

LA MÍSTICA, OU-TOPOS DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Los humanos estamos constituidos por una profundidad que nos sobrepasa. Las religiones son puertas, caminos, que nos conducen hacia esta plenitud de la que sólo podemos intuir algún atisbo. Es lo que denominamos “mística”. Es un No-lugar, de orden trans-histórico, escatológico, pero que busca su enraizamiento en el aquí y el ahora.

El autor nos propone la mística como el ámbito propicio para el encuentro interreligioso, como lugar de unificación y no de desmembración. Se estudian las diversas articulaciones entre la mística y las religiones, desde sus diferentes ámbitos a lo largo de la historia, y la integración de las diferentes polaridades que presentan: unidad y pluralidad, visión y palabra, presente y futuro, identidad y alteridad.

Finalmente se presenta a Cristo como el lugar y No-lugar del encuentro interreligioso. Nosotros, los cristianos, estamos llamados a bautizar el mundo en el nombre del Padre (filiación), del Hijo (fraternidad) y del espíritu Santo, fuerza divinizadora que descubrimos en la dimensión de la historia. Pero el anuncio de nuestro kerigma no nos tendría que privar de estar receptivos al kerigma de otras tradiciones, ya que a través de ellas Dios también unge al mundo en filiación y fraternidad.

La mística, ou-topos del diàleg interreligiós, Textos 22 (2005) 5-31

Los humanos estamos constituidos por una Profundidad que nos sobrepasa y es la causa de un anhelo que nos supera. Hacia este horizonte se encaminan las tradiciones religiosas de todos los tiempos y lugares del mundo. Por eso se llaman religiosas: porque tratan de religar con este Horizonte Primero y Último que convoca, trascendiéndolas, a todas las aspiraciones humanas, al mismo tiempo que nos recentra en nosotros

mismos, nos vincula con la comunidad humana y nos ayuda a descubrir nuestro lugar en el mundo.

Las religiones apuntan hacia esta Profundidad, al propio tiempo que son conducidas por ella. Son puertas, umbrales, anuncios que nos ofrecen un atisbo de su plenitud: es lo que denominamos *mística*, que significa “mantener los labios cerrados”, porque de ella no se puede apenas hablar. Pero el Si-

lencio de la mística no es mutismo, sino Vida abisal por develar. De la realidad Última no se

puede hablar, sólo se puede mostrar o experimentar.

SOBRE EL LUGAR Y NO-LUGAR DE LA MÍSTICA

A causa de la superación hacia la que apunta, la mística es lugar (*topos*) y no-lugar (*ou-topos*, utopía), que transforma a quien la experimenta, pero que se retira tal como ha aparecido. En tanto que *No-lugar*, indica que es inalcanzable, es de orden escatológico. Pero, en tanto que *lugar*, busca su arraigo en el aquí y ahora.

Por eso proponemos la mística como ámbito propicio para el encuentro interreligioso. Como *lugar* incorpora las mediaciones de las religiones: el pensamiento y la palabra (textos sagrados y teología), la acción (ética) y la celebración (culto), así como las mediaciones comunes: la memoria del pasado, la atención al presente y las esperanzas del futuro, el amor y el conocimiento, el espacio y el tiempo, etc. La mística es lugar de unificación de todas ellas, no de desmembración. Pero es lugar tendencial, y por esto deviene *No-lugar*. Convoca a las religiones más allá de ellas mismas, pero no las anula, sino que las abre para llevarlas hacia la conciencia-experiencia de que en Dios “vivimos, nos movemos y existimos”. La mística es un *No-lugar* porque nosotros no podemos llegar allí por nosotros mismos si no somos re-

cibidos. No lo podemos conquistar ni con nuestro *logos* ni con nuestra voluntad, ni con nuestros sentidos, ni con nuestra imaginación, y, menos aún, con poder o prepotencia. Sin embargo está en el interior de cada uno de estos ámbitos y está al alcance de la más pequeña de las criaturas. En su recinto no podemos discutirnos, pero sí podemos disponernos a escuchar, recibarnos y acogernos mutuamente para aprender a partir de los actos y palabras que permitan cultivar todo lo que hay de inacabado en el ser humano.

Si, en tanto que *No-lugar*, el ámbito de la mística nos desposee, en tanto que *lugar*, nos estimula y nos hace concretos. Esta situación no es dualista, sino *advática*, adual. *Lugar* y *No-lugar* no se contraponen. El *lugar* deviene *No-lugar* en la medida que, cuando se llega a él, se descubre que nunca podremos instalarnos allí. Es espacio abierto, éxodo continuo. Pero el *No-lugar* deviene *lugar* en la medida que se consigue a partir de actitudes y manifestaciones bien concretas que hacen posible la comunicación y la comunión entre los seres humanos y ayudan a liberar y promover la vida de los pueblos. Que el *No-lugar* no sea

alcanzable no significa que sea irreal, sino que se verifica a sí mismo en la densidad de lo concreto, fecundando palabras y actos y posibilitando actitudes cada vez más auténticas y descentradas en las relaciones humanas, en el encuentro

entre culturas y religiones. El *lugar* y *No-lugar* de la mística se arraigan en aquella realidad Primera y Última que, siendo la plenitud del Ser, hace que los seres sean en plenitud.

DIVERSAS ARTICULACIONES ENTRE LA MÍSTICA Y LAS RELIGIONES

Las religiones existen porque contienen un núcleo fundante del cual son receptáculos y custodios. Este núcleo originario se experimenta como fuente de salvación y liberación, según las diferentes tradiciones, y de él dimanan todos sus símbolos, ritos y códigos de comportamiento.

En una primera aproximación, podemos distinguir dos grandes configuraciones religiosas: las religiones teístas, de carácter personalista (judaísmo, cristianismo, islam, sikhismo, Baha'i y ciertas corrientes del hinduismo), y las religiones oceánicas, de carácter transpersonal (otras corrientes de hinduismo, budismo, jainismo y taoísmo). En las constelaciones teístas la personificación de Dios nos preserva de la angustia del vacío y posibilita un universo de relaciones. En cambio, las oceánicas se adentran en el espacio que se abre entre las formas e imágenes, a veces demasiado antropomórficas, que nos formamos de Dios.

Al hablar de religiones teístas y oceánicas, nosotros diferimos de

la terminología utilizada por Robert-Charles Zaehner, ya clásica, que las clasifica, respectivamente, como proféticas y místicas, porque esta identificación da a entender que las primeras no serían místicas, cuando verdaderamente el profetismo es una forma de mística: el profeta es atraído por una Presencia que le imana y es tras-pasado por una Presencia que le sobrepasa. El origen de la fe de Israel está basado en el contacto con la experiencia, expresada en el relato de la zarza ardiente (Ex 3), así como en las múltiples teofanías de los profetas. También el cristianismo está marcado por experiencias místicas fundamentales: en la vida de Jesús, la teofanía del Jordán y las fulguraciones del Tabor; por lo que respecta a los discípulos, los diferentes relatos de resurrección y también la experiencia pentecostal. Lo mismo sucede en los fundamentos del islam, que proviene de las voces que recibía y sentía el Profeta. Lo que es característico de las tres tradiciones es la revelación de un Dios único y personal que, cuando se manifiesta, otorga

a las personas la conciencia de ser amadas de una forma única e irrepetible.

Las religiones oceánicas, por el contrario, están estructuradas a partir de otro paradigma. No se trata de la relación con la alteridad del Tú Divino, sino de la percepción de pertenecer al Todo, al cual se llega a través de un proceso de interiorización que conduce a la extinción del yo. Esta vacuidad (*sūnyatā*) resultante no puede ser asociada con la *nada* occidental. Esta última es sinónimo de aniquilación y muerte, mientras que el *sūnyatā* es un estado o dimensión de la realidad que se halla más allá de toda forma y contiene y posibilita la manifestación de todas las formas.

Les religiones teístas van del amor al conocimiento; las oceánicas, del conocimiento al amor. A esta primera clasificación deben añadirse dos más: las religiones de los aborígenes y la laicidad, que son dos formas extremas de la mística de la Inmanencia. Las primeras se caracterizan por su vinculación con la naturaleza. Todas las cosas tienen *alma*, y, en su cosmovisión, todo está habitado por presencias que hay que venerar o temer. El ser humano no se perci-

be como el centro del mundo, sino que forma parte de una totalidad a la que pertenece. De ahí se desprende un sentido sagrado de la naturaleza y de la Madre Tierra.

Por lo que respecta a la laicidad, es el marco donde hoy se encuentran las religiones “explícitas”, que ofrece un lugar no saturado donde es posible hablar y escucharse. Desde nuestra perspectiva, podemos entender la modernidad, y la laicidad que la acompaña, como una purificación de la experiencia religiosa. En lugar de la *heteronomía* - unas leyes venidas de fuera - y en lugar de la *autonomía* - la afirmación de un yo que se escinde de la comunión del Todo - se divisa la *ontonomía*, la ley del ser, que nace de la conciencia de que cada cosa y cada persona es depositaria de una profunda entidad. Se la ha denominado *secularidad sagrada*.

El místico es aquel que descubre, en la raíz de su inmanencia, una alteridad que le trasciende. Y esto nos induce a considerar una quinta manifestación de la mística: aquellos planteamientos que no se identifican con ninguna confesión determinada. Son las denominadas *místicas sin religión*.

ENCUENTRO DE LAS RELIGIONES EN EL NO-LUGAR DE LO INEFABLE

La inefabilidad es uno de los rasgos de la mística, indispensable

para que lo Trascendente no sea una proyección de nuestras cate-

gorías, sino que posibilite la apertura a dimensiones veladas en el interior mismo de las cosas, pero más allá de ellas. Por eso es necesaria una actitud expuesta y desprendida. Esto se expresa en el *Ke-na Upanishad* (800-300 a.C.) y también en la teología apofática de Dionisio el Areopagita. Hay que adentrarse en la tiniebla superluminosa del desconocimiento, tema presente en diversas tradiciones místicas. Se trata de una oscuridad luminosa que no es la misma que la oscura confusión de los orígenes. La mística sufí iraníana ha reflexionado al respecto: al principio del camino se tropieza con las oscuridades del yo autocentrado, el velo de los propios deseos, mientras que la Oscura Luminosidad de las cimas no es otra cosa que el estallido de la proximidad del Ser Supremo que deslumbra. El conocimiento deviene desconocimiento porque Dios ha dejado de ser un objeto a conocer y se ha convertido en el Fondo desde donde todo se conoce. Para poder llegar a ello, se ha de pasar por la Noche Oscura, etapa que se halla presente en todas las tradiciones espirituales.

Toda configuración religiosa ha de ser consciente de que no puede ir más allá de las categorías mentales que utiliza. Esto hace que cada religión sea *inconmensura-*

ble, inaccesible desde fuera. La validez o invalidez de una fórmula o sistema reside en su capacidad de poder resolver lo mejor posible los dilemas humanos y su adecuación a la realidad. Pero lo que es un *im-passe* para la teología no lo es para la mística, ya que su *No-lugar* permite otro acceso al poder mirar y escuchar de otra manera. En las Escrituras de cada tradición se custodia la memoria de acontecimientos reveladores y mediante éstos se transmite, de una generación a otra, un estallido de lo Divino y una forma de aproximarse a la realidad. Para llegar a conocer lo que nos dicen hay que permanecer en estado de transparencia y en silencio.

Estado de transparencia quiere decir de desapropiación, libre de juicio y de prejuicio. Cuando la actitud hacia la propia verdad revelada es totalitaria, es imposible dejarse interpelar por la alteridad. Como máximo se *concederá* algo de verdad al otro, pero no se le *reconocerá* como un igual. La concesión es opaca. El reconocimiento, en cambio, predispone a la *diafanía* de la diferencia. Desde ahí es posible dejarse interpelar observando cómo las otras tradiciones viven el Núcleo místico que las nutre, cómo transforma a las personas (ética) y cómo lo irradian hacia la exterioridad (santidad).

ENCUENTRO DE LAS RELIGIONES EN EL LUGAR DE LA HISTORIA

Si, por una parte, las religiones se encuentran en el *No-lugar* de la inefabilidad, también se encuentran en el *lugar* de la fraternidad. La incandescencia de la experiencia fundante, al mismo tiempo que es transformadora de quien la sufre, es socialmente revolucionaria, ya que también purifica la mentalidad de la sociedad que la produce. Así, en la tradición de Israel, la teofanía del Sinaí es el fundamento de la liberación de un pueblo y sirve de referencia para resituar las relaciones de justicia y posibilitar la reconciliación.

En el cristianismo, Jesús, a partir de su propia experiencia de filiación en el Jordán, anunciará una fraternidad, que va más allá de la Ley, basada en la inmediatez del Reino. De ahí proviene el vínculo entre los movimientos de renovación espiritual y de renovación social a lo largo de la historia del cristianismo.

Análogamente, en el Islam, Mahoma anuncia una nueva comunidad humana junto con la predicación de un Dios único, frente

al politeísmo que justificaba el poder establecido y la desigualdad.

En el budismo, la santidad está encarnada en la figura de los *bodhisattvas*, aquellos que, habiendo asumido “la verdad de la iluminación”, renuncian a entrar en el Nirvana hasta que todos los seres hayan podido alcanzarlo. El budismo, por el hecho de promover unas relaciones pacíficas con todos los seres basadas en la sabiduría y la compasión, también incide en las estructuras sociales, hasta el punto de anular el sistema de castas, por lo que Buda fue perseguido por la sociedad brahmánica.

En esta Tierra Pura a la que aspiran y apuntan todas las tradiciones también se resuelven otras cuestiones que plantea la diversidad de religiones. La experiencia espiritual, al vaciarse de la autorreferencia al yo, permite una nueva relación entre los humanos. Las tensiones y conflictos que desde el autocentramiento -personal o grupal- son irresolubles, devienen luminosas desde un corazón y una mente purificados.

INTEGRACIÓN DE POLARIDADES

Unidad y pluralidad

Considerar solamente la Unidad no permite respetar la especi-

ficidad de cada tradición, mientras que tener en cuenta sólo la diversidad aboca a la dispersión y a la competitividad de pretensiones de Absoluto. La dimensión mística

trata de sostener ambas cosas. La articulación de las religiones entre unidad y diversidad se produce por concentración. Desde la periferia, la pluralidad de manifestaciones de lo Sagrado es confusión y contradicción. En la medida que cada una está en su Centro, puede comprender el Centro de las otras.

Para llegar a este Centro hay que descentrarse doblemente: de uno mismo hacia el Absoluto y de uno mismo hacia los otros. Todas las religiones propician este doble religamiento que comporta la des-absolutización del yo, ya sea personal, comunitario o grupal. Este doble movimiento de descentramiento hacia el Centro produce Unidad, sin que sean iguales las formas específicas de conseguirlo. La madurez de la experiencia religiosa radica en la capacidad de entender que las mediaciones de la propia tradición son absolutas en tanto que ayudan a desabsolutizar el propio ego, pero que son relativas en relación precisamente con este Absoluto. Esto permite estimar la propia tradición al mismo tiempo que nos lleva a respetar la ajena, en la medida que todas están llamadas a ser examinadas por la misma prueba de amor: la capacidad que tienen de hacernos salir hacia el Otro-otros.

Visión y palabra

A menudo se contraponen la mística de la visión frente a la mística de la escucha (de la Palabra),

alegando que la primera no nos pertenece porque supone acabamiento. La última y definitiva visión es la visión beatífica, de la cual cualquier otra visión no es sino noticia y anticipación. Se dice que la mística de la escucha es la que correspondería a la espiritualidad cristiana, en la medida que la historia no está acabada. Existe realmente una diferencia de acentos entre visión-acabamiento/audición-proceso, pero esto no implica que se contrapongan. En la experiencia bíblica hay tanto de palabra como de visión. Así, el rostro de Moisés se volvía resplandeciente cuando hablaba con Dios. En el Tabor, los discípulos de Jesús experimentan una visión sobrenatural. Toda la liturgia cristiana es combinación de palabra y visión, y es también convocatoria de los otros sentidos.

Esta convocación de los sentidos, que consiguen las liturgias de las diversas tradiciones, tiene por objeto poder mirar y escuchar con más finura y compasión el dolor del mundo y afirmar el sentido de la justicia y la fraternidad. Así, el *No-lugar* que se abre a los sentidos transfigurados por el culto, estimula la percepción de los sentidos ordinarios de los *lugares* olvidados por la sociedad, para hacer progresar la utopía social.

Presente y futuro

Esto nos lleva al siguiente binomio de las religiones: la relación

y tensión entre presente y futuro. En una primera aproximación, las religiones de Oriente acentúan la sacralidad del momento presente, mientras que las religiones de Occidente (o semíticas) se decantan por una mirada hacia el futuro, hacia la espera escatológica. El horizonte de la mística contiene las dos perspectivas. La experiencia creyente está atravesada por un *ya sí* y un *todavía no*. El *ya sí* comporta la serena y confiada acogida del momento presente. Esta actitud, aunque es más característica de las místicas de Oriente, también se encuentra en las tradiciones teístas. Jesús anuncia el *ahora* del Reino desde el principio de su misión, llamando a la conversión. Convertirse es moverse en una única dirección: hacia la santidad de Dios en el momento presente, lo cual transforma la crispación en reconciliación. Las tres plegarias del día judío y las cinco del musulmán se iluminan a partir de esta sacralidad del ahora. La eternidad es un *No-lugar* en el tiempo, una forma de vivirlo que adentra el instante en el eterno ahora de Dios, lo cual no tiene nada que ver con la perdurabilidad física.

Sin embargo, el futuro también es una dimensión fecunda del tiempo, más propio de las religiones semíticas. La espera del Mesías en el Judaísmo, del Mahdi en el Islam, así como la segunda venida de Cristo, dan a la historia una fecunda tensión hacia el mañana que apunta hacia una continua crítica de las estructuras históricas.

El futuro escatológico desidolatriza las conquistas históricas. El horizonte escatológico de las religiones es el *No-lugar* (la utopía) más radical para nuestra Aldea Global. Es la espera que nos vincula con los anhelos más nobles de los hijos de la tierra.

Identidad y alteridad

En el encuentro entre las religiones y las culturas, hemos de resolver la tensión entre identidad y alteridad. La identidad afirmada unilateralmente lleva al autismo religioso o cultural, donde los otros nos resultan ajenos. La afirmación serena de la propia identidad supone, en cambio, el encuentro con todo *otro*, la diferencia con el cual es percibida como complementaria, al tiempo que permite tomar conciencia de la propia identidad.

Las identidades no existen aisladamente, sino que se enriquecen cuando se exponen al otro. Necesitamos esta difícil e incómoda alteridad para llegar a ser nosotros mismos, lo cual nos permite ser diferentes de los otros y venerarlos como tales.

Hay todavía otro ámbito, más fundamental, en el que se plantea la díada identidad-alteridad: en relación con la esencia divina. La cuestión que se plantea aquí es sutil, ya que se trata de no caer ni en el monismo ni en el dualismo.

Las religiones monoteístas es-

tán marcadas por la experiencia de salvación-liberación, que proviene de la irrupción del Totalmente Otro. Es la radical alteridad del Dios trascendente la que libera al ser humano de su solipsismo. Por eso las experiencias místicas de las religiones monoteístas son *extáticas*: sacan a la persona de sí misma, rescatándola de su autocentramiento. Las espiritualidades orientales, en cambio, se caracterizan por señalar el polo contrario: la Realidad Última no es la Alteridad radical, sino la más profunda identidad. En ellas la experiencia es *enstática*, hacia el interior de la propia profundidad.

Esta diferencia de perspectivas es causa de mal entendidos entre los dos tipos de religiones. Nos encontramos ante dos estructuras religiosas totalmente diferentes. Joseph Ratzinger contrapone el monoteísmo con lo que él llama la *mística de la identidad*. En las religiones oceánicas se absolutiza la interioridad y la propia experiencia espiritual de tal manera que Dios queda absorbido en el hombre. En cambio, en las religiones monoteístas la acción proviene de Dios, y el hombre es salvado como respuesta a su llamada. Su aná-

lisis es pertinente y hace bien en resaltar su diferencia, pero conviene resaltar que lo que determina la verdadera experiencia de la *mística de la identidad* no es la identidad del ego, sino la del *yo profundo*. La mística de la identidad no lleva a la autodivinización del yo (es la tentación del Génesis), sino al descubrimiento de una profundidad abisal que se libera de toda autorreferencia.

Esta identidad entre Dios y las criaturas no es panteísmo ni monismo, sino *advaitismo*, “a-dualidad”: no se trata de dos realidades separadas ni tampoco se afirma que sean una sola indiferenciada, porque el Ser divino permanece en una trascendencia que no puede quedar reducida a la criatura. De nuevo nos encontramos con el *ou-topos* de la mística que no permite decantarse hacia ningún lado. Esta dualidad se encuentra presente también en la tradición cristiana, en el maestro Eckhart, en san Juan de la Cruz y también en Teresa de Jesús, que expresa con gran finura la paradoja de la reciprocidad de Dios y el ser humano como dos espejos que se devuelven la imagen mutuamente.

CRISTO: LUGAR Y NO-LUGAR DEL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO

La no-dualidad del misterio cristiano está expresada en la naturaleza teándrica de Cristo: plenamente hombre, plenamente

Dios, sin separación ni confusión. La formulación de nuestros dogmas muestra el carácter místico de nuestra tradición.

Cristo Jesús es el *lugar* para nosotros, cristianos, para llegar al Misterio Insondable denominado *Abbá* por él. En los relatos de su vida y muerte encontramos las huellas que conducen a la Verdad y la Vida, de las que Él es el Camino. Mediante los elementos de nuestra tradición vamos interiorizando el modelo de la divino-humanidad que nos va configurando a imagen y semejanza suya, hasta llegar al hombre perfecto. Asimismo, la contemplación de Cristo nos lleva a la revelación del hermano. De ahí se derivan todos los valores de la *persona* que han sido la base de Occidente.

Ahora bien, la muerte y resurrección de Jesús marca un paso, una *pascua*, hacia una nueva forma de existencia y de relación con Él. Nuestras formulaciones sobre

el misterio teándrico de Cristo están desposeídas tanto por la cruz como por la resurrección. La cruz señala un límite entre lo que poseemos y lo que hemos de dejar de poseer. La resurrección se abre hacia un horizonte todavía por descubrir, del que sólo conocemos una ínfima parte. La paradoja radical del cristianismo reside en el hecho de que apunta hacia el Misterio Último –el Padre–, más allá de Cristo, pero a través de Cristo. La cuestión que se plantea hoy a la teología del pluralismo religioso es si se puede ir hacia donde apunta Cristo mediante otras mediaciones. En cualquier caso, anunciar nuestro *kerigma* no nos habría de privar de estar receptivos al *kerigma* de otras tradiciones, ya que a través de ellas Dios también unge al mundo en filiación y fraternidad.

CONCLUSIONES

Nos encontramos en un nuevo umbral de la humanidad donde ya no nos podemos ignorar más los unos a los otros. Frente a las crecientes crispaciones que se están produciendo a escala planetaria, la mística nos lleva hacia la Tierra Pura de la desposesión, permitiendo encontrarnos con los otros desde el lugar propio de cada tradición, pero sabiendo que es el paso hacia el *No-lugar* que nos trasciende a todos. Las propias mediaciones están llamadas a devenir transparencia (“Quien me ve a mí, ve

al Padre”, Jn 14,9) y esta nueva inocencia nos permite ver también el Misterio en las mediaciones de las otras tradiciones.

La experiencia religiosa nos conduce al doble descentramiento que nos salva de nosotros mismos al abrirnos a la alteridad de Dios y de los demás. Como cristianos, confesamos que en Jesús se ha dado este doble descentramiento en plenitud, revelando así tanto la naturaleza de Dios como la humana: somos donación. Esta revelación

es lo que queremos ofrecer a las otras tradiciones, no para competir entre pretensiones de totalidad, sino para compartir plenitudes que nos sobrepasan a todos.

Tradujo y condensó: JOAQUIM PONS ZANOTTI

Si del plano dogmático pasamos al de las relaciones humanas en concreto, hemos de decir, de acuerdo con lo anterior, que la comunidad de hermanos la forman inmediatamente aquellos que comulgan en una misma fe. En tal caso, los separados de esta comunión –los protestantes en concreto– no forman parte de la comunidad. Ellos tienen su propia comunidad, la de su Iglesia. En esto consiste precisamente la separación de Iglesias, en que los unos no viven en comunión con los otros, estando, por tanto, cortada la participación en la fraternidad de la Iglesia que por voluntad del Señor no debería ser más que una.

Ahora bien, si la comunidad en sentido estricto sólo la constituyen los fieles de una sola Iglesia, por lo menos debería exigirse que ambas comunidades –la católica y la evangélica– se entendiesen como "hermanas en el Señor". Esta es una idea que no se da en la Escritura ni en los Padres (pues, como se dijo, aquí sólo se concibe la fraternidad de las comunidades católicas); pero que, en virtud de la nueva situación de una cristiandad dividida, parece no carecer de fundamento. Ambas comunidades, como depositarias de la fe en medio de un mundo descreído, pueden y deben entenderse realmente como hermanas, y de esta forma también, los fieles de ambas partes pueden considerarse como hermanos entre sí en un sentido distinto del de los que no son cristianos.

J. RATZINGER, *La fraternidad cristiana* (Taurus, Madrid 1962).