Globethics Repository



Carácter ecuménico del resurgir místico de hoy [Ecumenical character of the mystical resurgence today]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Bosch, Juan
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-20 01:44:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222656

CARÁCTER ECUMÉNICO DEL RESURGIR MÍSTICO DE HOY

JUAN BOSCH O.P.

No es casual que en el Capítulo General de la Orden de Predicadores, celebrado en julio pasado en la ciudad de México, los dominicos hayan prestado especial atención a la necesidad de involucrarse más decididamente en el diálogo ecuménico e interreligioso, por una parte, y por otra, hayan redactado una declaración sobre el Maestro Eckart en la que, entre otras cosas, dicen: "no cabe hacer una rehabilitación de quien nunca fue formalmente condenado".

Pero el injusto proceso al Maestro Eckart, "cuya doctrina es perfectamente coherente con la tradición ortodoxa de los grandes teólogos capadocios, Agustín, Tomás y otros" (E. Weber), pone de relieve, una vez más, la sospecha por la que han de pasar los místicos de todos los tiempos. Se ha hecho justicia, felizmente, aunque tarde, a "este gran cristiano, teólogo y místico" (D. Byrne) que fue el Maestro Eckart.

Dos hechos aparentemente desconexos —la redacción para las Actas Capitulares de un texto sobre el diálogo ecuménico e interreligioso dentro de la Comisión de Evangelización, y la declaración sobre el Maestro Eckart— reflejan, por una parte, la gran preocupación que se deja sentir en aquellos espacios de la Iglesia a los que todavía no ha llegado la fiebre de la uniformidad doctrinal, ni la obsesión por unificar creencias, certezas y credos. Pero, por otra, sugieren la posibilidad de incorporar más decididamente la corriente mística en el diálogo entre creyentes.

Se trataría, en estas páginas, de resaltar el carácter ecuménico del resurgir místico actual a partir de las mutuas influencias entre el diá-

logo intereclesial (diálogo propiamente ecuménico) y el diálogo entre las grandes religiones mundiales (diálogo interreligioso) (1).

Este intento no menosprecia, en absoluto, los logros alcanzados hasta ahora en el terreno doctrinal gracias a los diálogos de tipo teológico (2). Reconociendo, sin embargo, los valores del encuentro entre las *teologías cristianas* se echa en falta el rico caudal de verdad que podrían aportar a estos diálogos las diferentes tradiciones místicas. El proyecto es ambicioso y no exento de dificultades.

Este trabajo se sitúa, sin embargo, dentro de unos límites muy precisos. Se trata, por el momento, de un primer paso muy modesto. Ante la profusión de movimientos religiosos de carácter místico —muy variados y, a veces, ambiguos— que conforman nuestro contexto, habrá que ver hasta qué punto las dimensiones místicas, sobre todo las de las grandes religiones, podrían ayudar a salir del "impasse" en el que ahora mismo se encuentran muchos diálogos ecuménicos de tipo doctrinal entre las Iglesias cristianas. Sugerimos que las Iglesias, manteniendo sus respectivos diálogos, vuelvan su mirada hacia Oriente. No se trata de mezclar dinámicas y metodologías de ambos tipos de diálogo. El diálogo ecuménico tiene sus propios métodos y fines que no coinciden exactamente con los del diálogo interreligioso. Pero es nuestra convicción que el ejercicio de éste, en el que las dimensiones místicas afloran naturalmente, ayudará a los diálogos doctrinales intercristianos a olvidar las sombras y los intentos restauracionistas que se ciernen sobre ellos a la vez que los abrirá a espacios más amplios, pero no por ello menos rigurosos.

Este diálogo podría, a la vez, disponerlas en actitud de comunión básica para ofrecer una respuesta común que no sería respuesta de escuela teológica o de tradición confesional, sino una respuesta desde la catolicidad cristiana. Y es que las preguntas por los fundamentos de la fe cristiana que se suscitan desde el judaísmo, el islamismo, el hinduismo o el budismo, no son cuestiones menores, son cuestiones que

---

(1) Para una visión muy completa de los diálogos teológicos de la Iglesia Católica con las otras Iglesias cristianas, véase GONZÁLEZ, A. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1986.

(2) La literatura sobre el diálogo interreligioso es abundantísima. Recordamos algunos títulos en castellano aparecidos recientemente: KÜNG, H. (ed.), *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid, 1987; *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991; SANS, I., *Hacia un diálogo religioso mundial*, Mensajero, Bilbao, 1992; TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander, 1992; PANIKKAR, R., *Autoconciencia cristiana y religiones*, en "Fe cristiana y sociedad" 26, Madrid, 1989, 199-267.

afectan a *todas* las Iglesias. En el intento de respuesta —en este diálogo a nivel planetario, como gusta decir Claude Geffré— las Iglesias cristianas se ven confrontadas a retos mayores, a desafíos básicos que afectan a los núcleos de la fe apostólica y a cuya luz parecen relativas algunas de las cuestiones, y sobre todos los modos, que ahora se debaten en los diálogos teológicos cristianos y que han llevado, en algunos casos, a "callejones sin salida".

Un triste ejemplo de lo que comentamos es la respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe respecto a los acuerdos anglicano-católicos de ARCIC I. Aprobados por la Conferencia de Lambeth (julio-agosto 1988), la Congregación vaticana, sin embargo, negaba que se pudiese hablar de "acuerdo intereclesial", ya que "su lenguaje simbólico hace difícil la interpretación unívoca", observa "insuficiencias en la explicación de la fórmula *simul justus et peccator*" y hay "deficiente concepción sacramental". M. Alcalá diría, comentando esta respuesta, que "la lectura del decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe produce la impresión de que se trata de una desautorización de la comisión católica. La metodología de mutuo acercamiento cambia. Y se regresa al estilo neoescolástico, donde no aparece debidamente articulada la jerarquía de verdades, esencial en todo diálogo ecuménico" (3). Igualmente penoso es el actual estancamiento del diálogo ortodoxo-católico. Si ya era quizá demasiado lento, y no exento de reticencias a lo largo de su proceso —el trabajo propiamente teológico se había iniciado en 1979—, se ha visto interrumpido porque a las incontables precisiones dogmáticas por parte de unos y otros, se han añadido factores no teológicos que afectan a la sensibilidad de las diferentes comunidades, entre los que no debe descartarse el problema de los *uniatas* (4).

Las preguntas de las religiones orientales no situarían precisamente el debate en el terreno de un racionalismo estrecho; lo llevarían, más bien, a un campo mucho más amplio en el que las dimensiones místicas de todos tendrían un papel no despreciable. Y esto ayudaría, sin duda, a las mismas Iglesias cristianas a re-situar sus propios diálogos teológicos internos.

En un breve *primer apartado* recordamos cómo el actual panorama religioso —dentro de su innegable ambigüedad— apuesta por las

(3) ALCALÁ, M., *El diálogo anglicano-católico*, en "Razón y Fe", n. 1096 (1990), 181-196. El texto en 182-183.

(4) BEAUPÈRE, R., *Catholicisme et Orthodoxie. Nouvelles tensions et eclésiologie*, en "Lumière et Vie", n. 201 (1991), 5-19.

dimensiones místicas y muestra un cierto recelo ante una religiosidad que había primado los elementos dogmáticos e institucionales.

En un *segundo momento* proponemos una reflexión que podría ayudar a superar el actual "impasse" —descrito ya— en los diálogos teológicos entre cristianos. Consiste en situarlos, respetando su propia autonomía, dentro del marco más amplio que supone el diálogo interreligioso. La dimensión mística que encierran estos últimos ayudaría a resituar en sus verdaderas dimensiones —nuestra tesis no tiene mayores pretensiones— la problemática que abordan hoy ortodoxos, anglicanos, protestantes y católico-romanos. Problemática que en el fondo es de fidelidad a la verdad.

Finalmente, afirmando el carácter ecuménico del resurgir místico de hoy, se proponen algunas sugerencias para dilucidar desde claves ecuménicas la experiencia religiosa como servicio al diálogo teológico.

I. EL CONTEXTO DE LOS DIÁLOGOS DOCTRINALES ENTRE LAS IGLESIAS

Y mientras el problema de la verdad —siempre en el centro de cualquier diálogo ecuménico— mantiene en vilo a los teólogos cristianos de las diferentes comisiones mixtas, asistimos al fenómeno que podría definirse como el "retorno a lo sagrado". La literatura sobre la vuelta a lo religioso es abundante. Si algo se admite por todos es que este innegable "despertar religioso" está lleno de ambigüedades (5).

La "vuelta a lo religioso" —al menos en Occidente— es hoy muy compleja. No en balde ha pasado por el yunque de la modernidad. Y es además evidente que no siempre las Iglesias establecidas están hoy en las mejores condiciones de ofrecer la respuesta adecuada a los buscadores de espiritualidad, ni siempre aciertan a la hora de saciar a quienes llegan a sus lugares sagrados. Es más, muchos de nuestros contemporáneos y por diferentes razones, experimentan la necesidad de nuevas experiencias y nuevas "gnosis" que saben de antemano que nunca podrían satisfacer las Iglesias e, incluso, las religiones convencionales. No es de extrañar, pues, que cuando muchas gentes vuelven

(5) KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, 752-765; CARRÓN, J., *La religión vuelve a estar de moda*, en "Communio" (mayo-junio 1991), 192-193; BOSCH, J., *Un capítulo especial del "revival religioso". Los NMR en España*, en "Razón y Fe", 110 (1991), 390-403.

su rostro hacia al *Misterio tremendo* ya no lo dirijan necesariamente a la majestuosa catedral o a la parroquia católica del vecindario, al sobrio templo protestante, a la acogedora iglesia ortodoxa —repleta de iconos e inciensos—, a las sinagogas o a las mezquitas oficiales. Las orientaciones son múltiples. En este sentido puede hablarse con propiedad de un *desplazamiento* del lugar de lo sagrado. Hay muchos espacios nuevos, efectivamente, hacia donde se puede hoy dirigir la pregunta religiosa porque hay muchos desde donde se ofrece una respuesta capaz de interesar al que tiene sed. Incluso entre lo insólito y lo extravagante.

La actitud religiosa de muchos contemporáneos se define primordialmente por el deseo de la experiencia y del sentimiento, no por la reflexión o explicación racional de lo religioso. En este sentido es comprensible que la *búsqueda religiosa*, es decir, la exploración e indagación de fenómenos y experiencias espirituales, aparezca como más importante que la actitud de *adhesión* a unas verdades determinadas que en otro tiempo definía a la fe como "virtud intelectual". Bernard Lonergan ha podido hablar del "giro hacia la interioridad".

Uno estaría tentado, al comprobar el actual panorama religioso, de dar la razón a William James cuando siguiendo al viejo Fr. Scheliermacher, valoraba más la experiencia religiosa (lo vivido y experimentado por sí mismo) que la reflexión conceptual (lo pensado y reflexionado).

Las generaciones más jóvenes están a la búsqueda de la emoción religiosa. No es un secreto para nadie la enorme fascinación que ejerce el Oriente para muchos buscadores de espiritualidad (6). El oriente se identifica —seguramente por muchos con demasiada imprecisión y con bastante ingenuidad— con la búsqueda del Absoluto, con el auténtico camino para llegar al Indecible, más allá de las fórmulas vacías incapaces de expresarlo en los "credos ortodoxos" de la religiosidad occidental. De buen grado se apropiarían de aquello que los Padres del desierto gustaban repetir, "cuando los *especulativos* ven el agua desde lejos comienzan a debatir si es dulce o salada y se enzarzan en numerosas cuestiones, pero cuando los *contemplativos* ven el agua intentan llegar a ella para gustarla".

Alguna de estas búsquedas de nuevas espiritualidades pecan cuando menos de ciertas incongruencias, ¡cuántos jóvenes buscan espiritualidades en el lejano Oriente, en los gurus de la India, pero des-

(6) Entre otros muchos trabajos, recomendamos BÜHLMANN, W., *La tercera Iglesia a las puertas*. Paulinas, Madrid, 1976, 263-283. Especialmente 281-283.

conocen en absoluto la mística renana de los dominicos del siglo XIV, o la de los grandes místicos carmelitas del XVI español!

Hemos recordado que el "retorno de lo sagrado" es un fenómeno complejo y, sin duda, muy ambiguo que toma diferentes formas: a veces se define por el sincretismo, por la voluntad de la doble pertenencia o por el deseo de una religión universal, por la vuelta a una "gnosis" para solo los iniciados o incluso por el reconocimiento científico de la fe profesada. A veces es el anuncio del advenimiento de una "nueva Era" —una tercera edad, la del Espíritu— que tanto recuerda el pensamiento de Joaquín de Fiore; otras veces consiste en una religiosidad basada en el cumplimiento de las profecías milenaristas y el surgimiento consiguiente de grupos de tipo adventista.

El panorame de lo religioso en este momento abarca fenómenos sumamente variados y ambiguos. Esto explica la actual proliferación del mundo de las sectas y de los Nuevos Movimientos Religiosos, que aquí nos cuidaremos mucho de descalificar globalmente como tantas veces se hace desde perspectivas de apologética muy barata (7). Pero también aquí hay que ubicar el interés por un diálogo serio que se deja sentir en amplios espacios de las Iglesias cristianas con las grandes tradiciones religiosas mundiales. Ven en esos diálogos la posibilidad de ampliar horizontes, capaces de ayudar a los buscadores incansables de espiritualidad y de corregir las estrecheces provincianas normales.

Si tuviéramos que describir en dos trazos el *contexto* en el que se sitúan los actuales diálogos ecuménicos diríamos que nos encontramos en un mundo que ha tomado conciencia de su enorme pluralidad y de su unidad básica, en el que el *diálogo* aparece como la única forma coherentemente humana de convivencia y entendimiento, que se muestra muy reticente ante la pura racionalidad y las grandes instituciones religiosas y que alimenta una cierta fascinación por todo lo místico.

---

(7) La producción bibliográfica es enorme. Recomendamos los siguientes textos: WILSON, B., *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1971; GONZÁLEZ-ANLEO, J., *El zoco del Espíritu,* en "Comentario Sociológico" 49-50 (1985), 1248-1266; MAYER, J.F., *Las sectas*, Desclée, Bilbao, 1990; DAMEN, F., *Sectas*, en "Mysterium Liberationis", II, Trotta, Madrid, 1990, 423-444.

II. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO MARCO DEL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Acabamos de describir el *contexto* espiritual en el que se desenvuelven los actuales diálogos religiosos. Habría que añadir, sin embargo, un fenómeno que se detecta y preocupa en ciertos ambientes eclesiales. J.A. Estrada lo ha descrito como "el retorno de las certezas" (8). Si esto es así, urge encontrar un marco más amplio para que el diálogo ecuménico entre las Iglesias cristianas pueda hallar nueva savia para salir del atolladero "neoescolástico" que empieza a ser el rasero desde el que se juzga la ortodoxia de los documentos teològicos.

Y este "amplio marco" en el que podrían tomar sus perspectivas adecuadas los diálogos ecuménicos no es otro que el diálogo interreligioso. Desde éste las Iglesias juzgarían en sus justas proporciones las diferencias doctrinales que las separan y los grandes retos a los que todas ellas —desde la **oikoumene** cristiana— deberán responder. No se trata, lo repetimos una vez más, de mezclar planos tan distintos como son el diálogo ecuménico y el diálogo interreligioso, cada uno con su dinámica y metodología propias, sino de saber interpretar ecuménicamente lo cristiano desde lo religioso.

Es obvio que en todo diálogo debe haber un *terreno común* a partir del cual pueden los interlocutores iniciar los pasos para un entendimiento cada vez mayor y más profundo. El problema consiste en calibrar *cuál* es y *dónde* está ese terreno común. Si nos fijamos en el *ecumenismo* tal y como se concibió en la Iglesia católica antes del Concilio Vaticano II, el problema era muy sencillo para ella misma, pero harto difícil para sus posibles interlocutores. El terreno común era su propio espacio. La identificación exclusiva que hacía de ella misma con la "Ecclesia Christi" —cuya expresión máxima es la encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pío XII— hacía que cualquier intento de unión entre cristianos divididos encontrase su solución en la "vuelta a Roma", es decir a la verdadera Iglesia (9). La perspectiva de una eclesiología excluyente venía a dar la razón a un axioma de larga historia y de muy variadas lecturas: "Extra Ecclesiam, nulla salus". Esa eclesiolo-

(8) ESTRADA, J.A., *El retorno de las certezas en la Iglesia: del diálogo a la confrontación*, en "Sal Terrae", 947 (1992), 447-456; LADRIÈRE/LUNEAU (eds.) *Le retour des certitudes*, Le Centurion, París, 1987.

(9) BOSCH, J., *Para comprender el ecumenismo.* Verbo Divino, Estella, 1991, 29-31; 154-158.

gía excluyente, es obvio, no podía ofrecer el *terreno común* que los cristianos de otras tradiciones hubiesen deseado.

Es sabido que el Vaticano II modificó esa perspectiva eclesiológica y pudo así ampliarse, obviamente, el campo de relaciones entre cristianos. La Iglesia católica ya no pretendió la *identificación absoluta* con la Iglesia de Cristo. Ahora la fórmula era que en ella, la Iglesia católica, *subsiste* la Iglesia de Cristo (UR 4; LG 8). La "eclesiología de comunión" permite el reconocimiento de elementos de eclesialidad y de valores salvíficos en las otras comunidades. En realidad la perspectiva conciliar es perspectiva de eclesiología incluyente, e incluso cristológica. El principio de la *jerarquía de verdades*, explícitamente expuesto en UR 11, toca de lleno el núcleo de nuestro tema: "Al confrontar las doctrinas, recuerden que existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, porque es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana". El fundamento de la fe cristiana es cristológico y trinitario. Por tanto, el criterio último de una verdad de la fe lo constituye su cercanía al misterio de Cristo. Cualquier afirmación de fe que no se refiera directa e inmediatamente al núcleo cristológico o trinitario no le corresponde el primer puesto en esa "jerarquía de verdades" de la que habla el Concilio.

La perspectiva cristocéntrica, más fundamental y amplia, ha venido a sustituir a la perspectiva eclesiocéntrica de corte estrecho. El ecumenismo ya no consiste en un retorno a Roma, sino en un reencuentro de todos en Cristo, el Señor de la Iglesia. Esta perspectiva cristológica ha permitido reconocer la eclesialidad de muchas comunidades cristianas separadas de Roma, a comprender que el desplazamiento del centro de gravedad del ecumenismo ha pasado a ser cristológico y que la pregunta fundamental ya no consiste en saber su relación horizontal con Roma, sino su relación profunda con el misterio de Cristo.

Este desplazamiento ha sido crucial para llevar adelante un fructífero diálogo ecuménico entre las Iglesias que ha dado resultados no pensados hace cuarenta o cincuenta años. Pero este diálogo pasa por momentos delicados y se ha enquistado, en algunos casos, a base de planteamientos en que la misma perspectiva cristocéntrica puede haberse reducido a ser patrimonio de la sola familia cristiana.

Pero, ¿acaso la misma fe apostólica no pone a Cristo en el *centro* del plan divino para toda la Humanidad? El mismo Cristo remitió siempre al Padre. El cristocentrismo lleva irremisiblemente al teocentrismo. No entramos, sin embargo, ahora en el difícil problema de la particularidad histórica de Jesús y en la universalidad de Cristo, es

decir, en la unicidad de Jesucristo y en su significación universal. ¿Se puede atribuir un significado universal a un acontecimiento histórico particular? (10).

Con toda propiedad cabe preguntarse si la cristología puede reducirse a una cuestión debatida sólo entre Iglesias o debe ampliarse a un diálogo universal en el que los creyentes de las grandes religiones tienen también una palabra que decir.

Aquí se introduce de lleno el *diálogo interreligioso*, en uno de cuyos núcleos está la pregunta por Cristo. Una pregunta que tiene ya una cierta tradición en el hinduísmo, el budismo y el islamismo, y es notable, en el judaísmo.

No se trata aquí del diálogo interreligioso en general. Existe una buena bibliografía muy accesible. Interesa recordar, no obstante, que cuando las Iglesias vuelven su mirada a las tradiciones religiosas, especialmente del Oriente, encuentran un mundo lejano, distinto, con otras categorías conceptuales y otras cosmovisiones. Y normalmente con notables tradiciones místicas, particularmente en el hinduísmo y el budismo. El Secretariado Romano para los No Creyentes es consciente de ello. Por eso en un texto publicado en 1984 y titulado *Actitud de la Iglesia católica ante los creyentes de las otras religiones,* preveía cuatro modalidades de diálogo con estas religiones: el *diálogo de la vida*; el del *compromiso en las obras de justicia y liberación*; el *diálogo del discurso intelectual*; y el de las *experiencias religiosas en la búsqueda común del Absoluto.* Es evidente que interesa esta última forma de diálogo interreligioso, porque la comunión íntima con el único Dios —por diferentes que sean sus nombres— es el posible puente de encuentro.

Aquel "terreno común" a partir del cual pueden unos creyentes y otros iniciar un entendimiento fructífero es, sin duda, la *experiencia del misterio en el Espíritu.* Si Dios se ha revelado en todas las tradiciones y está presente en cada experiencia religiosa auténtica, éste parece ser el lugar privilegiado para el encuentro.

Pero, ¿cómo expresar la "experiencia religiosa"? William Johnston que ha estudiado en profundidad el diálogo cristiano-budista desde perspectivas místicas, sentía "la necesidad básica de que los teólogos cristianos sean también místicos..., y que hablen no sólo desde la ri-

(10) SCHILLEBEECKX, E., *Universalidad única de un hombre particular*, en "Jesús. La historia de un Viviente". Cristiandad, Madrid, 1981. 561-576.

queza de su saber científico, sino desde la riqueza de su experiencia personal". No parece que será tarea fácil a los herederos de aquellos eruditos de una teología que estuvo divorciada de la experiencia mística. Y es que "en los últimos siglos la teología ha estado grandemente preocupada por los problemas de controversia, con lo cual se ha hecho sumamente académica y se ha divorciado en gran parte de la espiritualidad" (11).

Partimos de los siguientes presupuestos.

1. Todas las religiones han entrado hoy en un contacto que si se lleva desde la perspectiva del *diálogo* y no del *enfrentamiento polémico*, supondrá profundas modificaciones por las influencias positivas de las demás. Estas modificaciones, sin embargo, no afectarán a los núcleos peculiares de cada revelación. No es previsible, ni seguramente deseable, la hipotética uniformidad religiosa mundial que vendría a borrar la historia genuina de cada tradición.

En este encuentro mutuo, cada una es permanente estímulo de las demás. Pero este pluralismo sería, a la vez, el signo más evidente de la no acaparabilidad del misterio de Dios. El *Deus totaliter aliter* de Barth, es el Inaccesible, el Innombrable de diversas corrientes místicas de Oriente y Occidente. Pero, simultáneamente, es el que inunda con su presencia la intimidad del mundo y del ser humano. El que está más allá de todas las teorías, ante el que el lenguaje se vuelve insuficiente y pobre, ante el que todos los lenguajes teológicos no son sino puros balbuceos, es gustado y contemplado por algunos cuyas experiencias nos han llegado y llegan en el lenguaje místico (12).

"No hay diálogo entre las religiones, sino sólo entre personas que practican y viven la propia religión", ha dicho Jacques Dupuis.

2. En las grandes tradiciones religiosas hay verdaderas experiencias del Absoluto. Si esto es así, cabe formular la pregunta siguiente: ¿puede un cristiano tener experiencias de Dios en el budismo o hinduismo, por ejemplo, *desde dentro*? Y si se responde por la afirmativa, ¿esa experiencia no sería acaso experiencia de Jesucristo aunque sin las categorías religiosas cristianas?

---

(11) JOHNSTON, W., *El ojo interior del amor*. Paulinas, Madrid, 1987, 61.

(12) Para algunas precisiones sobre el lenguaje místico véase, GÓMEZ CAFFARENA, J., *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985, principalmente 19-24; MIETH, D., *Mística*, en Eicher, P. (ed.), "Diccionario de conceptos teológicos", vol. II. Herder, Barcelona, 1990, 95.

La pregunta se desplaza. ¿Las categorías cristianas de mediación son totalmente adecuadas y únicas para expresar el misterio inefable de Jesucristo? ¿Jesucristo —el mediador universal y el único nombre dado por Dios como reclama para sí la tradición cristiana— es sólo expresable según las formulaciones clásicas del cristianismo tradicional? O en otros términos, ¿pueden las mediaciones hinduistas o budistas ser vehículos —aunque ciertamente también y seguramente en mayor grado, inadecuados— para una experiencia de lo divino en la que Jesucristo —como mediador universal— estuviese explícitamente presente?

La cuestión planteada así parece que debe responderse en sentido afirmativo. Cabe la experiencia del Absoluto hecha por un cristiano con categorías no cristianas, es decir, con categorías hinduistas o budistas, por ejemplo. Y la razón —ya está apuntada— es que las categorías y formulaciones por importantes que sean, son siempre inadecuadas (inadecuadas no quiere decir que sean falsas) para expresar el misterio insondable de Cristo. Cristo puede ser expresado a través de otras *culturas* distintas de la greco-latina (eso es la inculturación de la fe). Pero si se mantiene la pretensión neotestamentaria de la universal mediación de Cristo habrá que afirmar que puede ser expresado también a través de otras *religiones* (y eso sería la experiencia del Absoluto, a través de Cristo, el mediador universal).

Es cierto que las diferentes religiones poseen núcleos excluyentes. La aceptación de una fe religiosa implica el rechazo o la no posibilidad de pertenencia a otra. Pero estas zonas exclusivas no abarcan a las religiones en su totalidad. Hay siempre franjas comunes a todas ellas. Y ahí está la posición privilegiada de la *experiencia mística*, resultado del encuentro con el Absoluto trascendente a que tienden todas las religiones.

Se apunta aquí un problema que nos desborda: la relación entre la *experiencia mística* y los *enunciados* capaces de expresarla. No se puede eludir el problema diciendo que situados en el nivel de la experiencia *de Dios* nada se puede decir, ya que sólo son comunicables las experiencias humanas. Esto explica, en parte, el apofatismo en el que se han refugiado algunos místicos. Pero la experiencia de Dios, es experiencia *desde lo humano*. El en sí divino seguramente es inenarrable, pero el hombre es capaz mediante los símbolos de sugerir, aunque precariamente, el "rostro" de lo divino. La poesía mística describe el encuentro con el amado en un lenguaje menos inadecuado que el del racionalismo teológico. Este puede "explicar" más cosas, aquella franquea —aunque sin llegar al fondo— las barreras conceptuales que empobre-

cen más que iluminan la misma experiencia de Dios. Pero la tradición mística, apoyada en la simbología del amor y en la analogía del ser, ha hecho posible *para nosotros* lo que *en sí* es sólo don y pura gratuidad.

3. La experiencia de algunos hombres. Lo que parece tener todos los visos de mera disquisición académica, ha sido explorado y experimentado por algunos hombres y mujeres. No nos referimos aquí al complejo y casi insoluble problema de la *doble fidelidad religiosa*, o *doble pertenencia confesional*, es decir, si se puede ser cristiano e hinduista simultáneamente, o cristiano y musulmán a la vez. Se trata en nuestro caso de la posibilidad de tener experiencias del Absoluto desde dentro de una tradición religiosa que no es la propia. Y si pudiese contestarse afirmativamente, en ese caso la experiencia mística habría ayudado de manera decisiva a crear puentes de entendimiento, y habría ofrecido pautas de libertad y humildad a toda clase de diálogo entre creyentes.

En un libro fascinante, Jacques Dupuis ha intentado mostrar la posibilidad de una teología cristiana de las tradiciones religiosas de la humanidad (13). En la primera parte de su libro, presenta al "Cristo sin ataduras" tal y como lo ha reconocido el hinduismo. Pero la relación del cristianismo y el hinduismo tiene varios niveles. Dupuis expone el nivel más profundo, "más místico", haciendo un estudio comparativo entre la experiencia de la *advaita* (no dualidad) —cima de la experiencia de Dios en la mística hindú— y la experiencia religiosa de Jesucristo. Pero su trabajo no se queda en el del estudio comparado de las religiones. Presenta la obra de un monje benedictino francés, Henri Le Saux (1910-1973) llegado a la India en 1948 con el propósito de abrir una fundación monástica india: Shantivanam.

"Él quiere un diálogo auténtico, completo, que se base en la experiencia personal. Quiere ver por sí mismo. Su actitud se apoya en una convicción inquebrantable: la verdad hay que reconocerla venga de donde venga; es ella la que nos posee a nosotros, no nosotros a ella; el Dios que se revela por distintos caminos no puede contradecirse entre uno y otro. Las experiencias auténticas, por diversas que éstas sean, han de ser conciliables. Se trata de experimentar uno mismo para luego mostrarlo a los otros. Se trata para la Iglesia de atreverse a este encuentro y de dejarse enriquecer por lo que aporte" (14).

---

(13) DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Paulinas, Madrid, 1991.

(14) DUPUIS, J., *o.c.*, 97-98.

El monje francés se sitúa en un trabajo pionero. Trató, antes del Vaticano II, de entablar un diálogo que no se redujese al conocimiento de las doctrinas de los otros, o a una adaptación litúrgica de formas hindúes. Se trataba para él de introducirse en la "experiencia religiosa del hinduismo" sin dejar de ser monje cristiano. "A lo largo de estos años de descubrimiento de la *advaita*, y durante los años siguientes, Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux) permanecerá escrupulosamente fiel a la celebración de la eucaristía y del breviario... Y sin embargo, más allá de los ritos y de los salmos, más allá del diálogo interpersonal con Dios, está la "otra orilla" o "yo soy". Sólo ahí está la verdad total. Abhishiktananda se acostumbra a vivir, si se puede decir así, en estos dos planos; llega incluso a sentirse extrañamanete cómodo en los dos. Sería un grave error pensar que la *advaita*, con todas las renuncias y negaciones que implica, hace menos humano. *Advaita* no es monismo; no es, por tanto, acosmismo. Pero el mundo de los ritos y de las palabras no es el Absoluto; no es más que su reflejo. El sabio se ocupa de los dos, cada uno en su nivel" (15).

Y poco antes de morir, escribe a un amigo, en abril de 1973, cuando para él despunta la aurora: "La alegría permanece, se acrecienta, se hace más profunda con el descubrimiento cada vez más íntimo de lo esencial... Acercamiento... embriagador; corta con todo, pero lo revela todo como la noche de san Juan de la Cruz. Saltar por encima de los límites; noche sólo para la mente cuando quiere comprender e imponer sus categorías a la realidad..." (16).

La vida de este monje cristiano, llena de tensiones innegables, ha sido calificada de *profética* "en un tiempo en el que el matrimonio entre Oriente y Occidente y, en particular, el encuentro entre el misterio cristiano y el misticismo hindú —en el respeto pleno de las diferencias y sin ambigüedad latente—, se siente como una necesidad urgente" (17).

William Johnston comienza su libro *El ojo interior del amor* con estas palabras: "En años todavía recientes hemos sido testigos de un resurgir del interés por el misticismo a lo largo y ancho del mundo. Psicólogos y científicos empiezan a ver aquí un fenómeno que no se puede pasar por alto a la hora de estudiar la mente humana. Pensadores religiosos como Henri Bergson, Martin Buber y Teilhard de Char-

(15) DUPUIS, J., *o.c.*, 103.

(16) *La montée au fond du coeur*. OEIL, París, 1986, 372. Citado en J. Dupuis, o.c., 118.

(17) DUPUIS, J., *o.c.*, 124.

din ven el misticismo como el centro mismo de la auténtica experiencia religiosa. Los orientalistas lo ven como la clave para la comprensión de las religiones de Oriente. Y, lo más significativo de todo, miles de hombres y mujeres de a pie, sintiéndose llamados a una vida profunda de meditación y oración, vuelven su atención hacia la experiencia mística. Por todas partes, el misticismo está en el aire que respiramos; y promete estarlo todavía más en el aire de la nueva era hacia la que nos dirigimos" (18).

Su obra es un intento de presentar un encuentro budista-cristiano a partir de la experiencia mística. Y ante la objeción —tantas veces formulada— de que teniendo cada religión creencias distintas y, a veces, contradictorias, no cabe experiencias semejantes, Johnston es tajante: "En el islam, en el hinduismo, budismo y judaísmo encontramos personas que aman sin límites; que están llenas de esta exquisita sabiduría que mana del amor religioso. Todos ellos hablan de desnudez, oscuridad, vacío y silencio. Y los místicos de las grandes religiones se entienden muy bien entre sí; captan intuitivamente, a veces en un *flash*, la fe desnuda y la soledad mística que mora en el corazón del otro... No estoy diciendo que la fe desnuda en el corazón de un hindú, de un budista y de un cristiano sea siempre la misma. Esto no lo puede decir nadie; esto nadie lo sabe. Lo que podemos decir, sin embargo, es que hay una semejanza reconocible entre la fe desnuda del hindú, del budista y del cristiano y que es el don del mismo Dios. De aquí que sea precisamente la mejor base para el encuentro ecuménico, aunque silencioso, entre los miembros de las grandes religiones" (19).

¿Se mueren las especificidades religiosas? Naturalmente que no. "Una teología mística basada en la Biblia será específicamente cristiana. Como tal, será la base para el diálogo con el misticismo de las religiones no cristianas. Pues, como he señalado ya, el budismo tiene su teología mística, basada en las experiencias de Buda y en las escrituras budistas, basada en la experiencia de llegar a ser Buda. Cuando Jesús y Buda se encuentren en sus discípulos habrá comenzado el verdadero diálogo místico" (20).

---

(18) JOHNSTON, W., *o.c.*, 5.

(19) JOHNSTON, W., *o,c.*, 73.

(20) JOHNSTON, W., *o.c.*, 55.

III. ALGUNAS SUGERENCIAS

A estas alturas el lector habrá percibido con toda claridad el problema que se suscita a la hora de dar el paso que han pretendido sugerir estas páginas. ¿Cómo y bajo qué perspectiva el diálogo interreligioso —desde vertientes místicas— puede servir de ayuda al diálogo ecuménico entre las Iglesias cristianas? Y es que hay como una dificultad de entrada. Para una gran tradición mística apofática los términos *vacío, nada, noche oscura, tiniebla, nube, ignorancia,* etc., son decisivos, pero no parecen apetecibles, precisamente, a los teólogos de las Comisiones mixtas de las Iglesias cristianas. En general éstos muestran ciertas reticencias y precauciones ante lo que podría llamarse "teología negativa" que parece primar una terminología ni precisa ni inteligible.

Nada se habría entendido, sin embargo, de los místicos si se redujese a la pura negatividad todos sus afanes. El don y el intento místicos son precisamente la *contemplación,* la *iluminación*, la *unión*. El misticismo es "una vuelta a la unión armoniosa, es un proceso de reconciliación..., es un ejercicio de unificación que nos hace uno con nosotros mismos, uno con la raza humana, uno con el todo que es Dios".

De ahí que el hablar místico debe entenderse desde la dialéctica. Johnston escribe: "San Juan de la Cruz afirmará que Dios es todo. Él es luz. Él es plenitud. Él es todo: es la fuente del ser y de la belleza. Como tal, parece exactamente lo opuesto a la nada absoluta de la que habla el misticismo oriental. Pero —y aquí volvemos a encontrar la gran paradoja— si Dios es luz en sí mismo, *es oscuridad para nosotros*; si es todo en sí mismo, *es vacío para nosotros.* San Juan de la Cruz no dice que Dios es oscuridad y vacío y nada; pero sí dice que la experiencia humana de Dios es oscuridad y vacío y nada. Pues Dios es como la noche para el alma" (21).

a/ Pero el método dialéctico sí puede ser usado por nuestros teólogos. ¿Acaso el primer Barth no empleó la dialéctica, aunque dándole otro juego bien distinto del que aquí sugerimos?

b/ La aportación de la savia mística cubre además otros espacios que deben resaltarse. Tiene razón André Dodin cuando afirma que "una religión sin misticismo no es más que ideología". Incluso podría decirse, es una filosofía a la que falta el "alma" que alienta la vida. Y

(21) JOHNSTON, W., *o.c.*, 21.

Péguy, allá por 1910, se atrevió a escribir que "todo empieza por la mística y termina en política". A pesar de sus posibles lecturas, algo parece evidente. Cuando se eluden los aspectos místicos de una religión —podríamos decir con igual razón, de una teología o si se prefiere de un *diálogo ecuménico*— todo puede convertirse en pura polémica confesional que en el mejor de los casos no pasará de ser un juego formalista en el que nadie es capaz de "meterse en el otro", clave del verdadero diálogo (22).

¿Acaso muchos de nuestros círculos ecuménicos actuales no han perdido aquella pasión por la verdad y la unidad característica de los pioneros del diálogo ecuménico y se han convertido en encuentros repetitivos —controlados por todos menos por el Espíritu— incapaces de suscitar interés alguno y de dar los pasos decisivos?

c/ La savia mística sería además una barrera contra toda clase de dogmatismos o idolatrías confesionales. Michel Delahoutre escribe: "Se puede admitir sin dificultades que los místicos de las diferentes religiones viven en el mayor grado las potencialidades de unión que éstas ofrecen. Ellos son la salvaguardia viva que impide que las religiones y las doctrinas caigan en el dualismo, la alteridad, el formalismo, el dogmatismo, el fideísmo o la idolatría. En el contexto actual de los encuentros entre las religiones, su testimonio posee por ello una importancia capital" (23).

d/ La mística, finalmente, podría ofrecer buenas dosis de libertad al teólogo y al jerarca haciéndoles caer en la cuenta de la relatividad de todos los sistemas y escuelas a la luz de lo verdaderamente absoluto. Pero relativizar los propios esquemas no es caer en el relativismo filosófico o teológico, sino aprender la lección permanente de la mística que nunca absolutiza lo que no es absoluto. Y si esto vale incluso para la pregunta sobre Dios e incluso para la cristología y fe trinitaria, ¿por qué no podrían verse los problemas referentes a la sacramentalidad de la Iglesia, a la autoridad y al ejercicio de la autoridad eclesial, bajo los mismos prismas?

Que estas aportaciones genéricas, comunes en el diálogo interreligioso, puedan tomar cuerpo o no en los diálogos ecuménicos entre Igle-

---

(22) Un buen estudio sobre el diálogo, CRACKNELL, K., *Towards a New Relationship (Christians and People of Other Faith)*, Epworth Press, London, 1986, principalmente 110-127.

(23) DELAHOUTRE, M., *Mística*, en Poupard, P. (ed.). "Diccionario de las religiones", Herder, Barcelona, 1987, 1119.

sias va a depender de la lucidez y receptividad de nuestros teólogos y de las respectivas jerarquías eclesiásticas. El contexto de la religiosidad actual favorece tal posibilidad. Hemos hecho ciertas referencias al reconocimiento que algunos teólogos de diferentes Iglesias dan al encuentro con las corrientes místicas de las religiones de Oriente. Lo mismo cabría decir de la mística sufí del mundo islámico. A niveles muy humildes —se están dando sólo los primeros pasos— el futuro dirá cuáles son las aportaciones válidas de algunos de los llamados *Nuevos Movimientos Religiosos* (24). El aprecio, por ejemplo, de la mística española por parte de cristianos de otras confesiones es evidente. Libros clásicos como *El crisol del amor. La mística de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, del anglicano E.W. Trueman Dicken, o el *San Juan de la Cruz, espíritu de llama* del también anglicano Allison Peers, son indicio de que la mística ha superado fronteras que todavía desde otras instancias están por realizarse.

Se nos habría malinterpretado si las reflexiones precedentes invitasen a tomar posturas acríticas ante la multiplicidad de expresiones que hoy se presentan como místicas. Somos conscientes de que las actitudes ingenuas nada favorecen tanto en el diálogo ecuménico como en cualquier otro campo del espíritu. Sólo un discernimiento leal —en el que la racionalidad y el sentido común tienen también una palabra que decir— podría hacer viable algunas de las sugerencias apuntadas.

Y es que no todo lo que reluce es oro. En el mercado espiritual hay también mucho producto espúreo. Por eso nos parecen apropiadas las advertencias de Dieter Mieth sobre la ambivalencia de la mística y la necesidad de una constante crítica. Los peligros del elitismo en cualquier fe religiosa acechan siempre a los creyentes. Mieth habla de la peligrosidad dualista que fácilmente se desliza hacia ideologías tales como la del valor superior de la vida contemplativa, o la del ascetismo enemigo del cuerpo y de la autodestrucción del hombre ante Dios; hacia la distinción entre interioridad y exterioridad; o cualquiera de los intimismos así como la peligrosa utilización de la mística en el plano político y nacionalista que favorece siempre determinados intereses sociales (25).

Seguramente habrá que buscar algún criterio en orden a calibrar el servicio real que las dimensiones místicas del diálogo interreligioso

---

(24) Un estudio muy completo sobre el tema: BROCKWAY, A.-RAJASHEKAR (eds.), *News Religious Movements and the Churches*, WCC Publications, Ginebra, 1987.

(25) MIETH, D., *Mística*, en "Diccionario de conceptos teológicos" II, Herder, Barcelona, 1990, 87-97, principalmente en 90-91.

podrían aportar a los responsables del diálogo ecuménico cristiano. Ese criterio es, sin duda, el *único* criterio válido que hay de verificación del fenómeno místico: la vida del místico. "La pregunta de quién es un místico y quién no lo es, no es una pregunta a la que se pueda responder, como a menudo ha creído una discusión teórica sobre la mística, diciendo que es el que ha tenido, o no ha tenido, una vivencia mística de tipo especial. Y es que la intensidad de la vivencia no es de por sí un criterio. El criterio lo es el cambio del hom,bre, que se echa de ver en su conducta práctica" (26).

Desde estos supuestos sería perfectamente aplicable al diálogo ecuménico lo que Hans Küng dijo en referencia al diálogo entre las religiones:

> "No deberíamos seguir el propio camino *cristiano* (añádase «camino católico», «camino anglicano», «camino protestante», etc.), de manera simplemente dogmática y al margen de otros caminos, sin comprensión, tolerancia y amor hacia los demás.
>
> Pero tampoco deberíamos, decepcionados por el camino propio, fascinados por novedades, emprender *otros* caminos.
>
> Ni deberíamos, finalmente, añadir de una manera extrínseca a la antigua fe lo que podemos aprender de otros caminos.
>
> Por el contrario, a partir de un compromiso auténticamente cristiano, y siempre dispuestos a aprender, deberíamos dejarnos *transformar constantemente en nuestro propio camino*, mediante lo nuevo aprendido, de modo que la antigua fe no se destruya, sino que se enriquezca. Este es el «camino de la transformación creadora» (Cobb), el camino de la fe cristiana, que se ha de arriesgar continuamente en el empeño ecuménico" (27).

(27) KÜNG, H., *Hacia una teología ecuménica de las religiones*, en "Concilium" 203 (1986), 152-153.