

quaderns

UNICITAT DE DÉU, PLURALITAT DE MÍSTIQUES



180

José I. González Faus

UNICITAT DE DÉU, PLURALITAT DE MÍSTIQUES

José Ignacio González Faus

INTRODUCCIÓ	3
PART PRIMERA: MÍSTIQUES DE L'ÉSSER	6
1. Hinduisme	6
2. Budisme	9
3. Apèndix: Taoisme	10
PART SEGONA: MÍSTIQUES DE LA FE	13
1. Judaisme	13
2. Cristianisme	17
3. Islamisme	23
4. Apèndix: El problema de la violència religiosa	25
CONCLUSIÓ	27
NOTES	29
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ	31

«Els dons són diversos, però l'Esperit és un de sol.» (1Cor 12,4)

«El fonament en què reposa un jo alliberat del seu Ego és que Déu necessita els homes, i no pot ser concebut com l'ídol del destí que fa i desfà arbitràriament. Aquesta col·laboració entre Déu i l'home alliberat de l'Ego és una certesa fonamental de tota mística.» [Amb paraules de D. Hammar skjöld]: «Jo sóc el recipient, la beguda és divina i Déu és qui té set.» (Dorothee SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, p. 286)

«I us dic que vindrà molta gent d'orient i d'occident i s'asseuran a taula amb Abraham, Isaac i Jacob en el Regne del cel, mentre que els hereus del Regne seran llançats fora, a la tenebra.» (Mt 8,11)

José Ignacio González Faus, sj., membre de l'àrea teològica de Cristianisme i Justícia.

Edita Cristianisme i Justícia, Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona

Tel. 93 317 23 38 - Fax: 93 317 10 94 - info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net

Imprimeix: Edicions Rondas S.L. - Dipòsit Legal: B-16.467-2012 - ISBN: 978-84-9730-293-7

ISSN: 2014-6495 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574 - Setembre 2012

Dibuix de la portada: Roger Torres - Imprès en paper i cartolina ecològics

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les vostres dades estan registrades a un fitxer de nom BDGACIJ, titularitat de la Fundació Lluís Espinal. Només es fan servir per a la gestió del servei que us oferim i per mantenir-vos informat de les nostres activitats. Podeu exercir els drets d'accés, rectificació, cancel·lació i oposició dirigint-vos per escrit a c/ Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona.

El títol d'aquest Quadern parla expressament de místiques o experiències espirituals. He manifestat altres vegades reticències davant l'expressió «diàleg de les religions». Aquestes han de conviure i col·laborar en l'alliberament i realització de l'ésser humà. Però el concepte de religió és d'enorme complexitat per la seva vinculació amb elements teològics, sociològics, psicològics, filosòfics o jurídics. I la seva aplicació al cristianisme és, per a mi, molt dubtosa o, almenys, molt forçada.

Religions i místiques

Si, malgrat tot, s'intenta buscar una base comuna a totes les religions que faci referència a una Realitat última incondicionada i determinant, que és com la clau de tota la realitat que coneixem (J. Hick), serà inevitable categoritzar i tematitzar aquesta realitat com a «Poder», ja que és clau i fonament de tot. Amb això es vincularà al poder que domina els homes i les religions intentaran ser maneres d'apropriar-se o gestionar aquest poder, donant lloc així a formes de pensar i procedir, potser molt religioses, però també bastant contràries als evangelis cristians, i que mereixerien en molts casos la qualificació de supersticioses...

Si, al contrari, intentem categoritzar aquesta realitat última com a «Misteri», la història humana sembla testificar que és possible una experiència d'aquest Misteri de caràcter *immediat*, però *atemàtic*.¹ Aquesta experiència ha estat anomenada sempre "mística". Ambdues veus –misteri i mística– procedeixen del mateix verb grec *myô* (estar en silenci o amb els ulls tancats), marcant amb això el caràcter atemàtic, o no objectual d'aquesta experiència.²

Però, per veritable que sigui aquest contacte immediat amb el Misteri –o amb Déu, fent ús del llenguatge més habitual–, sempre farem referència a un Déu contextualitzat, parcialitzat i limitat pel subjecte de l'experiència: sant

Agustí ja ho comparava amb aquella situació d'un nen a la platja, que vol posar tot el mar en el seu clot de sorra. Precisament aquests límits desfiguren les experiències místiques quan aquestes s'estructuren al voltant de veritats (o sistemes teològics) i "religions" (o sistemes de culte i convivència). Aquesta estructuració és inevitable, pel fet que els humans som comunitat, i ho som gràcies al llenguatge, i també, pel fet que les experiències espirituals no simplement individuals sinó compartides, han estat font de gran creativitat en la història religiosa dels éssers humans.

Experiències universals, llenguatges particulars

Prescindint ara d'aquesta ulterior estructuració en "religions", ens queda la dada que l'experiència mística és, a la vegada, veritable i falsejada per la seva inevitable limitació —i parlo d'experiències autèntiques i prescindint de les mil falses experiències espirituals que, en realitat, són al·lucinacions o projeccions camuflades del propi ego.³ Abishiktananda, el benedictí francès pioner de l'actual moviment interreligiós, escrivia en el seu diari amb lucidesa: «si l'Esperit és la presència i l'acció de Déu i del Senyor en mi, és per naturalesa inabracçable. Per a copsar-lo amb el pensament necessito donar-li nom, objectivar-lo i separar-lo de mi. Però si el separe de mi... la meua relació amb Déu s'esvaeix...»⁴.

Aquestes paraules afirmen clarament, per un costat, la *presència universal* de l'Esperit de Déu més enllà de les fronteres "religioses" i, per un altre, la *inexpressabilitat* d'aquesta presència

—tot i que és necessari expressar-la— donada la parcialitat de tota experiència de l'Esperit, tant en la seva realitat com en la seva formulació. Això fa convenient i enriquidora l'aproximació i la confrontació entre les diverses místiques. Però aquesta aproximació i confrontació no podrà ser un mer diàleg de conceptes, per sublims que aquest puguin semblar a cada tradició, sinó una mistagògia acurada que introdueixi confiadament en cada experiència fontal, i generi des d'allà un esforç respectuós per a entendre, per a comparar i per a aprendre.

El nostre objectiu

En aquest Quadern intentem apropar-nos a l'experiència espiritual —o a la "mística"— que està a la base i que actua com a matriu de diverses religions,⁵ per intentar completar-les i ressituar-les mitjançant el contacte entre elles. Sóc conscient que és una tasca molt difícil: ja que cal prescindir de molts elements teològics o cosmovisionals i culturals que semblen centrals als diversos corrents religiosos i, sobretot, perquè la identificació de cada experiència espiritual hauria de ser tasca no d'una sola persona sinó de moltes, per a poder identificar millor aquesta experiència que, com hem dit, és en si mateixa atemàtica, però que busca tematitzar-se per a poder ser comunicada i compartida. Ratzinger ha insistit, amb raó, que tota religió va lligada a alguna cultura, encara que no s'hi identifiqui. Aquí, en intentar apropar-nos a l'experiència mística originària de les diverses religions, per procurar viure-la en un altre context cultural i antropològic, mirem d'apro-

par-nos a aquesta sempre impossible separació, amb l'objectiu de facilitar la trobada entre les diverses experiències. Voldria buscar el que cada una d'aquestes místiques diu de si mateixa, no el que a nosaltres ens convindria que digués per a resoldre de manera fàcil el *problema* de la diversitat religiosa. Però sense amagar que sóc cristià i que, per tant, conec millor l'experiència cristiana, fet que pot condicionar inconscientment el que vol ser un esforç d'objectivitat. Aquest Quadern necessitarà, doncs, ser completat, iniciant així el diàleg de les experiències que propugna.

I una última observació: quan –des de la meua òptica cristiana– parlo de «l'experiència espiritual» com a sinònim de mística, no em refereixo simplement a una experiència del «no material» sinó a una experiència donada per

l'Esperit Sant de Déu, l'acció del qual és universal segons els textos cristians i que ha estat «vessat sobre tota carn».

Amb això crec que queda prou delimitat el nostre propòsit: apropar-nos a les diverses experiències espirituals, i només a elles, que són com les cèl·lules mare de diverses religions: hinduisme, budisme, judaisme, cristianisme i islam. Amb aquest apropament veurem com poden (haurien de!) purificar-se i com poden (haurien de!) completar-se a través del contacte volgut entre elles, que, per la seva mateixa naturalesa, es presenten simplement com a testimonis o ofertes. D'entrada em sembla que és possible dividir-les en dos grans blocs, que coincideixen amb els termes geogràfics d'Orient i Occident, i que poden ser qualificats com a «místiques de l'ésser» i «místiques de la fe».

PRIMERA PART: MÍSTIQUES DE L'ÉSSER

L'hinduisme com a experiència de Déu suposa una de les més radicals afirmacions d'unió amb la divinitat de què ha estat testimoni la història humana.

1. HINDUISME

1.1. L'experiència

1.1.1. Trets característics

No dualitat

Se l'acostuma a caracteritzar amb la paraula *ad-vaita* (no-dualitat) que Occident ha tendit a llegir sempre de manera monista o panteista, però que, en la mateixa tradició índia, té una lectura més monista i una altra de més dualista.⁶ De fet, la paraula *advaita* no significa necessàriament identitat, sinó solament «no-dualitat». I, almenys en el llenguatge sempre balbucejant de la mística, parlar de no-dualitat no implica necessàriament parlar d'identitat. Recordo un antic professor que, referint-se a la mística

cristiana, repetia amb insistència: «no som dos, però tampoc u».

Inaccessibilitat

Però, més que aquesta discussió posterior sobre monisme o dualisme, és decisiu en l'experiència hindú que la «no-dualitat» s'afirmi des d'una consciència molt radical de la total transcendència i inaccessibilitat de Déu: *neti, neti* («no és això, no és això») repeteixen amb insistència els Upanishad evocant una frase per a nosaltres ben coneguda de sant Agustí: «Si l'entens, ja no és Déu». Frase molt semblant a aquestes del Kena Upanishad: «Aquell no pot convertir-se mai en objecte de coneixement...; qui es

creu conèixer-lo, no el coneix en veritat».

Doncs bé, és d'aquest totalment inaccessible (Brahman, o «més per sobre meu que allò més llunyà») de qui se'ns diu també que és el més profund de nosaltres mateixos (més profundament jo que el meu jo més íntim). I aquesta unitat és la que expressa aquesta espècie de *mantra*: *atman-brahman*⁷ o, millor: *tat tvam asi* («tu ets Aquell»). *Atman* designa la dimensió més fonda de l'ésser humà, de difícil traducció a les nostres llengües llatines.⁸ I d'aquesta dimensió més profunda, generalment inaccessible a nosaltres mateixos s'afirma la seva (quasi) identitat amb el Déu més transcendent: «aquest suprem Brahman, *atman* universal, gran mansió d'allò que existeix, la més subtil de totes les coses subtils, etern: en veritat és tu mateix perquè “tu ets Aquell”», llegim en el Kayvalya Upanishad (16). No es tracta d'una afirmació simplement filosòfica o metafísica que brolla des de l'experiència astorada de la relació entre identitat i moviment, com va poder donar-se en els presocràtics. Es tracta d'una experiència mística.⁹

L'Esperit

Un aclariment molt important. Si intentem comprendre aquesta no-dualitat des de les categories del cristianisme occidental, podem pensar que també el cristianisme parla de «la imatge i semblança de Déu» com el tret existencial més profund de l'ésser humà. Però no es tracta simplement d'això, per molt bíblic que sigui el llenguatge: es tracta de *Déu mateix*, com mostra el text de

Kayvalya Upanishad que acabem de citar. Per tant, en el nostre llenguatge cristià, l'*atman* seria la persona en qui habita l'Esperit Sant. Fa ja molts anys, i des de la intuïció que el caracteritzava, el qui després fou cardenal Danielou escrivia parlant de la teologia del futur en un món ja no dominat per Occident: «s'afirma, per exemple, que la noció índia d'*atman* –més rica que el *pneuma* grec– és potser la més apta per a oferir-nos una teologia de l'Esperit Sant.¹⁰

Dins meu hi ha, per tant, l'única veritable realitat. La resta, exterior a mi, és tan irreal com el somni i no alliberadora. «L'*atman* es troba en tots els éssers i tots els éssers es troben en Ell; quan se'l veu s'assoleix la identitat amb el suprem Brahman, no existeix altre camí» (*Kayvala Up.* 10).

Per això «qui entreveu tots els éssers en l'*atman* i l'*atman* en tots els éssers, ja no se'n separa mai» (*Isha Up.* 6).

1.1.2. Accessoris

Si, d'aquesta manera, he aconseguit suggerir la que em sembla l'experiència fonamental de l'hinduisme, em resta ara afegir-hi un parell de comentaris:

a) Aquesta experiència es desplega, doncs, i se sistematitza en mil “teologies”, mitologies o pràctiques, i en una conceptualització que ens parlarà de la falsedat de tot el real, insistint en el fet que la realitat és tan falsa com allò que somiant percebem com a real; ens parlarà del *dharma* (veritat) i del *karma* (concepte assimilable al llatí *ordo* dels escolàstics); de la reencarnació. De tot això en podem prescindir aquí, rementent-ho només a la frase de Wittgenstein

que en fa una traducció al llenguatge occidental: «no com el món és, sinó que el món és: això és la mística». I evocant potser aquesta besllum trinitària que he comentat altres vegades: «*sat, cit ananda*»: ésser, consciència d'ésser i goig d'ésser. Això és tot en realitat.

b) A més a més, aquesta experiència de l'hinduisme és universal, pot ser accessible a tots a través d'una acurada pedagogia. Per això l'hinduisme tenia fama de ser la religió més tolerant, almenys fins que la nefasta i universal vinculació entre religió i nacionalisme l'hagi convertit avui en religió inquisidora i perseguidora. Molt abans que Rahner parlés del cristianisme anònim, la Bagavad Ghita (IX) ja semblava suggerir una espècie d'hinduisme anònim quan Krishna diu al protagonista: «també els que segueixen altres déus i els veneren amb fe profunda, en realitat m'honoren només a Mi, encara que no ho facin de forma correcta».

1.2. Límits de l'experiència

Per veritable que pugui ser l'experiència de la qualitat divina de l'home, l'hinduisme en treu una conseqüència discutible que és la pèrdua de valor de tot allò real: les coses no són res més que aparences (*maya*), com quan veus confusament una corda que es mou i creus que és una serp; i la història no és més que una espècie de son (*samsara*), per

real que ens sembli (igual que, quan somiem ens sembla molt real allò que estem somiant). No hi ha dubte que, des d'una experiència profunda d'unió amb l'Ésser, la resta es converteix en no-res. La tradició cristiana havia parlat també de la «diferència entre el que és temporal i el que és etern», que «la vida és somni», que «la història no és més que un gran teatre on el que importa no és el paper que representes sinó que el representis bé».¹¹

Però aquesta conseqüència generalitzadora oblida que en realitat existeixen també milions de persones (d'*atman*) en les quals habita Déu. En menysvalorar tan genèricament la realitat, s'amenaça amb menysvalorar també el dolor dels altres en un món limitat i en una societat que produeix víctimes. La mística hindú sembla desconèixer aquest dolor o prescindir-ne, o, en tot cas, en conceptualitzar-se, el pren com a càstig d'alguna culpa. Així pot desembocar en una visió individualista que arriba a l'acceptació de les castes i dels pàries,¹² justificant aquestes realitats com a càstigs d'una mala vida anterior, i fent entrar en joc el concepte de reencarnació, que, ja en el seu origen, té el sentit negatiu d'un càstig o d'una nova oportunitat en condicions més difícils. I això, malgrat que la por de la mort que té la nostra societat occidental hagi volgut recuperar la reencarnació donant-li un sentit positiu.

2. BUDISME

2.1. L'experiència: dolor i compassió

El que hem dit fins aquí ens porta suauement cap al budisme, que és considerat, de fet, com una “heretgia” de l'hinduisme nascuda precisament de l'experiència de la compassió davant el dolor humà. Es pot discutir si el budisme és o no és una religió, ja que en certa forma és ateu: pot afirmar o no afirmar (o prescindir de) la realitat de Déu.¹³ Però cal parlar-ne aquí com a prova que l'experiència mística es pot donar fins i tot en no creients,¹⁴ i l'Esperit de Déu «vestit sobre tota carn» pot intentar així conduir cada llibertat per camins que no són els nostres.¹⁵

El budisme és més aviat una profunda experiència antropològica. Però aquesta experiència arriba a una dimensió tan profunda de la realitat que es converteix en autèntica experiència mística: mogut per la compassió (*karuna*), Buda renunciarà al nirvana per ajudar els seus germans que pateixen. Una solidaritat d'aquesta mena és intrínsecament teofànica, fins i tot encara que no ho vulgui. Perquè brolla d'una triple negació que és intrínseca a tota experiència de Déu: negació de l'*ego* –no de la persona!–, negació de la propietat *privada* i negació de la *força* (perquè Déu és amor universal). El budista –no sabem si també l'ateu–, immolant-se a l'estil bonze o manifestant-se en contra de la dictadura birmana, pot ser per al cristià una bona visibilització de les pa-

raules de Jesús en l'Evangeli de sant Mateu: «a mi m'ho vau fer».

No sóc expert en el tema, ni tinc aquí prou espai per a acumular proves escrites. El famós sermó de Benarés, amb les seves “nobles veritats” és prou conegut: «els homes pateixen; pateixen per la passió que és cega i captivadora; però hi ha un camí llarg de sortida d'aquest patiment que porta a l'alliberament del desig i que converteix l'ésser humà en il·luminat». A través d'aquest camí recuperarà Buda l'ensenyament hindú sobre la mentida del que és real i la inanitat de les nostres passions, que només intenten «atrapar vents»¹⁶. Però, en canvi, el budisme arriba a parlar de l'*an-atman*, que podríem entendre com la negació de l'*ego* i que, en el seu llenguatge negatiu, posa en relleu aquest caràcter de reacció contra l'hinduisme.

Prescindint d'aquesta saviesa, que és més coneguda, m'estimo més fixar-me en un altre aspecte menys conegut i que desborda el terreny sapiencial: «l'ànima de Buda és misericòrdia. És l'esperit d'amor que salva els homes per tots els mitjans, i la misericòrdia que pateix i emmalalteix al costat dels homes i les dones... Aquest esperit de misericòrdia del Buda neix en contacte amb la persona humana; i en contacte amb ella neix la fe en ella».¹⁷ Desborda el terreny sapiencial, però sense oblidar que, per a arribar fins allà, el budisme ofereix una paraula clau que Occident no sap entendre o que només comprèn d'una manera molt superficial: l'aten-

ció. L'atenció no és tan sols un fixar-se en com funcionen les coses exteriorment, sinó que és una mirada capaç de penetrar fins al fons del mar de la vida, més enllà dels vaivens de les onades en la seva superfície. El budisme és una experiència del que pot donar de si un ésser humà que no tanca els ulls ni les oïdes davant la dimensió més fonda de la realitat.

2.2. Límits de l'experiència

D'acord amb tot això, no m'acaba de fer el pes l'afirmació dels qui redueixen el budisme a saviesa i caracteritzen el cristianisme com a amor. Crec que la saviesa i l'amor estan presents en ambdós, encara que potser sí que caldria dir que en el budisme és la saviesa la que condueix cap a la misericòrdia, i en el cristianisme és l'amor el que va mostrant la saviesa.

Cal afegir-hi que, el budisme, tot i que la seva doctrina refusa tota especulació i procura expressar-se en paràbo-

les, ha necessitat també organitzar-se com a comunitat i –per la mateixa gran exigència de la seva pràctica– ha parlat d'un camí més ample i d'un altre de més estret (*Mahayana* i *Hinayana*) que podria tenir el seu equivalent homeomòrfic en la distinció catòlica –i discutible– entre preceptes i consells. Però tot això no interessa ara.

El que voldria assenyalar més aviat és que l'experiència budista sembla prestar atenció únicament al patiment que l'ésser humà es fa a si mateix per la ceguesa del desig. D'això se'n va adonar Gautama en la seva història personal des de la seva posició social privilegiada. Però aquest dolor hauria de ser completat per l'intens patiment que la passió humana provoca en els altres, espoliant, assassinant, esclavitzant, humiliant. Hi ha un patiment comú a tots els homes; però hi ha un altre dolor que ens causem els uns als altres ja des del principi de la història (Caïn i Abel) i que mereix ser l'objecte central de la misericòrdia humana.

3. APÈNDIX: TAOISME

No en tinc un coneixement prou profund per a parlar-ne aquí. Però no vull renunciar al Taoisme perquè recull elements o experiències “sapiencials” pròpies de les religions d'Orient i que poden haver quedat marginades en la meua exposició anterior.

Com a tret a destacar, *Tao te King*, el títol de l'obra de Lao Tse significa «llibre (*King*) de la virtut (*te*) i del *tao*». Aquesta darrera paraula (*tao*) ens resulta impossible de traduir, encara que sembla al·ludir a l'arrel última d'on brota la virtut: Saviesa, força, bondat de

l'ésser... En aquest sentit, i encara que sigui intraduïble, no seria inexacte dir que el Tao pot ser una forma de referir-se a Déu, que no s'anomena perquè no se'l coneix. «La totalitat creadora manifestada en la Unitat que s'amaga en la diversitat» és una de les definicions que s'ha donat del Tao i que afavoriria aquesta interpretació. En aquest sentit és comprensible que la primera vegada que es va traduir el Nou Testament al xinès es llegís així a l'inici del Quart Evangelí: «Al principi ja existia el Tao». Aquesta versió va ser rebutjada per Roma, per por que no fes referència a un Déu impersonal. Temor que al meu parer no té fonament, perquè l'experiència del Tao queda més enllà del personal o impersonal.

Prescindint d'això, ja he dit que no sé si és correcte parlar pròpiament d'experiència mística en el taoisme; però sí que es pot parlar d'una experiència sapiencial del Misteri (no solament de l'ésser humà). També la Bíblia, juntament amb els llibres històrics i profètics, ofereix una sèrie de reflexions que són simplement "saviesa humana" –o saviesa de Déu en la saviesa humana–, i des d'allí, s'entreu un cert desdoblament en el Jahvè únic, parlant precisament de la Saviesa que brota d'ell, "viu" al seu costat i coopera amb ell.

I aquest és un element que no convé deixar passar: el que Lao Tse anomenava «la virtut» pot brotar d'una crida o una missió –com veurem més tard en el judaisme–; però pot fer-ho també d'una cosa tan humana (i tan elàstica) com és la recerca de la saviesa. He comentat en un altre lloc que el profeta que més tard va ser Bartolomé de las Casas no es va

convertir en escoltar els sermons abrandats d'Antonio de Montesinos, sinó llegint una frase dels llibres sapiencials de la Bíblia.¹⁸

En aquest context prenen força rellieu algunes frases de Lao Tse: «el mar es converteix en rei de tots els rius perquè està més avall que ells. Per tant, el Savi governa la gent rebaixant-se en el seu discurs i posant-se l'últim de tots» (66). O «no hi ha més gran defecte que la cobdícia» (46); una consideració que sembla estar repetida en dues o tres frases del Nou Testament. O aquesta altra, extraordinària: «la màxima virtut no és virtuosa; per això és virtut» (38).

Un altre tema és si aquestes evidències lluminoses expressades en aquest tipus de formulació, donen a l'ésser humà la força per a dur-les a la pràctica. Ja el mateix Tao adverteix que «les meves paraules són fàcils d'entendre, però molt difícils de practicar» (70): atès que «si el cel i la terra viuen eternament, no deu ser perquè no viuen per a si mateixos?» (7).

Tant si parlem de mística com si no, sembla innegable que en aquesta espècie de dites hi ha una forma de saviesa que no és "llibresca", sinó profundament connatural a allò més ric de la naturalesa humana, que a vegades evoca la que Éloi Leclerc –parlant de Francesc d'Assís– va qualificar com «la saviesa d'un pobre». Per això em permeto concloure aquest apèndix amb una darrera citació de regust franciscà i fonamental per a un món tan malmès com el nostre: «Res no hi ha al món més tou i més dèbil que l'aigua; però no hi ha res com l'aigua per a anar erosio-

nant el que és dur i fort! I res no la pot reemplaçar. Que el dèbil venci el fort i el que és tou ho faci amb el que és dur és una cosa que tots coneixen, però que ningú no practica» (78).

Potser, doncs, la “mística” del Tao pot ajudar a convèncer-nos d’això que costa tant creure des de les nostres experiències superficials i fugisseres: que

la bondat i la pràctica de la virtut són allò més conforme a la nostra naturalesa, encara que a vegades semblin dures. I que aquestes màximes tan actuals que «totes les coses bones o engreixen o són pecat», estan bé com a passatemps humorístic, però no són res més que niciees que no han arribat més enllà de l’epidermis de la realitat.

PART SEGONA: MÍSTIQUES DE LA FE

Potser allò més típic de la mística jueva, en comparació amb la de les religions anteriors, és una experiència de confiança en aquell Misteri que tampoc aquí no dóna a conèixer la seva identitat o «manifesta el seu Nom», i només afirma que «ell és» (o serà: Ex 3,14).

1. JUDAISME

1.1. L'experiència

1.1.1. *La fe*

Citem només un parell de referències.

a) La pregària jueva (els salms) és plena d'expressions de confiança: el jueu s'atreveix a dir al Misteri «Ets la muralla on m'emparo, el meu Déu, en qui confio.» (Sl 91,2) i aquest Misteri Últim és invocat com «la meua muralla, la meua roca ferma», «la meua llum i la meua salvació», en qui és possible

confiar fins i tot quan la figuera ja no dóna fruit, ni brota res dels camps, ni hi ha vaques als estables... (cf. Ha 3).

b) Aquesta confiança és l'experiència originària que posa Abraham en marxa vers l'aventura de deixar el seu entorn i els seus suports a l'encalç d'una promesa imprecisa, però que ell percep com a digna de fe (Gn 12ss). Aquesta confiança és tan seriosa que ella sola fa d'Abraham un just (Rm 4), el constitueix pare i model de creients

i fins i tot dóna un nom al Misteri: «Déu d'Abraham» (Gn 26,24; Ex 3,6; Mt 22,32).

És fàcil percebre la radical novetat d'aquesta experiència respecte a aquella altra que acabem de descriure en la primera part, ja que suposa una forma de relació més entranyable: la proximitat del Misteri no radica només en la seva presència en el meu esperit, sinó en la seva absoluta fiabilitat: «Tasteu i veureu que n'és, de bo, el Senyor; felicitat l'home que s'hi refugia!» (Sl 34,9).

Per una d'aquestes intuïcions inconscients que cada llengua transmet sobre la mentalitat i el cor d'un poble, em sembla molt significatiu que en hebreu la mateixa paraula (*mn*) signifiqui *creure* i *subsistir*: això diu molt sobre el que la confiança en Déu representa per a aquest poble, i permet comprendre la posterior paraula de Jesús quan declara impossible servir Déu i els diners.¹⁹

Aquesta total novetat respecte a la mística hindú es veu reafirmada per la consciència de total dependència que, com a creatura, té el jueu respecte a Déu. I no tan sols per la creaturitat: aquesta confiança resulta més inaudita perquè va unida a la consciència de la pròpia misèria i indignitat davant Déu, tan típica de la fe jueva.

1.1.2. «Paraula»

En segon lloc, aquesta confiança es fonamenta en el fet que el Misteri “parla”: una altra gran novetat del judaisme respecte a les místiques orientals. Però no parla per ensenyar, ni tan sols per donar-se a conèixer, sinó per convocar: per demanar confiança en una promesa

que ell fa. La fiabilitat insospitada del Misteri no prové d'una deducció racional d'Israel, sinó d'una paraula que ha vingut a dir-li: «he vist l'opressió del meu poble [...]; per això he baixat a alliberar-lo»²⁰.

D'aquest “parlar” del Misteri sorgeix una altra novetat inesperada. Hem insistit a dir que, tal com passa a Orient, el Misteri no dóna el seu Nom, per més que parli. Se li ha de seguir aplicant la fórmula hindú «*neti, neti*» que ja vam veure. Però, això no obstant, revela que és un Déu de les víctimes, dels oprimits, dels que pateixen i dels indefensos, dels que no tenen advocat com la vídua, l'orfe o l'estranger. La primera paraula del Misteri es pronunciada perquè ens assabentem: «he escoltat el clam del meu poble».

1.2. El seu desenvolupament

Dels dos trets anteriors en brolla una sèrie de reflexions, de conseqüències, d'invitacions, però també de tocs d'atenció.

1.2.1. La temptació

L'experiència d'absoluta fiabilitat passa per la crisi típica de totes les relacions humanes: sovint aquesta confiança sembla veure's defraudada i es desperta un dubte inevitable: és que Déu falla? Això és el que es pregunta Job, mentre els profetes d'Israel no es cansen de repetir: falla el poble!, falla l'home! Dos sentiments parcials molt presents també en els salms.

La mística jueva es debat, així, entre el temor, la confiança i la conversió.

1.2.2. El dolor en la història

Però amb això s'ha posat en relleu una altra novetat respecte de la mística hindú: l'entorn de l'ésser humà no és simplement aparença, il·lusió o mentida; és sobretot patiment, abús i injustícia. D'aquesta manera Israel anirà articulant la convicció que Déu és un Déu de les víctimes i l'home, un ésser necessitat de perdó. L'hindú no hauria entonat mai cants com el *Miserere* o el *De Profundis*, ni recorregut a profetes com Amós o Isaïes; mentre que la confessió del propi pecat marca tota la narració que fa Israel de la seva història. L'entranyable agnòstic que va ser Manuel Vázquez Montalbán comentà una vegada que Israel havia estat l'únic poble que havia narrat la seva història no per gloriificar-se a si mateix sinó per mostrar la seva indignitat²¹ (i a la vegada, hi afegeixo jo, la seva confiança en Jahvè, tot i aquesta indignitat). Ni catalans, ni bascos, ni espanyols, ni francesos, ni nord-americans... ni l'antic Imperi Romà més proper a Israel no han explicat així la història dels seus pobles: fins i tot l'edat d'or davidicosalomònica es narra com una esplendor fonamentada sobre el pecat.²²

1.2.3. Revaloració de la història

I d'allí en sorgeix una nova particularitat: es tracta d'una confiança no en un més enllà transcendent, sinó per aquest més ençà. Amb això, la realitat i la història desvalorades en l'hinduisme es revaloren ara: no per si mateixes sinó perquè, tot i el seu no-res i el seu engany, Déu les ha mirades i les ha donades a l'home.²³

La intenció última de l'experiència mística oriental es formula millor dient que no és pas la realitat exterior la que ha de ser devaluada, sinó la nostra relació amb ella la que ha de ser corregida, de manera que no es converteixi en una relació ni possessiva ni violenta, perquè, si m'enfronto al món i a la història amb aquesta actitud violenta o possessiva, llavors és quan es converteixen per a mi en pura mentida.

D'aquesta manera, l'experiència mística del judaisme és experiència històrica d'alliberament. De fet, la fórmula abans evocada: «he escoltat el clam del meu poble [...]»; per això he baixat a alliberar-lo» (Ex 3,7-8) constitueix el primer relat d'aquesta experiència (ordenant-la ara no lògicament sinó cronològicament).

Un parell de notes ràpides sobre aquest text fonamental del judaisme: a) Moisès sent aquesta veu en un context geogràfic on el que menys es pot escoltar és un clam de persones que pateixen: en l'impressionant escenari del Sinaí, amb els blocs de granit de color rosa i el desert que l'envolta; i b) cal fer aquí un cert paral·lelisme amb la compassió budista, però ara aquesta es dirigeix al dolor creat per l'opressió històrica i no pels desigs cecs de l'individu. Ambdues notes són molt presents (i perllongades) en l'experiència mística dels profetes i en la seva radical convicció de com és d'intolerable l'opressió humana davant la *sedakà* (justícia) divina.

1.2.4. Personalització

Aquesta confiança en una «paraula» del Misteri Innominable implica una altra

novetat respecte a l'Orient: en la mística jueva es tracta d'una experiència *particular*, que no té la pretensió de ser universalitzable com l'*advaita* hindú. A partir d'aquesta fosca arrel es dirà més tard que el concepte de «persona» i de la seva dignitat és el llegat principal del judeocristianisme a la humanitat. Però ara importa més assenyalar que aquesta «individuació» de l'experiència mística no constitueix per al jueu fidel un «privilegi», sinó una missió i un deure: «vés al meu poble i digues-li...». O la finalitat darrera del poble elegit, que és «ser llum» per als altres. Perquè aquí es comencen a entreveure els riscos de l'experiència jueva.

1.3. Límits o perills

1.3.1. La temptació

Aquesta experiència, encara que pot acabar sent una font d'incrèible llibertat, costa molt d'acceptar i a vegades degenera en un intolerable abús de confiança. Israel –i l'Església després d'ell– han estat profundament infidels i traïdors a aquesta acceptació, deformant així molts altres conceptes del judaisme –com el de l'elecció de Déu– i, com Pere, «que no veu les coses com Déu, sinó com els homes» (Mt 16,23). I és que, com ja va intuir Joan de la Creu, «la imatge pròpia i la imatge de Déu en l'home caminen juntes»²⁴. Per això, quan Déu elegeix un poble per a ser «llum dels altres pobles», aquest perverteix aquesta elecció en un privilegi que li permeti creure's «superior», o l'autoritzà a convertir-se en dominador. Però, precisament per això, la mística jueva ha donat lloc a les figures dels Profetes

tan típiques –i pràcticament exclusives– de la Bíblia hebrea. En ells la profunditat mística sembla convertir-se, a més, en geni literari, com passarà també en Joan de la Creu. I tot el seu missatge es redueix a una denúncia constant de la idolatria de la pròpia seguretat; bé sigui una seguretat buscada en aliances amb els imperis de l'època, o en la pròpia riquesa privada. Aquesta idolatria de la seguretat és incompatible amb la confiança d'Israel en el seu Déu.

1.3.2. «Llum de les nacions»

A causa de tot això, la importància del judaisme en la història de la humanitat no serà mai prou reconeguda. Tot i els seus pecats, l'influx increïble d'aquest poble petit en tota la humanitat és sorprenent i sembla realitzar d'alguna manera –i per la part del darrere del tapís– la promesa de Jahvè de ser llum per a les nacions. Precisament per això, encara sap més greu la radical traïció a aquesta experiència de l'actual Estat d'Israel, que, per aquella mateixa idolatria de la seguretat que van denunciar els profetes, ha trepitjat allò millor que hi havia en el judaisme i s'ha convertit de fet en el major antisemita del moment. Avui és necessari cridar que el Déu d'Israel, el Déu de Jonàs, de Jeremies o de Rut... està de la part dels palestins i de la urgència d'un Estat just i digne per a aquest poble. I si avui Verdi compongués un nou *Nabucco*, seria en el mateix Israel d'avui on els jueus fidels deixarien «volar el pensament vers la pàtria perduda», i veurien «les seves arpes d'or no penjant sobre els salzes de Babilònia», sinó sobre el nou mur de la vergonya i els assenta-

ments invasors. Titllar aquestes crítiques d'“antisemitisme” és la mateixa hipocresia que s'esdevé dins l'Església Catòlica acusant de manca d'amor a l'Església els qui afirmen que està fundada sobre els Evangelis i la fe de Pere, i no sobre el poder del Vaticà.

1.3.3. Infidelitat

Els perills que broten d'aquesta mística ja han anat apareixent en la nostra descripció. Tots ells semblen convergir en la temptació de separar un dels dos pols de la dialèctica que la configura, deformant-la així d'una manera monstruosa. El perill d'un antropomorfisme excessiu va ser sentit pel mateix Israel, que intentà compensar-lo amb el manament de la prohibició d'imatges –que l'Església, hereva d'Israel, hauria de tenir avui més en compte. Ja hem parlat de la temptació de disposar de Déu, abusant de la confiança personal en ell. Aquesta sensació de disposar de Déu duu a la temptació de prendre's la justícia pel seu compte i així realitzar la justícia de Déu, convertint en justícia de Déu la simple venjança humana.

Em sembla interessant en aquest sentit una comparació amb la *Bagavad-*

Gita pel que fa al tema de la guerra. En el poema hindú el rei sent al principi uns certs escrúpols davant el fet mateix de la guerra i la mort violenta. Però –des de l'esmentada desvaloració de la realitat– Siva el tranquil·litza dient-li que això és el que toca fer i que l'important és dur a terme el seu paper amb la intenció recta. Israel, en canvi, se situa, a la vegada, per sota i per damunt de la resignació hindú. Primer, per la temptació de la guerra santa –que també heretarà l'Església. Segon, per la intuïció i l'experiència interior de què Jahvè és un Déu que «A tot arreu ha fet cessar els combats, ha trencat els arcs i trossejat les llances, ha tirat al foc els escuts» (Sl 46,10) i el seu projecte per a aquest món és que les espases es converteixin en relles, les llances en falçs, i cap nació no empunyi l'espasa contra una altra ni s'entrenin mai més a fer la guerra (Is 2,4).²⁵ La resignació hindú respecte al real és més estàtica, mentre que la confiança jueva és més dinàmica, però també més perillosa.

No cal dir que tots aquests perills amenacen també la mística cristiana, hereva d'Israel i de la qual parlarem en el proper capítol.

2. CRISTIANISME

Assenyalaré també tres trets per a descriure l'experiència espiritual que dona origen al cristianisme: és una mística de

l'amor que arriba fins a un «*advaita* horitzontal» –serveixi l'expressió, que explicaré tot seguit–; és una mística de

la llibertat i és una mística de la «nit fosca». Els tres trets sorgeixen d'allò viscut *per* Jesús de Natzaret i *al voltant* de Jesús de Natzaret. Després els retrobarem amb els noms d'Absolut, Promesa i Maledicció.

2.1. Una mística amorosa

El que en el judaisme qualifiquem com a fiabilitat del Misteri culmina en el cristianisme com una increïble relació d'amor amb el Misteri. Ja en les fonts mateixes del cristianisme, Pau canta una fe en el Misteri que, mitjançant Crist, «em va estimar i es va entregar ell mateix per mi» (cf. Ga 2,20). Joan reformularà això mateix escrivint que Déu és Amor, ens va estimar ell primer i el que estima ha nascut de Déu (1Jn 4,7-21). Tots dos coincideixen també a afirmar que aquest amor de Déu l'hem conegut perquè «va enviar el seu Fill com a víctima que ens allibera dels nostres pecats» (4,19). Però és important subratllar que aquest amor no elimina el tret comú de la incognoscibilitat del misteri: «a Déu, ningú no l'ha vist mai» (4,12); i això malgrat la vinculació tan forta que les paraules estimar i conèixer tenen tant en la Bíblia com en la llengua hebrea.²⁶

La unió íntima amb Déu no condueix, doncs, a “veure'l” millor, sinó a tenir els seus ulls i les seves orelles per a veure i escoltar el món. D'aquesta manera, l'experiència espiritual cristiana parla sempre ternàriament: sap que Déu està «per nosaltres» (Rm 8,31), sap que Déu està «amb nosaltres» (*Emmanuel*: Mt 1,23) i sap que Déu està «en nosaltres» (Rm 5,1). D'aquí es despla-

garà la posterior doctrina trinitària que, com a doctrina, no importa ara, però que es reflecteix en tres estils de llenguatge: una mística esponsal, una mística llibertària de filiació i una mística profètica de fraternitat. Vegem-ho ràpidament.

2.1.1. Una relació esponsal

La mística cristiana posterior tindrà l'atreviment de parlar d'una relació esponsal o conjugal amb el Misteri. Joan de la Creu en els seus esplèndids poemes és l'exemple més conegut d'aquest atreviment. Però abans d'ell, sant Bernat –en el seu comentari al Càntic dels Càntics– havia parlat de Jesús com el bes als llavis que Déu dóna a la humanitat, aclarint que, en el bes als llavis, no es distingeix el que el dóna i el que el rep: no hi ha dos petons, sinó un únic, que és a la vegada totalment d'un i totalment de l'altre. I abans d'ell, la Patristica no va tenir por de designar Jesús com a “matriu” del cos de la humanitat: el lloc per on entra la llavor de Déu i d'on surt la persona nova, filla de Déu.

2.1.2. Una relació de filiació

En segon lloc, per al cristianisme és el mateix Esperit de Déu (l'*atman* de l'home) el qui reconeix i respon a aquest amor «ensenyant-nos com hem de pregar» (Rm 8,26) o a invocar el Misteri amb l'apel·latiu entranyable d'*Abba* (Ga 4,6). Joan afirma igualment que el coneixem «per l'Esperit que ens ha donat» (1Jn 3,24;4,13). La unitat inseparable o no-dualitat es dóna llavors, per al cristianisme, primer –i només– en la persona humana de Jesús i després

per a nosaltres –per l'Esperit–, entre el nostre amor a Déu incorporats a Jesucrist, i el nostre amor a Jesucrist en el germà, sobretot en el famolenc, en el qui pateix o en el necessitat (Mt 25,21ss). Això és el que he anomenat abans «*advaita* horitzontal».

2.1.3. Una relació de fraternitat

Per tant, i d'una manera sorprenent, aquesta relació conjugal amb Déu, lluny d'excloure els altres éssers humans o de prescindir-ne, els inclou necessàriament en el nostre amor a Déu. Reprenent la negativa històrica de Jesús de separar l'amor a Déu de l'amor al germà (Mc 12,21ss), els escrits joànics declaren taxativament que només aquell que estima el germà pot pensar que estima Déu, i qui afirma estimar Déu i no estima el seu germà no coneix Déu i és simplement un mentider (1Jn 4,8.20).

2.2. Mística alliberadora

[NB. Com a cristià, em sento obligat a allargar més aquest capítol, fet que no m'ha semblat adequat en els altres casos, precisament per respecte a allò que un no coneix tan bé].

2.2.1. El valor de l'ésser humà

Si ara intentem descriure una mica com actua l'experiència espiritual que constitueix el cristià, pot servir-nos de fil conductor l'esquema de la primera part de la carta als Romans que, més que una teologia sistemàtica, exposa l'experiència espiritual de la qual vivia Pau. Ho podem resumir en cinc punts.

a) La humanitat s'ha pervertit des dels seus orígens i camina vers la seva autodestrucció. I nosaltres, per tant, som dolents o estem malejats.

b) Déu, no obstant això, ha decidit no destruir l'ésser humà sinó regenerarlo: el poder perdonador de Déu arriba a convertir en no fet el mal que hem comès. Amb un joc de paraules, el que nosaltres anomenem «infecte» en el sentit de menyspreable o abominable, Déu ho converteix en «in-fecte» (mai no fet, mai no realitzat) que era la pretensió última inassolible de l'adjectiu: el que no hauria d'existir, Déu ho converteix en no existent, i aquest és el significat darrer de la paraula «perdó».

c) Déu actua així, donant-se del tot en la vida de Jesús, «lliurada fins a la mort per obra del nostre pecat, però resuscitat per a la nostra justificació».²⁷

d) A partir d'això, la persona humana és traslladada a un règim que ja no és d'obligació, sinó d'amor gratuït al qual respondre (per això, aclareix Pau, no pecarem, encara que estiguem en un règim de no-obligació).

e) Aquesta resposta a l'amor gratuït serà fatigosa i lenta. S'hi anirà transfigurant l'ésser humà i, per a donar-la, comptem amb l'ajuda i la força de l'Esperit.²⁸ Però el que importa no són les dificultats o incoherències del camí, sinó la meta, que se'ns presenta esplèndida: «la manifestació de la llibertat i la glòria dels fills de Déu» (Rm 8,21).

Aquesta breu exposició requereix encara un darrer aclariment: l'amor, per la seva mateixa naturalesa, ha de ser cregut: implica un element fonamental de confiança, del qual no pot prescindir.

També tot l'amor de Déu que acabem de descriure ha de ser cregut. Creure en Jesucrist és, en realitat, creure en aquest amor increïble, més que en unes fórmules metafísiques que només poden tenir vigència en la mesura que ajuden a creure-hi. Fins a l'extrem que l'etern problema humà quan es torna a aquesta terra, el de la seva "justificació" o el seu valer, només es resol per la fe en l'amor; aquesta fe és reputada com a justificació de l'home (Rm 3.1.22.23).

Alguna cosa així és la que tan bé resumeix la primera meitat de la carta als Romans i, a la vegada, l'experiència espiritual de la qual viu tot cristià autèntic. A partir d'aquí es percep també la gran dificultat de la fe, en total continuïtat amb la dificultat de la fe jueva.

2.2.2. *Mística i llibertat*

Potser l'exposició anterior –si he sabut fer-la– permetrà comprendre que l'experiència de relació amorosa amb el Misteri és font d'una increïble llibertat: els escrits joànics diran breument que l'amor «exclou tot temor» (4,18). Pau declara més solemnement que, per a relacionar-nos amb el Misteri no hem rebut un esperit d'esclaus que ens faci recaure en el temor, sinó un *atman* de fills i hereus (Rom 8,7ss). Els primers apòstols semblen haver exercit aquesta llibertat davant les autoritats religioses limitant-se a respondre senzillament que cal obeir Déu abans que els homes (Ac 4,19;5,29).

A partir d'això és fàcil entendre per què els grans místics cristians van ser homes d'una estranya llibertat, que els va fer sospitosos i problemàtics a ulls

de la institució, i que només després de morts van ser reconeguts.

2.3. *Mística de la nit fosca*

Tal com hem dit de la fiabilitat del Misteri en el judaisme, també per al cristià l'amor de Déu "s'amaga", tant en l'àmbit personal com sociohistòric. I el subjecte de l'experiència es descobreix clamant amb sant Joan de la Creu: «¿a dónde te escondiste / Amado y me dejaste con gemido?... Salí tras Ti corriendo y eras ido». Aquesta desaparició de l'Estimat és profundament dolorosa: es dirà que fereix "tendrament", però el fet és que ho fa a la zona més vulnerable del creient: «*de mi alma en el más profundo centro*»²⁹.

Parodiant la dita, Déu sembla jugar, en el sentit de «tirar el do i amagar la mà»: es deixa veure, però s'amaga tot seguit. Abraham camina a l'encalç d'una promesa que sembla no complir-se, el poble es troba al desert després d'haver sortit de l'esclavitud cercant el seu alliberament, i el mateix Jesús, que es va atrevir a anomenar Déu *Abba*, acabarà cridant: «Déu meu, per què m'has abandonat?»... És coherent, llavors, que en la mística cristiana sorgeixi el llenguatge de la nit fosca.

La nit fosca pot anar des de Job fins a Auschwitz. S'intentarà maldestrament explicar-la com una preparació ascètica o com una prova; però en realitat és molt més i té una raó més fonamental. És, per un costat, expressió de l'absoluta Transcendència de Déu, fins i tot en el seu total lliurament i, a la vegada, és expressió d'aquella dimensió creient que realitza la plenitud de l'a-

mor (“justifica” l’home), quan aconseguix saltar com Jesús des de l’abandonament de Déu fins a les mans del Pare (des del «Déu meu, per què m’has abandonat?») fins al «Pare, a les teves mans encomano el meu esperit»). Aquesta dimensió que va expressar el místic carmelita d’una forma tan admirable com senzilla: «*¡que bien sé yo la Fuente que mana y corre..., aunque es de noche!*».

Però, a més a més d’això, la nit és també conseqüència del caràcter global d’aquesta realitat nostra, tantes vegades contrària a l’amor, i que –llegida des de l’esdeveniment de Crist– resulta ser a la vegada absolut, maledicció i promesa: l’absolut del «a mi m’ho fèieu» (Mt 25,40); la maledicció de «Pare, aparta de mi aquesta copa. Però que no es faci el que jo vull, sinó el que tu vols» (Mc 14,35); i la promesa del «Jo sóc la resurrecció i la vida» –potser les paraules més inaudites i més audaces que s’han escrit mai en un text religiós.³⁰

Des d’aquesta darrera arrel mística, es pot descriure senzillament el cristianisme com «fe en l’amor»: en l’amor que, en aquest món nostre, és sempre vençut i sempre invencible. I és possible admirar des d’aquí la profunda intuïció mística de dues santes recents, totes dues amb el nom de Teresa, quan la nit del no-res va caure sobre la seva fe: si no puc creure, almenys podré estimar...³¹

2.4. Conseqüències

2.4.1. Mística d’igualtat

L’autèntica mística cristiana explicita així el fonament teològic i teofànic³²

que existia ja en la compassió budista. Una mística de la igualtat –fundada en el fet que Déu és tal com el va revelar Jesús– recorre tot el Nou Testament, avergonyint algunes esglésies cristianes. I revela també que, si la justícia és l’atribut bíblic de Déu, la justícia del misericordiós és el seu anorreament, tot i semblar paradoxal: «ell, essent ric, es va fer pobre per vosaltres, perquè us enriquíssiu amb la seva pobresa» (2Co 8,9).³³ En un món contrari a l’amor i, com a conseqüència, ple de víctimes, no es pot buscar l’amor de Déu –ni Déu mateix–, fora de les víctimes. I això acaba mostrant la veritable mística cristiana, en expressió de Pere Casaldàliga, com una «mística de l’alliberament»³⁴.

2.4.2. Mística en conflicte

Tot el que hem dit fins aquí, deu haver fet recordar al lector la coneguda i tan citada frase de K. Rahner «el cristià del segle XXI serà un místic –és a dir: serà un home que ‘haurà experimentat’ alguna cosa– o no serà cristià». No la cito ara per promoure l’experiència interior, sinó perquè aquesta frase deixa entreveure una crítica molt seriosa al cristianisme anterior al Vaticà II, un cristianisme merament sociològic, sense experiència espiritual, recolzat en la força d’allò que és massiu, però mancat d’arrelament en el més profund de la persona. Així sembla mostrar-ho la manera com s’ha ensorrat en l’Europa del segle XXI. I així es perceben també els problemes que, més enllà de les seves èpoques millors o pitjors, l’Església haurà de tenir sempre amb els cristians: primer perquè l’experiència de l’amor i la llibertat és indispensable per a la mis-

sió i sense ella no hi ha “evangelització” (que significa: comunicació d’una bona notícia!). Però també perquè els éssers humans tendim a falsificar l’amor més que qualsevol altra realitat; i perquè, com ja hem dit, el cristianisme és intrínsecament comunitari i tota gran comunitat necessita un mínim d’institució.

2.5. Perills i dificultats

Si la descripció anterior ha seduït mínimament el lector, convindrà recordar tot seguit el refrany llatí: *corruptio optima pessima*, que ens pot ajudar a entendre que els perills de l’experiència cristiana quan s’estructura com a religió són més grans que tots els que fins ara hem exposat. Per això el cristianisme necessitarà totes les altres experiències per a corregir-se i complementar-se. I les necessitarà –encara que sembli paradoxal– en la mesura que es consideri la «revelació plena i definitiva de Déu»: perquè la seva mateixa experiència creient li diu que –com va passar amb el profeta Jonàs– quan Déu crida i es dona a conèixer, no ho fa en benefici del profeta, sinó que ho fa pel bé dels milers d’homes que viuen «a Nínive», tan lluny de Jerusalem (cf. Jo 4,11).

En estructurar-se el cristianisme com a “religió”, la confessió és més temptada de caure en l’antropomorfisme, precisament per la seva convicció de la proximitat i humanitat de Déu. Una convicció que, despullada de l’experiència bíblica, conduirà a mil supersticions, pseudorevelacions i idolatries que l’autoritat eclesiàstica, en la meua modesta opinió, hauria de limitar molt més.

Per a evitar aquest antropomorfisme, el cristianisme necessitarà el recurs a l’experiència hindú d’inseparabilitat del meu jo amb l’Esperit del Misteri present en allò que m’és més profund. Necessitarà també l’ajuda del judaisme procurant recuperar, en un altre context històric, el tema de la prohibició de les imatges. Perquè una cosa és declarar la legitimitat de les imatges precisament perquè el mateix Déu ha assumit imatge humana –o com un recurs pedagògic davant un poble que no sap ni llegir ni escriure–, i una altra molt diferent la seva proliferació supersticiosa en una cultura de la imatge com és la moderna. I al costat del segon manament, el cristianisme hauria d’aprendre també l’admirable respecte jueu a l’hora de pronunciar el Nom de Déu. L’ensenyament tan cristià del Déu proper fa que molts cristians parlin de Déu com d’una cosa més, com *l’i-phone*, o el cunyat, o la taula de casa, o el veí del davant... oblidant que Pau deia als ciutadans d’Atenes: «No hem de pensar que la divinitat sigui semblant a imatges d’or, de plata o de pedra, treballades per l’art i el talent dels homes» (Ac 17,29), perdent aquest profund respecte amb què tota criatura ha d’apropar-se al Misteri Innominal.

La mística cristiana, precisament per ser mística «d’ulls oberts» i girada cap a la realitat històrica, necessitarà també no oblidar la relativització oriental del món i la història –i de la mateixa institució eclesial– respectant, a la vegada, el valor que Déu els dona en recapitular-les en Crist. La comunitat cristiana, quan s’institucionalitza, haurà de recordar el manament de «no apagar

l'Esperit» (1Te 5,19) per a no degenerar en una cosa tan contrària a Jesús com una lletra que mata l'Esperit. Finalment, l'experiència de la increïble proximitat de Déu en convertir-se en fórmula tindrà el perill de deformar-se en allò que avui es critica com «un déu a la carta» –unes vegades conforme al disseny dels seus dirigents i altres de les seves bases–, una temptació no estra-

nya en el cristianisme d'avui, que pot ser corregida per allò que ara direm de l'islam.

Tots aquests perills molt reals mostren la importància de la distinció entre fe i religió, proposada per K. Barth –encara que potser no del tot ben elaborada per aquest gran teòleg– i reprisa més tard en un altre context per D. Bonhoeffer.

3. ISLAMISME

«En nom d'Al·là, el compassiu, el misericordiós. Lloat sigui Al·là, Senyor de l'univers... Amo del dia del judici, a tu només servim, a tu només implorem ajuda. Guia'ns pel camí recte». Així comença el text sagrat de l'islam, que, a més a més, mereix, més que cap altra religió i gairebé en exclusiva, el títol de «religió del llibre».

3.1. L'experiència

L'experiència espiritual que batega darrere aquestes frases em sembla fàcil d'explicar. *Islam* acostuma a traduir-se com a «submissió». L'islam neix com a correcció d'un cristianisme popular i deformat que és el que va conèixer el Profeta i que va considerar supersticions i idòlatra. El text que hem citat de l'Alcorà posa en relleu aquesta actitud d'immens respecte: el Misteri Últim és compassiu i misericordiós, però això

són només adjectius: l'apel·latiu fonamental, el que el defineix per damunt de tots els altres noms és el de Senyor de l'univers, únic a qui servir i de qui esperar ajuda: només Déu és Déu i «no hi ha més Déu que ell».

La paraula 'submissió' sona avui malament en el nostre Occident que tant ha confòs la llibertat amb l'orgull. Això no obstant, referida al Misteri Últim té un profund sentit de respecte i marca l'única –o almenys la primera– actitud possible de l'ésser humà davant la grandesa incomprensible de Déu. Cal comprendre, llavors, la seriositat de la paraula, que busca preservar la superioritat de Déu davant un judeocristianisme antropomorfitzat i corregeix aquest «déu a la carta» del qual parlàvem abans. Descalçar-se quan entrem al temple intenta ser expressió –discutible o anacrònica, si es vol– de la nostra nuesa i la nostra submissió davant el

Misteri. I encara més clarament: l'islam és la mateixa paraula que fan servir els cristians de llengua àrab per a expressar allò que nosaltres anomenem «lliurament» a Déu. La paraula es dignifica així.

En els orígens de l'experiència –i en contra del que Occident creu–, submissió no és esclavitud sinó llibertat. Sobretot quan, en els seus primers segles l'islam conviu amb un cristianisme que conserva la definició de Déu com a Amor, i es converteix en submissió a l'Amor. Això és el que s'esdevé en la mística sufi, que durant deu segles agafa una extensió que va des de la Península Ibèrica fins més enllà de l'Orient Mitjà, i que constitueix la major aportació de l'islam a la història humana.³⁵

Citaré només unes petites perles d'aquesta submissió a l'Amor. El mestre Rumí demana a Déu: «No deixis ni un instant la nostra oïda sense Misteri, ni apartis de la nostra vida el rostre de l'estimat». I amb tons que s'avancen al Càntic espiritual de Joan de la Creu canta: «Avui vaig errant de porta en porta. Qui té notícies de l'Estimat que vaig veure anit?». I l'efecte d'aquesta submissió a l'Amor s'expressa en una pregunta que l'autor dirigeix explícitament al «Senyor de la Glòria»: «Com anar vers tu?». I respon el Senyor: «deixa el teu ego i vine»³⁶. Aquest alliberament del propi ego pot figurar com el tret transversal comú a totes les experiències místiques, prenguin el nom que prenguin. Amb ell va en consonància la sentència del murcià Ibn Arabi (s. XII-XIII): «la sinceritat és la túnica de l'aspirant a sufi». Aquesta sinceritat oposa-

da radicalment a l'autoengany, sobre el qual els humans tendim a construir la nostra vida. Els “harmònics” cristians que ressonen en l'obra d'Ibn Arabi són molt perceptibles: no sols pel seu famós lament: «qui ha emmalaltit de Jesús ja no es curarà mai» –encara que la traducció és discutida–, sinó per textos com aquest altre, en què, la mística es fa novament horitzontal: «els sufis no tornen mai mal per mal. Tothom qui els busca els troba. Tothom qui vol arribar fins a ells ho aconsegueix. No diuen mai a qui els necessita que torni l'endemà. No acomiaden mai cap necessitat»³⁷.

Aquesta preciosa harmonia pot trencar-se molt fàcilment. De fet, encara que el Misteri és qualificat en cada pàgina de l'Alcorà com a «clement i misericordiós», entre els noranta-nou noms de Déu hi falta precisament l'únic que el Nou Testament li dóna: Déu és amor. La profunda defensa de la identitat de Déu portarà el musulmà a deixar clar quin és el lloc de Déu i quin és el lloc de l'home, tant en aquesta vida com en l'altra.

Des d'aquí podem comprendre també els límits i els perills d'aquesta experiència, per altra banda, tan necessària.

3.2. Perills

Hem dit que quan a l'amor a Déu li falta la submissió es pot pervertir en una espècie de «déu a la carta». Potser es pot evocar aquí una altra experiència humana complementària: quan a la submissió li manca l'amor, en les relacions humanes es pot desembocar en allò que Hegel va descriure com la «dialèctica

de l'amo i l'esclau»: un procés que va girant com un mitjà la relació i pel qual el servent, a còpia de la seva submissió, acaba esdevenint l'amo del seu Senyor.³⁸ Llavors amenaça el perill d'allò que Jesús va denunciar en una part del judaisme de la seva època com a «fari-seisme»: la seguretat de poder disposar de Déu inconscientment, en profit propi. Es cau, així, en el mateix perill del déu a la carta, tant si s'elimina el respecte de la dimensió de l'amor, com si

s'elimina l'amor de la relació de submissió respectuosa: la mateixa sensació de ser els únics fidels, els únics justos, autoritzats fins i tot a matar per defensar Déu.

Aquest és, sens dubte, el perill, no solament de l'islam, sinó de totes les que hem anomenat «místiques de la fe» quan s'estructuren en sistemes religiosos. Per això, abans de tancar aquest darrer capítol, deixeu-me acabar amb un apèndix sobre la violència.

4. APÈNDIX: EL PROBLEMA DE LA VIOLÈNCIA RELIGIOSA

El problema podem formular-lo així: l'experiència mística és intrínsecament antiviolenta. Com és, llavors, que les religions s'han mostrat sovint com a violentes?

D'entrada convé repetir que la violència no és pròpia de l'experiència creient: és més aviat intrínseca a l'ésser humà. I ho és no sols per la necessitat d'autodefensa i de supervivència en contextos cada vegada més brutals, sinó, sobretot, per la nostra dimensió racional i la pretensió d'universalitat que és intrínseca a la raó –tot i que la raó, actuant amb netedat, pot percebre la maldat de la violència. La majoria de les violències que uns homes imposen a d'altres només pretenien, en teoria, fer que «entressin en raó» o «acceptessin la veritat».

Aquesta dinàmica violenta tan pròpia de l'ésser humà és la que més tard

se serveix de la religió –contrariant l'experiència mística– o de qualsevol altra cosmovisió global, per a imposar-se per la força. En el cas de la religió, aquest afany d'absolutesa “agressivo-universal” de la nostra raó pot veure's reforçada per la pretensió que la veritat de la raó és la veritat mateixa de Déu. Però, encara que no es recorri a Déu, la pretensió universal de la raó, que és vàlida i necessària, xoca després amb la diversitat de les persones –i dels raonaments– humans. I els homes troben llavors una excel·lent excusa inconscient per a donar sortida a la seva violència amb l'excusa de “defensar Déu” o “defensar la raó, o la ciència o la veritat”.

En el cas de la religió, aquest procés portarà implícita una contradicció flagrant amb l'experiència mística: «res

de coacció en la religió. El camí veritable ha quedat patent respecte de l'error» diu l'Alcorà (2,256). I cito expressament l'Alcorà perquè, entre nosaltres, és l'islam qui té més fama de ser violent. Però es tracta d'un ensenyament comú a totes les religions.

En el cas de la increença es dona també una contradicció entre una actitud inicial que apel·la a la tolerància com a virtut pròpia i mil formes de violència posteriors que sorgeixen en aquells que pensaven així. I que deriven del fet que la nostra necessitat de reconeixement és tan gran, que la diversitat

o la negació d'allò que pensem l'acostumem a viure com una agressió a la nostra necessitat de seguretat. Sobretot si aquesta dissensió procedeix de persones o entitats autoritzades.

El resultat és que totes les religions tenen una "història criminal", tot i que molts creients de bona voluntat se sorprendran en llegir això o es resistiran a acceptar-ho. Però també els ateïsmes –tot i ser més recents i més moderns– tenen una notable història criminal, i això per més que molts no creients honestos encara se sorprenduin en llegir-ho i es resisteixin a acceptar-ho.

CONCLUSIÓ

Interioritat, lucidesa, història, relació amorosa, adoració: aquestes cinc paraules poden resumir molt simplificadament «allò que l'Esperit Sant diu a les comunitats» humanes. Probablement, cada experiència podrà retrobar o podrà aprendre, en la seva profunditat, el que diuen les altres.

En qualsevol cas no pot negar-ho, perquè això seria dividir l'Esperit, que és unitat en la diversitat. Val la pena evocar aquí el que amb una genialitat intuïtiva va escriure Pascal: que les heretgies en la teologia cristiana no ho eren per allò que afirmaven, sinó per allò que negaven: perquè la parcel·la de veritat que volien protegir, la defensaven no donant espai a altres veritats o negant-les. L'heretgia seria, així, teològicament parlant, no una mentida o un error, sinó una *veritat intolerant*.

D'acord amb això, l'experiència mística “menys dolenta” –única aspiració possible quan es tracta de la immediatesa amb Déu– ha de ser la més integradora (*kat-hólica* en llenguatge original) i, per això, la més “crucificada” en aquesta nit impossible de la totalitat cercada.

Corregint una mica el títol donat a les dues parts d'aquest Quadern podem parlar ara de mística de l'Ésser i mística de l'Amor. I aquí potser començarà a percebre's que totes dues no s'han d'excloure sinó sumar-se i integrar-se. L'experiència hindú no pot ser exclosa de la mística cristiana: potser hauria de ser el punt de partida de tota experiència religiosa autèntica. Però, com que en l'abisme del Misteri no s'arriba mai al fons, en endinsar-se en el Brahman sense nom, aquesta mateixa experiència s'anirà transformant fins a recuperar els altres elements descrits. Perquè, si «Déu és amor», l'experiència de Déu implica un «no» a un món muntat sobre l'exterioritat, la degradació de la història o de les relacions humanes i l'adoració de propi ego. Però un «no» que va molt més enllà de la mera fugida d'aquest

món per a convertir-se en resistència: perquè aquest món degradat i deforme, Déu el segueix estimant, tot i desitjar que canviï. Es comprèn, així, la senzilla conclusió de Dorothee Sölle: «mística és resistència».³⁹

Per això, tornant a les dues seccions d'aquest Quadern, les místiques occidentals han de recuperar la inefabilitat del Déu sense rostre, per a no caure en idolatries sistèmiques. Les orientals han de recuperar la història i tornar-se «d'ulls oberts», sense perdre per això res de la seva autenticitat, sinó simplement enriquint-la.

Alguna cosa així seria la tasca del diàleg d'experiències –no de dogmes ni d'institucions– que cercava aquest Quadern. Però, perquè sigui integrador de tot, crec que no l'hem d'acabar sense al·ludir a allò que podríem anomenar com a mística del no creient.

També en la persona no creient pot donar-se una profunda experiència espiritual que apunti a *dimensions noves o desconegudes*. Podríem parlar de l'experiència de la bondat, de l'amor o de la bellesa. Fixant-nos una mica més en aquesta darrera, ja que avui està de moda, tot ésser humà –sigui creient o no– pot sentir-se transportat davant determinades realitats grans o petites del nostre viure: l'aigua que corre, el somriure d'un nen, la música de Mozart, la immensitat del mar en una costa preservada de la cobdícia humana, un bosc de faigs a la muntanya, l'esplendor senzilla d'una rosa...

L'element místic de les experiències de la bellesa prové de la seva "inutilitat"

o, dit d'una manera més entenedora: del seu missatge de gratuïtat –que pot enllaçar amb el que abans hem dit sobre «l'amor gratuït». He citat moltes vegades els magnífics versos del místic renà Angelus Silesius⁴⁰: «la rosa és sense perquè / floreix perquè floreix / no té cura de si mateixa / ni pregunta si la veuen»: la bellesa es converteix així en un regal, perquè el donant (la rosa) està alliberat de les demandes típiques del nostre ego.

I així, la bellesa adquireix dimensions místiques quan és viscuda com a gratuïtat ("sense perquè"), no com a propietat ni com a presa, que és com tendeix a viure-les el món capitalista, en què la bellesa es posseeix, s'explota, concursa o es ven... Potser era per a reaccionar contra això que Simone Weil parlava a vegades de la bellesa com a «puresa».

Entesa així, es comprèn el que pretén dir la frase que avui alguns converteixen en quasi teològica: «la bellesa salvarà el món». Formulant-la millor caldria dir que la bellesa no és per si mateixa la salvació del món –de manera que n'hi hagi prou amb fer-li cas només a ella oblidant tot el dolor del món. Aquest és l'immens perill de totes les místiques actuals.

La bellesa no salvarà el món –com tampoc no el salvarà Déu tot sol–,⁴¹ però és un anunci del fet que el món té salvació i l'home mateix ha de buscar-la. El seu missatge de gratuïtat es converteix així en crida a una resposta, com s'esdevé sempre amb l'amor gratuït. Per això, també aquí, la mística serà resistència.

1. Atemàtic: es refereix a una experiència “pura”, sense “forma”, en un estat previ a la seva formulació, en la qual necessàriament entra en joc la cultura i el context en el qual viu l'individu.
2. Més tard parlarem amb raó de mística “d'ulls oberts”. L'al·lusió als ulls tancats no fa referència ara a la nostra realitat, sinó al caràcter inefable o intraduïble a conceptes d'allò que s'experimenta.
3. Precisament per això, almenys en la tradició catòlica, l'experiència mística ha de ser confrontada amb referències exteriors al subjecte per a escapar del perill de mil autoenganys fatals. I la mera negativa a aquesta confrontació acostuma a ser vista com a senyal d'experiència inautèntica.
4. ABISHIKTANANDA, *La montée au fond du coeur*, Paris 1986, p. 315. Vull cridar l'atenció sobre la dialèctica del títol: a allò més profund del cor no s'hi baixa sinó que s'hi puja.
5. Només ho farem referent a unes quantes religions, no per cap raó especial, simplement per incompetència de l'autor.
6. Shankara més monista o Ramanuja més dualista. En una transposició al llenguatge cristià caldria fer referència al Mestre Eckart per un costat i, per l'altre, a la coneguda frase d'Agustí: «*intimior intimo meo et summior summo meo*».
7. El *mantra*, tal com figura en la invocació de l'Isa Upanishad, diu més o menys: «Aque! és Plenitud, aquest és plenitud. La plenitud neix de la seva Plenitud. Tot el que existeix és plenitud. Om! Shanti, shanti, shanti Om» (*shanti* significa pau). Com es pot veure hi ha una certa “equivalència homeomòrfica” amb allò que alguns a Occident anomenen “sentiment oceànic”, com a experiència religiosa fonamental.
8. Algunes traduccions parlen del Si (o si mateix) seguint pròpiament el *Self* anglès.
9. Si el lector coneix el diari i la trajectòria d'Etty Hillesum (assassinada a Auschwitz a vint-i-nou anys i que, des d'una vida laica i despreocupada, va acabar trobant Déu en el darrer any de la seva vida) veurà immediatament com el Déu del qual parla Etty sembla brollar d'una experiència de la interioritat molt propera a la de l'hinduisme.
10. «Unité et pluralité de la pensée chrétienne». A *Études*, 312 (1962), ps. 1-20.
11. Vegeu la comparació que farem al final del capítol 2 entre la Ghita i la visió jueva de la guerra.
12. Avui, molts *dalits* (intocables) acusen d'això el mateix Gandhi.
13. «Si algú posposa la recerca i la pràctica de la il·luminació fins que aquests problemes es resolguin, morirà abans d'haver aconseguit la il·luminació» (*The teaching of Buddha*, edició de la Society for the Promotion of Buddhism, Tokio 1986, p. 296).
14. Vegeu el que insinua sobre això Juan de Dios MARTÍN VELASCO a *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002, ps. 105 i 121.
15. D'aquí ve la conveniència, i la importància, que l'ateisme no sigui exclòs d'això que avui anomenem diàleg de les religions.
16. «La saviesa de comprendre que aquest món no és més que una aparença que brolla d'unes lleis de causa i efecte on no existeix una veritat immutable» (*The teaching...* cit, p. 354).
17. *The teaching...* (cit), p. 28. Tradueixo per 'ànima' l'anglès *Spirit* (*Coeur* en la traducció francesa). D'aquesta misericòrdia se'ns diu poc després que és eterna i està en acció des de sempre.
18. Potser, això sí, preparat per un procés previ que es va iniciar amb les prediques dels dominics de *La Española*.
19. *Mammon*: paraula que deriva del mateix verb 'mn.
20. Com a conseqüència d'aquesta experiència del parlar de Déu, es farà «dir» després a Déu qualsevol cosa: sigui el decàleg o les normes de la comunitat, encara que siguin copiades sovint d'altres pobles...

21. En la presentació del llibre bíblic dels Reis que els anys 1998-99 va formar part d'un projecte (inconclús) de l'editorial Planeta d'anar editant llibres bíblics presentats per un creient i un no creient.
22. Pot ser il·luminador comparar, per exemple, l'*Ab urbe condita* de Tit Livi (per no citar l'*Eneida* de Virgili) amb els llibres bíblics dels Reis...
23. En aquest sentit he citat en molts altres llocs els dos magnífics versos amb què conclou un sonet de Quevedo: «serán ceniza, mas tendrán sentido / polvo serán, mas polvo enamorado».
24. Noche I,12,2;I,12,5. Vegeu sobre això: T. RUSTER, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca 2011, p. 239.
25. Deixeu-me fer una observació sobre com és de monstruós avui mantenir la traducció de *Jahvé Shabaot* com a Déu «dels exèrcits», quan es tracta d'una metàfora per a indicar un Déu de les multituds, en temps en què la visió d'un exèrcit era gairebé l'única experiència de multitud que tenien els homes de l'època (veg. Ex 12,17: «les multituds que vaig treure d'Egipte»), mal traduït a vegades per: l'exèrcit que vaig treure d'Egipte...). Afortunadament, les traduccions del *Sanctus* de la missa parlen ja del Déu «de l'univers» i la de L. A. Shökel al castellà, del Déu «de las huestes», més vague. No és, però, així en moltes lectures litúrgiques.
26. El verb *yadá* significa conèixer i, a la vegada, designa l'acte sexual.
27. Sense referència a Jesucrist és impressionant com el gran escriptor jueu F. ROSENZWEIG (a *L'estrella de la redempció*) arriba a entreveure gairebé això mateix en el seu comentari al *Càntic dels Càntics*.
28. Tal com diem de Jesucrist, que es va encarnar per obra de l'Esperit, es va lliurar per la força de l'Esperit i va ressuscitar per donar-nos l'Esperit.
29. Joan DE LA CREU: *Llama de amor viva*.
30. Vaig desenvolupar més extensament aquesta triple caracterització de la realitat a José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, capítol 15.31.
31. Per a Teresa de Lisieux em remeto al llibre de J. F. SIX, *Una luz en la noche* (comentat ràpidament en el capítol 22 de les meves *Migajas cristianas*). Per a la mare Teresa de Calcuta vegeu la col·lecció d'escrits seus feta per Brian KOLODIEJCHUK, i que porta per títol *Ven, sé mi luz*. És ben significativa la presència de la llum en els dos títols.
32. És a dir: referit a Déu i que manifesta Déu.
33. Des d'aquí es pot sospitar que, amb el Pseudo-dionís, va entrar un altre Déu en el cristianisme. I que, més enllà de mil teologies secundàries que en el catolicisme amenacen d'ofegar allò més específicament cristià, el protestantisme no té per què ser només un «reduccionisme», com tendeix a veure'l Roma, sinó que pot ser vist, sobretot, com una «concentració» en l'essencial.
34. Vegeu l'últim capítol del magnífic llibre de Dorothee SÖLLE, *Mystik und Widerstand* (Mística i resistència), Hamburg, 1997.
35. Fet que ens porta a la pregunta de per què avui el sufisme està sent durament perseguit en tots els països musulmans regits per la llei islàmica.
36. Abu Yazid Bistami, místic del segle IX natural de Bistam del qual se sap poca cosa, si exceptuem que va ser perseguit pels teòlegs oficials, acusat de panteisme.
37. Tots els textos citats, juntament amb molta més informació, es troben en la magnífica obra d'E. GALINDO, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, Navarra, Estella 1994.
38. Més ellà de la minuciosa descripció de HEGEL en la seva *Fenomenología del espíritu*, aquest procés va ser visibilitzat fa anys en la pel·lícula *The servant*, de J. Losey. També el recull la ja antiga cançó de Cecília sobre la alta dama, «señora de su señora»...
39. En la conclusió de l'obra citada en la nota 34.
40. Famós místic del segle XVII el nom veritable del qual era Johann Scheffer, va néixer a Breslau, passà del protestantisme al catolicisme i va elegir signar els seus poemes amb el pseudònim amb què avui se'l coneix, segons uns per humilitat i segons altres per a fer referència a la regió on va néixer.
41. Recordeu la frase de sant Agustí: «Qui et va crear sense tu, no et salvarà sense tu».

QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

1. Què creus que és la mística? Has tingut algun tipus «d'experiència» que qualificaries de mística? La mística, per a tu, consisteix en «experiències» puntuals de l'inefable o més aviat es tracta d'una «forma d'estar en el món»?
2. Quins són els elements essencials de cada una de les místiques presentades en aquest quadern? Hi afegiries altres elements no mencionats o poc subratllats aquí? Quins trets de cada mística et ressonen per dins? Quins consideres que responen a la teva experiència de la vida i el món?
3. Quina és l'especificitat de la mística cristiana?
4. Per què les místiques són iguals i diferents a la vegada? ¿Creus que les diferències sorgeixen en un «moment segon», quan el místic intenta formular la seva experiència, o bé radiquen en la diferència de l'experiència mateixa?
5. Quins riscos conté la mística de cada religió? Quina opinió et mereix el comentari de l'autor sobre els límits de cada una d'elles?
6. Què té a veure la mística amb la justícia? Creus que s'hi identifica, que s'hi encamina, o bé que té el perill d'oblidar-se'n?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) és un Centre d'Estudis promogut per la Companyia de Jesús de Catalunya. Agrupa un equip de professors universitaris i especialistes en teologia i en diverses ciències socials i humanes interessats pel cada cop més indispensable diàleg cultural fe-justícia.

La col·lecció Cristianisme i Justícia presenta algunes de les reflexions dels seminaris de l'equip del Centre o alguns dels treballs dels seus membres i col·laboradors.

147. J. CARRERA, Identitats per al segle XXI - 148. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Comentari a la "Notificació" sobre Jon Sobrino - 149. J. GARCIA ROCA, Educació per a la Ciutadania - 150. S. BUSQUETS, Els nostres veïns del carrer - 151. J. FLAQUER, Vides Itinerants - 152. SERVEI JESUÏTA A MIGRANTS (SJM) - ESPANYA, Immigrants: Invasors o ciutadans? - 153. X. ALEGRE, J. GIMÉNEZ, J. I. GONZÁLEZ FAUS, J. M. RAMBLA, Què passa a l'Església? - 154. J. BOTEY, Construir l'esperança - 155. D. VELASCO, La propietat privada: és un robatori? - 156. D. VELASCO, Cap a una visió cristiana de la propietat - 157. M. D. OLLER, Construir la convivència - 158. J. M. GORDO, La cristologia de Joseph Ratzinger - Benet XVI - 159. QUATRE TESTIMONIS, Per què vaig tornar a la fe - 160. J. GIMÉNEZ, Les preguntes que portem dins - 161. J. CARRERA I CARRERA, El problema ecològic: una qüestió de justícia - 162. J. F. MÀRIA I SERRANO, El jove, el guru i l'ocell - 163. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Por de Jesús - 164. S. THIÓ - M. LL. GERONÉS, ASSOCIACIÓ ÀKAN, I qui dius que sóc jo? - 165. X. ALEGRE, Resistència i esperança cristianes en un món injust - 166. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Quan el nihilisme despulla la fraternitat - 167. CÀRITAS DIOCESANA DE BARCELONA I CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Una mirada a la pobresa - 168. P. ARROJO, Crisi global de l'aigua - 169. D. IZUZQUIZA, En partir el pa - 170. J. CARRERA, Cristianisme i societat des de la perspectiva ètica - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, L'agroindústria sota sospita - 172. J. LAGUNA, Fer-se càrrec, carregar i encarregar-se de la realitat - 173. B. BASTIDA, Crisi, un final per escriure? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ja hi vaig, Senyor". Contemplatius en la relació - 175. J. BOTEY, Capellans obrers. Compromís de l'Església amb el món obrer - 176. L. RAMÓN, Dones en peu de vetlla - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragi de l'esquerra - 178. F. J. VITORIA, Vents de canvi - 179. J. ALONSO, El diàleg de la vida quotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unicitat de Déu.

Els títols d'aquesta col·lecció es poden descarregar d'internet:
www.cristianismeijusticia.net/quaderns

N. 180, setembre 2012

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament els quaderns CJ a tothom que els sol·licita. Si vostè desitja rebre'ls, demani'ls a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona

Tel: 93 317 23 38 - fax: 93 317 10 94

info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89