

LA MÍSTICA, [OU]-TOPOS DEL DIÀLEG INTERRELIGIÓS

Xavier Melloni

LA MÍSTICA, [OU]-TOPOS DEL DIÀLEG INTERRELIGIÓS

Xavier Melloni

Col·lecció TEXTOS

Edita: Institut Superior de Ciències Religioses

Ronda de Francesc Camprodon, 2. Vic

Disseny: Raimon Casals

Imprès a Gràfiques Diac. Vic

ISBN: 84-933644-2-8

Dipòsit legal: B-43626-2005

LA MÍSTICA, [OU]-TOPOS DEL DIÀLEG INTERRELIGIÓS

Dr. Xavier Melloni Ribas

Lliçó inaugural
Institut Superior de Ciències Superiors de Vic

Vic, 6 d'octubre de 2005

Els humans estem constituïts per una Profunditat que ens depassa. Aquest Fons amagat a nosaltres mateixos és la causa d'un anhel –que sovint pren la forma de neguit– que també ens supera. Vers aquest Horitzó s'encaminen les tradicions religioses de tots els temps i indrets del món. Per això les anomenem *religioses*: perquè tracten de *relligar* amb aquest Horitzó Primer i Últim que convoca, transcendint-les, totes les aspiracions humanes, alhora que ens recentra amb nosaltres mateixos, ens vincula amb la comunitat humana i ens ajuda a descobrir el nostre lloc en el món.

Les religions assenyalen vers aquesta Fondària al mateix temps que hi són portades. Són portes, llindars, camins, anuncis i indicis que apunten i contenen el tast de la seva plenitud. Aquest tast és el que anomenem *mística*, que prové de *mys*, «mantenir els llavis closos», perquè d'ella no se'n pot parlar gaire¹. El punt de partença és l'emmirallament davant *Allò –Aquell– que és*. En paraules de Wittgenstein, «la qüestió mística no és *com* sigui el món, sinó *que* el mon sigui»². El Silenci de la mística no és mutisme, sinó Vida abissal per desvetllar³. De la Realitat Última

¹ Wittgenstein acaba el seu *Tractatus logico-philosophicus* dient: «D'allò que no s'en pot parlar convé callar», *Tractatus*, 7, Ed. Alianza, Madrid 2002, p.183.

² *Ibidem*.

³ És significatiu que el recent llibre de Raimon Panikkar, *De la mística*, estigui tot ell centrat en què la mística no és cap altra cosa que l'experiència de la Vida viscuda en plenitud (ed. Herder, Barcelona 2005).

no se'n pot parlar, només es pot mostrar o experimentar⁴. Tanmateix, no podem deixar de parlar, perquè és l'únic sobre el que val la pena pronunciar paraula humana.

1. SOBRE EL LLOC I NO-LLOC DE LA MÍSTICA

A causa d'aquesta superació vers on apunta, la mística és lloc (*topos*) i no-lloc (*ou-topos*, «*utopia*»). Transforma a qui l'experimenta i res no torna a ser el mateix. Però es retira tal com ha aparegut: «Salí tras ti clamando, y eras ido», va deixar escrit Sant Joan de la Creu⁵. En tant que *No-lloc*, indica que està sempre per assolir. És d'ordre transhistòric, escatològic. Però, en tant que *lloc*, cerca el seu arrelament en l'aquí i ara.

Per això proposem la mística com àmbit propici per a la trobada interreligiosa. Com a *lloc*, no nega sinó que incorpora les mediacions de les religions: el pensament i la paraula (textos sagrats i teologia), l'acció (ètica) i la celebració (culte), i també la visió i l'audició, la unitat i la diversitat, la identitat i l'alteritat, el present i el futur, etc. En la mística, aquestes díades s'harmonitzen sense confondre's. És l'àmbit on la seva polaritat esdevé fecunda. És lloc d'unificació, no de desmembració. Però és lloc asindòtic, tendencial, i per això esdevé *No-lloc*. Convoca les religions més enllà d'elles mateixes, per tal com està més enllà i més ençà de la raó i de l'acció, dels sentits i de les sensibilitats, de les identitats i de les pertinences. No les anul·la, sinó que les obre, les expandeix i les desapropria, per portar-les vers la consciència-experiència de que en Déu «vivim, ens movem i existim» (Fets 17,28).

⁴ De nou amb paraules de Wittgenstein: «L'inefable, certament, existeix. Es mostra, i això és la mística», *Tractatus*, 6522.

⁵ *Cántico espiritual*, 1.

Alguns parlaran de deliri, altres de bogeria, alguns altres d'impaciència. Nosaltres parlem d'urgència. Urgència de saber trobar-nos com a humans en un àmbit que ens depassa i que precisament per això pot aplegar-nos, perquè ningú no se'l pot apropiat. És un *No-lloc* perquè no hi podem arribar per nosaltres mateixos si no som rebuts. No el podem conquerir ni amb el nostre *logos* ni amb la nostra voluntat, ni amb els nostres sentits ni amb la nostra imaginació, i, menys encara, amb poder o prepotència. Tanmateix, és a l'interior de cadascun d'aquests àmbits i és a l'abast de la més petita de les criatures. En el seu recinte, no ens podem discutir. En arribar-hi desapropiats, podem disposar-nos a escoltar, rebre'ns i acollir-nos mútuament per aprendre d'actes i paraules que permetin conrear tot allò d'inacabat que hi ha en l'ésser humà.

Si, en tant que *No-lloc*, l'àmbit de la mística ens desposseeix, en tant que *lloc*, ens estimula i ens fa concrets. Aquesta articulació no és dualista, sinó *advàtica*, a-dual. *Lloc* i *No-lloc* no es contraposen. El *lloc* esdevé *No-lloc* en la mesura que quan s'hi arriba, hom descobreix que mai no podrà instal·lar-se, segons l'*epèkstasi* de Gregori de Nissa, sempre de començament en començament:

«Havent sentit parlar dels misteris arcans, hom puja més amunt i segueix pujant, ja que d'un bé posseït es passa al desig d'un altre de més gran. És infinitament més el que falta que el que hom ha assolit [...]. El terme on hem arribat és el començament per escalar bens superiors [...]. El desig de qui puja mai no es satisfà amb el que ja ha aconseguit; l'ànima segueix pujant de desig en desig, d'allò més alt vers el més sublim»⁶.

⁶ Cf. *Comentario al Cantar de los Cantares*, Sígueme, Salamanca 1993, homilia 8, pp.135-136. [Si no es diu el contrari, la traducció al català dels fragments citats és meua]

És espai obert, èxode continu. Però el *No-lloc* esdevé *lloc* en la mesura que s'assoleix a partir d'actituds i manifestacions ben concretes que fan possible la comunicació i la comunió entre els humans, i ajuden a alliberar i promoure la vida dels pobles. Que el *No-lloc* no sigui assolible no significa que sigui irreal, deixat a una ociosa evanescència, sinó que es verifica i testifica a si mateix en la densitat del concret, en la transformació del que és real, fecundant paraules i actes, i possibilitant actituds cada cop més autèntiques i descentrades en les relacions humanes, en la trobada entre cultures i religions. El *lloc* i *No-lloc* de la mística arrelen en aquella Realitat Primera i Última que, essent la plenitud de l'Ésser, fa que els éssers siguin en plenitud.

2. DIVERSES ARTICULACIONS ENTRE LA MÍSTICA I LES RELIGIONS

Les religions existeixen perquè contenen un Nucli fundador del qual elles en són receptacles i, alhora, el custodien. Aquest Nucli originari, de caràcter incandescent, s'experimenta com a font de plenitud, de salvació, alliberament o il·luminació, segons és dit per les diverses tradicions. Cadascuna d'elles està estructurada entorn de la recepció d'aquest Nucli. D'ell dimanen tots els seus símbols, paraules, ritus i codis de comportament.

En una primera aproximació, podem distingir dues grans configuracions religioses: les *religions teistes*, de caràcter personalista (judaisme, cristianisme, islam, sikhisme, Baha'i i certs corrents de l'hinduisme), i les *religions oceàniques*, de caràcter transpersonal (altres corrents de l'hinduisme, budisme, jainisme i taoisme). Per comprendre la diferència entre les religions teistes-personalistes i les religions oceàniques-transpersonals les posaré en relació amb dues maneres de percebre la realitat en el desenvolupament del nostre psiquisme: la sensibilitat *ocnòfila*⁷, que

⁷ *Ocnos*, «timidesa».

s'adhereix als objectes com quelcom segur i reconfortant, mentre que els espais que els separen són viscuts com a amenaçadors; i la sensibilitat *filobàtia*⁸, segons la qual l'espai sense objectes és experimentat com segur i amistós, mentre que els objectes es perceben com una amenaça⁹. La primera correspon a les constel·lacions teistes, on la personificació de Déu preserva de l'angoixa del buit i possibilita un univers de relacions, mentre que la segona s'endinsa en l'espai que s'obre entre les formes i imatges de vegades massa antropomòrfiques que ens formem de Déu.

En parlar de religions *teistes* i *oceàniques*, difereixo de la terminologia emprada per Robert-Charles Zaehner, esdevinguda clàssica, que les classifica, respectivament, com a *profètiques* i *místiques*¹⁰. Dissenteixo perquè aquesta identificació dóna a entendre que les primeres no serien místiques, quan, en veritat, el profetisme és una forma de mística: el profeta és atret per una Presència que l'imanta i és travessat per una Paraula que el depassa. Citant el pensador jueu André Neher, «el que és propi de la visió i paraula profètiques no és l'anticipació, sinó l'Absolut [...]. La profecia respon a la nostàlgia d'un coneixement; no el del demà, sinó de Déu»¹¹. L'origen de la fe d'Israel està basat en el contacte amb aquesta experiència, expressada en el relat de la bardissa ardent (Ex 3), així com en les múltiples teofanies dels profetes (1Sam 3; Is 6; Jer 1,4-19; 16; 20,1-8; Ez 1-2). També el cristianisme, mantenint-nos de moment en un pla merament fenomenològic, està marcat per experiències místiques fundacionals: en la vida de Jesús, la teofania del Jordà i les fulguracions del Tabor; pel que fa als deixebles, els diferents relats de resurrecció i també l'experiència de Pentecosta. Les aparicions del

⁸ *Baino*, «transcórrer», «travessar», «fer camí».

⁹ Cf. MICHEL BALINT, *La falta básica* [1979], Ed. Paidós, Barcelona 1993, pp.80-90.

¹⁰ Cf. R.C. ZAEHNER, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et révélation prophétiques*, DDB, Paris-Burges 1965.

¹¹ *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, p.9.

Ressuscitat van provocar un nou estat de consciència i van indicar un nou camí d'existència. El mateix succeeix en els fonaments de l'islam, que prové de les veus que rebia i sentia el Profeta¹². De la mateixa manera, la fe musulmana és inconcebible sense l'aportació dels sufís, que beuen de la mateixa Font que Mahoma. El que és característic de totes les tres tradicions és la revelació d'un Déu únic i personal que, quan es manifesta, atorga a les persones la consciència de ser estimades d'una forma també única i irrepetible. En la tradició bíblica, cada trobada amb Déu suposa la revelació de la seva més pregona identitat, simbolitzat per un canvi de nom: Abran esdevé Abraham (Gn 17); Jacob esdevé Israel (Gn 32,23-33); Moisès, «el que ha estat rescatat» [de les aigües del Nil], serà el que rescatarà el seu poble de l'esclavitud (Ex 3); Samuel serà cridat pel seu nom durant la nit del seu poble (1Sam 3); etc.

Les religions oceàniques, en canvi, estan estructurades a partir d'un altre paradigma. No es tracta de la relació amb l'alterirat del Tu diví, sinó de la percepció de pertànyer al Tot, al qual s'arriba a través d'un procés d'interiorització que porta a l'extinció del jo. Aquesta vacuïtat (*sûnyatâ*) que en resulta no pot ser associada amb el *no-res* occidental. Aquest darrer és sinònim d'aniquilació i de mort, mentre que el *sûnyatâ* és un estat o una dimensió de la realitat que està més allà de tota forma i que, a la vegada, conté i possibilita la manifestació de totes les formes. Veiem un fragment del *Sutra del Cor* (vers el segle IV d.C.), una de les més altes expressions del *Prajnaparamita*, «la Saviesa perfecta» del budisme *mahâyâna*. Es recita a diari en totes las comunitats d'aquest corrent arreu del món:

«Forma no és sinó vacuïtat,
vacuïtat no és sinó forma.

¹² Cf. *L'Alcorà*, 53,13; 56,78-79; 73,1-7; 74,1-5; 75,16-19; 97.

Forma veritablement és vacuïtat
vacuïtat és veritablement forma.
El mateix val per a les sensacions i l'enteniment,
la voluntat i la consciència.
La forma de totes les coses és vacuïtat.
No neixen, no moren.
No són pures ni impures,
no disminueixen ni augmenten.
D'aquí que en el buit no hi hagi forma,
ni sensacions, ni enteniment,
ni voluntat, ni consciència.
Ni ull, ni oïda, ni nas,
ni llengua, ni cos, ni ment,
ni color, ni to, ni olor, ni tast,
ni res que hom pugui tocar o imaginar,
ni un àmbit dels sentits, ni del pensament,
ni ignorància, ni acabament de la ignorància;
semblantment, no hi ha envelliment ni mort,
ni un final de la vellesa ni de la mort;
ni dolor ni origen del dolor,
ni destrucció, ni camí, ni saviesa, ni consecució»¹³.

En el taoisme trobem paraules semblants:

«Assoleix la perfecta vacuïtat
i roman en la quietud.

¹³ Cf. ARUL M. AROKIASAMY, *Vació y plenitud*, Ed. San Pablo, Madrid 1995, p.191.
Existeix un bon comentari de THICH NHAT HANH, *Ser paz*, Ed. Neo Person, Madrid 1994,
pp.117-159.

Davant de l'agitació formiguejant dels éssers,
no contemplis més que el seu retorn.
Els éssers diversos del món
tornaran a la seva arrel.
Tornar a l'arrel és instal·lar-se en la quietud.
Instal·lar-se en la quietud és retrobar l'ordre.
Retrobar l'ordre és conèixer allò que és constant.
Conèixer el que és constant és la il·luminació»¹⁴.

Les religions teistes van de l'amor al coneixement; les oceàniques, del coneixement a l'amor. A aquesta primera classificació cal afegir-ne dues més: les religions aborígens i la laïcitat, que són dues formes extremes de la mística de la Immanència.

Les primeres estan «als orígens» (d'aquí prové el seu nom). Es caracteritzen per la seva vinculació amb la natura, que és la matriu teofànica primordial. Totes les coses tenen *ànima*, i en la seva cosmovisió, o millor dit, en la seva cosmosensació, tot està habitat de presències, les quals s'han de venerar o témer. L'ésser humà no es percep com el centre del món, sinó que se sent formar part d'una totalitat a la que pertany. D'aquí se'n desprèn un sentit sagrat de la naturalesa i de la Mare Terra. Hom percep que «tots els llocs són el centre del món», segons les paraules d'Ant Negre, de la tradició sioux.

Pel que fa a la laïcitat, és el marc on, avui, les religions «explícites» tenen la seva trobada, en tant que ofereix un espai no saturat on és possible parlar i escoltar-se. Des de la perspectiva en la que ens situem,

¹⁴ LAO TSE, *Tao Te King*, poema XVI. També el poema XI: «Trenta radis convergeixen en el centre/ però és el buit/ qui fa marxar el carro./ Es treballa per fer terrisses, però és el buit que contenen/ el qui les fa servibles. / Una casa està foradada per portes i finestres/ però segueix essent el buit el qui permet que s'hi habiti./ L'Ésser dóna unes possibilitats / i és pel no-ésser que hom les utilitza».

podem comprendre la modernitat, i la laïcitat que l'acompanya, com una purificació de l'experiència religiosa. En lloc de la *heteronomia* –unes lleis vingudes d'un estrany *afora*, percebudes com arbitràries o imposades– i en lloc de l'*autonomia* –l'afirmació d'un jo que s'escindeix de la comunió amb el Tot–, això és, dos llocs inautèntics, s'albira l'*ontonomia*, la llei de l'ésser, que neix de la consciència que cada cosa i persona és dipositària d'una pregona identitat. Es tracta del que s'ha anomenat la *secularitat sagrada*¹⁵.

El místic és aquell que descobreix, en l'arrel de la seva immanència, una alteritat que el transcendeix¹⁶. Això ens porta a considerar encara una cinquena manifestació de la mística: aquells plantejaments que no s'identifiquen amb cap confessió determinada. Són les anomenades *místiques sense religió*. També elles es troben en un *no-lloc*. Com a exponent, valgui el següent poema d'un autor contemporani, titulat *La Llum*:

«No es pot preveure. Succeeix sempre
quan menys t'ho esperes. Pot passar que vagis
pel carrer, de pressa, perquè se't fa tard
per portar una carta a correus, o que
et trobis a casa teva per la nit, llegint
un llibre que no t'acaba de convèncer; pot
donar-se també que sigui a l'estiu
i que t'hagis assegut a la terrassa
d'una cafeteria, o que sigui hivern i plougui

¹⁵ Cf. RAIMON PANIKKAR, *El mundanal silencio*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1999.

¹⁶ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Cuadernos Aquí y Ahora 36, Santander 1999. Cf. XAVIER ZUBIRI: «en la raíz de su inmanencia, descubre una otredad trascendente. La realidad es lo más otro que yo, puesto que me hace ser. Pero es lo más mío, porque lo que me hace ser es precisamente mi realidad», *El hombre y Dios*, Alianza & Fundación Zubiri, Madrid 1984, p.84.

i et facin mal els ossos; que et trobis trist i cansat,
que tinguis trenta anys o que en tinguis seixanta.
Resulta imprevisible. Mai saps
com ni quan succeirà. Transcorre
la vida igual que ahir, comuna i quotidiana.
«Un dia més», et dius. I, de sobte,
esclata una llum poderosíssima
en el teu interior i deixes de ser la persona que eres
fa només un instant. El món ara
és per tu diferent. Es dilata
màgicament el temps, com en aquells dies
tan llargs de la infantesa i respires al marge
del seu fosc fluir i del seu dany.
Prades del present, per les que vagues lliure
de neguits i de culpes. Una acuitat insòlita
habita el teu ésser: tot és clar, tot
ocupa el seu lloc, tot coincideix i tu,
sense lluita, ho comprens. Potser dura
un instant el miracle; després les coses tornen
a ser com eren abans que la llum
et donés tanta veritat, tanta misericòrdia.
Però et sents conforme, net, feliç, salvat,
ple de gratitud. I cantes, no deixes de cantar»¹⁷.

A les darreres paraules hi trobem els trets de l'experiència religiosa universal: «Et sents conforme, net, feliç, salvat, ple de gratitud». També

¹⁷ E. SÁNCHEZ ROSILLO, *Las cosas como fueron. Poesía completa (1974-2000)*, Tusquets, Barcelona 2004, pp.287-288. Citat per: J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004, pp.23-24.

hi trobem allò que les religions ofereixen: paraules per cantar, amb agraïment, aquests moments inefables.

3. TROBADA DE LES RELIGIONS EN EL NO-LLOC DE L'INEFABLE

La inefabilitat és un dels trets de la mística, indispensable perquè el Transcendent no sigui la projecció de les nostres categories, sinó que possibiliti l'obertura vers dimensions encara per descobrir, velades en la profunditat mateixa de les coses, però més enllà d'elles. Per això cal una actitud deseixida.

Així ho expressa el *Kena Upanishad* (800-300 a.C):

«Allà (a *Brahman*), els ulls no hi arriben; tampoc pot ser dit, ni tan sols concebut; en veritat, no sabem ni entenem com pot ser transmès.

És una altra cosa que allò conegut; fins i tot és més enllà del desconegut. Hem sentit parlar d'allò als ancians; ells ens ho han transmès a nosaltres.

És allò que no pot ser expressat mitjançant la paraula i que, tanmateix, és expressat mitjançant ella.

Això és veritablement *Brahman*, i no el que la gent adora.

No és allò en el que hi ha pensament, sinó allò pel qual la ment és pensada. Això és veritablement *Brahman*, i no el que la gent adora.

No és allò que els ulls poden veure, sinó allò pel qual els ulls són vistos.

Això és veritablement *Brahman*, i no el que la gent adora.

No és allò que pot ser sentit per les oïdes, sinó allò pel qual les oïdes són sentides. Això és veritablement *Brahman*, i no el que la gent adora.

No és allò que és exhalat per la vida, sinó allò pel qual la vida és exhalada. Això és veritablement *Brahman*, i no el que la gent adora»

(1,2-9).

I encara:

«Per aquell qui no el coneix, per ell és conegut;
per aquell qui el coneix, per ell no és conegut.
No és comprès per qui el comprenen
i és comprès pels qui no ho comprenen» (2,3).

Ens trobem en el mateix clima de la teologia apofàtica de Dionís l'Areopagita:

«Sortint de tot i de tu mateix, de manera irresistible i perfecta, és com t'enlairaràs en pur èxtasi vers el raig tenebrós de la divina Sobreessència, després d'haver-ho abandonat tot i havent-te despulalat de tot [...]. Així, renunciant al que la ment pot concebre, abismat totalment en el que no pots percebre ni comprendre, abandona't per complert en Aquell que està més enllà de tot»¹⁸.

La tenebra superlluminosa del desconeixement la retrobem a Gregori de Nissa¹⁹, a Gregori de Nazianz²⁰, al Mestre Eckhart²¹, a *El Núvol del no-saber*²², als escrits de Nicolau de Cusa²³, etc. Una tenebra lluminosa, la del final, que no és la mateixa que la fosca confusió dels orígens. La mística suffi iraniana ha reflexionat al respecte: al començament del camí, hom topa amb les obscuritats del jo autocentrat, el vel dels propis desigs, mentre que la Fosca Lluminositat dels cims no és

¹⁸ *Teología mística*, 1 i 3, *Obras Completas*, BAC, Madrid 1995, pp.371 i 373.

¹⁹ Cf. *Vida de Moisés*, Clàssics del Cristianisme 23, Proa, Barcelona 1991.

²⁰ «O Tu, el Més-enllà-de-tot, / com podria anomenar-te amb un altre nom? / Quin himne puc cantar-te? / Cap paraula no pot expressar-te / (...)», *Poemes dogmàtics*, PG 37, cols.507-508.

²¹ Cf. *El fruto de la nada*, Ed. Siruela, Madrid 2003.

²² Anònim anglès del segle XIV, a Clàssics del Cristianisme, Barcelona.

²³ *La docta ignorància; La visió de Déu i altres escrits*, Clàssics del Cristianisme, Barcelona.

altra que l'esclat de la proximitat de l'Ésser Suprem que enlluerna. El coneixement esdevé desconeixement perquè Déu ha deixat de ser un objecte per conèixer, i ha esdevingut el Fons des d'on tot es coneix²⁴.

Per arribar-hi, cal passar per la Nit Fosca, etapa que està present en totes les tradicions espirituals. Així és expressat per un text hindú del segon mil·lenni abans de Crist:

«Quan et trobis sol en una nit de pluja sense lluna,
tanca els ulls i troba la negror davant teu.
En obrir els ulls, mira la negror.
Així, les imperfeccions s'esvaeixen per sempre [...].
Camina fins que quedis exhaust.
Aleshores deixa't caure,
i en aquest caure, sigues totalment [...].
Suposa que gradualment et veus privat de força o de coneixement.
A l'instant de la privació, transcendeix»²⁵.

Tot sistema de creences i tota teologia han de ser conscients d'aquest Horitzó que les depassa. Tota configuració religiosa ha de ser conscient que no pot anar més enllà de les categories mentals que empra. Això fa que qualsevol religió sigui *incommensurable*. Utilitzo aquest terme manllevat del llenguatge matemàtic, on les diverses formules i sistemes són incomparables entre si, perquè plantegen els problemes des de pressupòsits diferents. La validesa o invalidesa d'una fórmula o sistema rau en la seva capacitat de resoldre el millor possible el problema i la seva adequació amb la realitat.

²⁴ Cf. HENRI CORBIN, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid 2000, pp.123-130.

²⁵ *101 historias Zen*, edició a cura de NYOGEN SENZAKI & PAUL REPS, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1998, p.178 i p.181.

El que és un *impasse* per a la teologia no ho és per a la mística, ja que el seu *No-lloc* permet un altre accés, tot escoltant i mirant altrament. Escoltar el que diuen de les seves experiències fundacionals des de la seva més pregona interioritat, de la qual en surten les seves paraules sagrades. A les Escriptures de cada tradició es custodia la memòria d'esdeveniments reveladors. Mitjançant aquests es transmet, d'una generació a l'altra, un esclat del Diví i una forma d'aproximar-se a la realitat. Per arribar a copsar el que diuen, cal estar en estat de transparència i en silenci.

Estat de transparència vol dir de desapropiació, lliure de judici i de prejudici. Quan l'actitud vers la pròpia veritat revelada és totalitària, és impossible deixar-se interpel·lar per l'alteritat. Com a màxim es *concedirà* quelcom de veritat a l'altre, però no se'l *reconeixerà* com un igual. La diferència entre *concedir* i *reconeixer* és radical. La concessió és opaca. El reconeixement, en canvi, disposa a la *diafania* de la diferència. Des d'aquí és possible deixar-se interpel·lar mirant com les altres tradicions viuen el Nucli místic que les nodreix, com transforma les persones i com ho irradien vers l'exterioritat (ètica i santedat).

4. TROBAMENT DE LES RELIGIONS EN EL LLOC DE LA HISTORIA

Si, d'una banda, les religions es troben en el *No-lloc* de la inefabilitat, també es troben en el *lloc* de la fraternitat. La incandescència de l'experiència fundacional, alhora que és transformadora de qui la *pateix*, és socialment revolucionària, ja que també purifica la mentalitat de la societat on es produeix. Així, a la tradició d'Israel, la teofania del Sinai funda l'alliberament d'un poble i contínuament serveix de referència per resituar les relacions de justícia i possibilitar la reconciliació²⁶. Els

²⁶ Cf. Dt 10,18; 16,11.14; 26,12-13; Is 1,23; 10,2; Jr 7,6; 49,11; Ez 22,7; Za 7,10; Mi 3,5; Sal 146,9; Sav 2,10.

profetes són els més audaçs utopistes socials. Al cristianisme, Jesús, a partir de la seva experiència de filiació al Jordà, anunciarà una fraternitat que va més enllà de la Llei, basada en la immediatesa del Regne (Mt 4,17). El Regne és la història transfigurada, la presència de Déu en el seu poble que revela la sacralitat del germà: «El que heu fet a un d'aquests més petits, a mi m'ho heu fet» (Mt 25,40). D'aquí prové el lligam entre els moviments de renovació espiritual i de renovació social al llarg de la història del cristianisme. De la mateixa manera, a l'islam, Mahoma anuncia una nova comunitat humana junt amb la predicació d'un Déu únic, en front d'un politeisme que justificava el poder establert i la desigualtat²⁷. L'islam funda *ummah* (comunitat) allà on va i entén la santedat com una presència amagada i benèfica que sosté el món. Aquest és el sentit dels sants intercessors (*abdāl*), que estan presents en cada generació:

«El món reposa en trenta-sis justos, els *Lamed-waf*, que en res es distingeixen dels simples mortals i que, amb freqüència, ignoren la seva pròpia funció. Però si es donés que faltés tan sols un d'ells, el sofriment dels humans enverinaria fins l'ànima dels infants i la humanitat s'ofegaria en el seu propi crit. Perquè els trenta-sis justos són el cor multiplicat del món i en ells es vessen totes les nostres dolences com en un recipient»²⁸.

Així ho expressa també un relat sufí:

²⁷ Cf. Cor 2,215.254. 277; 3,17; 4,36; 5,12; 8,1; 9,71; 16,90-91; 22,78; 42,38-39; 70,24-25; 76,8; 89, 17-20; 90,12-16; 93; 103.

²⁸ SCHWARTZ-BART, *Le dernier des justes*, citat per J. Moreno Sanz en la seva edició de l'obra de LOUIS MASSIGNON, *La Ciencia de la Compasión*, Trotta, Madrid 1995, p.65 (en nota).

«Déu em va interpel·lar:

- Abû Yazîd, ningú s'apropa tant a Mi com el que ve a Mi amb allò que no és Meu.

- Déu meu, què és això que no és Teu i que permet apropar-se a Tu? On puc trobar això que no és Teu?

- Abû Yazîd, la privació i la pobresa no són meves. Però tinc la possibilitat de fer apropar a la meva catifa a qui les desitja.

- Déu meu, mostra'm la gent de la pobresa i de la privació.

Ell me'ls va mostrar: era un grup disseminat. No vaig veure entre ells empentes ni rivalitat. A la seva porta no hi havia sorolls ni crits. Aleshores jo li vaig prometre no preferir res per sobre de la privació i de la pobresa»²⁹.

En el budisme, la santedat està encarnada en la figura dels *bodhisattves*, aquells que, havent assolit «la veritat de la il·luminació», renuncien a entrar en el *Nirvana* fins que tots els éssers hi hagin entrat també. El budisme, pel fet de promoure unes relacions pacífiques amb tots els éssers basades en la saviesa (*prajna*) i la compassió (*karuna*), també incideix en les estructures socials, fins al punt d'anul·lar el sistema de castes. Per això, el Buda va ser perseguit per la societat brahmànica.

En aquesta Terra Pura vers la qual aspiren i apunten totes les tradicions també es resolen altres qüestions que planteja la diversitat de religions. L'experiència espiritual, en buidar de l'autorreferència al jo, permet una nova relació entre els humans. Tensions que des de l'auto-centrament –personal o grupal– són irresolubles però que esdevenen lluminoses des d'un cor i una ment purificats.

²⁹ *La experiencia del fuego*, p.75.

5. INTEGRACIÓ DE POLARITATS

5.1. Unitat i pluralitat

Considerar només la Unitat no permet respectar l'especificitat de cada tradició, mentre que només tenir en compte la diversitat aboca a la dispersió i a la competitivitat de pretensions d'Absolut. La dimensió mística tracta de sostenir ambdues coses. Segons un verset dels Vedes: «L'Ésser és un de sol. Els savis l'anomenen amb diversos noms» (*Rig Veda* I, 164,46). Això no comporta la relativització dels noms, sinó que és una crida per aprofundir-los, en tant que cadascun assenyala una Essència que el depassa. L'articulació de les religions entre unitat i diversitat es produeix per concentració. Des de la perifèria, la pluralitat de manifestacions del Sagrat és confusió i contradicció. En la mesura que cadascuna és en el seu Centre, pot copsar el Centre de les altres.

Per arribar a aquest Centre, cal descentrar-se doblement: d'un mateix vers l'Absolut i d'un mateix vers els altres. Totes les religions, perquè ho són, propicien aquest doble relligament que comporta la desabsolutització del jo, ja sigui de caràcter personal, comunitari o bé grupal. Aquest doble moviment de des-centrament vers el Centre produeix unitat, sense que siguin iguals les formes específiques d'aconseguir-ho. La maduresa de l'experiència religiosa radica en la capacitat d'entendre que les mediacions de la pròpia tradició són absolutes en tant que ajuden a desabsolutitzar el propi ego, però que són relatives en relació precisament amb aquest Absolut. Això permet estimar la pròpia tradició alhora que porta a respectar l'aliena, en la mesura que totes estan cridades a ser examinades per la mateixa prova d'amor: la capacitat que tenen de fer sortir vers l'Altre-altres.

5.2. Visió i paraula

Sovint es contraposa la mística de la visió en front de la mística de l'escoltament [de la Paraula], i es diu que la primera no ens pertany perquè suposa acabament. La darrera i definitiva visió és la *visio beatifica* –la contemplació de Déu per tota l'eternitat–, de la qual tota altra visió és notícia i anticipació. La mística de l'escoltament, es diu, és la que ens correspondria, ja que és més afí a l'espiritualitat bíblico-cristiana, en la mesura que la història no està acabada. No nego que existeixi una diferència d'accents (visió-acabament/audició-procés) però el que sí em resisteixo és a contraposar-los³⁰. A l'experiència bíblica hi ha tant de paraula com de visió. De Moisès és dit que, si bé després de rebre el Decàleg li va ser vedat de veure el rostre de Déu (Ex 33,20-23), al final de la seva vida parlava amb Ell cara a cara (Ex 34,34-35), alhora que el seu rostre es tornava resplendent (Ex 34,29-30). També al Tabor els deixebles van rebre visió i audició: «L'aspecte del rostre de Jesús va canviar i el seu vestit es va tornar d'una blancor esclatant» (Llc 9,29), i després van sentir unes paraules que deien: «Aquest és el meu Fill, el meu estimat. Escolteu-lo» (Llc 9,35). Tota la litúrgia cristiana és combinació de paraula i visió, i, així també, és convocatòria de la resta dels sentits: de l'olor per l'encens; del tacte per les mans a qui adreçem la pau; del gust pel tast del pa i el vi transfigurats.

Aquesta convocatòria dels sentits que aconsegueixen les litúrgies de les diverses tradicions no és per anestesiar-los, sinó per desvetllar-los. Se'ls obre per poder mirar i escoltar amb més finor i compassió

³⁰ L'estudi de Julio Trebolle sobre «La mística en los textos veterotestamentarios: visiones y encuentros» mostra clarament la inadequació d'aquesta contraposició. Cf. J. MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta & Centro Internacional de Estudios Místicos, Madrid 2004, pp.99-128.

el dolor del món, per ser més lúcids en front dels brutals abusos que es comenten contra els petits, per afermar el sentit de justícia i de fraternitat. Així, el *No-lloc* que s'obren als sentits transfigurats pel culte estimula la percepció dels sentits ordinaris dels *llocs* oblidats per la societat. Aquesta és una de les tasques de la mística: augmentar la percepció de la realitat per col·laborar en la seva transformació i fer avançar la utopia social.

5.3. Present i futur

Això ens porta al següent binomi de les religions: la relació i tensió entre present i futur. En una primera aproximació, les religions d'Orient accentuen la sacralitat del moment present, mentre que les religions d'Occident (o semítiques) es decanten per una mirada al futur, vers l'espera escatològica. L'horitzó de la mística conté les dues perspectives. L'experiència creient és travessada per un *ja sí* i un *encara no*. El *ja sí* comporta la serena i confiada acollida del moment present, l'atenció vigilant a cada acte que es realitza instant rere instant. Aquesta actitud, encara que és més característica de les místiques d'Orient, també es troba en les tradicions teistes. Jesús anuncia l'ara del Regne des del començament de la seva missió (Llc 4,21), tot cridant a la conversió: «Convertiu-vos, perquè el Regne de Déu ja és aquí» (Mt 7,19). Convertir-se és capgirar-se, vessar-se en una única direcció: la sacralitat de la santedat de Déu en el moment present que transforma la crispació en reconciliació. Les tres pregàries de la jornada jueva i les cinc de la jornada musulmana s'il·luminen a partir d'aquesta sacralitat de l'ara: són interrupcions de l'activitat ordinària per recordar l'etern present de Déu. L'eternitat és un *No-lloc* en el temps, una forma de viure-ho amb tal qualitat i transparència que endinsa l'instant en l'etern ara de Déu, la qual cosa no té res a veure

amb la perdurabilitat física³¹.

Tanmateix, el futur també és una dimensió fecunda del temps, més propi de les religions semítiques. L'espera del Messies al Judaisme, del *Mahdi* a l'islam, així com la segona vinguda del Crist, donen a la història una fecunda tensió vers l'endemà que apunta vers una continua autosuperació i crítica de les estructures històriques. Això és el que permet la distinció entre *totalitat* i *infinit* del filòsof Emmanuel Lévinas³²: en front de la temptació dels projectes polític-socials per quedar satisfets amb els propis assoliments, el futur escatològic desidolatriza les conquestes històriques. No per justificar el conformisme social, ans al contrari, per denunciar-lo amb insubornable llibertat i indomable esperança³³. L'horitzó escatològic de les religions és el *No-lloc* (la utopia) més radical per a la nostra Aldea Global. És l'espera que ens vincula amb els anhels més nobles dels fills de la terra.

5.4. Identitat i alteritat

En la trobada entre les religions i les cultures, com també en les relacions personals, hem de resoldre la tensió entre identitat i alteritat. La identitat afirmada unilateralment porta a l'autisme religiós o cultural, on els altres resulten aliens, com un destorb que cal absorbir, exterminar o, en el millor dels casos, ignorar. L'afirmació serena de la pròpia identitat suposa la trobada amb tot *altre*, la diferència amb el qual és percebuda com a complementària, alhora que permet prendre

³¹ És el que Raimon Panikkar ha anomenat *tempieternitat*, conjugant la paradoxa temps-eternitat. Cf. «El presente tempieterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación», dins *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a Karl Rahner. Ed. A. Vergas-Machuca, Cristiandad, Madrid 1975, pp.133-175.

³² Cf. EMMANUEL LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977.

³³ El filòsof Alemany Ernst Bloch, amb la seva obra *El principi esperança* (1959), és un exponent significatiu d'aquest mística de la immanència. Existeix la traducció castellana del primer volum a Trotta (2004).

consciència de la pròpia identitat. Amb paraules de Abdelwaheb Bouhdiba, un musulmà aleshores President de la Comissió Permanent Àrab pels Drets Humans:

«El diàleg de les religions fonamenta una veritable dialèctica de la revelació: el creient s'expressa a partir de la seva pròpia fe; o, el que és el mateix, la fe s'expressa a partir de la situació de cada creient, i el xoc de la trobada amb l'altre em revela, per diferència, el que sóc. Jo em revelo en la mirada de l'altre, i alhora, la meua mirada el revela a ell. És a dir, les nostres respectives ens revelen mútuament, i sobretot, ens revelen amb una força major a nosaltres mateixos. Les nostres religions són com miralls: n'hi ha prou amb disposar-los sàviament l'un davant de l'altre per tal de multiplicar-ne les seves facetes i imatges. Les religions, semblantment a les cultures, amaguen tot revelant i revelen tot ocultant»³⁴.

Les identitats no existeixen aïlladament, sinó que s'enriqueixen quan s'exposen a l'altre. Necessitem d'aquesta difícil i incòmoda alteritat per esdevenir nosaltres mateixos, la qual cosa comporta permetre ser diferents als altres i venerar-los com a tal.

Hi ha encara un altre àmbit, més fonamental, en el que es planteja la díade identitat-alteritat: en relació amb l'essència divina. Amb això reprenc quelcom que he deixat pendent quan tractàvem de la diferència entre les religions profètiques-monoteistes i les oceàniques. La qüestió que es planteja aquí és subtil, ja que no es tracta de caure ni el monisme ni en el dualisme.

Les religions monoteistes estan marcades per l'experiència de salvació –alliberament– que prové de la irrupció del Totalment Altre. És la radical Alteritat del Déu transcendent la que allibera l'ésser humà del

³⁴ *Fe adelante, los problemas del diálogo islamo-cristiano*, Crislam, Madrid 1988, p.112.

seu solipsisme. Per això les experiències místiques de les religions monoteistes són essencialment extàtiques: treuen la persona d'ella mateixa, rescatant-la del seu autocentrament. Les espiritualitats orientals, en canvi, es caracteritzen pel pol contrari: la Realitat Última no és l'Alteritat radical, sinó la més pregona identitat. En elles, no es dona experiència extàtica, sinó *enstàtica*, cap a l'interior de la pròpia profunditat.

Aquesta diferència de perspectiva és causa de malentesos entre els dos tipus de religions, ja que des de les religions monoteistes, l'*enstàtica* oriental pot interpretar-se com el més sofisticat gir vers l'autocentrament i l'autodivinització, mentre que des de les religions oceàniques hi ha el perill de comprendre l'experiència extàtico-relacional com una dualitat penúltima, on encara no s'ha assolit la suprema experiència de la unitat.

Certament, els perills hi són per a cada banda. Aquesta és l'objecció que fa Joseph Ratzinger sobre allò que ell anomena la *mística de la identitat*, contraposant-la al monoteisme³⁵. Considera que ens trobem davant de dues estructures religioses radicalment diferents. En la primera, s'absolutitza la interioritat i la pròpia experiència espiritual de tal manera que Déu queda absorbit en l'home. En canvi, a les religions monoteistes, l'acció prové de Déu, i l'home és salvat com a resposta a la seva crida. La seva anàlisi és pertinent i fa molt bé d'accentuar la diferència. Però el que no queda ressaltat suficientment en el seu plantejament és que el que determina la veritable experiència de la *mística de la identitat* no és la identitat de l'*ego*, sinó del *jo profund* (l'*ât-*

³⁵ *Fe, verdad y tolerancia* [2003], Sígueme, Salamanca 2005, pp.15-39 i 79-80. Sense utilitzar aquesta terminologia, aquest és el rerafons que hi ha en dos documents publicats en els darrers anys per la Santa: «Alguns aspectes de la pregària cristiana» (Congregació per la Doctrina de la Fe), *Documents d'Església* (1990), pp.73-83; «Jesucrist, portador de l'aigua viva. Una reflexió cristiana sobre el New Age» (Pontifici Consell de la Cultura i Pontifici Consell per al Diàleg Interreligiós), *Documents d'Església* (2003), pp.289-320; pp. 408-414.

man a l'hinduisme o el *rostre original* al budisme, que són de caràcter transpersonal). La mística de la identitat no porta a la autodivinització del jo –aquesta és la temptació del Gènesi, la absoluta arbitrarietat de l'ego– sinó a la descoberta d'una profunditat abissal que es deslliura precisament de tota autorreferència:

«Tot aquest univers és, en veritat, *Brahman*. *Brahman* és l'origen, la fi i la subsistència de totes les coses. Com a tal, en silenci, adoreu-lo.

Lésser humà, en veritat, està constituït per la fe. Segons sigui la seva fe en aquesta vida, així serà el seu destí en el més enllà. Així, doncs, que actui amb fe.

Lâtman (l'esperit) és ment i vida, és llum i veritat, és l'espai immens. Són d'ells totes les activitats, tots els desigs, tots els perfums i tots els gustos.

Abraça tot l'univers i, en silenci, descobriràs que és amor envers totes les coses.

Aquest és l'*âtman* que habita en el meu cor, més petit que un gra d'arròs, o que un gra d'ordi, o que un gra de mostassa, o que un gra d'escaiola, o que el cor d'un gra d'escaiola.

Aquest és l'esperit que habita en el meu cor, més gran que la terra, més gran que el firmament, més gran que els cels, més gran que tots els mons.

Són d'ell totes les activitats, tots els desigs, tots els perfums i tots els gustos. Abraça tot l'univers i, en silenci, és amor envers totes les coses.

Aquest és l'esperit que habita en el meu cor.

Aquest és *Brahman*» (*Chandogya Upanishad*, 3,14)³⁶.

³⁶ Vegeu també *Chand. Up.*, III.12.8; III.13.7; VII.26.1; VIII.1; *Katha Up.*, I.2.12-23; I.3.3-15; II.1.1; etc.

Aquesta identitat entre Déu i les criatures no és panteisme ni monisme, sinó *advaitisme*, a-dualitat: ni es tracta de dues realitats separades ni tampoc no s'afirma que siguin indiferenciadament una, perquè l'Ésser diví roman en una transcendència que no pot quedar reduïda a la criatura. De nou, ens trobem amb l'*ou-topos* de la mística que no permet decantar-se per cap banda: ni vers un esquinçador dualisme, ni vers un perillós monisme, que nega Déu o que nega el valor del món i de la història. Aquesta a-dualitat és present també en la tradició cristiana. Diu el Mestre Eckhart: «El fons de Déu i el fons de l'ànima són una mateixa cosa»³⁷. Afirmacions properes es troben a Sant Joan de la Creu:

«Estimar és obrar en despullar-se fins a la nuesa per Déu, de tot el que no és Déu. Consisteix en tenir la voluntat perfectament unida amb la de Déu; i així l'ànima pot quedar aclarida i transformada en Déu, i Déu li comunica el seu ser sobrenatural, de tal manera que sembla el mateix Déu i té el que té Déu mateix. I es fa tal unió, quan Déu fa a l'ànima aquesta sobrenatural mercè, que totes les coses de Déu i l'ànima són unes en transformació participant. I l'ànima sembla més Déu que ànima, i fins i tot és Déu per participació»³⁸.

També ho trobem a Teresa de Jesús³⁹, particularment en el seu poema: «*Alma, buscarte has en Mi, Y a Mi buscarme has en ti*»⁴⁰. En ell

³⁷ *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 2003, pp.49; 53; 100.

³⁸ *Subida al Monte Carmelo*, II,5,7, Ed. Espiritualidad, Madrid, p.227. Vegeu també *Càntic Espiritual B*, 39,1-2.

³⁹ *Vida*, 40,5.

⁴⁰ «De tal suerte pudo amor,/ Alma, en mi te retratar,/ Que ningún sabio pintor / Supiera con tal primor / Tal imagen estampar. / Fuiste por amor criada / Hermosa, bella y así / En mis

s'expressa amb gran finor la paradoxa de la reciprocitat: Déu i el ser humà estan l'un en l'altre, com dos miralls que es retornen mútuament la imatge.

6. EL CRIST: LLOC I NO-LLOC DE LA TROBADA INTERRELIGIOSA

La no-dualitat (*advaitisme*) del misteri cristià està expressada en la naturalesa teàndrica del Crist: plenament home, plenament Déu, sense separació ni confusió. La formulació dels nostres dogmes mostren el caràcter místic de la nostra tradició. Crist és la manifestació del misteri amagat des dels orígens dels temps⁴¹, la conjugació de l'humà i del diví convertida en donació i rostre, «imatge visible del Déu invisible» (Col 1,15).

Crist Jesús és *lloc* per a nosaltres, cristians, per arribar al Misteri Insondable, anomenat *Abbà* per ell. En els relats de la seva vida i de la seva mort trobem les petjades que porten a la Veritat i Vida, de les quals Ell n'és Camí. Mitjançant els elements de la nostra tradició (textos, litúrgia, magisteri) anem interioritzant el model de la divino-humanitat que ens va configurant a imatge i semblança seva, fins a arribar a formar l'home perfecte (Ef 4,13). Alhora, la contemplació del Crist porta a la revelació del germà (Mt 25). Per això podem dir que el cristianisme és la

entrañas pintada, / Si te pierdes, mi amada, / *Alma, buscarte has en Mí.* / Que yo sé que te hallaras / En mi pecho retratada, / Y tal al vivo sacada, / Que si te ves te holgaras / Viéndote tan bien pintada. / Y si acaso no supieras / Dónde me hallarás a Mí, / No andes de aquí para allí, / Sino, si hallarme quisieras, / A Mí buscarte has en ti. / Porque tu eres mi aposento, / Eres mi casa y mi morada, / Y así llamo en cualquier tiempo, / Si hallo en tu pensamiento / Estar la puerta cerrada. / Fuera de ti no hay buscarte, / Porque para hallarme a Mí, / Bastará sólo llamarme, / Que a ti iré sin tardarme, / *Y a Mí buscarte has en ti*», *Obras Completas*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1982, pp.1687-1688. Vegeu el comentari que en fa RAIMON PANIKKAR a *La plenitud del Hombre*, Ed. Siruela, Madrid 1999, pp.50-61.

⁴¹ Cf. Rm 16,25; Ef 1,9; 3,3-9; Col 1,26-27; 2,2; 4,3; 1Tim 3,16.

religió del Rostre. Aquesta és la nostra aportació més específica al fòrum de les religions, l'irrenunciable do que podem oferir. D'aquí se'n deriven tots els valors de la *persona* que han estat la base d'Occident.

Ara bé, la mort i resurrecció de Jesús marca un passatge, una *pasqua*, vers una altra forma d'existència i també de relació amb Ell. Per la resurrecció se'ns és dit, com a Maria Magdalena: «No em toqueu» (Jn 20,17), «no em retingueu amb les categories de la vostra raó, perquè Jo sóc molt més que el que les vostres paraules són capaces de dir i el vostre pensament és capaç de comprendre». Sant Pau ho recorda de moltes maneres⁴².

El dogma serveix per indicar la correcta direcció de l'experiència personal que cada cristià està cridat a fer, però no per substituir-la. Els dogmes són llocs que apunten vers un *No-Lloc* que està sempre més enllà d'ells. Les nostres formulacions sobre el misteri teàndric del Crist són desposseïdes tant per la creu com per la resurrecció. Jesús mor fora de les muralles de Jerusalem, més enllà del territori de qualsevol formulació. La creu marca un llinar entre el que posseïm i el que hem de deixar de posseir. La resurrecció s'obre vers un horitzó encara per descobrir, del qual només en coneixem una ínfima part: «Encara tinc moltes coses per dir-vos, però ara no podríeu suportar-les» (Jn 16,12). La paradoxa radical del cristianisme rau en el fet que indica vers el Misteri Últim –el Pare–, més enllà del Crist però a través del Crist. La qüestió que es planteja avui a la teologia del pluralisme religiós davant el fòrum de les religions és si es pot anar vers on apunta el Crist mitjançant altres mediacions. Estem cridats a batejar el món (Mt 28,19) en nom del Pare (filiació) del Fill (fraternitat) i l'Esperit Sant (la força divinitzadora que cal aprendre a descobrir en els dinamisme de la història). Però anunciar

⁴² Cf. 1Cor 2; 12,9-12; 2Cor 4,16-18; 12,1-7; Ef 3,14-20.

el nostre *kerigma* no ens hauria de privar d'estar receptius al *kerigma* de les altres tradicions, ja que a través d'elles Déu també ungeix el món en filiació i fraternitat.

7. CONCLUSIONS

Ens trobem en un nou llindar de la humanitat on ja no ens podem ignorar més els uns als altres. En front de les creixents crispacions que s'estan donat tant a escala planetària com en àmbits locals, la mística, en portar-nos vers la Terra Pura de la desposseïció, permet trobar-nos amb els altres des del *lloc* propi de cada tradició (textos sagrats, ritus i codis de conducta), sabent que són passatge vers el *No-Lloc* que ens transcendeix a tots. Les pròpies mediacions estan cridades a esdevenir transparència («Qui em veu a mi, veu el Pare», Jn 14,9) i aquesta nova innocència permet veure també el Misteri en les mediacions de les altres tradicions.

L'experiència religiosa no crispa, sinó que desarma, ja que condueix al doble descentrament que ens salva de nosaltres mateixos en obrir-nos a l'alteritat de Déu i dels altres. Com a cristians confessem que en Jesús s'ha donat aquest doble descentrament en plenitud, revelant així tant la naturalesa de Déu com la humana: som donació. Aquesta revelació és el que volem oferir a les altres tradicions, no per competir entre pretensions de totalitat, sinó per compartir plenituds que a tots ens depassen.

Índex

Lliçó inaugural ISCR 2005.....	5
1. Sobre el <i>lloc</i> i <i>no-lloc</i> de la mística.....	6
2. Diverses articulacions entre la mística i les religions.....	8
3. Trobada de les religions en el <i>No-lloc</i> de l'Inefable.....	15
4. Trobament de les religions en el <i>lloc</i> de la història.....	18
5. Integració de polaritats.....	21
5.1. Unitat i pluralitat.....	21
5.2. Visió i paraula.....	22
5.3. Present i futur.....	23
5.4. Identitat i alteritat.....	24
6. El Crist: <i>lloc</i> i <i>no-lloc</i> de la trobada interreligiosa.....	29
7. Conclusions.....	31