

Antonio Bentué
Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Visión cristiana del monoteísmo Judeo-Islámico*

INTRODUCCION

El Concilio Vaticano II comienza su Declaración especial sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*) con unas palabras llenas de optimismo: "En nuestra época en la que el género humano se une cada vez más estrechamente y en que crecen los vínculos entre los diferentes pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con las religiones no cristianas" (n. 1).

No sé si hoy nos encontramos en una perspectiva tan positiva en cuanto a la relación entre los diferentes pueblos de occidente y los del próximo oriente. Por ello resulta quizá todavía más urgente profundizar en la dimensión esencialmente fraterna y liberadora de toda auténtica religión, excluyendo la manipulación ideológica que a menudo comporta.

Con respecto a la valoración cristiana del judaísmo y del Islam, el Concilio señala algunos rasgos que vale la pena destacar al iniciar este trabajo.

Tanto los judíos como los musulmanes, así como también los cristianos, confesamos *un único Dios y Señor* (Yahvé, Alá o el Padre de Jesucristo).

Esta fe no constituye, sin embargo, un simple teísmo filosófico, sino que remite a una experiencia cuyas raíces primeras se encuentran en la historia patriarcal común, la de Abrahán, centrada en la toma de conciencia creyente de ser objeto de unas promesas de Dios que lo abrían, a él y a sus descendientes, a una firme esperanza, fundada en la fidelidad del mismo Dios. De esta forma los judíos participan de aquel designio eterno, y a la vez histórico por el cual recibieron —dice el Concilio— "la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas; y también los patriarcas y de quien procede Cristo según la carne" (Rm 9, 4-5; N. Aet. n. 4). Los musulmanes también "se someten (Islam) con toda el alma a los ocultos designios del Dios que habló a los hombres, tal como Abrahán se sometió..." (N. Aet. n. 3). El Concilio termina esta valoración con un llamado a superar y a rechazar, en consecuencia, toda discriminación de hombres o de pueblos por razón de su distinta raza o religión: "No podemos invocar a Dios, Padre de

* El artículo que aquí presento corresponde a la Ponencia que se me pidió en el ciclo sobre *La herencia de Abrahán*, que tuvo lugar en Barcelona, en abril de 1991, organizado por la Fundación *Cristianisme i cultura Joan Maragall*.

todos, si nos negamos a comportarnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios... Queda así eliminado el fundamento de toda teoría o práctica que introduzca discriminación entre los hombres y los pueblos, con respecto a la dignidad humana y a los derechos que de ella derivan. Por lo tanto, la Iglesia rechaza como ajena al Espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizadas por motivos de raza o de color, de condición o de religión" (N. Aet. n. 5).

Es, pues, dentro de este espíritu que voy a intentar ahora la reflexión sobre algunos aspectos que me parecen más importantes en la visión sobre el monoteísmo del judaísmo y del Islam que surgen de la misma experiencia cristiana. Indicando también los elementos de esta experiencia que pueden constituir diferencias con ellos.

Para facilitar el seguimiento del tema, lo ordenaré en tres partes: *I. Raíz común de la experiencia judeo-cristiana e islámica: monoteísmo y misericordia; II. Ambigüedad común: el uso del nombre de Dios en vano; y III. Trascendencia de Dios y mediaciones religiosas.*

I. RAIZ COMUN DE LA EXPERIENCIA JUDEO-CRISTIANA E ISLAMICA: MONOTEISMO Y MISERICORDIA

A pesar de las formas espurias que a menudo ha tomado el cristianismo a lo largo de la historia y que han podido dar la imagen de una religión del temor, o mejor dicho, del miedo, de Dios, la experiencia cristiana original y auténtica remite a Dios como el *Padre misericordioso* (cf. Lc 15, 11, 32). Esta es la Buena noticia dirigida al hombre, gracias a la cual éste puede experimentarse como objeto de la misericordia divina (cf. Rm 11, 30; Lc 7, 25; Tt 3, 5). Es necesario, por lo tanto, considerar las tradiciones religiosas judía e islámica desde este punto de referencia primero para poder así proyectar una *visión cristiana* sobre lo que es más central en ellas. La afirmación judía fundamental está contenida en el *Shema Israel* (Escucha, Israel), que constituye el primer texto de la Torá comentada por la Mishná (*Berakoth*, 1-3), con referencia a Dt 6, 4-5: "Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios; sólo es Yahvé. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza". La relación entre la unicidad de Dios y el deber de amarlo no proviene, sin embargo, de una especie de lógica metafísica según la cual "ens, unum et bonum convertuntur" y, por lo tanto, el ser bueno, único y absoluto, debe ser amado absolutamente (con todo el corazón, toda el alma y toda la fuerza); sino que, para el judío, este deber deriva de la experiencia religiosa de un Dios que es *Amor misericordioso*. El *Shema Israel* remite, así, a la misericordia divina como a la esencia misma del Dios único de Israel: "Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso (Hesed) y clemente, lento para la cólera y rico en amor (Hen) y en fidelidad (Amen)" (Ex 34, 6). Aquí hay lo más profundo y lo mejor de la fe judía (1): el nombre de Yahvé (*Yo estoy aquí*) con los dos atributos esenciales del *amor misericordioso* y la *fidelidad* (cf. Ps 25, 10; 40, 11; 57, 4; 85, 11; 88, 12; 108, 5; 117, 2; 138, 2, 8; etc.). Esta afirmación central es más importante por el hecho que representa un aporte inexistente en la tradición de la antigüedad griega, la cual desconoce el concepto

(1) Cf. DBS. art. Grace, (Bonnetain), col. 732 ss.

de misericordia como valor (2). Ello quizá determinó que Nietzsche intentara eliminar el valor judeo-cristiano de la misericordia, para substituirlo por la *übris* griega de "voluntad de poder" (3).

Yahvé, el Señor único y trascendente, no es el absolutamente Otro en el sentido de una lejanía de prescindencia, como un "*deus otiosus*" que, luego de haber creado el mundo, se hubiese desentendido de él, sentado en su cielo lejano y autosuficiente. *Yo soy el que soy* (Ex 3, 4) acentúa más bien el carácter no manipulable, de Dios, por parte de los hombres, dado que sólo Dios es Señor (Adonai) y que El actúa según aquello que constituye su propia esencia: el *Amor misericordioso*, es decir, la *Gracia* (Hen/Jaris) (4). Por lo tanto es iniciativa primera y no respuesta segunda a la iniciativa humana y es en Sí mismo que se funda su presencia misericordiosa (Yo estoy aquí, salvando). Asimismo, la *fidelidad* (Amen) de Dios es precisamente la otra cara de la misericordia. El compromiso fiel de Dios para con el pueblo de Israel se funda no en lo que éste pueda hacer o no hacer, sino en lo que Dios es (cf. Dt 9, 4 ss). Por eso el judío espera en Dios contra toda esperanza y a pesar de sus propias infidelidades y de los castigos divinos que éstas puedan provocar, de las cuales tiene plena conciencia ante Dios (cf. Ps 51, 3-15). Así, pues, el judío piadoso *santificará el nombre de Dios*. Y esta *santificación del Nombre* consiste en la confesión de que Yahvé es el Señor presente en medio del pueblo, obrando con misericordia, a pesar de su aparente ausencia (cf. Ez 36, 23). He aquí el acto de fe propio del judío, que le ha permitido aguantar y superar las peores crisis históricas, interpretándolas no como el abandono, por parte de Dios, de las promesas hechas a los padres, sino como la llamada a profundizar en la fe y a esperar en la fidelidad segura de Yahvé, que está siempre en medio suyo.

Con respecto al Islam, hay que señalar también algunos aspectos que constituyen una profunda experiencia desde el punto de vista cristiano como también, por lo que vimos, del judaísmo. La afirmación de Alá como el único Dios, cuyo atributo esencial es la misericordia, se encuentra en la confesión central del credo musulmán, con el que se inicia el Corán (Al-Fatiha):

"En el nombre de Alá, el compasivo, el misericordioso, alabado sea Alá, Señor del universo, el compasivo, el misericordioso..." (Sura 1). Esta invocación inicial (Basmala) está en el comienzo de todas las suras del Corán (5) confirniéndole el punto de referencia teológico fundamental. Aquí también el estricto monoteísmo islámico, tal como se expresa en el Shahada, se encuentra íntimamente vinculado al Ser absoluto de Alá, como misericordia: "Vuestro Dios es un solo Dios. No hay Dios fuera de El, el

(2) Ver W. Kasper, "Ser cristià a l'Europa dels anys 90", en *Cristianisme i cultura a l'Europa dels anys 90*, Barcelona, Cruïlla-FJM, 1991, pp. 11-15.

(3) F. Nietzsche, *La volunté de puissance*, Paris, Marcure de France, 1913, n. 178 ss.

(4) Cf. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Vol. I, Genève, Labor e Fides, 1967, pp. 159 ss.

(5) Excepto en la Sura IX, probablemente por razón de una anterior formulación del texto en que formaba parte de la Sura VIII.

(6) Cito el Corán según la traducción castellana hecha por el profesor Juan Vernet (Barcelona, Planeta 1989, p. 27). Dejo de lado la indicación hecha por Vernet en la nota al versículo primero de la primera Sura, según la cual los atributos Clemente y Misericordioso, que sólo fueron siempre asumidos inicialmente por los lectores de La Meca y de Cufa, corresponderían a dos antiguas divinidades árabes preislámicas. Sea como fuere, es lógico pensar que el hecho de haberse integrado al principio de cada Sura responde, en la experiencia monoteísta profunda del Islam, a la identificación de la substancia propia de Alá con esta dimensión misericordiosa, ya desprovista de toda significación politeísta anterior.

clemente, el misericordioso" (Corán, II, 158/163) (6). Ahora bien, el Islam, en nombre de este Shahada, que afirma a la vez la unicidad de Dios y el profetismo definitivo de Mahoma ("No hay otro Dios fuera de Alá y Mahoma es su Profeta"), se considera obligado a impugnar las dos formulaciones dogmáticas más importantes del cristianismo: la Trinidad en el único Dios y la Filiación divina de Jesús.

Con respecto a la Trinidad, el Corán expresa: "Son infieles aquellos que dicen: Dios es el tercero de una tríada. No hay otro, sino un único Dios..." (V, 77/73; cf. IV, 169/171). Esta expresión parece indicar que el Corán comprende la Trinidad como si Dios fuera, según la fe cristiana, una de las tres personas divinas; más adelante, el mismo Corán insinúa que las otras dos personas serían Jesús y su madre, María: "Acuérdate de cuando Dios dijo: Jesús, hijo de María, ¿es tal vez cierto que dijiste a los hombres: Consideradme, junto con mi madre, como dos dioses, prescidiendo de Dios...?" Y Jesús responde a ellos confesando el monoteísmo estricto: "No les he dicho otra cosa más que lo que me mandaste: Adorad a Dios, mi Señor y vuestro Señor" (V, 116/117).

A partir de estos textos el profesor Juan Vernet afirma algo que, si fuera realmente así en la teología coránica, sería importante. Comenta: "La condena coránica del dogma de la Trinidad no se refiere al dogma tal como lo conciben los católicos, sino a la de alguna secta existente en aquella época que debía caer en una verdadera mario-latría" (7). En todo caso, en ese tiempo existían disputas trinitarias entre los cristianos y había un grupo que interpretaba la Trinidad como un triteísmo (8). Cabe destacar, sin embargo, que la teología trinitaria cristiana no pretende tener ninguna connotación numérica; el número tres es aquí una analogía. Lo que fundamentalmente quiere expresar, a partir de las palabras en que Jesús aparece hablando de su Padre y del Espíritu que ambos enviarán (cf. Jn 15, 26), es precisamente una profundización de aquello que tanto judíos como musulmanes también reconocen como lo central en Dios: su Amor misericordioso. Afirmar que Dios es Padre e Hijo es definir su identidad como relación "extrovertida", como alteridad gratuita. Decir Padre es definirse en relación al fuera de sí, el Hijo; y lo mismo implica decir Hijo, referencia relacional al Padre. El amor único del único Dios que se extrovierte gratuitamente al interior de sí mismo es el Espíritu Santo. Dios es, pues, único; pero no estático sino dinámico: amor relacional en el interior de sí mismo ("*ad intra*") (9). La Trinidad no es, pues, una negación del monoteísmo; al contrario, es la afirmación explicitada personalmente del único absoluto consistente en el Amor gratuito que es Dios.

Y en cuanto a la filiación divina de Jesús, el Corán expresa: "El Mesías, hijo de María, no es más que un Enviado; antes que él existieron otros enviados; su madre era auténtica, los dos comían alimentos" (V, 79/75). En esta última indicación del texto podría haber una referencia a las tendencias docetas monofisitas, que ya habían sido condenadas antes, en el Concilio de Calcedonia, según las cuales Jesús no era realmente un hombre, sino Dios que había tomado la apariencia humana. El Corán afirma, pues, la humanidad real de Jesús: Su madre era auténtica y ambos comían realmente como

(7) J. Vernet, *El Corán*, *op. cit.*, nota a los vv. 76/72-77/73, p. 118.

(8) A éstos se refiere, por ejemplo, la condena del XI Concilio de Toledo, el año 675; cf. Dz 278.

(9) Cf. mi artículo *L'Esperit en Déu i en l'home*, en *Revista Catalana de Teologia*, Barcelona, vol. XV/2, 1991.

nosotros (10). Pero el Corán postula un docetismo al revés: Jesús no era realmente Dios, sino sólo un hombre enviado de su parte. Curiosamente, en cambio, en otro lugar niega la realidad de que lo hubieran matado. Así pone en boca de los judíos de Medina esta confesión: "Ellos dicen: Ciertamente nosotros hemos matado al Mesías, Jesús, hijo de María; pero –comenta– no lo mataron ni lo crucificaron, sino que a ellos se lo pareció... Al contrario, Dios lo levantó hacia Sí, puesto que Dios es poderoso y sabio" (IV, 156/157).

Esta versión coránica, que rehúye el desenlace cruento de la vida de Jesús, puede probablemente explicarse dado que esta muerte ignominiosa no era digna de alguien a quien tanto los cristianos como el mismo Corán asignan el título de Mesías. En este punto, el Islam tiene la misma perspectiva judía y veterotestamentaria, según la cual Dios bendice, en este mundo, a los justos –y muy particularmente al Justo Mesías– con el éxito y no con el fracaso. Esto quedó particularmente claro con la victoria de Mahoma, durante los 10 últimos años de su vida en la Hégira; victoria interpretada por los musulmanes como una prueba definitiva de que Mahoma era efectivamente el Profeta enviado por Dios. En cambio la afirmación cristiana de la muerte de Jesús, precisamente como Hijo de Dios, pretende ser una explicitación profunda de lo que la común tradición judeo-cristiana e islámica considera como la esencia misma de Dios: su amor gratuito y misericordioso. San Pablo recoge este significado en uno de los himnos cristológicos más antiguos, en la carta a los Filipenses (2, 6 ss). Así, pues, la Trinidad expresa el Amor extrovertido de Dios al interior de sí mismo "*ad intra*", mientras que la Encarnación del Verbo, hasta el desenlace de su muerte, revela ese mismo Amor insondable de manera absolutamente radical, "*ad extra*" (cf. Jn 3, 16; Rm 5, 7-9) (11). Desde este punto de vista la experiencia de Dios como el misericordioso, tal como lo destaca tanto el judaísmo como el Islam, permite al cristiano tener una sintonía de fondo con la esencia de Dios, sin necesidad de sentir que su propia afirmación de la Trinidad y de la Encarnación personal del Hijo de Dios contradiga para nada aquella esencia; al contrario, descubre en ella su expresión más profunda. A la vez es en esa misericordia del Dios único donde se funda la conciencia de ser objeto de la elección, tanto por parte de los judíos como de los musulmanes. En efecto, la elección se fundamenta en el ser misericordioso de Dios y no en obras propias o en determinadas predisposiciones de un grupo humano. Dirigiéndose a los judíos dice Yahvé en el Deuteronomio: "Si el Señor se enamoró de ustedes y los eligió no fue porque fuesen más numerosos que los demás –de hecho son el pueblo más pequeño–, sino únicamente por amor de ustedes, para mantener el juramento que había hecho a los Padres..." (Dt 7, 7-8; cf. 1C 1, 26-29). Y precisamente porque viene de Dios, la elección es inmutable. Los judíos saben muy bien, por la historia propia, cómo la fidelidad de Dios puede irse realizando a través de peripecias aparentemente contradictorias con ella y a pesar de las propias infidelidades. Toda la teología deuteronomista hizo ya esta lectura de la historia de Israel y de Judá (cf. 2R 17, 7ss y 21, 11, 15; Dt 30, lss).

(10) San Pablo dice "nacido de mujer" (Ga 4,4) y "en todo igual a nosotros, excepto en el pecado" (He 4, 15).

(11) Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1977, "Teología trinitaria de la cruz", pp. 333ss.

San Pablo, en su debate con los judíos, lo expresa con fuerza: "Me pregunto, pues, ¿es que acaso Dios ha rechazado a su pueblo? De ninguna manera, puesto que yo también soy israelita, de la raza de Abraham, de la tribu de Benjamín. Dios no ha rechazado a su pueblo, que El conoció de antemano" (Rm 11, 1-2).

La misericordia de Dios se realiza históricamente gracias a su fidelidad. En esta confianza puesta en Dios se basaban también los primeros cristianos al afrontar el martirio, o bien San Juan de la Cruz en la experiencia de la "noche oscura". También los musulmanes han debido recurrir a la fidelidad de Dios hacia ellos, elegidos misericordiosamente por Alá.

Uno puede así imaginarse la angustia e incluso la rabia que muchos musulmanes experimentaron no hace mucho, después de la guerra del Golfo Pérsico, al sentir frustrada su esperanza, humillados por los infieles, a pesar de la invocación hecha a Alá para que asegurase su victoria. En una situación parecida se habían encontrado también hace siglos los judíos deportados a Babilonia, después de ver matar a sus propios hijos, la destrucción de sus ciudades y de su templo y la humillación y el escarnio de que fuera objeto su rey Sedecías (2R 25, 1-21). Y más tarde volvieron a experimentar la misma terrible frustración bajo el poder de los romanos, como más recientemente durante la persecución nazi. Pero, a pesar de todo, su fe los llevaba a confesar que Dios mantenía su fidelidad y que la mostraría, santificando su Nombre en medio de las naciones en donde, por propia culpa, El había sido profanado (Ez 36, 22ss). De esta forma quizá hoy la fe islámica puede profundizar en sus raíces y redescubrir la misericordia de Dios camuflada bajo tantas violencias inmisericordes de los hombres.

Pero esta profundización religiosa tiene implicaciones importantes que ahora querría explicitar.

La historia de las religiones forma parte de la historia de la cultura y, por lo mismo, de la búsqueda humana de una realización cada vez más plena, con toda la ambigüedad que ello pueda comportar. Por eso, así como en la antigüedad las religiones surgieron en nombre de la realización humana, también en ese mismo nombre se han suscitado las críticas de la religión y los ateísmos propios de la modernidad. Tanto el judaísmo como el Islam parten de una experiencia central que constituye, o debería constituir, el criterio definitivo para discernir y a la vez superar las dimensiones culturales ambiguas o incluso contradictorias, presentes en toda religión. Esta experiencia es, tal como hemos dicho, la unicidad de Dios, Absoluto identificado con el Amor misericordioso. En esto toda la herencia abrahámica está de acuerdo: el único Dios es Amor (cf. 1 Jn 4, 16) y, por lo tanto, todos los demás dioses, ajenos a ese Absoluto único, son falsos.

Es decir, toda religión o forma religiosa que no sea el fundamento que impulsa al hombre hacia el amor misericordioso se falsifica. La crítica antiidolátrica del yahvismo judío y de la Shahada islámica (Shirk) se basa en la concentración en el Ser único de Dios que es Amor. Y, por lo tanto, en el deber único fundamental de la misericordia. Porque la misericordia es lo único que se identifica con Dios, lo único absolutamente debido es la misericordia. Todos los demás atributos de Dios (santidad, justicia, paternidad, ira...) deben entenderse en relación con la misericordia divina, que constituye su única esencia eterna e inmutable. Asimismo todas las virtudes o actitudes del creyente en el único Dios deben ser explicitaciones reales de la misericordia y no pueden ser nunca contradictorias con ella.

Cuando en el exilio babilónico los judíos deportados se encontraron sin ninguno de los elementos de las promesas hechas por Dios a los Padres (tierra, descendencia, templo), los cuales habían parecido cumplirse plenamente con la instauración de la monarquía davídica, reconocieron que ese fracaso no había sido por infidelidad de Yahvé a lo prometido, sino por culpa de su propia infidelidad. Ello los llevó a centrar toda su espiritualidad en garantizar, de ahora en adelante, la fidelidad a la Alianza. Así nacieron los maestros de la Ley (rabinato) y las sinagogas como instituciones que garantizarían el estudio y el cumplimiento de la Torá. En este sentido pueden leerse los libros bíblicos judíos, tales como Esdras y Nehemías, con toda la carga emotiva de conversión a la Ley que ellos representan. El celo rabínico, tanto en Babilonia como en el Israel postexílico, se dedicó al estudio y al comentario escrupuloso de la Torá hasta llegar a formarse, con estos comentarios acumulados, la Mishná y, después, los dos Talmudes. Torah, Mishná y Talmud intentan ser, pues, los medios culturales religiosos que garanticen la regulación de la existencia del judío según la voluntad única de Jahvé.

Algo semejante pasa con el Islam. La misma palabra Islam indica ya su intencionalidad: *someterse* a la voluntad de Alá. Todo el Corán revelado a Mahoma tiene por misión orientar —es la *Dirección*— de acuerdo a la voluntad de Alá. Y la tradición o Hadith islámica, con la formación de la Sunna y de las diversas Sharias constituyen formas de orientar al individuo y a la sociedad islámica de acuerdo a la mejor comprensión del mismo Corán. En la tradición shiíta ello mismo pretende lograrse con la institución del imanato visible que recibe la inspiración del Imán oculto, de cara a comprender mejor, en cada situación, el significado normativo del Corán. Y de esta forma poder siempre también hacer la voluntad de Alá.

El cristianismo auténtico no ha pretendido tampoco otra cosa. Jesús decía: “Mi alimento es que haga la voluntad de quien me ha enviado” (Jn 4, 34; cf. 8, 28; 14, 31; 15, 10; Lc 22, 242). Y la plegaria que Jesús enseñó tiene como núcleo esa misma expresión dirigida a Dios: “Hágase tu voluntad” (Mt 6, 10). Por lo tanto, si vamos a fondo, judíos, cristianos y musulmanes estamos de acuerdo en algo fundamental: Dios es uno y su voluntad es lo único que cuenta absolutamente. Ahora bien, esta voluntad de Dios se identifica con su Ser, el Amor misericordioso. Hacer, pues, la voluntad de Dios es amar misericordiosamente. Por eso el judío, por lo mismo que confiesa a Dios como *Hesed*, (misericordia) deberá vivir como *Hasid* (misericordioso). Tal como lo expresa Lévinas: para un judío “la ética no es el corolario, la consecuencia, de la visión de Dios; es la visión misma. Dios es misericordioso significa: sed misericordiosos como El. Por eso los atributos de Dios, en el judaísmo, no están dados en indicativo, sino en imperativo (...) Conocer a Dios es saber qué debo hacer” (12).

De la misma forma, Jesús proclamó también: “Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso” (Lc 6, 36). En este sentido, la perspectiva que se encuentra en ciertas visiones cristianas sobre el judaísmo, según la cual éste sería básicamente una religión del temor de Dios, mientras que el cristianismo sería la del amor de Dios, no resulta adecuada. También el judaísmo es la religión del amor de Dios y, por lo mismo, del deber primero de amar. A pesar de que quizá el judaísmo ha podido inhibir la

(12) *El Judaísmo*, en “Les intuitions fonamentals de les grans religions, Barcelona, Cruïlla-FJM, 1991, p. 18.

explicitación universal transétnica del amor misericordioso, mientras que el cristianismo original rompió con aquel condicionamiento, revelando a Dios en el autovaciamiento propio, a favor de los marginados, en el crucificado Jesús de Nazaret.

Puede, pues, afirmarse que “la plenitud de la revelación del Dios-Amor es el aspecto más definitorio del cristianismo” (13). Aun cuando nuevos condicionamientos egocéntricos de la Iglesia hayan podido a veces bloquear el comportamiento misericordioso cristiano y transformarlo en acciones marginadoras, contrarias como tales a la misericordia, tal como lo han reconocido recientemente el Papa y los obispos latinoamericanos en Santo Domingo (cf. n. 20).

II. LA AMBIGÜEDAD COMUN: EL USO DEL NOMBRE DE DIOS EN VANO

La ambigüedad se da necesariamente en toda construcción humana y, en este mundo, el ejercicio mismo de la misericordia implicará a menudo ensuciarse las manos; pero es necesario el discernimiento para no invertir las cosas y hacer construcciones humanas a costa de la misericordia.

De este riesgo debemos ser conscientes todos los hijos de Abrahán para no traicionar el auténtico significado de su herencia. A esto hacía referencia Jesús cuando, por un lado, afirmaba: “Yo no he venido a abolir la Ley, sino a darle su cumplimiento pleno” (Mt 5, 17); pero, por otro lado, denunciaba el error de los maestros de la Ley que confundían la palabra de Dios con sus propias tradiciones (cf. Mt 15, 6). Especialmente significativa, en este sentido, resulta la crítica que el mismo Jesús hace de un *hallaka* judío sobre la observancia del reposo, que no permitía separar la paja del grano de trigo en día sábado, en una ocasión en que unos fariseos trataban como transgresores de la Ley a los discípulos de Jesús por el hecho de haber éstos arrancado algunas espigas para comer sus granos. Ante ello Jesús apeló al contenido de fondo de la Ley: “Si hubiesen comprendido qué significa “quiero misericordia y no sacrificios, no habrían condenado a los inocentes” (Mt 12, 7).

El cristianismo ha debido sufrir, desde el siglo IV, al ser asimilado oficialmente por el imperio romano, el peligro constante de confundir la experiencia del Dios de Jesús con los intereses intramundanos del poder, sacralizados en nombre de Dios. Esta ambigüedad atraviesa toda la historia del occidente cristiano y ensombrece gravemente su testimonio de la misericordia de Dios, en el escándalo de las cruzadas antimusulmanas, de las persecuciones antijudías, de las conquistas antiindígenas en América, de las opresiones inicuas de los pueblos desposeídos del tercer mundo... Todo ello, a menudo, bajo la imagen del crucificado, transformado en el Cristo rey legitimador de la barbarie en nombre de la cristiandad occidental.

Pero de este peligro no han estado exentos tampoco ni el judaísmo ni el Islam. A la luz del Dios misericordioso, el judaísmo debería también plantearse qué sentido puede tener una lectura de la conquista bíblica de Canaán por la cual se ve simplemente una hazaña gloriosa bendecida por Yahvé, el cual habría luchado a favor de las tribus

(13) Pere Lluís Font, *El cristianisme*, en “Les intuïcions fonamentals de les grans religions”, *op. cit.*, p. 35.

de Israel, mientras éstas sometían al anatema a las ciudades cananeas en las que los autóctonos estaban en su casa y, además, de quienes siglos antes habían recibido una buena hospitalidad los patriarcas inmigrados de Mesopotamia (cf. Gn 23, 1-11). Y el problema, de alguna manera, se vuelve a repetir hoy con la situación de las zonas ocupadas de Palestina, cuando se dan razones de derecho ancestral fundado en el derecho divino, que prometió la tierra a los Padres. Por eso resulta encomiable el gesto reciente de reconocimiento del pueblo palestino a vivir en su territorio, por parte del moderno estado de Israel.

Por otro lado, la tradición islámica también ha legitimado expansiones violentas, en nombre de Alá. Y no únicamente como guerra defensiva, tal como lo establece el Corán: "Combatid en el camino de Dios a los que os combatan, pero no seáis agresores. Dios no ama a los agresores... Si os combaten, matadlos, ésta es la recompensa para los infieles" (II, 186/190-187/191); "Mahoma es el Enviado de Dios. Los que están con El son duros con los infieles y compasivos entre ellos" (XLVIII, 29). La aplicación de estas prescripciones coránicas llevaron ya al principio a la expansión violenta del Islam en territorio persa, bajo el califato de Omar, unos diez años después de la muerte de Mahoma. Los persas fueron obligados a abandonar sus creencias y a emigrar a la India. Si no querían hacerlo, tenían que pagar unos tributos enormes a los conquistadores (la Jizia). Después siguieron las expansiones hacia Europa que fueron provocando, poco a poco, guerras "cristianas" de reconquista, inscritas en la misma tónica inmisericorde. De esta forma Dios era visto como el garante y vengador de los intereses territoriales y de la pretensión de liderazgo del propio clan étnico. Los cristianos también sabemos bastante de este uso de Dios en función del poder. Y en la reciente guerra del Golfo Pérsico todos volvieron a competir en este uso vano del nombre de Dios. Las religiones abrahámicas, que quieren dar testimonio de la misericordia de Dios, traicionan ese testimonio siempre que los creyentes no aplican en la vida la misericordia. Y debemos plantearnos dónde radica esa incoherencia profunda que puede llegar a hacer ver la religión como un fanatismo no razonable, simplemente porque no ayuda al hombre a superar la inhumanidad selvática que lo condiciona por su origen animal, sino que a menudo le confiere nuevos elementos de fanatización marginadora. Una raíz de ello puede encontrarse quizá en aquello que pareciera más central en la experiencia abrahámica: la elección divina de un pueblo. Resulta paradójico que una experiencia religiosa tan profunda pueda constituir una fuente importante de actitudes tan marginadoras. Pero hay que reconocer que es así y debemos discernir sus mecanismos. La misma confusión que lleva a algunos postmodernos a postular que el monoteísmo es responsable de muchas tendencias absolutistas, incluso fanáticas, y que los lleva a preferir las formas religiosas politeístas por el hecho de que, según les parece, son más relativizadoras y tolerantes (14), puede llevar a interpretar mal la categoría de la elección divina como si se tratara de una preferencia selectiva, y como tal marginadora de otros, por parte de Dios, que fundamentaría la sacralización de una raza, de un pueblo, o también de un sexo, más que de otros y que legitimaría su imposición por encima de los demás. Y debe reconocerse que algunos textos judíos, cristianos e islámicos, y sobre todo el uso que en la historia de estas religiones se ha hecho de ellos, han dado pie para

(14) Cf. Gore Vidal, *Juliano, el Apóstata*, Barcelona, Edhasa, 1990.

esas malas interpretaciones. Y digo *malas*, aun cuando a veces los textos mismos tengan aquel significado de elección selectiva, porque el fondo absoluto de la revelación que quiere expresarse a través de esos textos (15) sagrados es la realidad trascendente de Dios como Amor misericordioso y gratuito, según lo señalado en el primer punto. Aquí está también el núcleo de la visión cristiana desde la cual debe evaluarse a sí misma la historia de la Iglesia para discernir en ella la fidelidad de Dios, por un lado, con respecto a las proyecciones culturales cristianas que la pretenden expresar aunque a veces la traicionen, por el otro. Esta visión permite comprender el carácter universalista del cristianismo, previo a su utilización política expansionista postconstantiniana. El cristianismo original no pretendía legitimar ninguna elección de un grupo especial más que de otro. Al contrario, a partir de la experiencia de Jesús rompe con toda funcionalidad religiosa y anuncia la misericordia de Dios no selectiva sino universal (16). San Pablo se refiere a esta dimensión universal en un texto importante de su carta a los Efesios, donde habla del "misterio secreto (...) que no había sido manifestado a los hombres en otras generaciones como ahora el Espíritu lo ha revelado (...): que *todos los pueblos* son coherederos, miembros del mismo cuerpo y copartícipes de la promesa, en Cristo Jesús..." (Ef 3, 3-7; cf. Ga 3, 28-29).

Es, pues, desde esta visión cristiana, y no desde un concepto expansionista de cristiandad, como hay que reflexionar sobre la tradición judía e islámica de la elección del pueblo. La pretensión de ser, cada uno de estos pueblos, depositarios del designio de Dios, de tal forma que los otros, si quieren acceder a El, deben aceptar este privilegio prioritario del propio grupo étnico, con todo lo que ello implica de sacralización, a menudo exclusivista y marginadora, de las propias tradiciones culturales, o incluso sociopolíticas, lleva de hecho al enfrentamiento. La afirmación de Dios se convierte, así, fácilmente en la fundamentación de la propia identidad por encima o incluso contra la de los demás. No digo que ésta constituye necesariamente la perspectiva judía o musulmana, como tampoco lo es la cristiana; pero constituye el riesgo siempre latente en una categoría monoteísta entendida como relación selectiva del único Dios con un grupo étnico determinado. Aún así, creo que tanto en el judaísmo como en el Islam la experiencia religiosa de fondo puede ayudar a la superación de este concepto de elección. Y debería hacerlo. Ello obliga, empero, a una comprensión histórica y dinámica de los textos sagrados. Una lectura literal o fundamentalista de tales textos haría insuperable el problema.

Puede ser el caso, por ejemplo, de la versión coránica según la cual Abrahán mismo orientó a los judíos a hacerse musulmanes al establecer la mezquita de la Kaaba: "Señor nuestro, envíales un Mensajero, escogido entre ellos, que les recite tus aleyas, que les enseñe el Corán y la sabiduría y que los purifique: (...) ¿Quién podría rechazar la doctrina de Abrahán si no el insensato? (...) Abrahán confió la sumisión (Islam) a sus hijos y Jacob dijo: Hijos míos, Dios os ha escogido la religión; no muráis sin ser musulmanes" (II, 123/129, 124/130, 126/132). O bien, de forma similar, aquel otro fragmento según el cual "Jesús, hijo de María, dijo: Hijos de Israel, Yo soy el Enviado

(15) Cf. Ex 19,5; Corán II, 126/132-127/133; Dz 714 (interpretación restrictiva del "extra ecclesiam nulla salus").

(16) Cf. mi trabajo *El Espíritu mesiánico de Jesús*, en Revista Catalana de Teología, vol. XI/2, p. 17.

que Dios os ha hecho llegar para confirmar el Pentateuco que me precedió y para anunciar a un Enviado que vendrá después de mí. Su nombre será Amed (...) ¿Quién puede ser más injusto que aquel que inventa contra Dios la mentira cuando es invitado a convertirse al Islam? (...) Es El quien ha enviado a su Mensajero con la Dirección y la religión verdadera, aunque ello repugne a los asociados (= infieles judeo-cristianos) (LXI 6, 7 y 9).

Textos como éstos deben ser comprendidos al interior de su condicionamiento histórico; pero debe también reconocerse como razonable la sospecha de funcionalidad de la letra de estos textos con respecto a los intereses de centralidad histórica del propio grupo étnico-religioso en contraste con los demás. Y así la dimensión religiosa resulta incoherente con su intuición más profunda e incondicionada de un solo Dios misericordioso y como tal no funcional a intereses egocéntricos o etnocéntricos de ninguna especie.

III. TRASCENDENCIA DE DIOS Y MEDIACIONES RELIGIOSAS

A partir de la profundización en la experiencia de Dios como Amor misericordioso, el gran profetismo bíblico, que alimentó la espiritualidad judía propiamente dicha desde sus inicios en el exilio babilónico, comenzó a ampliar la elección de Dios también para con los extranjeros piadosos (cf. Is 56, 3-7) y a poner el acento en el corazón más que en la carne circuncisa (cf. Ez 46, 26-27; Jr 31, 33-34). El rabino español Baruc Garzon lo expresa con claridad: "Para el judío, lo importante de la unidad de Dios, por la cual ha dado su vida en las hogueras de muchas inquisiciones, es que ella sostiene la unidad del género humano: Dios origen, Padre, implica y fundamenta la fraternidad de todos los seres humanos, de cualquier sexo y de cualquier credo, e incluso la fraternidad con quienes dicen negar esa paternidad..." (17).

La igualdad fundamental de todos los hombres, de la cual la historia de la Iglesia ha excluido a menudo culpablemente a muchos judíos, persiguiéndolos por el mero hecho de serlo, fue, sin embargo, la misma que San Pablo y las primeras comunidades cristianas del mundo griego defendían con toda su fuerza contra las tendencias narcisistas judeo-cristianas de entonces: "No existe diferencia entre judío y griego, ya que es el mismo el Señor de todos, rico para con todos los que lo invocan; puesto que todo aquel que invocará el Nombre del Señor, será salvo" (Rm 10, 12-13; cf. Ga 3, 28; Lc 12, 13; Ef 6, 6-9). Y en este mismo sentido se pronunció el primer Concilio Apostólico de Jerusalén (cf. Hechos 15, 22-29).

Esta igualdad radical implica que todos, judíos y gentiles, tienen acceso al único Dios, revelado en el judaísmo, tal como lo señala un texto talmúdico, por boca del Rabino Meir: ¿"De dónde se deduce que incluso un gentil que estudie la Torá es considerado como el Sumo Sacerdote? Del versículo que dice (...): que las cumpla el hombre y así viva por ellas (Lv 18,5). No dice sacerdote, levita o israelita, sino simplemente *el hambre*" (18).

(17) Baruc Garzon, *op. cit.*, p. 17.

(18) Talmud, *Tratado Sanedrín*, 59, citado por B. Garzon, *op. cit.*, p. 23.

Pero, quizá puede implicar más, en la línea de la experiencia de Jesús transmitida por el evangelio de Juan: "Viene la hora que ni en esta montaña (Garizim) ni en Jerusalén adorarán al Padre (...) Viene el momento y es ahora en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; esos son los adoradores que el Padre quiere. Dios es Espíritu y quienes lo adoran deben adorarlo en Espíritu y en verdad" (Jn 4, 21-24).

La igualdad implica, pues, que la Torá debe ser trascendida por aquello a lo cual apunta: la realidad misma y única de Dios, a la cual los gentiles acceden por caminos diferentes a los que marcan los condicionamientos culturales y étnicos dentro de los cuales la Torá ha sido dada. Y lo mismo podríamos decir con respecto al texto del evangelio, y "*a fortiori*" de los textos eclesiásticos, o bien de los textos del Corán y de la Sunna y las Sharias islámicas. Es precisamente en esta línea que, particularmente durante la edad media, se desarrolló la teología negativa, por medio de la cual se tendía a discernir la Realidad misma de Dios con respecto a las mediaciones lingüísticas que intentaban decirlo de alguna forma. Este pensamiento negativo explicita una experiencia de Dios centrada en los dos elementos que se encuentran también en la teología negativa, o apofática, cristiana: por un lado, la mística que tiende hacia el cara a cara con Dios, más allá de todas las imágenes culturales condicionadas por el propio espacio-tiempo; y, por el otro, la *acción* de amor para con el prójimo, la cual constituye el único criterio de autenticidad de aquella contemplación mística de Dios. Este es captado como el Amor, único absoluto que puede encontrarse en el fondo de toda forma cultural religiosa, a la vez relativizándolas a todas. Un texto del sufita andaluz Ibn Arabí lo expresa de esta forma: "Hubo un tiempo en que yo censuraba a mi prójimo cuando su religión era diferente de la mía. Ahora mi corazón acoge ya toda forma: prados para las gacelas, claustros para los monjes, templos para los ídolos, Kaaba para los peregrinos, tablas de la Ley, volumen del Corán. Mi religión es Amor, dondequiera que éste se encuentre" (19).

Y este Amor que es Dios, el clemente y misericordioso, se verifica en las decisiones solidarias para con el prójimo: "Si alguien quiere llegar a Dios, debe buscarlo en el corazón de los hombres... Llevar el gozo a un solo corazón es mejor que construir muchos santuarios para adorar a Dios" (20). Y el gran sufita Al Gazzali comenta: "Ser un Sufi es estar siempre con Dios y vivir en paz con los hombres... Tu actitud para con tus compañeros debe ser tal que no les impongas tus deseos, sino que te adaptes a los de ellos. Cuando trates con ellos hazlo tal como querías que te trataran a ti, puesto que la fe del siervo de Alá no es perfecta sino desea para los demás lo mismo que quiere para consigo mismo" (21).

La profundización en el Amor como único criterio absoluto de identidad con Dios (la *niiia* de los sufitas) supera todo riesgo de fanatismo o de absolutismo idolátrico y, a la vez, evita el riesgo del relativismo que reduce el bien a la simple realización del deseo de cada uno. Así, pues, cuando la religión fundamenta marginaciones contrarias a la misericordia se falsifica porque no tiene sintonía con aquello que es Dios. Todo

(19) Recogido por Félix Pareja: *La religiosidad musulmana*, Madrid, BAC, 1975, p. 401.

(20) Saib Ibn Arabí, citado por Félix Pareja, *op. cit.*, p. 380.

(21) Félix Pareja, *op. cit.*, p. 386.

concepto de pueblo elegido o de guerra santa que tienda a justificar marginaciones en nombre de la propia superioridad, como si ésta fuera querida por Dios, resulta contradictorio con la intuición central tanto del judaísmo como del Islam y también del cristianismo. Esta identificación entre conocimiento religioso de Dios y amor hacia los hermanos quizá no se encuentra expresada tan radicalmente en ninguna parte como en la tradición bíblica-judía, hasta el punto de expresar con la misma palabra el conocimiento y el amor: *Iadah*, término que expresa a la vez el acto de conocimiento y el acto prototípico de amar, la unión sexual de la pareja (cf. Gn 4, 35; 1R 1, 4; Jr 2, 8; Os 6,6). Con ello se indica que conoce quien ama profundamente, comprometiéndose personalmente por el otro. Y donde este amor resulta más misericordioso es en la decisión por el marginado. Por eso Dios es el Padre del huérfano y de la viuda (Ps 67, 6); es decir, de aquellos que están solos en la vida. Jeremías hacía ya esta identificación: “hacer justicia a pobres e indigentes, eso es conocerme (*Iadah*), palabra de Yahvé” (Jr 22, 16). Un judeo-cristiano, Santiago, hace consistir también en la misericordia la auténtica religión: “La religión pura e incontaminada ante Dios Padre es ésta: preocuparse por los huérfanos y las viudas en sus tribulaciones y no dejarse contaminar por el mundo” (Stgo. 1, 27). En otro texto sufita encontramos también la siguiente reflexión de Sa’ Idie: “Cubre con tu sombra protectora la cabeza del huérfano, límpiale el polvo de su rostro, sácale la espina de su pie... Cuando veas a un huérfano que va con la cabeza baja sobre el pecho, no beses entonces la frente de tu hijo. Si el huérfano llora, ¿quién lo acaricia y lo consuela? Y si está triste ¿quién lo distrae y lo apacigua? Preocúpate de que no lllore puesto que el trono excelso de Alá se estremece en el cielo cuando el huérfano llora” (22). Leyendo este texto no puede dejar de pensarse en el capítulo 25 de Mateo, donde también el trato dado a los marginados (*ton elajiston* = los ínfimos) es considerado como trato dado a Dios mismo (Mt 25, 40 ss; cf. 18, 10ss).

Al establecer la práctica misericordiosa como el criterio determinante de la auténtica religiosidad, se desenmascara la posible confusión de la experiencia de Dios con las formas culturales que intentan expresarla, pero ello puede también conducir a una relativización tal de lo religioso que se lo vacíe de su sentido antropológico y teológico propio. Un texto del sufita Rumi expresa muy bien el intento de evitar ambos peligros. Dice así: “El hombre de Dios está más allá de la religión (...). Yo no soy de Oriente ni de Occidente, ni de la tierra ni del mar. Mi lugar es no tener lugar, mi identidad es no tener identidad”. Hasta aquí destaca la necesidad de ir a fondo, trascendiendo cualquiera identificación de Dios con condicionamientos geográficos, culturales o religiosos de ningún tipo. Pero Rumi continúa: “Con todo, no digas demasiado fuerte que todas las religiones son vanas. En todas ellas hay un perfume de verdad, sin el cual no se podría inflamar la fe de los creyentes” (23).

Toda cultura religiosa se mueve dentro de cierta dialéctica entre la idolatría y la encarnación. La tendencia idolátrica puede llevar hasta el fanatismo de las formas contrarias al contenido religioso que pretenden transmitir. Las imágenes de Dios escritas en la Torá o en el Corán, como también en el Nuevo Testamento, pueden tener condicionamientos debidos a las limitaciones humanas de un determinado contexto

(22) *Bustan*, citado por Félix Pareja, *op. cit.*, pp. 448-449.

(23) Citado por Idris Shah: *El camino del Sufi*, Barcelona, Paidós, 1978, p. 125.

cultural; limitaciones que provienen a veces de los egocentrismos del hombre. Pues bien, la experiencia de Dios no puede identificarse con estas limitaciones sino que ha de constituir el impulso para trascenderlas. Hay que discernir la voluntad de Dios de aquello que puede constituir un obstáculo para su realización.

Esto es cierto incluso con referencia a las expansiones religiosas que después han significado ciertos aspectos de enriquecimiento cultural en los territorios conquistados, como es el caso, por ejemplo, del antiguo Templo de Jerusalén, del Alhambra de Granada, o de los rascacielos de Nueva York, productos de la cultura de los conquistadores. Pero la infidelidad que estuvo en el proceso de las conquistas, contrarias a lo que Dios es, misericordia no marginadora, no queda por ello justificada. Y la única manera de reparar ese pecado es construyendo el nuevo presente de acuerdo con aquella misericordia. Sólo así la fidelidad eterna de Dios es capaz de limpiar los pecados históricos de los hombres. Por lo demás, la fidelidad a Dios sólo podemos vivirla dentro del espacio y del tiempo, históricamente. Esto determina que no podamos expresarlo sino es con nuestros conceptos, nuestros símbolos y nuestros comportamientos éticos, culturalmente condicionados. Sería iluso e incluso inhumano pretender practicar una religión o una fe incondicionada, como único vehículo adecuado de acceso al Dios inaccesible e inexpressable (24).

La conciencia de este carácter necesariamente condicionado y, por lo mismo, relativo de toda expresión religiosa es fundamental para no confundir la fe en el Absoluto de Dios con el Absolutismo religioso. Y la fe monoteísta tiene quizá más el peligro de tomar formas culturales absolutistas e intolerantes. El politeísmo, al multiplicar los dioses, los empequeñece y, así, los hace más dúctiles al interior de una especie de competencia religiosa capaz de transacciones; en cambio cuando una forma religiosa determinada pretende identificarse con el absoluto del Dios único, fácilmente cae en la absolutización de aquella forma y en la tendencia a imponerla dictatorialmente a los demás, si tiene suficiente poder para hacerlo, transgrediendo la libertad religiosa con el pretexto de que de esta manera se obliga a entrar en la única perspectiva religiosa verdadera. En esta confusión hemos caído muchas veces los cristianos y también los musulmanes. En cuanto a los judíos, si bien por el hecho de ser un pueblo pequeño, no han cometido tanto ese error expansionista (si dejamos de lado la antigua conquista de Canaán), en su pretendida identificación como único pueblo elegido por el único Dios se encuentra la raíz que ha llevado a aquella violencia por parte de otros pueblos con más poder.

Sin embargo, la fe monoteísta bien comprendida y bien vivida constituye el mejor antídoto contra el absolutismo (25), en la misma medida en que el único Dios es experimentado como el absoluto del Amor misericordioso. Así en ella misma tiene el criterio que le permite discernir en todo lo que constituyen elementos marginadores, formas egocéntricas de cultura que usan el nombre de Dios vanamente en beneficio propio. De esta forma la religión puede ser purificada tanto con respecto al significado

(24) Cf. al respecto la notable formulación que hace el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 170; cf. también n. 43.

(25) En esta perspectiva, el *Documento de Santo Domingo* confiesa, citando el discurso inaugural del Papa, que "la Evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos (de colonizadores a veces sin escrúpulos)" (n. 18).

de las escrituras originales sagradas como en lo que respecta a los mecanismos históricos que pretenden fundarse en ellas. Y, a la vez, esta experiencia religiosa del único Dios que es Amor permite superar el relativismo politeísta que finalmente está condenado a caer en el criterio pragmático del poder del más fuerte. En el fondo, la gran intuición monoteísta del judaísmo, del cristianismo y del Islam es la afirmación del absoluto único del amor, desde el cual toda forma cultural es relativizada (cf. Lc 13).

CONCLUSION

Para acabar, querría recoger los aspectos señalados que me parecen más importantes con respecto al monoteísmo del judaísmo y del Islam, vistos desde una experiencia cristiana, crítica al mismo tiempo sobre sí misma.

En primer lugar, judaísmo e Islam se ubican en la fuente profunda de un monoteísmo que no se define propiamente por la sacralización de ninguna forma histórica de cultura ni de religión, sino que revela el absoluto único de la misericordia, capaz de salvar todas las formas culturales de la historia humana de sus impulsos egocéntricos y marginadores. Esta es la misma corriente de fondo por la que corre la experiencia cristiana.

La crítica contra la idolatría es, pues, la denuncia contra la absolutización de cualquier otra cosa, en la historia de los hombres y de las religiones, que no sea la realidad única y trascendente de Dios. En el sentido de esta crítica monoteísta, las tres religiones abrahámicas deberían profundizar en la fidelidad al Dios único para reconocer que todo narcisismo étnico-religioso, así como todas las guerras de religión, son contradictorias con aquello que constituye el único absoluto divino, el Amor misericordioso, del cual deriva también como único deber absoluto la misericordia no marginadora de nadie: "Sed misericordiosos, porque Dios es misericordioso".

Es a partir de esta experiencia central que la cultura puede ser transformada y salvada por la fe y que, al mismo tiempo, puede ser asumido el pasado, reconociendo en él los condicionamientos egocéntricos, culturales y políticos, que debe llevar no a renegar de este pasado irreversible, sino a integrarlo en la misericordia del presente, sin repetir aquel pasado y sin pretender erigirlo como criterio normativo de nuevas marginaciones presentes o futuras.