagen de alguna persona, que permanece en el misterio, hacia la que tienden sus afectos, pues los sentimientos que experimenta requieren un Ser inteligente como causa excitante. Si la causa de estas emociones no es de este mundo sensible, entonces el objeto al que tiende debe ser sobrenatural y divino. Dice Newman:

“Y así, los fenómenos de la conciencia, como un mandato, pueden impresionar la imaginación con la figura de un supremo gobernador o juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, remunerador. La conciencia es así el principio creativo de la religión”<sup>105</sup>.

Así se obtiene la imagen de un Dios personal sobre la cual la mente puede ejercer un asentimiento real, pues en la conciencia se da verdaderamente una *experiencia personal* de relación con Dios, con fundamento en las impresiones concretas que recibe la mente las cuales excitan la imaginación. Newman califica esta experiencia como un instinto religioso, y admite que un niño, en el dictamen de la conciencia y sin experiencia previa y sin razonamiento analógico, puede percibir de un modo gradual la voz de un dueño viviente, personal y soberano. En el niño se trata de un saber existencial, que usa en sus acciones, aunque no pueda explicar aún la palabra Dios, es un saber, como diría Rahner, atemático pero real que necesita ser traducido en categorías comprensibles. La conciencia, por tanto, lleva al hombre hasta el ser que trasciende la experiencia de conciencia, un Gobernador o Juez Supremo al que la mente humana asiente realmente, como un algo concreto. Debemos subrayar aquí que esta aprehensión viva de la imagen de Dios es independiente del testimonio escrito de la revelación, entra en el campo de la religión natural y es una verdadera preparación para recibir el Evangelio, porque la conciencia es como un vínculo entre la criatura y su Creador. Además, es necesario destacar un detalle más: la conciencia vincula al hombre con un Dios personal, que permanece oculto en su misterio, y ofrece un camino concreto al hombre que le conduce a acciones morales y religiosas. Todos estos aspectos de la conciencia incitan al hombre a asentir a la verdad sobre Dios de forma real respecto a la realidad personal y

105 J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Barcelona, Herder, 1960, 121.

providente de Dios en sí mismo como el objeto práctico del conocimiento y del amor del hombre<sup>106</sup>. Mahoma tuvo la experiencia de un Dios personal, único, providente y juez de los hombres, que bien pudo ser fruto de su encuentro con Dios en la conciencia, sin necesidad del testimonio revelado, aunque su conocimiento de la revelación judía y cristiana le proveyó de medios para interpretar su experiencia y para extraer todo un sistema religioso. Como vemos, el conocimiento de Dios que nos ofrece Mahoma no necesita del apoyo de una revelación sobrenatural.

Como conclusión a esta breve presentación de la experiencia religiosa que se produce en la conciencia, y que bien pudo ser el caso de Mahoma, destacamos que para Newman la conciencia es el principio y el refrendo esencial de la religión en la mente humana, pues la supremacía de la conciencia es la esencia de la religión natural, ya que el maestro íntimo de la religión es la conciencia. ¿Qué entiende el gran teólogo inglés por religión natural? La religión, en términos generales, es el conocimiento de Dios, de su voluntad y de nuestros deberes para con él, y la religión natural, concretamente, es la situación real de la creencia religiosa de las personas piadosas del mundo no-cristiano, las creencias que profesan. Esta realidad la conocemos mediante dos vías principales en lo que respecta a nuestro propósito:

- 1<sup>a</sup>) La existencia de la conciencia, que provoca una experiencia religiosa que lleva a concluir la existencia de un Dios al que adorar y proporciona un código de deberes morales.
- 2<sup>a</sup>) Las enseñanzas e influencias de la conciencia encarnados en los ritos y devociones de todas las razas del mundo. La religión popular generalmente se funda en el lado peor de la religión natural: *el sentido del pecado*, sin el cual apenas tendría ritos y observancias. El sentimiento de culpa lleva al hombre a buscar los medios para llevar una vida religiosa que le haga propicio a Dios, pues conoce las consecuencias de sus pecados y se arrepiente, aunque el arrepentimiento por sí mismo no le consuele, pues su pecado sigue haciendo mal. Esto llevaría a la necesidad de la expiación y al nacimiento de las instituciones del sacerdocio y del sacrificio, pues el hombre intuye que la consecuencia última de sus pecados sería el castigo e intenta evitarlo. Curiosamente, en el Islam se ofrece un código de comportamientos para agradar a Dios, entre los que destacan los cinco pilares, pero no existe la institución del sacerdocio ni la idea de expiación, es una religión normativa<sup>107</sup>. Se habla de un Dios misericordioso, pero no existe una

106 Cf. R. PIÑERO MARIÑO, “Los preámbulos”, *o. c.*, 20-30.

107 Cf., CENTRO DI STUDI SULL’ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, *o. c.*, 33.

institución que vehicule la misericordia de Dios, ya que carece de la noción de redención. Esta falta hace que el musulmán se encuentre ante un Dios que ejercerá su juicio caprichosamente y que no ha dado oportunidad o medios al creyente para el arrepentimiento, y en las relaciones humanas hace que no haya sido superada la ley del talión. El musulmán vive en el temor del juicio final sin medios suficientes para prepararse. Esto tiene un aspecto positivo: la necesidad de perdón es una verdadera preparación evangélica, pues el hombre desea que Dios revele el camino para ser perdonado y cambiar de vida.

Estas vías informan al hombre de la existencia y de algunos atributos divinos, la responsabilidad del hombre ante Dios y la previsión de un premio o un castigo, según el hombre obedezca o no a Dios<sup>108</sup>. Bien podemos concluir que, en el caso del Islam, nos encontramos ante una depurada especie de religiosidad natural fruto de la experiencia religiosa de su fundador, pero no podemos apreciar nada en sus contenidos principales que hagan necesaria una intervención directa de Dios.

Como resulta evidente, nuestro estudio sólo ha incidido en algunos aspectos de la experiencia religiosa de Mahoma, quedan por analizar otras cuestiones muy importantes, como el profetismo del fundador del Islam o la de la verdadera religión, pero eso sobrepasa nuestras intenciones. La conclusión de nuestra investigación aparece claramente: no dudamos de la sinceridad de la experiencia religiosa de Mahoma, que podríamos clasificar como una experiencia de la revelación natural que se produjo en la conciencia de Mahoma, y que dio lugar al nacimiento de un sistema religioso plagado de semillas de la verdad procedentes del judaísmo y del cristianismo, pero que no pasa de ser lo que la teología y el Magisterio católicos clasifican como revelación natural: un esfuerzo del hombre, abierto a la trascendencia, para llegar a Dios y regular sus relaciones con Él. Esto no impide que mostremos un respeto enorme por las creencias del Islam y por su libro religioso, el Corán, que regulan las relaciones con Dios de una enorme masa de seres humanos, que de este modo, aunque no lo sepan, están preparando en su corazón lleno del deseo de conocer a Dios, la venida del Evangelio de Jesucristo, creador y redentor de toda la humanidad. Podemos terminar recordando unas palabras de Samir Khalil Samir sobre la diferencia entre el islamismo y el cristianismo:

“Hay que señalar la existencia de una diferencia radical respecto al cristianismo. Este último no es, en primer lugar, una religión, esto es, el intento humano de representar el Misterio con una cierta idea de Dios y de poner en práctica una serie de normas éticas practicando unos comportamientos coherentes; el cristia-

108 Cf., R. PIÑERO MARIÑO, “Los preámbulos”, *o. c.*, 34-39.

nismo es, más bien, un Acontecimiento, la venida de la revelación de Dios, que responde a las expectativas humanas y se hace presente Él mismo al hombre asumiendo su condición”<sup>109</sup>.

109 CENTRO DI STUDI SULL’ECUMENISMO, “Cien preguntas sobre el Islam”, *o. c.*, 36.