

cuadernos

UNICIDAD DE DIOS, PLURALIDAD DE MÍSTICAS



180

José I. González Faus

UNICIDAD DE DIOS, PLURALIDAD DE MÍSTICAS

José Ignacio González Faus

INTRODUCCIÓN	3
PRIMERA PARTE: MÍSTICAS DEL SER	6
1. Hinduismo	6
2. Budismo	9
3. Apéndice: Taoismo	10
SEGUNDA PARTE: MÍSTICAS DE LA FE	13
1. Judaísmo	13
2. Cristianismo	17
3. Islamismo	23
4. Apéndice: El problema de la violencia religiosa	25
CONCLUSIÓN	27
NOTAS	29
CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN	31

«Un solo Espíritu y multiplicidad de dones.» (1Cor 12,4)

«El fundamento en que se asienta un yo liberado de su Ego es que Dios necesita a los hombres, y no puede ser concebido como el ídolo del destino que hace y deshace como le parece. Esa colaboración entre Dios y el hombre liberado del Ego es una certeza fundamental de toda mística.» [Con palabras de D. Hammarskjöld]: «Yo soy el recipiente, la bebida es divina y Dios es el sediento.» (Dorothee SÖLLE, *Mystik und Widerstand*, p. 286)

«Vendrán muchos de Oriente y Occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob, mientras los hijos del Reino se quedarán fuera en las tinieblas.» (Mt 8,11)

José Ignacio González Faus, sj., miembro del área teológica 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

Imprime: Edicions Rondas S.L. - Depósito Legal: B-16.466-2012 - ISBN: 978-84-9730-294-4

ISSN: 2014-6509 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574 - Septiembre 2012

Dibujo de la portada: Roger Torres - Impreso en papel y cartulina ecológicos

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos están registrados en un fichero de nombre BDGACIJ, titularidad de la Fundación Lluís Espinal. Solo se usan para la gestión del servicio que os ofrecemos, y para mantenerlo informado de nuestras actividades. Puede ejercitar sus derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición dirigiéndose por escrito a c/ Roger de Llúria 13, Barcelona.

El título de este cuaderno habla expresamente de místicas o experiencias espirituales. He manifestado otras veces reticencias ante la expresión «diálogo de las religiones». Éstas deben convivir y colaborar en la liberación y realización del ser humano. Pero el concepto de religión es de enorme complejidad por su vinculación con elementos teológicos, sociológicos, psicológicos, filosóficos o jurídicos. Y su aplicación al cristianismo es, para mí, muy dudosa o, en todo caso, muy derivada.

Religiones y místicas

Si, a pesar de eso, se intenta buscar una base común a todas las religiones en la referencia a una Realidad última incondicionada y determinante, que es como la clave de toda la realidad que conocemos (J. Hick), será inevitable categorizar y tematizar esa Realidad como «Poder», dado que es clave y fuente de todo. Con ello se la vinculará al poder que domina a los hombres y las religiones intentarán ser maneras de apropiarse o manejar ese poder, dando lugar así a modos de pensar y de proceder, muy religiosos quizá, pero bastante contra-

rios a los evangelios cristianos, y que merecerían muchas veces la calificación de supersticiosos...

Si, por el contrario, intentamos categorizar esa realidad última como «Misterio», la historia humana parece testificar que es posible una experiencia de ese Misterio la cual es *inmediata*, pero *atemática*¹. A esa experiencia se la ha llamado siempre “mística”. Ambas voces (misterio y mística) proceden del verbo griego *myô* (estar en silencio o con los ojos cerrados), con lo que se marca el carácter atemático, o no objetivo, de dicha experiencia².

Pero, por verdadero que sea ese contacto inmediato con el Misterio (o con Dios, para utilizar el lenguaje más habitual), se tratará siempre de un Dios contextualizado, parcializado y limitado por el sujeto de la experiencia: san Agustín ya lo comparaba al de un niño en la playa, que quiere meter todo el mar en su pozalito. Precisamente esos límites desfiguran las experiencias místicas cuando éstas se estructuran en verdades (o sistemas teológicos) y “religiones” (o sistemas de culto y convivencia). Tal estructuración es inevitable, dado que los humanos somos comunidad, y lo somos gracias al lenguaje, y dado que las experiencias espirituales no simplemente individuales, sino compartidas, han sido fuentes de gran creatividad en la historia religiosa de los seres humanos.

Experiencias universales, lenguajes particulares

Prescindiendo ahora de esa ulterior estructuración en “religiones”, nos queda el dato de que la experiencia mística es, a la vez, verdadera y falseada por su inevitable limitación (y digo esto refiriéndolo a las experiencias auténticas y prescindiendo de las mil falsas experiencias espirituales que, en realidad, son alucinaciones o proyecciones camufladas del propio ego)³. Abishiktananda, el benedictino francés pionero del actual movimiento interreligioso escribía en su diario con lucidez: «si el Espíritu es la presencia y la acción de Dios y del Señor en mí, es por naturaleza inapresable. Para captarlo con el pensamiento necesito darle nombre, objetivarlo y separarlo de mí. Pero si lo separo

de mí... mi relación con Dios se desvanece...»⁴

Estas palabras afirman claramente, por un lado, la *presencia universal* del Espíritu de Dios más allá de las fronteras “religiosas” y, por otro lado, la *inexpresabilidad* de esa presencia (¡pese a que es necesario expresarla!) dada la parcialidad de toda experiencia del Espíritu, tanto en su realidad como en su formulación. Ello hace conveniente y enriquecedora la aproximación y la confrontación entre las diversas místicas. Pero esa aproximación y confrontación no podrá ser un mero diálogo de conceptos (por sublimes que éstos puedan parecer a cada tradición), sino una mistagogía cuidadosa que introduzca confiadamente en cada experiencia fon-tal, y genere desde ahí un esfuerzo respetuoso por entender, por comparar y por aprender.

Nuestro objetivo

En este Cuaderno intentamos acercarnos a la experiencia espiritual (o a “la mística”) que está en la base, o ha sido como la matriz de diversas religiones (no a todas, por incompetencia del autor), para tratar de completarlas y resituirlas por el contacto entre ellas. Soy consciente de que es una tarea muy difícil: pues hay que prescindir de muchos elementos teológicos o cosmovisionales y culturales que parecen centrales en las diversas corrientes religiosas y, sobre todo, porque la identificación de cada experiencia espiritual debería ser tarea no de una sola persona sino de muchas, para poder identificar mejor esa experiencia que, como hemos dicho, es

en sí misma atemática, pero que busca tematizarse para poder ser comunicada y compartida. Ratzinger ha insistido con razón en que cualquier religión es inseparable de alguna cultura, aunque no se identifique con ella. Aquí, al intentar acercarnos a la experiencia mística originaria de las diversas religiones, para tratar de vivirla en otro contexto cultural y antropológico, intentamos acercarnos a esa siempre imposible separación, para facilitar el encuentro entre las diversas experiencias. Quisiera buscar lo que cada una de esas místicas dice de sí misma, no lo que a nosotros nos convendría que dijera para resolver de manera fácil el *problema* de las diversas religiones. Pero sin desconocer que soy cristiano y, por tanto, conozco mejor la experiencia cristiana y quizás ésta puede condicionar inconscientemente lo que intenta ser un esfuerzo de objetividad. Este Cuaderno necesitará por tanto ser completado, iniciando así el diálogo de experiencias que él propugna.

Y una última observación: cuando (desde mi óptica cristiana) hablo de «experiencia espiritual» como sinónimo de mística, no me refiero simplemente a una experiencia de lo «no material» sino a una experiencia dada por el Espíritu Santo de Dios, cuya acción es universal según los textos cristianos y que ha sido «derramado sobre toda carne».

Con eso queda suficientemente delimitado nuestro propósito: acercarnos a las diversas experiencias espirituales (y sólo a ellas) que son como las células madre de diversas religiones: hinduismo, budismo, judaísmo, cristianismo e islam, para ver cómo pueden (¡deberían!) purificarse y completarse por el contacto aceptado entre ellas que, por su misma naturaleza, se presentan simplemente como testimonios u ofertas. De entrada me parece que es posible dividir las en dos grandes bloques, que coinciden con los términos geográficos de Oriente y Occidente y que pueden ser calificados como «místicas del ser» y «místicas de la fe».

PRIMERA PARTE: MÍSTICAS DEL SER

El hinduismo como experiencia de Dios supone una de las más radicales afirmaciones de unión con la divinidad que ha testificado la historia humana.

1. HINDUISMO

1.1. La experiencia

1.1.1. Rasgos característicos

No dualidad

Se la suele caracterizar con la palabra *ad-vaita* (no dualidad) que Occidente ha tendido a leer siempre de manera monista o panteísta pero que, en la misma tradición india, tiene una lectura más monista y otra más dualista⁵. En fin de cuentas la palabra *advaita* no significa necesariamente identidad sino sólo «no dualidad». Y, al menos en el lenguaje siempre balbuciente de la mística, hablar de no-dualidad no implica necesariamente hablar de identidad: recuerdo

un antiguo profesor que, hablándonos de mística cristiana, repetía machacosamente: «no somos dos pero tampoco uno».

Inaccesibilidad

Pero, más que esa discusión posterior sobre monismo o dualismo, es decisivo en la experiencia hindú que esa «no dualidad» se afirma desde una conciencia muy radical de la total trascendencia e inaccesibilidad de Dios: *neti, neti* («no es eso, no es eso») repiten con insistencia los Upanishads evocando una frase para nosotros conocida de Agustín: «si lo entiendes, ya no es Dios». Frase muy

similar a éstas del Kena Upanishad: «Aquel no puede convertirse jamás en objeto de conocimiento...; quien cree conocerlo, no lo conoce en verdad».

Pues bien: es de ese totalmente inaccesible (Brahman, o «más por encima de mí que lo más lejano») de quien se nos dice también que es lo más profundo de nosotros mismos (más profundamente yo que mi yo más íntimo). Y esa unidad es lo que expresa esa especie de mantra: *atman-brahman*⁶ o, mejor: *tat tvam asi* (tú eres Aquel). *Atman* designa la dimensión más honda del ser humano, nunca bien traducible para nuestras lenguas latinas⁷. Y de esa dimensión más honda, por lo general casi inaccesible a nosotros mismos se afirma su (casi) identidad con el Dios más trascendente: «este supremo Brahman, *atman* universal, gran morada de lo existente, la más sutil de todas las cosas sutiles, eterno: en verdad es tú mismo porque “tú eres Aquel”», leemos en el Kayvalya Upanishad (16). No se trata de una afirmación simplemente filosófica o metafísica que brota desde la experiencia asombrada de la relación entre identidad y movimiento (como pudo darse en los presocráticos). Se trata más bien una auténtica experiencia “de Dios”: mística⁸.

El Espíritu

Una aclaración muy importante: si intentamos comprender esa no dualidad desde las categorías del cristianismo occidental, podemos pensar que también el cristianismo habla de «la imagen y semejanza de Dios» como el rasgo existencial más hondo del ser

humano. Pero no se trata simplemente de eso, por muy bíblico que sea el lenguaje: se trata de *Dios mismo*, como muestra el texto del Kayvalya Upanishad que acabamos de citar. Por tanto, en nuestro lenguaje cristiano, el *atman* sería la persona en que habita el Espíritu Santo. Hace ya muchos años, y desde la intuición que le caracterizaba, escribía el que luego fue cardenal Daniélou, hablando de la teología del futuro en un mundo ya no dominado por Occidente: se afirma, por ejemplo, que la noción india de *atman* (más rica que el *pneuma* griego) es quizá la más apta para darnos una teología del Espíritu Santo⁹.

En mi hondura está, por tanto, la única verdadera realidad. Lo demás, exterior a mí es tan irreal como el sueño, y no liberador. «El *atman* se encuentra en todos los seres y todos los seres se encuentran en Él; cuando se Le ve se alcanza la identidad con el supremo Brahman, no existe ningún otro medio» (*Kayvala Up.* 10). Por eso «quien entrevé todos los seres en el *atman* y el *atman* en todos los seres, ya nunca se separa de Éste» (*Isha Up.* 6).

1.1.2. Accesorios

Si he conseguido así sugerir la que me parece experiencia fundamental del hinduismo, queda ahora añadir un par de comentarios:

a) Esa experiencia se despliega después y se sistematiza en mil “teologías”, mitologías o prácticas, y en una conceptualización que nos hablará de la mentira de todo lo real, insistiendo en que la realidad es tan falsa como lo que

soñando percibimos como real; nos hablará del *dharmā* (verdad) y del *karmā* (concepto asimilable al latino *ordo* de los escolásticos); de la reencarnación. De todo eso podemos prescindir aquí, remitiendo quizás a la frase de Wittgenstein para hacer una traducción al lenguaje occidental: «no cómo el mundo es, sino que el mundo es: eso es lo místico». Y evocando quizás ese atisbo trinitario que he comentado otras veces: «*sat, cit ananda*»: ser, conciencia de ser y gozo de ser. Eso es todo en realidad.

b) Además, esa experiencia del hinduismo es universal, puede ser accesible a todos a través de una cuidada pedagogía. Por eso el hinduismo tenía fama de ser la religión más tolerante, al menos hasta que la nefasta y universal vinculación de religión y nacionalismo, le haya convertido hoy en inquisidor y perseguidor. Mucho antes de que Rahner hablara del cristianismo anónimo, la Bhagavad Gita (IX) parece sugerir una especie de hinduismo anónimo cuando Krishna le dice al protagonista: «también los que siguen a otros dioses y los veneran con fe profunda, en realidad me honran sólo a Mí aunque no de forma correcta».

1.2. Límites de la experiencia

Por verdadera que pueda ser la experiencia de la calidad divina del hombre, el hinduismo saca de ella una consecuencia discutible que es la desvalorización de todo lo real: las cosas no son más que apariencias (*māya*), como cuando ves confusamente una cuerda

que se mueve y crees que es una serpiente; y la historia no es más que una especie de sueño (*samsara*) por real que nos parezca (igual que, cuando soñamos nos parece muy real aquello que estamos soñando).

No hay duda de que, desde una experiencia profunda de la unión con el Ser, lo demás se convierte en nada. La tradición cristiana había hablado también de la «diferencia entre lo temporal y lo eterno», de que «la vida es sueño», de que «la historia no es más que un gran teatro donde lo que importa no es el papel que representas sino que lo representes bien».¹⁰

Pero esa consecuencia generalizadora olvida que en la realidad existen también millones de personas (de *ātman*) en las que habita Dios. Al desvalorar tan genéricamente la realidad, se amenaza con desvalorizar el dolor de los otros en un mundo limitado y en una sociedad que produce víctimas. La mística hindú parece prescindir o desconocer ese dolor o en todo caso, al conceptualizarse, lo toma por castigo de alguna culpa. Así puede ir a dar en una visión individualista que llega a la aceptación de las castas y de los parias¹¹, justificándola como castigo de una mala vida anterior, y poniendo en juego para ello el concepto de reencarnación que, en su origen tiene el sentido negativo de un castigo o de una nueva oportunidad en condiciones más difíciles. Aunque el no reconocido miedo a la muerte de nuestra sociedad occidental lo haya recuperado dándole un sentido positivo.

2. BUDISMO

2.1. La experiencia: dolor y compasión

Lo anterior nos lleva fácilmente al budismo que es considerado como “una herejía” del hinduismo nacida precisamente desde la experiencia de la compasión ante el dolor humano. Se puede discutir si el budismo es una religión, dado que es precisivamente ateo: puede afirmar o no afirmar (o prescindir de) la realidad de Dios¹². Pero conviene tratarlo aquí como prueba de que la experiencia mística puede darse incluso en no creyentes en Dios¹³, y el Espíritu de Dios «derramado sobre toda carne» puede intentar así conducir cada libertad por caminos que no son los nuestros¹⁴.

El budismo es más bien una profunda experiencia antropológica. Pero esa experiencia llega a una dimensión tan honda de la realidad que se convierte en auténtica experiencia mística: movido por la compasión (*karuna*), Buda renunciará al nirvana por ayudar a sus hermanos que sufren. Tamaña solidaridad es intrínsecamente teofánica incluso aunque no pretenda serlo. Porque brota de una triple negación que es intrínseca a toda experiencia de Dios: negación del *ego* (¡no de la persona!), negación de la propiedad *privada* y negación de la *fuerza* (porque Dios es amor universal). El budista (no sabemos si ateo), inmolándose a lo bonzo o manifestándose contra la dictadura birmana, puede ser para el cristiano una buena visibilización de las palabras de Jesús en San Mateo: «a Mí me lo hicisteis».

No soy experto en el tema, ni hay espacio aquí para acumular pruebas escritas. El famoso sermón de Benarés, con sus “nobles verdades” es demasiado conocido: «los hombres sufren; sufren por la pasión que es ciega y arrebatadora; pero hay un camino largo de salida de ese sufrimiento que lleva a la liberación del deseo la cual convierte al ser humano en iluminado». Para ese camino recuperará Buda la enseñanza hindú sobre la mentira de lo real y la inanidad de nuestras pasiones que sólo intentan «atrapar vientos»¹⁵. Pero en cambio, el budismo llega a hablar del *an-atman*, que podríamos dar a entender como negación del ego y que, en su lenguaje negativo, pone de relieve ese carácter de reacción contra el hinduismo.

Prescindiendo de esta sabiduría que es más conocida, prefiero fijarme en otro aspecto menos conocido y que desborda el terreno sapiencial: «el alma de Buda es misericordia. Es el espíritu de amor que salva a los hombres por todos los medios, y la misericordia que sufre y se enferma junto con los hombres... Ese espíritu de misericordia de Buda nace en contacto con el hombre; y en contacto con él nace la fe en los hombres»¹⁶. Desborda el terreno sapiencial, he dicho: pero sin olvidar que, para llegar ahí, el budismo ofrece una palabra clave que Occidente no sabe entender o sólo comprende muy superficialmente: *la atención*. La atención no es sólo un fijarse en los funcionamientos exteriores de las cosas: es una mirada capaz de

penetrar hasta lo que hay en el fondo del mar de la vida, más allá de los vaivenes de las olas en su superficie. El budismo es una experiencia de lo que puede dar de sí un ser humano que no tapa sus ojos ni cierra sus oídos ante la dimensión más honda de la realidad.

2.2. Límites de la experiencia

De acuerdo con lo dicho no me satisface la afirmación de quienes reducen al budismo a sabiduría y caracterizan al cristianismo como amor. Creo que sabiduría y amor están presentes en ambos, aunque quizá sí cabría decir que en el budismo es la sabiduría la que lleva hasta la misericordia, y en el cristianismo es el amor el que va enseñando la sabiduría.

Hay que añadir que, al igual que antes, el budismo, pese a que su doctrina rehúye toda especulación y procura expresarse en parábolas, ha necesitado también su organización como comuni-

dad y (por la misma gran exigencia de su práctica) ha hablado de un camino más amplio y otro más estrecho (*Mahayana* y *Hinayana*) que podrían tener su equivalente homeomórfico en la distinción católica (y discutible) entre preceptos y consejos. Pero todo eso no interesa ahora.

Lo que quisiera señalar más bien es que la experiencia budista parece atender sólo al sufrimiento que el ser humano se causa *a sí mismo* por la ceguera del deseo. Eso es lo que percibió Gautama en su historia personal desde su posición social privilegiada. Pero ese dolor debería ser completado por el inmenso sufrimiento que la pasión humana causa en los demás hombres, expoliando, asesinando, esclavizando, humillando. Hay un sufrimiento común a todos los hombres; pero hay otro dolor que los hombres causan unos a otros ya desde los comienzos de la historia (Caín y Abel) y que merece ser el objeto privilegiado de la misericordia humana.

3. APÉNDICE: TAOISMO

No lo conozco suficientemente como para exponerlo. Pero no quiero renunciar a él porque recoge los elementos o experiencias “sapienciales” tan típicas de las religiones de Oriente y que pueden haber quedado marginados en mi exposición anterior.

Como rasgo a destacar: *Tao te King*, título de la obra de Lao Tse significa «libro (*King*) de la virtud (*te*) y del *tao*». Esta palabra (*tao*) nos resulta intraducible, aunque parece aludir a la raíz última de la que brota la virtud: Sabiduría, Fuerza, Bondad del ser... En este senti-

do y aunque sea intraducible, no sería inexacto decir que el Tao puede ser una forma de aludir a Dios al que no se nombra porque no se le conoce: «la totalidad creadora manifestada en la Unidad que se oculta en la diversidad», es una de las definiciones que se han dado del Tao y que favorecería la interpretación hecha aquí. En este sentido es comprensible que la primera vez que se tradujo el Nuevo Testamento al chino se leyera así el comienzo del cuarto evangelio: «en el principio ya existía el Tao». Esa versión fue rechazada por Roma, por un miedo irreflexivo a que aludiera a un Dios impersonal. Temor infundado a mi modo de ver porque la experiencia del Tao queda más allá de lo personal o impersonal.

Prescindiendo de esto, ya dije que no sé bien si es correcto hablar propiamente de experiencia mística en el taoísmo; pero sí cabe hablar de una experiencia *sapiencial* del Misterio (no sólo del ser humano). También la Biblia, junto a los libros históricos y proféticos, ofrece una serie de reflexiones que son simplemente “sabiduría humana” (o sabiduría de Dios en la sabiduría humana) y, desde ahí, atisba un cierto desdoblamiento en el Yahvé único, hablando precisamente de la *Sabiduría* que brota de Él, “vive” junto a Él y coadyuva con Él.

Y éste es un elemento que no conviene dejar pasar: lo que Lao Tse llamaba «la virtud» puede brotar de una llamada o una misión (como veremos luego en el judaísmo); pero puede brotar también de algo tan humano (y tan elástico) como es la *búsqueda de la sabiduría*. He comentado en otro lugar cómo el profeta que luego fue Bartolomé

de Las Casas no se convirtió al oír los sermones encendidos de A. de Montesinos, sino leyendo una frase de los libros *sapienciales* de la Biblia (quizá preparado por un proceso previo que arrancó de las prédicas de los dominicos de La Española).

En este contexto cobran relieve algunas frases de Lao Tse: «el mar se convierte en rey de todos los ríos porque está más abajo que ellos. Por tanto, el Sabio gobierna a la gente rebajándose en su discurso y la dirige poniéndose detrás» (66). O «no hay mayor defecto que la codicia» (46). Una consideración que parece estar repetida en dos o tres frases del Nuevo Testamento. O esta otra extraordinaria: «la máxima virtud no es virtuosa; por eso es virtud» (38).

Otra cuestión será si tales evidencias resplandecientes en ese tipo de formulaciones, dan al ser humano la fuerza para llevarlas a la práctica. Ya el mismo Tao advierte que «mis palabras son fáciles de entender pero muy difíciles de practicar» (70): dado que «si cielo y tierra viven eternamente ¿no es acaso porque no viven para sí mismos?» (7).

Merezca o no el nombre de mística, parece innegable que hay en esta especie de refranes una forma de sabiduría que no es “de libros” sino de profunda connaturalidad con lo más rico de la naturaleza humana que a veces evoca la que E. Leclerc (hablando de Francisco de Asís) calificó como «la sabiduría de un pobre». Por eso me permito concluir este apéndice con una última cita de dulzura franciscana y fundamental para el destrozado mundo de hoy: «nada hay en el mundo más blando y débil que el agua; pero ¡no hay nada como el agua

para erosionar lo duro y lo fuerte! Y nada puede reemplazarla. Que lo débil venza a lo fuerte y lo blando venza a lo duro es algo que todos conocen, pero que nadie practica» (78).

Quizá pues la “mística” del Tao pueda ayudar a que nos convenzamos de eso que cuesta tanto creer desde nuestras experiencias superficiales y fuga-

ces: que la bondad y la práctica de la virtud son lo más conforme a nuestra naturaleza, aunque a veces parezcan duras. Y que esas máximas tan actuales de que «todas las cosas buenas o engordan o son pecado», están bien como bromitas de un momento pero son en realidad necedades que no han llegado más allá de la epidermis de las cosas.

SEGUNDA PARTE: MÍSTICAS DE LA FE

Quizá lo más típico de la mística judía, en comparación con la de las religiones anteriores, es *una experiencia de confianza en ese Misterio* que tampoco aquí da a conocer su identidad o «manifiesta su Nombre», y sólo afirma que «Él es» (o será: Ex 3,14).

1. JUDAÍSMO

1.1. La experiencia

1.1.1. La fe

Citemos sólo un par de referencias:

a) La oración judía (los salmos) está repleta de expresiones de confianza: el judío se atreve a decirle al Misterio «refugio mío, alcázar mío, Dios mío confío en Ti» (90,2) y ese Misterio Último es invocado como «mi alcázar, mi roca firme», «mi luz y mi salvación», en quien es posible confiar incluso cuando la higuera ya no da fruto, ni tienen brotes los campos ni hay vacas en el establo... (cf. Hab 3).

b) Esa confianza es la experiencia originaria que pone a Abrahán en marcha hacia la aventura de dejar su entorno y sus apoyos en pos de una promesa imprecisa pero que él percibe como digna de fe (Gen 12ss). Esa confianza es algo tan serio que ella sola hace de Abrahán un justo (Rom 4), le constituye padre y modelo de creyentes y hasta da algún nombre al Misterio como «Dios de Abrahán» (Gen 26,24; Ex 3,6; Mt 22,32).

Es fácil percibir la radical novedad de esa experiencia respecto a lo que acabamos de ver en las místicas orientales,

pues supone una forma de relación más entrañable: la cercanía del Misterio no radica sólo en Su presencia en mi espíritu, sino en su absoluta fiabilidad: «gustad y ved cuán suave es el Señor; dichoso quien se acoge a Él» (Sal 33,9).

Por una de esas intuiciones inconscientes que cada lengua transmite sobre la mentalidad y el corazón de un pueblo, me parece muy significativo que en hebreo la misma palabra ('*mn*) signifique *creer* y *subsistir*: ello indica lo que la confianza en Dios supone para este pueblo y permite comprender la posterior palabra de Jesús cuando declara imposible servir a Dios y al dinero (*Mamón*: palabra que deriva del mismo verbo '*mn*).

Esa total novedad respecto de la mística hindú se ve incrementada por la conciencia de total dependencia que, como creatura, tiene el judío respecto de Dios. Y no sólo por la creaturidad: esa confianza resulta más inaudita porque va unida a la conciencia de la propia miseria e indignidad ante Dios, tan típica de la fe judía.

1.1.2. «Palabra»

En segundo lugar, esa confianza se funda en que El Misterio “habla”: otra gran novedad del judaísmo respecto a las místicas orientales. Pero no habla para enseñar, ni siquiera para darse a conocer, sino para llamar: para pedir confianza en una promesa que Él hace. La fiabilidad insospechada del Misterio no proviene de una deducción racional de Israel sino de una palabra que ha venido a decirle: «he visto la opresión de mi pueblo y quiero bajar a liberarlo»¹⁷.

De ese “hablar” del Misterio surge otra novedad inesperada. Hemos insistido en que, al igual que en Oriente, el Misterio no da su Nombre, por más que hable. Sigue valiendo de Él la fórmula hindú «*neti, neti*» que ya vimos. Pero, no obstante, revela que es un Dios de las víctimas, de los oprimidos, de los sufrientes e indefensos, de los que no tienen vindicador como la viuda, el huérfano o el extranjero. La primera palabra del Misterio es pronunciada para que sepamos: «he oído el clamor de mi pueblo».

1.2. Su desarrollo

De los dos rasgos anteriores brota una serie de reflexiones, de consecuencias, de invitaciones, pero también de toques de atención.

1.2.1. La tentación

La experiencia de absoluta fiabilidad atraviesa por la crisis típica de todas las relaciones humanas: con frecuencia, esa confianza parece verse defraudada y despierta una duda inevitable: ¿es que falla Dios? se preguntará Job, mientras los profetas de Israel no se cansan de repetir: ¡falla el pueblo!, ¡falla el hombre! Dos vivencias parciales muy presentes también en los salmos.

La mística judía se debate así entre el temor a la confianza y la conversión.

1.2.2. El dolor en la historia

Pero con ello se ha puesto de relieve otra novedad respecto de la mística hindú: el entorno del ser humano no es

simplemente apariencia, ilusión o mentira: es sobre todo sufrimiento, atropello e injusticia. De este modo Israel irá articulando la convicción de que Dios es un Dios de las víctimas y el hombre un ser necesitado de perdón. El hindú nunca habría entonado cantos como el *Miserere* o el *De Profundis*, ni tendrá profetas como Amós o Isaías. Mientras que la confesión del propio pecado marca toda la narración que hace Israel de su historia: el entrañable agnóstico que fue M. Vázquez Montalbán, comentó una vez que Israel ha sido el único pueblo que contó su historia no para glorificarse a sí mismo sino para mostrar su indignidad¹⁸ (y a la vez, añado yo, su confianza en Jahvé a pesar de esa indignidad). Ni catalanes, ni vascos, ni españoles, ni franceses, ni norteamericanos... ni el antiguo imperio romano más cercano a Israel han contado así la historia de sus pueblos: incluso la edad de oro davídico-salomónica es narrada como un esplendor asentado sobre el pecado¹⁹.

1.2.3. Revalorización de la historia

Y de ahí surge otra particularidad nueva: se trata de confianza no en un más allá trascendente, sino para este más-acá. Con ello, la realidad y la historia desvalorizadas en el hinduismo se revalorizan ahora: no por sí mismas sino porque, pese a su nada y su engaño, Dios las ha mirado y las ha dado al hombre²⁰. La intención última de la experiencia mística oriental se formula mejor diciendo que no es la realidad exterior la que debe ser devaluada sino nuestra relación con ella la que debe ser corregida, de modo que no sea una rela-

ción posesiva ni violenta: porque si me enfrento al mundo y a la historia con esa actitud violenta o posesiva entonces es cuando se convierten para mí en pura mentira.

De este modo la experiencia mística del judaísmo es experiencia de una liberación histórica. De hecho, la fórmula antes evocada: «he oído el clamor de mi pueblo y voy a bajar a liberarlo» (Ex 3,7) constituye el primer relato de esa experiencia (ordenándola ahora no lógicamente sino cronológicamente).

Permítanse pues dos notas rápidas sobre este texto fundamental del judaísmo: a) Moisés siente esa voz en un contexto geográfico donde lo que menos se puede oír es un clamor de sufrientes: en el impresionante escenario del Sinaí con sus bloques de granito rosado y el desierto en torno. Y b) cabe aquí un cierto paralelismo con la compasión budista, pero ahora ésta se dirige al dolor creado por la opresión histórica y no por los deseos ciegos del individuo. Ambas notas están muy presentes (y prolongadas) en la experiencia mística de los profetas y en su radical convicción de lo intolerable de la opresión humana ante la *sedaká* (justicia) divina.

1.2.4. Personalización

Esa confianza en una «palabra» del Misterio Innombrable implica otra novedad respecto al Oriente: en la mística judía se trata de una experiencia *particular*, que no tiene la pretensión de ser universalizable como el *advaita* hindú. A partir de esta oscura raíz se dirá después que el concepto de «persona» y de su dignidad es el legado principal del ju-

deocristianismo a la humanidad. Pero ahora importa más señalar que esa «individuación» de la experiencia mística no constituye para el judío fiel un «privilegio» sino una misión y un deber: «ve a Mi pueblo y dile...». O la finalidad última del pueblo elegido que era «ser luz» para los demás. Porque aquí comienzan a vislumbrarse los riesgos de la experiencia judía.

1.3. Límites o peligros

1.3.1. *La tentación*

Esa experiencia, aunque puede acabar siendo una fuente extraña de increíble libertad, cuesta mucho de aceptar cuando no degenera en un intolerable abuso de confianza. Israel (y la Iglesia en seguimiento suyo) han sido profundamente infieles y traidores a esa aceptación, deformando así otros mucho conceptos del judaísmo (como el de la elección de Dios) y, como Pedro, «pensando de Dios en forma humana y no como Dios» (Mt 16). Y es que, como ya intuyó Juan de la Cruz «la imagen propia y la imagen de Dios en el hombre caminan juntas»²¹. Por eso, cuando Dios elige a un pueblo para ser «luz de las gentes», éste pervierte esa elección en un privilegio que le permite creerse «superior a las gentes», o le autoriza a ser dominador de ellas.

Pero, precisamente por eso, la mística judía ha dado lugar a las figuras de los Profetas tan típicas (y prácticamente exclusivas) de la Biblia hebrea. En ellos la hondura mística parece convertirse además en genio literario (como ocurrirá también en Juan de la Cruz). Y

todo su mensaje se reduce a una denuncia constante de la idolatría de la propia seguridad: bien sea una seguridad buscada en alianzas con los imperios de la época, o en la propia riqueza privada. Esa idolatría de la seguridad acaba con la confianza de Israel en su Dios.

1.3.2. *“Luz de las gentes”*

Por todo lo anterior, la importancia del judaísmo en la historia de la humanidad nunca será suficientemente reconocida. A pesar de todos sus pecados, el influjo increíble de este pueblo pequeño en toda la humanidad es sorprendente y parece realizar de algún modo (y por el reverso del tapiz) la promesa de Yahvé de ser luz para las gentes. Precisamente por eso, es más de lamentar la radical traición a esa experiencia en el actual estado de Israel que, por aquella misma idolatría de la seguridad que denunciaron los profetas, ha pisoteado lo mejor del judaísmo y se ha convertido en el mayor antisemita del momento. Hoy es preciso gritar que el Dios de Israel, el Dios de Jonás, de Jeremías o de Rut... está de parte de los palestinos y de la urgencia de un estado justo y digno para ese pueblo. Y si hoy Verdi compusiera un nuevo *Nabuco*, sería en el mismo Israel de hoy donde los judíos fieles dejarían «volar el pensamiento hacia la patria perdida», y verían «sus arpas de oro colgando no sobre los sauces de Babilonia», sino sobre el nuevo muro de la vergüenza y los asentamientos invasores. Tachar a estas críticas de “antisemitismo” es la misma hipocresía que se comete en la iglesia católica acusando de falta de amor a la Iglesia a quienes pretenden que ésta

esté fundada sobre los evangelios y la fe de Pedro y no sobre el poder del Vaticano...

1.3.3. Infidelidad

Los peligros que brotan de esta mística ya han ido apareciendo en nuestra descripción. Todos ellos parecen converger en la tentación de separar uno de los dos polos de la dialéctica que la constituye y deformarse así monstruosamente. El peligro de un antropomorfismo excesivo fue sentido por el mismo Israel que trató de compensarlo con el mandamiento de la prohibición de imágenes (que la Iglesia heredera de Israel debería considerar más hoy). Ya hemos hablado de la tentación de disponer de Dios (abusando de la confianza personal en Él). Esta sensación de disponer de Dios lleva a la tentación de tomarse la justicia por su mano para realizar la justicia de Dios, convirtiendo en justicia de Dios la simple venganza humana.

Me parece interesante en este sentido una comparación con la Bagavad-Guita en lo referente al tema de la guerra. En el poema hindú el rey siente al

principio cierto escrúpulo ante el hecho mismo de la guerra y la muerte violenta. Pero (desde la citada desvalorización de la realidad) Siva le tranquiliza remitiéndole a que eso es lo que le toca hacer y que lo importante es desempeñar su papel con intención recta. Israel en cambio se sitúa, a la vez, por debajo y por encima de la resignación hindú. Lo primero por la tentación de la guerra santa (que también heredará la Iglesia). Lo segundo por el atisbo y la experiencia interior de que Yahvé es un Dios que «pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe las lanzas, quiebra los arcos y prende fuego a los escudos» (Sal 45,10) y Su proyecto respecto a este mundo es que las espadas se conviertan en arados, las lanzas en podaderas y no levante la espada pueblo contra pueblo ni se adiestren para la guerra (Is 2,4)²². La resignación hindú ante lo real es más estática, mientras que la confianza judía es más dinámica pero también más peligrosa.

Huelga decir que todos estos peligros amenazan también a la mística cristiana, heredera de Israel y de la que tratará nuestro siguiente capítulo.

2. CRISTIANISMO

Señalaré también tres rasgos para describir la experiencia espiritual que da origen al cristianismo: es una mística del amor que llega hasta un «*advaita*

horizontal» (valga la expresión que explicaré en seguida); es una mística de la libertad y es una mística de la «noche oscura». Los tres rasgos brotan de lo

vivido por (y en torno a) Jesús de Nazaret. Después los reencontraremos con los nombres de, Absoluto, Promesa y Maldición.

2.1. Una mística amorosa

Lo que en el judaísmo calificamos como fiabilidad del Misterio culmina en el cristianismo como una increíble relación de amor con el Misterio. Ya en las fuentes mismas del cristianismo, Pablo canta una fe en el Misterio que, por medio de Cristo, «me amó y se entregó por mí» (cf. Gal 2.20). Juan reformulará eso mismo escribiendo que Dios es Amor, «nos amó Él primero y el que ama ha nacido de Dios» (1Jn 4,7-21). Ambos coinciden también en que ese amor de Dios lo hemos conocido porque «envió a su Hijo como liberación de nuestros pecados» (4,19). Pero es importante subrayar que ese amor no elimina el rasgo común de la incognoscibilidad del Misterio: «a Dios nadie lo ha visto nunca» (4,12); y ello pese a lo vinculadas que están las palabras amar y conocer tanto en la Biblia como en la lengua hebrea²³.

La unión íntima con Dios no conduce pues a “verle” mejor sino a tener Sus ojos y Sus oídos para ver y oír al mundo. De este modo la experiencia espiritual cristiana habla siempre ternariamente: sabe que Dios está «por nosotros» (Rom 8,31), sabe que Dios está «con nosotros» (*Emmanuel*: Mt 1,23) y sabe que Dios está «en nosotros» (Rom 5,1). De ahí se desplegará la posterior doctrina trinitaria que, como doctrina, no importa ahora pero que se refleja en tres estilos de lenguaje: una mística es-

ponsal, una mística libertaria de filiación y una mística profética de fraternidad. Veámoslos rápidamente.

2.1.1. Una relación esponsal

La mística cristiana posterior tendrá el atrevimiento de hablar de una relación esponsal o conyugal con el Misterio. Juan de la Cruz en sus espléndidos poemas es el ejemplo más conocido de esa osadía. Pero antes de él, san Bernardo (en su comentario al Cantar) había hablado de Jesús como el beso en los labios que da Dios a la humanidad, aclarando que, en el beso en los labios, no se distingue el que lo da y el que lo recibe: no hay dos besos sino uno único que es a la vez totalmente de uno y totalmente del otro. Y antes de él, la Patrística no tuvo temor en designar a Jesús como “matriz” del cuerpo de la humanidad: el lugar por donde entra la semilla de Dios y de donde sale la persona nueva, hija de Dios.

2.1.2. Una relación de filiación

En segundo lugar, para el cristianismo es el mismo Espíritu de Dios (el *atman* del hombre) quien reconoce y responde a ese amor «enseñándonos a dirigirnos a Dios como conviene» (Rom 8,26) o a invocar al Misterio con el apelativo entrañable de *Abbá* (Gal 4,6). Juan afirma igualmente que Le conocemos «por el Espíritu que se nos ha dado» (1Jn 3,24; 4,13). La unidad inseparable o no-dualidad se da entonces, para el cristianismo, primero (y sólo) en la persona humana de Jesús y luego para nosotros (por el Espíritu), entre nuestro amor a Dios incorporados a Jesucristo, y nues-

tro amor a Jesucristo en el hermano (sobre todo en el hambriento, sufriente o necesitado: Mt 25,21ss). A eso llamé antes el «*advaita* horizontal».

2.1.3. Una relación de fraternidad

Por tanto, y sorprendentemente, esa relación conyugal con Dios, lejos de prescindir o excluir, incluye necesariamente a los otros seres humanos en nuestro amor a Dios. Retomando la negativa histórica de Jesús a separar el amor a Dios del amor al hermano (Mc 12,21ss), los escritos joánicos declaran taxativamente que sólo quien ama al hermano puede pensar que ama a Dios, y quien afirma amar a Dios y no ama a su hermano no conoce a Dios y es sencillamente un embustero (1Jn 4,8.20).

2.2. Mística liberadora

[N.B. Como cristiano, me siento obligado a alargar más este capítulo, cosa menos adecuada en los otros casos, por respeto a lo distinto que uno conoce peor].

2.2.1. El valor del ser humano

Si ahora intentamos describir un poco cómo actúa esa experiencia espiritual que constituye al cristiano, puede servirnos de hilo conductor el esquema de la primera parte de la carta a los romanos que, más que una teología sistemática, expone la experiencia espiritual de la que vivía Pablo. En cinco puntos.

a) La humanidad se ha pervertido desde sus orígenes y camina hacia su autodestrucción. Y nosotros, por tanto, somos malos o estamos maleados.

b) Dios, sin embargo ha decidido no acabar con el ser humano sino regenerarlo: el poder perdonador de Dios llega a convertir en no-hecho el mal que hemos cometido. Con un juego de palabras castellano, lo que nosotros llamamos «infecto» en el sentido de despreciable o abominable, Dios lo convierte en «ín-fecto» (nunca hecho) que era la pretensión última inasequible del adjetivo castellano: lo que no debería existir Dios lo convierte en no-existente y ese es el significado último de la palabra «perdón».

c) Dios actúa así, dándonos del todo en la vida de Jesús, «entregada hasta la muerte por obra de nuestro pecado, pero resucitado para nuestra justificación»²⁴.

d) A partir de ahí, la persona humana es trasladada a un régimen que ya no es de obligación sino de amor gratuito al que responder (por eso, aclara Pablo, no vamos a pecar aunque estemos en un régimen de no obligación).

e) Esa respuesta al amor gratuito será trabajosa y lenta. En ella irá transfigurándose el ser humano y, para ella, contamos con la ayuda y la fuerza del Espíritu²⁵. Pero lo que importa no son las dificultades o incoherencias del camino sino su espléndida meta: «la manifestación de la libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,21).

Esta breve exposición requiere aún una aclaración última: el amor, por su misma naturaleza, tiene que ser creído: implica un elemento fundamental de confianza del que no puede prescindir. También todo el amor de Dios que acabamos de describir tiene que ser creído.

Creer en Jesucristo es, en realidad, creer en ese amor increíble, más que en unas fórmulas metafísicas que sólo pueden tener vigencia en la medida en que ayuden a creer en ese amor. Hasta el extremo de que el eterno problema humano cuando se vuelve a esta tierra, el de su “justificación” o su valer, sólo se resuelve por esa fe en el amor; esa fe es reputada como justificación del hombre (Rom 3.1.22.23).

Algo así creo que es el resumen de la primera mitad de la carta a los romanos y, a la vez, la experiencia espiritual de la que vive todo cristiano auténtico. A partir de ahí se percibe también la gran dificultad de la fe, en total continuidad con la dificultad de la fe judía.

2.2.2. *Mística y libertad*

Quizá la exposición anterior (si he sabido hacerla) permita comprender que esa experiencia de relación amorosa con el Misterio es fuente de una increíble libertad: los escritos joánicos dirán escuetamente que el amor «excluye todo temor» (4,18). Pablo declara más solemnemente que, para relacionarnos con el Misterio no hemos recibido un espíritu de siervos que nos haga recaer en el temor, sino un *atman* de hijos y herederos (Rom 8,7ss). Los primeros apóstoles parecen haber ejercido esa libertad frente a sus autoridades religiosas limitándose a responder sencillamente que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (Hchs 4,19;5,29).

Es fácil comprender desde aquí por qué los grandes místicos cristianos fueron hombres de una extraña libertad, tantas veces sospechosos y problemáti-

cos para la institución, que sólo luego de muertos supo reconocerlos.

2.3. *Mística de la noche oscura*

Tal como dijimos de la fiabilidad del Misterio en el judaísmo, también para el cristiano el amor de Dios, tanto a niveles personales como sociohistóricos “se esconde”. Y el sujeto de la experiencia se descubre clamando: «¿a dónde te escondiste / Amado y me dejaste con gemido?... Salí tras Ti corriendo y eras ido». Esa desaparición del Amado es profundamente dolorosa: se dirá que hiere “tiernamente,” pero el hecho es que lo hace en la zona más vulnerable del creyente: «de mi alma en el más profundo centro»²⁶. Parodiando un dicho castellano, Dios parece jugar, en el sentido de «tirar el don y esconder la mano»: dejándose ver indudablemente para esconderse después. Abrahán se encuentra caminando en pos de una promesa que parece no cumplirse, el pueblo se encuentra en el desierto tras haber salido de la esclavitud en pos de su liberación, y el mismo Jesús que se atrevió a llamar a Dios *Abbá*, se verá gritando «Dios mío por qué me has abandonado»... Es coherente entonces, que aparezca en la mística cristiana el lenguaje de la noche oscura.

La noche oscura puede ir desde Job hasta Auschwitz. Se intentará torpemente explicarla como una preparación ascética o como una prueba; pero en realidad es mucho más y tiene una razón más fundamental. Es, por un lado, expresión de la absoluta Trascendencia de Dios incluso en su total entrega y, a la vez, de esa dimensión creyente que

realiza la plenitud del amor (“justifica” al hombre), cuando logra saltar como Jesús desde el abandono de Dios hasta las manos del Padre (desde el «Dios mío ¿por qué me has abandonado» hasta el «Padre, en tus manos pongo mi espíritu»). Esa dimensión que expresó también el místico carmelita tan admirable como sencillamente: «¡que bien sé yo la Fuente que mana y corre..., aunque es de noche!»).

Pero, además de eso, la noche es también consecuencia del carácter global de esta realidad nuestra, tantas veces contraria al amor, y que (leída desde el acontecimiento de Cristo) resulta ser a la vez absoluto, maldición y promesa: el absoluto del «a Mí me lo hicisteis»; la maldición de «si es posible pase de mí este cáliz pero no se haga mi voluntad sino la Tuya»; y la promesa del «Yo soy la Resurrección y la Vida» (quizá las palabras más inauditas y más audaces que se han escrito en todos los textos religiosos)²⁷.

Desde esa última raíz mística, cabe describir sencillamente al cristianismo como «fe en el Amor»: en el amor que, en este mundo nuestro, es el siempre vencido y siempre invencible. Y cabe admirar desde aquí la profunda intuición mística de dos santas recientes, las dos con nombre de Teresa, cuando la noche de la nada se abatió sobre su fe: si no puedo creer podré al menos amar...²⁸

2.4. Consecuencias

2.4.1. *Mística de igualdad*

La auténtica mística cristiana explicita así el fundamento teológico y teofáni-

co²⁹ que existía ya en la compasión budista. Una mística de la igualdad –fundada en que Dios es tal como lo reveló Jesús– recorre todo el Nuevo Testamento, para vergüenza de algunas iglesias cristianas. Y revela también que, si la justicia es el atributo bíblico de Dios, la justicia del misericordioso es Su anodamiento, por paradójico que esto parezca: «siendo rico se hace pobre, por nosotros, para enriquecernos con su pobreza» (2Cor 8,9)³⁰. En un mundo contrario al amor y, como consecuencia, lleno de víctimas, no se puede buscar el amor de Dios (ni a Dios), fuera de las víctimas. Y esto acaba mostrando la verdadera mística cristiana, en expresión de Pedro Casaldáliga como una «mística de liberación»³¹.

2.4.2. *Mística en conflicto*

Cuanto llevamos expuesto puede traer a la memoria la conocida frase de Rahner citada últimamente con profusión: «el cristiano del siglo XXI será un místico (es decir: será un hombre que ‘habrá experimentado’ algo) o no será cristiano». No la cito ahora para promocionar la experiencia interna sino porque esa frase deja entrever una crítica muy seria al cristianismo anterior al Vaticano II: éste había sido un cristianismo meramente sociológico, sin experiencia espiritual, apoyado en la fuerza de arrastre de lo masivo, pero carente de arraigo en lo profundo de la persona. Así parece mostrarlo su fácil derrumbe en la Europa del siglo XXI. Y así se perciben también los problemas que (más allá de sus épocas mejores o peores) habrá de tener siempre la Iglesia con los cristianos: primero porque la experiencia del amor

y la libertad es indispensable para la misión y sin ella no hay “evangelización” (¡que significa: comunicación de una buena noticia!). Pero también porque los seres humanos tendemos a falsificar al amor, más que a cualquier otra realidad; y porque (de resultados de lo antes dicho) el cristianismo es intrínsecamente comunitario y toda gran comunidad necesita un mínimo de institución.

2.5. Peligros y dificultades

Si la descripción anterior ha tenido para el lector algo de seductor, convendrá recordar en seguida el refrán latino: *corruptio optimi pessima*, el cual puede ayudarnos a entender que los peligros de la experiencia cristiana cuando se estructura como religión, son los mayores de todos los hasta ahora expuestos. Por eso el cristianismo necesitará de todas las otras experiencias como correctivo y complemento. Y las necesitará precisamente (y paradójicamente) en la medida en que se considere la «revelación plena y definitiva de Dios»: porque su misma experiencia creyente le dice que —como le ocurrió al profeta Jonás— cuando Dios llama y se da a conocer no lo hace para beneficio del profeta sino porque le importan todos esos miles de hombres que moran «en Nínive», tan lejos de Jerusalén (cf. Jonás, 4,11).

Al estructurarse como “religión” el cristianismo se vuelve la más tentada de caer en el antropomorfismo, precisamente por su convicción de la cercanía y la humanidad de Dios: una convicción que, despojada de la experiencia bíblica, llevará a mil supersticiones, pseudorevelaciones e idolatrías que la

autoridad eclesiástica, en mi modesta opinión, debería frenar mucho más.

Para evitar ese antropomorfismo, el cristianismo necesitará del recurso a la experiencia hindú de inseparabilidad de mi yo con el Espíritu del Misterio presente en lo más profundo de mí. Necesitará también la ayuda del judaísmo procurando recuperar, en otro contexto histórico, el tema judío de la prohibición de imágenes: pues una cosa es declarar la legitimidad de las imágenes precisamente porque el mismo Dios ha asumido imagen humana (o como recurso pedagógico ante un pueblo analfabeto), y otra muy distinta su proliferación supersticiosa en una cultura de la imagen como es la moderna. Y junto con el segundo mandamiento el cristianismo debería aprender también del sobrecogedor respeto judío a pronunciar el Nombre de Dios. La enseñanza tan cristiana del Dios cercano lleva a que muchos cristianos hablen de Dios como de una cosa más de este mundo, como el *i-phone* o el cuñado o la mesa de casa o el vecino de enfrente... olvidando lo que Pablo decía a los atenienses: «no debemos pensar lo divino como algo semejante a las obras del arte y la fantasía humanas» (Hchs 29) perdiendo ese respeto sobrecogido con que toda criatura debe acercarse al Misterio Innombrable.

La mística cristiana, precisamente por ser mística «de ojos abiertos» y vuelta hacia la realidad histórica, necesitará también no olvidar la relativización oriental del mundo y la historia (y de la misma institución eclesial) respetando, a la vez, el valor que Dios les concede al recapitularlas en Cristo. La

comunidad cristiana, al necesitar institucionalizarse, deberá recordar el mandato tajante de «no apagar al Espíritu» (1Tes 5,19) para no degenerar en algo tan contrario a Jesús como una letra que mata al Espíritu. Finalmente la experiencia de la increíble cercanía de Dios al convertirse en fórmula tendrá el gran peligro de deformarse en lo que hoy se critica como “un dios a la carta” (unas veces conforme al diseño de sus diri-

gentes y otra de sus bases): una tentación no infrecuente en el cristianismo de hoy, que puede ser corregida por lo que ahora diremos del islam.

Todos estos peligros muy reales muestran la importancia de la distinción entre fe y religión, propuesta por K. Barth (aunque quizá no del todo bien elaborada por este gran teólogo) y retomada luego en otro contexto por D. Bonhoeffer.

3. ISLAMISMO

«En nombre de Allah, el compasivo, el misericordioso. Alabado sea Allah, Señor del universo... Dueño del día del juicio, a Ti solo servimos, a Ti solo imploramos ayuda. Dirígenos por la vía recta». Así comienza el texto sagrado del islam que además merece, más que ninguna otra religión y casi en exclusividad, el título de «religión del libro».

3.1. La experiencia

Qué experiencia espiritual late debajo de esas frases, me parece fácil de explicar. *Islam* suele traducirse como «sumisión». El islam nace como corrección a un cristianismo popular y deforme que es el que conoció el Profeta y al que consideró como supersticioso e idólatra. El texto citado del Corán pone de relieve esa actitud de inmenso respeto: El Misterio Último es compasivo y mi-

sericordioso, pero eso son sólo adjetivos: el apelativo fundamental, el que lo define por encima de todos sus otros nombres es el de Señor del universo, único a quien servir y de quien esperar ayuda: sólo Dios es Dios y «no hay más Dios que Él».

La palabra sumisión suena hoy mal en nuestro Occidente que tanto ha confundido la libertad con el orgullo. Sin embargo, referida al Misterio Último tiene un profundo sentido de respeto y marca la única (o al menos la primera) actitud que le cabe al ser humano ante la grandeza incomprensible de Dios. Hay que comprender entonces la seriedad de la palabra, que busca salvaguardar la superioridad de Dios ante un judeocristianismo antropomorfizado y corrige ese «dios a la carta» del que hablábamos antes. El descalzarse al entrar en el templo intenta ser expresión (dis-

cutible o trasnochada si se quiere) de nuestra desnudez y nuestra sumisión ante el Misterio. Y aún más claro: islam es la misma palabra que usan los cristianos de lengua árabe para lo que nosotros expresamos como «entrega» a Dios. La palabra se dignifica así.

En los orígenes de la experiencia (y en contra de lo que cree Occidente) sumisión no es esclavitud sino libertad. Sobre todo cuando, en sus primeros siglos el islam convive con un cristianismo que conserva la definición de Dios como Amor, y se convierte en sumisión al Amor. Eso es lo que ocurre en la mística sufi que durante casi diez siglos se extiende desde la península ibérica hasta más allá del Oriente medio, y que constituye la mayor aportación del islam a la historia humana³².

Citaré sólo unas pequeñas perlas de esa sumisión al Amor. El maestro Rumí pide a Dios: «No dejes ni un instante nuestro oído sin Misterio, ni apartes de nuestra vida la faz del amado». Y con tonos que preceden al Cántico espiritual de Juan de la Cruz canta: «Hoy voy errante de puerta en puerta. ¿Quién tiene noticias del Amado que vi anoche?». Y el efecto de esa sumisión al Amor se expresa en una pregunta cuyo autor dirige explícitamente al «Señor de la Gloria»: «¿Cómo ir a Ti?». A lo que el Señor responde: «deja tu ego y ven»³³. Esa liberación del propio ego puede figurar como el rasgo transversal común a todas las experiencias místicas, como quiera que se le llame. Con ella consueña la máxima tajante del murciano Ibn Arabi (s. XII-XIII): «la sinceridad es la túnica del aspirante a sufi». Esa sinceridad opuesta radicalmente al autoenga-

ño sobre el que los humanos tendemos a levantar nuestras vidas. Los “armónicos” cristianos que resuenan en la obra de Ibn Arabi son muy perceptibles: no sólo por su famoso lamento: «el que ha enfermado de Jesús ya no se curará nunca» (aunque la traducción es discutida), sino por textos como este otro donde, otra vez, la mística se horizontaliza: «los sufíes no devuelven mal por mal. Todo el que los busca los encuentra. Todo el que quiere llegar a ellos lo consigue. Jamás dicen al que los necesita que vuelva más tarde. No despa- chan a ningún mendigo»³⁴.

Esta preciosa armonía puede romperse muy fácilmente. De hecho, aunque el Misterio es calificado casi en cada página del Corán como «clemente y misericordioso», entre los 99 nombres de Dios falta precisamente el único que le da el nuevo Testamento: Dios es amor.

La profunda defensa de la identidad de Dios llevará al musulmán a que Dios quede siempre en Su sitio y el hombre en el suyo, tanto en esta vida como en la otra.

Desde aquí podemos comprender también los límites y los peligros de esta experiencia, tan necesaria por otro lado.

3.2. Peligros

Hemos apuntado que cuando al amor a Dios le falta la sumisión se puede pervertir en una especie de «dios a la carta». Quizá se puede evocar aquí otra experiencia humana complementaria: cuando a la sumisión le falta el amor, en las relaciones humanas, se puede terminar en lo que Hegel describió como

«dialéctica del amo y el esclavo»: un proceso que va invirtiendo la relación y por el que el siervo, a base de su sumisión, acaba convirtiéndose en amo de su Señor³⁵. Entonces amenaza el peligro de lo que Jesús denunció en una parte del judaísmo de su época como «fariseísmo»: la seguridad de poder disponer de Dios inconscientemente, en provecho propio. Se termina así en el mismo peligro del dios a la carta, tanto si se elimina el respeto de la dimensión del

amor, como si se elimina el amor de la relación de sumisión respetuosa: la misma sensación de ser los únicos fieles, los únicos justos, autorizados a incluso a matar para defender a Dios.

Éste es sin duda el peligro, no sólo del islam sino de todas las que hemos llamado «místicas de la fe» cuando se estructuran en sistemas religiosos. Por eso, antes de cerrar este último capítulo, permítase todavía un apéndice sobre la violencia.

4. APÉNDICE: EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA RELIGIOSA

El problema podemos formularlo así: la experiencia mística es intrínsecamente antiviolenta. ¿Cómo entonces las religiones han sido tantas veces violentas?

De entrada conviene repetir que la violencia no es propia de la experiencia creyente: es más bien intrínseca al ser humano. Y lo es no sólo por la necesidad de autodefensa y de supervivencia en entornos tantas veces brutales sino, sobre todo, por nuestra dimensión racional y la pretensión de universalidad que es intrínseca a la razón (pese a que la razón actuando limpiamente puede percibir la maldad de la violencia). La mayoría de las violencias impuestas por unos hombres a otros sólo pretendían, en teoría, hacerles «entrar en razón» o «aceptar la verdad».

Esta dinámica violenta tan propia del ser humano es la que luego echa

mano de la religión (contrariando la experiencia mística) o de cualquier otra cosmovisión global, para imponerse por la fuerza. En el caso de la religión ese afán de absolutéz “agresivo-universal” de nuestra razón, puede verse reforzado por la pretensión de que la verdad de la razón es la verdad misma de Dios. Pero, aun sin recurrir a Dios la pretensión universal de la razón, que es válida y necesaria, choca luego con la diversidad de los seres (y de los razonamientos) humanos. Y los hombres encuentran entonces una excelente excusa inconsciente para dar rienda suelta a su violencia con la excusa de “defender a Dios” o “defender a la razón, o la ciencia o la verdad”.

En el caso de la religión, ese proceso llevará implícita una contradicción flagrante con la experiencia mística:

«nada de coacción en la religión. El camino verdadero ha quedado patente respecto del error» dice el Corán (2,256). Y cito expresamente el Corán porque, entre nosotros, es el islam quien tiene más fama de violento. Pero se trata de una enseñanza común a todas las religiones.

En el caso de la increencia se da también una contradicción entre una actitud inicial que apela a la tolerancia como virtud propia y mil formas de violencias posteriores que aparecen en quienes así pensaban. Y que derivan de que nuestra necesidad de reconocimiento es tan grande que la diversidad

o la negación de lo que pensamos tendemos a vivirla inconscientemente como una agresión a nuestra necesidad de seguridad. Sobre todo si esa disensión procede de personas o entidades autorizadas.

El resultado es que todas las religiones tienen una “historia criminal” por más que muchos creyentes de buena voluntad se sorprenderán al leer esto o se resistirán a aceptarlo. Pero también los ateísmos (aun siendo más recientes y más modernos) tienen una notable historia criminal, por más que muchos increyentes honestos se sorprenderán al leer esto y se resistirán a aceptarlo.

CONCLUSIÓN

Interioridad, Lucidez, Historia, Relación amorosa, Adoración: estas cinco palabras pueden resumir muy simplificadaamente «lo que el Espíritu santo dice a las comunidades» humanas. Probablemente, cada experiencia podrá reencontrar en su hondura, o podrá aprender, lo que dicen las otras. En cualquier caso no puede negarlo porque eso sería dividir al Espíritu que es la unidad en la diversidad.

Vale la pena evocar aquí lo que con su genialidad intuitiva escribió Pascal: que las herejías en la teología cristiana no fueron tales por lo que afirmaban sino por lo que negaban: porque la parcela de verdad que querían proteger la defendían no dando espacio o negando otras verdades. La herejía sería así, teológicamente hablando, no una mentira o un error sino una *verdad intolerante*.

De acuerdo con eso, la experiencia mística “menos mala” (única aspiración posible cuando se trata de la inmediatez con Dios) debe ser la más integradora (*kat-hólica* en lenguaje original) y, por eso, la más “crucificada” en esa noche imposible de la totalidad buscada.

Corrigiendo un poco el título dado a las dos partes de este Cuaderno pode-

mos hablar ahora de mística del Ser y mística del Amor. Y ahí quizá comienza a percibirse que ambas no deben excluirse sino sumarse e integrarse. La experiencia hindú no puede ser excluida de la mística cristiana: quizá debería ser el punto de partida de toda experiencia religiosa auténtica. Pero, como en el abismo del Misterio nunca se llega al fondo, al adentrarse en el Brahman sin nombre, esa misma experiencia se irá transformando hasta recuperar los demás elementos descritos. Pues si «Dios es Amor» la experiencia de Dios implica un «no» a un mundo montado sobre la exterioridad, la degradación de la historia o de las relaciones humanas y la adoración del propio ego. Pero un «no» que va mucho más allá de la me-

ra huida de ese mundo para convertirse en resistencia: porque a ese mundo degradado y deforme Dios sigue amándolo y deseando su cambio. Se comprende así la sencilla conclusión de Dorothee Sölle: «mística es resistencia»³⁶.

Por eso, volviendo a las dos secciones de este Cuaderno, las místicas occidentales han de recuperar la indecibilidad del Dios sin rostro, para no caer en idolatrías sistémicas. Las orientales han de recuperar la historia y volverse «de ojos abiertos» sin perder por ello nada de su autenticidad sino simplemente enriqueciéndola.

Algo así sería la tarea del diálogo de experiencias (no de dogmas ni de instituciones) que buscaba este Cuaderno. Pero, para que sea integrador del todo, creo que no debemos acabarlo sin aludir a lo que cabría llamar mística del no creyente.

También en el no creyente puede darse una profunda experiencia espiritual que apunte a *dimensiones nuevas o desconocidas*. Podríamos hablar de la experiencia de la bondad, del amor o de la belleza. Fijándonos un poco más en esta última, dado que hoy está de moda, todo ser humano (sea creyente o no) puede sentirse transportado ante determinadas realidades grandes o pequeñas de nuestro vivir: el agua que corre, la sonrisa de un niño, la música de Mozart, la inmensidad del mar en una costa no estropeada por la codicia humana, un bosque de hayas en la montaña, el resplandor sencillo de una rosa...

El elemento místico de las experiencias de la belleza proviene de su “inuti-

lidad” o dicho de manera más asequible: de su mensaje de gratuidad (que puede empalmar con lo antes dicho del «amor gratuito»). He citado muchas veces los espléndidos versos del místico renano Angelus Silesius³⁷: «la rosa es sin porqué / florece porque florece / no se cuida de sí misma / ni pregunta si la ven»: la belleza se convierte ahí en un regalo, porque el donante (la rosa) está liberado de las demandas típicas de nuestro ego.

Y así, la belleza adquiere dimensiones místicas cuando es vivida como gratuidad (“sin porqué”), no como propiedad ni como presa, que es como tiende a vivirlas el mundo capitalista donde la belleza se posee, se explota, concurra o se vende... Quizás era para reaccionar contra eso por lo que Simone Weil hablaba a veces de la belleza como «pureza».

Entendida así, se comprende lo que pretende decir la frase que hoy convierten algunos en casi teológica: «la belleza salvará al mundo». Formulando mejor habría que decir que la belleza no es sin más la salvación del mundo (de modo que nos baste con atender sólo a ella olvidando todo el dolor del mundo). Éste es el inmenso peligro de todas las místicas actuales.

La belleza no salvará al mundo (como tampoco lo salvará Dios a solas³⁸) pero es un anuncio de que el mundo tiene salvación y el hombre debe buscársela. Su mensaje de gratuidad se convierte así en llamada a una respuesta, como ocurre siempre con el amor gratuito. Por eso, también aquí, la mística será resistencia.

1. Atemática: se refiere a una experiencia “pura”, sin “forma” ni contenido expreso, en un estado previo a su formulación, pues en ésta entra ya en juego la cultura y el contexto en los que vive el individuo.
2. Luego hablaremos con razón de mística de “ojos abiertos”. La alusión a los ojos cerrados no alude ahora a nuestra realidad sino al carácter indecible o inconceptuable de aquello que se experimenta.
3. Precisamente por eso, al menos en la tradición católica, la experiencia mística debe ser confrontada con referencias exteriores al sujeto para sortear el peligro de mil autoengaños fatales. Y la mera negativa a esa confrontación suele ser vista como señal de experiencia inauténtica.
4. ABISHIKTANANDA, *La montée au fond du coeur*, Paris 1986, p. 315. Quiero llamar la atención sobre la dialéctica del título: a lo más profundo del corazón no se baja sino que se sube.
5. Shankara más monista o Ramanuja más dualista. En una trasposición al lenguaje cristiano cabría evocar al Maestro Eckart por un lado y, por el otro, la conocida frase de Agustín: «*intimior intimo meo et summior summo meo*».
6. El *mantra*, tal como aparece en la invocación del Isa Upanishad, dice más o menos: «Aquél es Plenitud, éste es plenitud. La plenitud nace de su Plenitud. Todo lo que existe es plenitud. ¡Om! Shanti, shanti, shanti Om» (*shanti* significa paz). Como se ve hay cierta “equivalencia homeomórfica” con lo que algunos llaman en Occidente “sentimiento oceánico”, como experiencia religiosa fundamental.
7. El Sí (o sí mismo) dicen algunas traducciones, siguiendo propiamente al *Self* inglés.
8. Si el lector conoce el diario y la trayectoria de Etty Hillesum (muerta en Auschwitz a los 29 años y que, desde una vida laica y despreocupada, acabó encontrando a Dios en el último año de su vida) verá en seguida cómo el Dios del que habla Etty parece brotar de una experiencia de la interioridad muy cercana a la del hinduismo.
9. «Unité et pluralité de la pensée chrétienne», en *Études*, 312 (1962), ps. 1-20.
10. Ver la comparación que haremos al final del segundo capítulo entre la Ghita y la visión judía de la guerra.
11. Muchos *dalits* (intocables) acusan hoy de eso al mismo Gandhi.
12. «Si alguien pospone la búsqueda y la práctica de la Iluminación hasta que estos problemas se resuelvan, morirá antes de alcanzar la iluminación» (*The teaching of Boudda*, edición de la Fundación para la promoción del budismo, Tokio 1986, p. 296).
13. Ver lo que insinúa sobre esto Juan de Dios MARTÍN VELASCO en *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander 2002, ps. 105 y 121.
14. De ahí la conveniencia, y la importancia, de que el ateísmo no sea excluido de eso que hoy se llama diálogo de las religiones.
15. «La sabiduría de comprender que este mundo no es más que una apariencia que brota de unas leyes de causa y efecto donde no existe una verdad inmutable» (*The teaching of...*, p. 354).
16. *The teaching of...*, p. 28. Traduzco por ‘alma’ el inglés *Spirit* (*Coeur* en la traducción francesa). De esa misericordia se nos dice poco después que es eterna y está en acción desde siempre.
17. Como consecuencia de esa experiencia del hablar de Dios, luego se hará «decir» a Dios cualquier otra cosa: sea el decálogo o las normas de la comunidad, aunque estén tomadas con frecuencia de otros pueblos...
18. En la presentación del libro bíblico de los Reyes que en los años 1998-99 formó parte de

un proyecto (inconcluso) de ed. Planeta de ir editando libros bíblicos presentados por un creyente y un no-creyente.

19. Puede ser ilustrador comparar por ejemplo el *Ab urbe condita* de Tito Livio (por no citar la *Eneida* de Virgilio) con los libros bíblicos de los reyes...
20. En este sentido me he cansado de citar otras veces los dos preciosos versos con que concluye un soneto de Quevedo: «serán ceniza, mas tendrán sentido / polvo serán, mas polvo enamorado».
21. Noche I, 12,2; I, 12,5. Ver sobre esto: T. RUSTER, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*. Salamanca 2011, p. 239.
22. Permítase una observación sobre lo monstruoso que resulta hoy mantener la traducción de *Yahvé Shabaot* como Dios «de los ejércitos», cuando se trata de una metáfora para indicar un Dios de las multitudes, en tiempos en que la visión de un ejército era casi la única experiencia de gran multitud que tenían los hombres de la época (vg. Ex 12,17: «las multitudes que saqué de Egipto», mal traducido a veces por: el ejército que saqué...). Por suerte las traducciones del *Sanctus* de la misa hablan ya del Dios «del universo» y la de L. A. Schökel de Dios «de las huestes», más vago. No así muchas lecturas litúrgicas.
23. El verbo hebreo *yadá*, como es sabido, significa conocer y, a la vez, designa el acto sexual.
24. Sin referencia a Jesucristo es impresionante cómo el gran escritor judío F. ROSENZWEIG (en *La estrella de la redención*) llega a entrever casi eso mismo en su comentario al *Cantar de los cantares*.
25. Igual que decimos de Jesucristo que se encarnó por obra del Espíritu, se entregó por la fuerza del Espíritu y resucitó para darnos el Espíritu.
26. Juan DE LA CRUZ, *Llama de amor viva*.
27. Desarrollé más esta triple caracterización de la realidad en José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, capítulo 15.
28. Para Teresa de Lisieux remito al libro de J.F. SIX, *Una luz en la noche* (comentado rápidamente en el capítulo 22 de mis *Migajas cristianas*). Para la madre Teresa ver la colección de escritos suyos hecha por Brian KOLODIEJCHUK, titulada *Ven sé mi luz*. Es significativa la presencia de la luz en ambos títulos.
29. Es decir: referido a Dios y manifestador de Dios.
30. Desde aquí cabe sospechar que, con el Pseudodionisio, entró otro Dios en el cristianismo. Y que, más allá de mil teologías secundarias que en el catolicismo amenazan con ahogar lo más específicamente cristiano, el protestantismo no tiene por qué ser sólo un “reduccionismo”, como tiende a verlo Roma, sino que puede ser visto, sobre todo, como una “concentración” en lo esencial.
31. Ver el último capítulo del magnífico libro de Dorothee SÖLLE, *Mystik und Widerstand* (Mística y resistencia), Hamburg, 1997.
32. Lo cual no puede menos de suscitar la pregunta de por qué hoy el sufismo está duramente perseguido en todos los países musulmanes regidos por la ley islámica.
33. Abu Yazid Bistami, místico del s. IX, natural de Bistam del que se sabe bien poco salvo que fue perseguido por los teólogos oficiales, acusado de panteísmo.
34. Todos los textos citados, junto con mucha más información se encuentran en la magnífica obra de E. GALINDO, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, Navarra, Estella 1994.
35. Más allá de la minuciosa descripción de HEGEL en su *Fenomenología del espíritu*, este proceso fue visibilizado hace años en la película *The servant*, de J. Losey. También lo recoge la vieja canción de Cecilia sobre la alta dama «señora de su señor...»
36. En la conclusión de la obra citada en la nota 31.
37. Famoso místico del s. XVII cuyo nombre verdadero era Johann Scheffer, nació en Breslau, pasó del protestantismo al catolicismo y eligió firmar sus poemas con el pseudónimo con que hoy se le conoce, según unos por humildad y según otros por aludir a su región natal.
38. Recuérdese la frase de san Agustín: «el que te creó sin ti, no te salvará sin ti».

CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

1. ¿Qué crees que es la mística? ¿Has tenido algún tipo de «experiencia» que calificarías de mística? ¿La mística, para ti, consiste en «experiencias» puntuales de lo inefable o más bien se trata de una «forma de estar en el mundo»?
2. ¿Cuáles son los elementos esenciales de cada una de las místicas presentadas en este cuaderno? ¿Añadirías otros elementos no mencionados o poco subrayados aquí? ¿Qué rasgos de cada mística te resuenan por dentro? ¿Cuáles consideras que responden a tu experiencia de vida y del mundo?
3. ¿Cuál es la especificidad de la mística cristiana?
4. ¿Por qué las místicas son iguales y diferentes a la vez? ¿Las diferencias aparecen según tú en un «momento segundo» cuando el místico trata de formular su experiencia o bien radican en la diferencia de la experiencia misma?
5. ¿Qué riesgos contiene la mística de cada religión? ¿Qué opinión te merece el comentario del autor sobre los límites de cada una de ellas?
6. ¿Qué tiene que ver la mística con la justicia? ¿Crees que se identifica con ella, que encamina hacia ella, o bien que tiene el peligro de olvidarse de ella?

Cristianisme i Justícia (Fundación Lluís Espinal) es un Centro de Estudios promovido por la Compañía de Jesús de Catalunya. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo cultural fe-justicia.

La colección *Cristianisme i Justícia* presenta algunas de las reflexiones de los seminarios del equipo del Centro o algunos de los trabajos de sus miembros y colaboradores.

147. J. CARRERA, Identidades para el siglo XXI - 148. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Comentario a la "Notificación" sobre Jon Sobrino - 149. J. GARCÍA ROCA, Educación para la Ciudadanía - 150. S. BUSQUETS, Nuestros vecinos de la calle - 151. J. FLAQUER, Vidas Itinerantes - 152. SERVICIO JESUITA A MIGRANTES (SJM) - ESPAÑA, Inmigrantes: ¿Invasores o ciudadanos? - 153. X. ALEGRE, J. GIMÉNEZ, J. I. GONZÁLEZ FAUS, J. M. RAMBLA, ¿Qué pasa en la Iglesia? - 154. J. BOTEY, Construir la esperanza - 155. D. VELASCO, La propiedad ¿Es un robo? - 156. D. VELASCO, Hacia una visión cristiana de la propiedad - 157. M. D. OLLER, Construir la convivencia - 158. J. M. GORDO, La cristología de Joseph Ratzinger - Benedicto XVI - 159. CUATRO TESTIMONIOS, Por qué volví a la fe - 160. J. GIMÉNEZ, Las preguntas que llevamos dentro - 161. J. CARRERA I CARRERA, El problema ecológico: una cuestión de justicia - 162. J. F. MÀRIA I SERRANO, El joven, el gurú y el pájaro - 163. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Miedo a Jesús - 164. S. THIÓ - M. LL. GERONÈS, ASSOCIACIÓ ÀKAN, ¿Y quién dices que soy yo? - 165. X. ALEGRE, Resistencia y esperanza cristianas en un mundo injusto - 166. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Nada con puntillas: fraternidad en cueros - 167. CÀRITAS DIOCESANA DE BARCELONA I CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Una mirada a la pobreza - 168. P. ARROJO, Crisis global del agua - 169. D. IZUZQUIZA, Al partir el pan - 170. J. CARRERA, Cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, La agroindustria bajo sospecha - 172. J. LAGUNA, Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad - 173. B. BASTIDA, Crisis, ¿un final por escribir? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ya voy, Señor". Contemplativos en la relación - 175. J. BOTEY, Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero - 176. L. RAMÓN, Mujeres de cuidado - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragio de la izquierda - 178. F. J. VITORIA, Vientos de cambio - 179. J. ALONSO, El diálogo de la vida cotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unidad de Dios

Los títulos de esta colección se pueden descargar en internet:
www.cristianismeijusticia.net/es/quaderns

N. 180, septiembre 2012

La Fundación Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ a quien los solicita. Si usted desea recibirlos, pídales 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