



Los diferentes monoteísmos¹

FERNANDO COLOMER FERRÁNDIZ

Instituto Teológico San Fulgencio

El devenir religioso de la humanidad ha estado siempre acompañado por la *gnosis* que, pretendiendo responder a los mismos interrogantes existenciales a los que responden las religiones, lo hace, sin embargo desde un talante más filosófico que éstas, aunque con idéntica pretensión salvífica². Y la tesis de la *gnosis* a propósito de las diferentes religiones consiste en afirmar que cada religión es como un rayo luminoso de un determinado color: el hombre religioso, que no ha accedido al conocimiento intelectual, afirmará convencido que la luz es de ese color. En cambio, el hombre que ha alcanzado el conocimiento intelectual (el “gnóstico”), utilizará ese dogma, esa religión, para remontarse a la esencia incolora de la luz: la verdad interna de todo dogma –de toda religión– es de orden universal, y libera del límite del dogma. El hombre con una verdadera madurez espiritual (el “gnóstico”) puede vivir cualquiera de las religiones porque las supera todas, llegando a la verdad universal común a todas ellas³. En el fondo, para la *gnosis*, todas las religiones dicen lo mismo, aunque presentándolo de distinta manera. Según la tesis gnóstica, cabría esperar que las tres grandes religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, que todas ellas coinciden en la concepción monoteísta de Dios y que poseen también un fuerte

1 Última *Lectio* proferida el día 26 de enero de 2018, en el contexto del acto académico con motivo de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, celebrada en el Instituto Teológico San Fulgencio.

2 Cf. Peter SCHMIDT, *La gnose, hier et aujourd’hui*, en *Communio*, V(1980), nº 4 (juillet-août), pp. 54-55. André DERVILLE, *Gnosticismo*, en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Doctrine et Histoire, Tome VI, Paris, Beauchesne, 1967, col. 524.

3 Frithjof SCHUON, *De l’unité transcendante des religions*, Paris, Seuil, 1979, pp. 10-11 ; 16.

carácter moral, serían prácticamente equivalentes. Las reflexiones de esta *ultima lectio* pretenden mostrar que las diferencias entre los tres grandes monoteísmos son irreductibles. Por eso la he titulado: “Los diferentes monoteísmos”.

“Monoteísmo”⁴ es una palabra que se opone a “politeísmo”. Normalmente se entiende que son religiones monoteístas las que sostienen la existencia de un solo Dios mientras que son religiones politeístas las que sostienen la existencia de muchos dioses. Sin embargo un estudio más detallado de la cuestión nos permite comprender que la contraposición entre religiones politeístas y religiones monoteístas, así entendida, es bastante superficial, y que la verdadera contraposición reside entre las religiones que conciben a Dios de manera impersonal (y que son las que comúnmente llamamos politeístas) y las que lo piensan como un ser eminentemente personal.

Para las grandes religiones orientales –el hinduismo, la religión tradicional china, el taoísmo, el budismo– Dios es el Principio metafísico impersonal del que procede el mundo por emanación necesaria, de tal manera que el universo y Dios forman una especie de totalidad no manifestada en su esencia y manifestada en sus efectos, una especie de Bi-Unidad que es, a la vez, infinita y finita, eterna y temporal, según el punto de vista desde el que se la considere.

Para el judaísmo, el cristianismo y el islam, –religiones todas ellas que, de un modo o de otro, se refieren a la Biblia– en cambio, el ser de Dios es eminentemente personal o, para decirlo con el término griego adecuado, su ser posee el carácter de *hipóstasis*. La autopresentación de Dios que encontramos en el libro del Éxodo –“Yo soy el que soy”– (Ex 3,14) subraya su carácter exclusivamente *personal*, pues el “nombre” que Dios se da a sí mismo –Yahveh– no es propiamente hablando un “nombre”, puesto que no ofrece ninguna descripción de la esencia de Dios sino que tan sólo viene a decirnos que Dios es libre y que es él quien libremente determina su ser de Dios, sin estar “aprisionado” por una esencia divina de la que Dios no pudiera salir, pues en él no hay “esencia” alguna que se sitúe más allá de la *hipóstasis*. Y siendo *hipostático*, es decir, *personal*, Dios no puede ser conocido en modo alguno por la razón, sino que tan sólo puede ser conocido por Revelación, tal como afirma el Evangelio: “Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27).

4 El término “monoteísmo” no procede del mundo de las religiones sino del mundo de la filosofía. Las religiones no se llaman a sí mismas “monoteístas”. El término nació en el siglo XVII, en inglés, bajo la pluma de Henry More, uno de los teólogos platonizantes de Cambridge, que lo empleó en 1660 y que desarrolló su posterior carrera académica más en el campo de la filosofía que en el de la teología. Cf. Rémi BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, Paris, 2009, pp. 16-17.

La manifestación del Dios *personal* al hombre le hace darse cuenta de que el principio *hipostático* es la forma de existencia de lo Absoluto y de lo Eterno, de que la *persona* no es una dimensión limitativa sino que es Aquel que vive realmente, el que dice de sí mismo: “Yo Soy” (Jn 8,58). Fuera de esta dimensión del Dios *hipostático* nada existe ni puede existir. Por esta razón la oración cristiana no es una búsqueda orientada hacia una Esencia trans-personal, sino un “cara a cara” entre el hombre y Dios⁵.

Las grandes religiones orientales, en cambio, piensan a Dios *cosmológicamente*, como el fondo infinito sobre el cual emerge, en primer plano, el universo finito. Dios y el universo no son dos realidades diversas, sino que constituyen una única realidad, aunque el fondo (Dios) no es el primer plano (el universo)⁶. La analogía de cuerpo y alma puede describir la relación entre el mundo (que sería el cuerpo) y Dios (que sería el alma). El cuerpo sin el alma ya no es el cuerpo, sino un cadáver; igualmente sería el mundo sin Dios. El cuerpo se distingue del alma, como también el universo se distingue del Absoluto (Brahmán). El cuerpo puede ser percibido de una manera objetiva, mientras que el alma no puede ser objetivada, sino que sólo se percibe en el cuerpo que anima: lo mismo ocurre con el universo y Dios. Del mismo modo que el cuerpo es el símbolo del alma, así también el universo es el símbolo del Altísimo, el “cuerpo” de Dios; y así como el símbolo no coincide con lo simbolizado, tampoco el cosmos coincide con Dios⁷. No se trataría por lo tanto de un panteísmo (“todo es Dios”), sino más bien de un panenteísmo (“todo está, todo existe, en Dios”), que en vez de desembocar en el Dios personal desemboca en lo que R. Otto ha llamado “teopanteísmo”, es decir, la afirmación de que “Dios es todo”, de que él es la única realidad⁸.

Y aquí es donde se manifiesta una profunda diferencia entre la concepción impersonal de Dios y la personal. Pues las religiones orientales consideran la *infinitud* y la *eternidad* de Dios como *aspectos* de la misma esencia divina, que “aprisionan” a Dios en la necesidad del modo de existir divino así descrito. En la concepción *hipostática* de Dios propia del monoteísmo, la infinitud y la eternidad divinas se conciben como *atributos* suyos, es decir, “lugares” metafísicos de la presencia de Dios, que son trascendentes, necesarios y absolutos

5 Archimandrita SOPHRONY, *San Silouan el Athonita*, Encuentro, Madrid, 1996, pp. 102-103.

6 Jacques Albert CUTTAT, *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid, 1960, pp. 23-24.

7 Francis X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia, 1996, pp. 53-54.

8 Jacques Albert CUTTAT, *Op. cit.*, pp. 23-24.

para nosotros; mientras que son immanentes, contingentes y condicionados para Dios. No se identifican *in re* con su esencia, sino que son *vestigios* de su esencia incognoscible para nosotros⁹.

En la concepción personal de Dios, el origen del mundo radica en una libre decisión suya, a la que no está arrastrado por ninguna “necesidad” interior: el universo es fruto de un acto *creador* que procede de la voluntad libre de Dios. El concepto bíblico de creación es el concepto clave cuya ausencia o presencia determina estas dos maneras de concebir a la Divinidad. Pues él establece que entre Dios y las criaturas existe una diferencia verdaderamente esencial, que consiste en que Dios *es* el mismo ser subsistente mientras que las criaturas son seres que *participan* del ser, pero que están dotadas de una *consistencia propia* frente al ser de Dios, dentro de la total dependencia de él, de tal manera que, entre Dios y el mundo, existe una verdadera y real *alteridad*, cosa impensable para las religiones orientales, que verían en ello como una disminución de la infinitud divina: habría algo que Dios no sería.

El concepto de monoteísmo está configurado, pues, por la afirmación del carácter personal de Dios, lo que significa que en Dios es, valga la expresión, su libertad la que configura su esencia, que el universo es fruto de una libre decisión suya –y no de ninguna “necesidad” interior de su ser¹⁰- y que entre el universo y Dios existe una misteriosa pero real alteridad, puesto que Dios ha dotado a los seres por Él creados de una verdadera consistencia ontológica¹¹.

Ateniéndonos a este concepto de monoteísmo, estamos obligados a reconocer la existencia de tres grandes religiones monoteístas: el judaísmo, el cristianismo y el islam, que ciertamente coinciden en la afirmación del carácter personal de Dios, pero que divergen de manera notable en su manera de pensar a Dios y que configuran, en consecuencia, unas experiencias religiosas muy diferentes.

Cada uno de estos monoteísmos, en efecto, piensa a Dios de manera diferente, priorizando determinados aspectos del ser divino. Para el **judaísmo** Dios es, ante todo, el Transcendente, el *totalmente otro*, pero que, sin embargo, no ha dudado en entrar en la historia humana creándose un pueblo -Israel- al que Él ha elegido y con el que ha hecho *alianza*. Dos son, pues, los rasgos fundamentales de Dios para el judaísmo: la Transcendencia y la alianza¹².

El **cristianismo**, por su parte, configura su idea de Dios a partir de lo que él considera el acontecimiento central de la historia humana: la encarnación del

9 Jacques Albert CUTTAT, *Op. cit.*, p. 121.

10 José Antonio SAYES, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 337.

11 Bela WEISSMAHR, *Teología natural*, Herder, Barcelona, 1986, p. 148.

12 Franz COURTH, *Dios, amor trinitario*, Edicep, Valencia, 1994, pp. 82-83; 89.

Hijo único de Dios. De aquí se deriva¹³ la revelación de que Dios es Trinidad, un Padre que, desde toda la eternidad, lleva en su seno, es decir, en el Espíritu Santo, un Hijo, Hijo que, por común acuerdo de los Tres, se ha hecho hombre para realizar la redención del mundo¹⁴. Por lo tanto dos son los rasgos fundamentales del Dios cristiano: la Trinidad y la encarnación.

El **islam**, finalmente, concibe a Dios, al igual que el judaísmo, como el Único Transcendente¹⁵, pero no lo piensa como entrando en la historia humana¹⁶, sino como legislando una ley eterna, idéntica desde el principio y llamando a los hombres a una obediencia sumisa e incondicionada a su ley, sin entrar en diálogo con ellos¹⁷.

Todos estos elementos configuran una experiencia religiosa diferente en cada uno de los monoteísmos, diferencia que vamos a tratar de exponer recurriendo a cuatro puntos de vista: (a) el grado de “intimidad” entre Dios y el hombre que se establece en cada una de estas religiones, (b) las condiciones para obtener la salvación y, en consecuencia, el nivel de “esperanza” de obtenerla que se puede tener en cada una de ellas, (c) la manera de estar en el mundo, de posicionarse en él y (d) la manera de vivir el tiempo y la historia humana.

a) El grado de “intimidad” entre Dios y el hombre es mínimo en el islam, donde Dios no hace alianza con ningún pueblo, sino que se limita a dictar los cinco *mandamientos* (la confesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación a La Meca), cuya observancia es indispensable para alcanzar la salvación. Lo que caracteriza al *homo islamicus* es la total sumisión a Dios: todo, absolutamente todo, debe estar al servicio de Dios. El musulmán es un hombre que se concibe a sí mismo como *servidor (abd)* que vive bajo la mirada del Dios al que sirve. Entre el servidor y su dueño no hay ninguna intimidad. En el Corán están totalmente ausentes imágenes que pudieran mostrar a un Dios demasiado familiar con el hombre (tal como, por ejemplo, la imagen del buen pastor que busca la oveja perdida). También es característica la ausencia de dis-

13 Creemos, en efecto, que, sin la Trinidad, la encarnación no sería posible y caería bajo la crítica de la objeción gnóstica que formula Fr. SCHUON en el sentido de que si el infinito se hace finito el universo estallaría en mil pedazos.

14 Jean-Miguel GARRIGUES, *Ce Dieu qui passe par des hommes II Jésus-Christ unique médiateur entre Dieu et les hommes*, Mame, París, 1993, pp. 16-19.

15 R. CASPAR, *La religión musulmana*, en AA. VV., *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, Taurus, Madrid, 1968, p. 268.

16 Seyyed HOSSEIN NASR, El cristianismo desde la perspectiva del Islamismo, en Concilium, n° 203 (enero 1986), p. 15.

17 Pierre-Marie SOUBEYRAND, *L'islam en question*, Éditions du Lion de Juda, Nouan-le-Fuzelier, 1989, p.19.

cusiones entre Dios y el hombre: cuando en el Corán Abraham quiere interceder por la ciudad de Lot, Dios pone fin inmediatamente a su intento diciéndole: “¡Abraham quítate eso de la cabeza! Ya ha llegado la orden de tu Señor” (Corán 11,74-76). La transcendencia de Dios en el Corán señala al hombre unos límites determinados que es imposible superar y se expresa de forma tajante¹⁸.

En el judaísmo, en cambio, ese grado de intimidad entre Dios y el hombre es **medio**, puesto que Dios hace alianza con su pueblo, Israel, y trata a Israel de manera distinta a como trata a las demás naciones. Dios siente una ternura especial por su pueblo Israel, a quien ama como un padre ama a su hijo (Os 11,1-4) y dialoga con él, llegando incluso a veces a ceder a sus propios deseos para complacer a su pueblo, como ocurrió con la instauración de la monarquía en Israel (1S 8,1-9)¹⁹.

En el cristianismo este grado de intimidad es **máximo**, puesto que Dios supera la perspectiva del hombre como servidor –“ya no os llamo siervos sino amigos”– y el hombre es introducido en la intimidad divina: “todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15,15). En Cristo Dios revela a los hombres que su alianza tiene como finalidad hacernos dioses por participación, compartir con nosotros su propia vida divina, tal como afirma san Pedro (2Pe 1,4: “partícipes de la naturaleza divina”), de modo que los Padres de la Iglesia proclamarán al unísono que “el Hijo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser hijo de Dios”. Misterio que se realiza de manera sacramental en la comunión eucarística, donde Cristo nos da un abrazo de amor, haciendo realidad las palabras del Cantar de los cantares: “que me bese con los besos de su boca” (Ct 1,1), haciéndonos “un solo espíritu con él” (1Co 6,17).

b) La esperanza de obtener la salvación es mínima en el islam, porque se circunscribe a aquellos que han cumplido los cinco mandamientos; en el Dios musulmán no hay ningún resquicio que nos permita vislumbrar otro camino de salvación. Según el Corán, en la hora del juicio final los diferentes profetas comparecerán como testigos *contra* sus respectivos pueblos, según afirma el Corán (Corán 16,84-89; 10,47), y no habrá ninguna posibilidad de interceder a favor de un hombre o de un pueblo (Corán 32,4; 40,18; 82,19). *Si Dios quiere* concederá permiso para interceder a los profetas y a los ángeles (Corán 20,109; 19,87; 43,86; 78,38; 53,26; 21,28; 40,7)²⁰.

18 Giorgio ANAWATI, *La mística musulmana (Al-Tasawwuf)*, en *La mística non cristiana*, a cura di Ermanno Ancilli, Morcelliana, Brescia, 1969, pp. 378-379. J. JOMIER, *Un cristiano lee el Corán*, Verbo Divino, Estella, 1985, p. 23.

19 Franz COURTH, *Op. cit.*, p. 76.

20 Adel-Th. KHOURY, *Los fundamentos del islam*, Barcelona, Herder, 1981, pp. 186-187.

Esta esperanza es, en cambio, **media** en el judaísmo donde, aunque la esencia de la religión es la observancia de la *Torah* y por lo tanto una actitud moral del hombre, sin embargo Dios se ha vinculado mediante la alianza con su pueblo Israel, uniendo su propia *gloria* y la santificación de *Su Nombre* con la salvación de Israel. Lo que hace que, el judío, incluso si ha sido infiel a la alianza, pueda orar, para obtener la salvación, invocando la glorificación del nombre del Señor, tal como leemos en el profeta Ezequiel donde la salvación no es tanto el fruto de la observancia de la *Torah* cuanto de la voluntad divina de santificar su propio nombre: “Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros (...) No hago esto por vosotros –oráculo del Señor Yahveh– sabedlo bien. Avergonzaos y confundíos de vuestra conducta, casa de Israel” (Ez 36, 23.32).

Y esta esperanza es **máxima** en el cristianismo donde la salvación no se obtiene por el cumplimiento de unos preceptos, sino por la fe en Cristo Jesús, en el valor redentor de su sangre. Pues, como dice san Pablo, somos “conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo” y por eso, sigue diciendo, “también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley *nadie será justificado*” (Ga 2,15-16). El que sea *la fe* y no el *cumplimiento de la ley* lo que dé acceso a la salvación, dilata hasta el máximo la esperanza de obtenerla, como se vio en uno de los malhechores crucificados junto a Jesús (Lc 23,39-43).

c) **La manera de relacionarse con el mundo** de cada uno de los tres grandes monoteísmos es distinta. La podemos expresar con tres palabras: diferencia, imposición y transformación. El judaísmo, cuya idea de Dios está caracterizada por la afirmación de su transcendencia, no sabe estar en el mundo más que marcando la **diferencia**. Ser *diferente* es el modo de dar testimonio del Único, del *totalmente otro*. Todo el sistema ritual judío, todo el conjunto de las normas que rigen la vida judía, establecen una *diferencia* que está al servicio de este testimonio: el *talit*, las filacterias, la comida *kosher*, los interdictos, las prohibiciones, el riguroso descanso del *shabat* etc. etc. son los medios con los que el hombre judío da testimonio de Aquel que siendo el Único y el que está *más allá de todo*, se ha dignado, sin embargo, crearse un pueblo y hacer alianza con él²¹.

El islam, por su parte, no sabe situarse frente al mundo sino como **imposición**. Pues para el islam Dios es un *mawlâ*, un señor, un amo poderoso

21 De ahí la situación de permanente *exilio* en relación a la historia, propia de Israel, tal como subraya François VARILLON, *Un chrétien devant les grandes religions. Texte établi et présenté par Charles Ehlinger*, Bayard Éditions/Centurión, Paris, 1995, pp. 118-119.

que protege mejor que nadie a sus servidores, pero que lo único que espera de ellos es que obedezcan sus mandatos a la perfección. *Islam* significa “sumisión” y *muslim* (“musulmán”) significa “sometido”. El hombre musulmán entiende que su misión en el mundo consiste en someterlo todo a la voluntad de Alá, claramente expresada en el Corán y codificada mediante la *saría*, la ley islámica según la cual deben regirse todos los pueblos. El islam pretende constituir con toda la humanidad una unidad única (Corán 3,103.105), una comunidad universal en la que todos los hombres respeten los derechos de Dios y conformen su vida según el ideal de los siervos fieles del Señor²².

El cristianismo, finalmente, se sitúa en el mundo con una voluntad de **transfiguración**. Pues la verdad propia del cristianismo es la encarnación del Hijo de Dios y la Encarnación significa la asunción de la naturaleza y de la historia humana por parte de Cristo, de tal modo que todo cuanto en ella hay, que no sea pecado, está llamado a ser asumido y consagrado en la Jerusalén celestial. El cristianismo cree, pues, que el mundo ha sido *redimido* y que, en consecuencia, es susceptible de ser *transfigurado* para ser incorporado en el Reino de Dios. “Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta” (Flp 4,8). Éste es un texto típicamente cristiano pues estas palabras de san Pablo no se refieren tanto a la creación hecha por Dios, cuanto a esa “segunda creación” hecha por el hombre, que es la cultura humana, el desarrollo cultural, social e histórico realizado por el hombre. El cristianismo da por supuesto que en él se encuentran elementos valiosos; el islam sólo lo contempla como “materia para la sumisión”.

d) La manera de vivir el tiempo, de entender la historia es también diferente en cada uno de los tres monoteísmos. Para el judaísmo las etapas de la historia humana son fundamentalmente tres: la creación del mundo, la revelación de la Torah en el monte Sinaí y los tiempos mesiánicos. Desde el punto de vista judío la historia tiene una estructura lineal: toda ella apunta a los tiempos mesiánicos, que se sitúan en un futuro que todavía no ha llegado y que cuando llegue, consumará la historia, “cumpliéndola”, “cerrándola”, “terminándola”. Por eso la vivencia del tiempo del hombre judío está centrada en **el futuro**, porque todo el judaísmo vive en la espera del Mesías, que todavía no ha venido y que, cuando venga, transformará todas las cosas, realizará la redención del mundo²³. El judaísmo entiende que, con la venida del Mesías,

22 Samir Khalil SAMIR, *Cien preguntas sobre el islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir realizada por Giorgio Paolucci y Camille Eid*, Encuentro, Madrid, 2003, p. 76.

23 Germano PATTARO, *La concepción cristiana del tiempo*, en AA. VV., *Las culturas y el tiempo*, Sígueme, Salamanca – UNESCO, Paris, 1979, p. 207.

el mundo entero será transformado y convertido en un mundo nuevo, y no puede entender cómo los cristianos decimos que ya ha venido el Mesías si sigue habiendo sufrimiento en el mundo.

El cristianismo, en cambio, sitúa el centro de la historia no en el futuro, sino en un tiempo determinado del pasado: en el tiempo de Cristo, en el momento de su misterio pascual. Con el tiempo de Cristo se ha iniciado ya el tiempo mesiánico y, por lo tanto, se ha iniciado ya el paso del tiempo presente al tiempo último: la historia ha empezado a ser consumada²⁴. Pero el tiempo de Cristo posee una cualidad única y especial, ya que Cristo es el Eterno que ha entrado en la historia, con lo que su tiempo rebasa todo el desarrollo del tiempo, trascendiéndolo y englobándolo a la vez; de tal manera que, en la temporalidad humana de Cristo, se transparenta la ‘supratemporalidad’ de la Trinidad. La plenitud de significado del “hoy” de Jesucristo, confiere un valor absoluto a cada “hoy” de la historia humana, lo que hace que el cristiano viva la historia centrado en **el presente**²⁵. El tiempo verbal propio del cristianismo no es el futuro sino el presente: “*hoy* nos ha nacido el Salvador” (Lc 2,11), “*hoy* ha entrado en esta casa la salvación” (Lc 19,9), “*hoy* estarás conmigo en el paraíso” (Lc 23,43), “*ahora* es el tiempo de la gracia, *ahora* es el día de la salvación” (2ª Co 6,2), “atended *hoy* a su voz... , amonestaos mutuamente día a día mientras dure este *hoy*” (Hb 3, 7.13).

Finalmente el islam vive el tiempo centrado en **el pasado**, que para el islam no es el tiempo de Mahoma sino el tiempo de Adán. El islam, en efecto, no conoce otra revelación distinta de la que, según el Corán, Dios hizo a Adán, que fue el primero en recibir la palabra, el primer profeta. A la pregunta primordial: “¿No soy yo vuestro Señor?” (Corán 7,172), la humanidad respondió en Adán con un “sí”: ésta es la única alianza que el islam reconoce. El islam percibe la historia como un progresivo olvido de esta alianza primigenia y única. Por eso Dios, en su misericordia, ha enviado sucesivos profetas a los diferentes pueblos para recordar esta alianza hecha con Adán (la única que el islam conoce). La tradición musulmana cifra el número de profetas entre 120.000 y 124.000, con lo que se expresa el convencimiento de que Dios ha hablado siempre en todo tiempo y lugar, diciendo siempre lo mismo. Todos los profetas han transmitido siempre la misma palabra y el islam no es una religión *nueva* sino la restauración de la única religión de siempre²⁶.

24 Hans Urs von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Madrid, Encuentro, 2008, p. 44.

25 Hans Urs von BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, pp. 37-38.

26 J. DANIELOU, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián, 1963, p. 145.

* *
*

Al considerar, aunque sea tan rápidamente, las diferencias entre los tres monoteísmos, viene a la mente el adagio “en la máxima semejanza, la máxima disimilitud”. Los tres monoteísmos coinciden en entender a Dios como Ser Personal, pero cada uno de ellos entiende y vivencia el ser de Dios de manera muy distinta. Es una simpleza y una falsedad decir que en las tres grandes religiones monoteístas “creemos en el mismo Dios”. El diálogo interreligioso debe ser hecho siempre en fidelidad a la verdad, porque las falsedades no permiten entablar relaciones verdaderas, en las que cada cual pueda ser en verdad él mismo. Comprender al otro es algo muy valioso, entre otras cosas porque nos permite comprendernos mejor a nosotros mismos. Pero todo ello requiere la fidelidad a la verdad, nos guste más o nos guste menos. Los pensadores cristianos de la Edad Media se sentían profundamente atraídos por la filosofía de Platón. Sin embargo fueron ellos quienes acuñaron el refrán *amicus Plato, sed magis amica veritas*, es decir, “soy amigo de Platón, pero soy más amigo de la verdad”. Porque por encima de Platón amaban la razón y lo que ella nos puede dar: el acceso a la verdad. Muchas gracias por su atención.