


## Estudios

### Consideraciones teológicas acerca del falso misticismo: para una fundamentación de su gravedad canónica

SAMUEL SUEIRO

Universidad Pontificia Comillas

ssueiro@comillas.edu

 <https://orcid.org/0000-0001-5940-3531>

*Resumen:* Este artículo quisiera ofrecer algunas consideraciones netamente teológicas acerca del falso misticismo, con la intención de contribuir a la lucha contra los abusos de poder en la Iglesia, en particular, contra aquellos que pueden darse en el ámbito de la vida espiritual. Tanto las investigaciones actuales ante los casos de abuso como la historia misma de la Iglesia dan testimonio de una serie de peligros, derivas y perversiones en la experiencia espiritual cristiana más genuina. Además de dañar gravemente la conciencia de las víctimas, dichos riesgos siempre posibles afectan también la veracidad doctrinal y la objetividad de la fe y, en sí mismos, pueden ser contemplados con razón entre los *delicta graviora* previstos por el derecho penal canónico. Semejante tipo de abuso —además de falsear la vida espiritual y quebrantar la libertad de la persona— deforma y adultera la doctrina, negando a Dios ante la conciencia de la víctima. En ese sentido, se trata de un delito calificable de *gravius* que atenta *contra primum et secundum Decalogi praeceptum*.

*Palabras clave:* falso misticismo, pseudomisticismo, *delicta graviora*, abuso espiritual, divinización, ateísmo

*Abstract:* This article offers theological considerations about false mysticism, by way of supporting the fight against abuses of power in the Church, especially in the area of spiritual life. Current investigations into cases of abuse, as well as the history of the Church itself, bear witness to a series of dangers, aberrations, and perversions of the most genuine Christian spiritual experience. Apart from seriously damaging the conscience of the victims, these ever-present risks also affect the doctrinal veracity and objectivity of the faith and, in themselves, can

rightly be considered among the *delicta graviora* accounted for in canonical penal law. This type of abuse—beyond turning spiritual life into a lie and violating the freedom of the person—deforms and adulterates doctrine by denying God to the victim’s conscience. In this sense, it is a crime of *gravius* degree that attacks *contra primum et secundum Decalogi præceptum*.

*Keywords:* false mysticism, pseudomysticism, *delicta graviora*, spiritual abuse, divinization, atheism

## INTRODUCCIÓN

El delito de *falso misticismo* o *pseudomisticismo* no está expresamente contemplado como tal por ninguna ley canónica; no obstante, a lo largo de los años, la Congregación —hoy Dicasterio— para la Doctrina de la Fe ha hecho uso de la expresión en algunas de sus instrucciones, normas y directrices, para denunciar una serie de desviaciones graves tanto de índole doctrinal como moral.

En estas páginas quisiéramos ofrecer algunas consideraciones netamente teológicas acerca del falso misticismo, con la intención de contribuir a la lucha contra los abusos de poder en la Iglesia, en particular, contra aquellos que pueden darse en el ámbito de la vida espiritual. Tanto las investigaciones actuales ante los casos de abuso como la historia misma de la Iglesia dan testimonio de una serie de peligros, derivas y perversiones en la experiencia espiritual cristiana más genuina. Además de dañar gravemente la conciencia de las víctimas, dichos riesgos siempre posibles afectan también a la veracidad doctrinal y a la objetividad de la fe y, en sí mismos, pueden ser contemplados con razón entre los *delicta graviora* previstos por el derecho penal canónico.

A diferencia de otros tipos de abuso que puedan producirse en el entorno familiar o educativo, por ejemplo, la singularidad de los casos de abuso espiritual proviene de la confluencia de tres elementos cuyo

alcance es necesario tener en cuenta<sup>1</sup>: por una parte, está el daño causado a la víctima; por otra parte, el mal uso (*abuso*) del ejercicio del ministerio; finalmente, la suplantación de Dios y la perversión de su imagen ante la persona. La gravedad no ha de valorarse tanto en términos cuantitativos ni en la comparabilidad con respecto a otros tipos de abuso, cuanto atendiendo a la materia misma<sup>2</sup>, dado que el abuso espiritual provoca un daño especialmente particular al usar a Dios y pervertir la doctrina para terminar sometiendo a la persona: “Dios es utilizado cual palanca para ejercer presión sobre la conciencia de las personas a fin de someterlas, incluso de reducir las a un estado de esclavitud espiritual”<sup>3</sup>. Bajo una figurada moralidad, en el fondo, se busca “anular la capacidad crítica de la conciencia manipulada para lograr que funcione según los intereses del manipulador”<sup>4</sup>.

Perversiones y derivas de la vida espiritual de este tipo ¿son únicamente reductibles al campo disciplinar, o —incluyéndolo— lo superan al afectar de lleno el ámbito doctrinal, en lo referido a Dios mismo, a la auténtica vida espiritual cristiana, al ser humano y a la insobornable dignidad de su conciencia?

En los últimos años, el denominado falso misticismo está siendo objeto de análisis y reflexión desde el punto de vista canónico, vinculado en el seno de la Iglesia a casos de abuso espiritual o de conciencia y que han derivado no pocas veces en abusos sexuales. Por eso, al abordar aquí algunas consideraciones teológicas acerca del *falso*

---

<sup>1</sup> Cf. S. FERNÁNDEZ, “Abuso de conciencia y libertad cristiana”, *Seminarios* n° 230, 67/1 (2022) 77-97 (esp., 82).

<sup>2</sup> Cf. M. VISIOLI, “Breve nota sul falso misticismo e la sua rilevanza penale”, *Ephemerides Iuris Canonici* 63/2 (2023) 649-666: “Data infatti la gravità del atto e la sua rilevanza sulla fede del popolo di Dio (sia per l’atto sia soprattutto per la connessione con le motivazioni teologico-spirituali), si ritiene che debba essere prevista una riserva di competenza. I beni pregiudicati da un’azione delittuosa sono tali da rendere il delitto *gravius* in ambito di fede e di morale. Non ci riferiamo qui alla gravità del singolo atto, ma alla connessione tra le due azioni che rende esponenzialmente significativo l’atto” (666).

<sup>3</sup> Cf. B. DE DINECHIN – X. LEGER, *Abus spirituels et dérives sectaires dans l’Église*. (Médiaspaul, Montréal 2019) 19; S. FERNÁNDEZ, “Abuso de conciencia y libertad cristiana”, 77-97.

<sup>4</sup> J. L. MARTÍNEZ – C. MONTERO ORPHANOPOULOS, “Reconocimiento del otro frente al abuso en la Iglesia”, *Estudios Eclesiásticos* n° 388, 99/1 (2023) 201-252 (aquí, 224).

*misticismo* hemos de aclarar que dejamos a un lado en nuestra reflexión fenómenos relativos a supuestas apariciones, revelaciones, visiones, etc.<sup>5</sup> de tipo fraudulento, donde se busque una ventaja económica, popularidad o poder. En nuestro caso, entendemos por falso misticismo:

La legitimación moral de un acto en sí mismo inmoral, recurriendo a razones teológico-espirituales tales que induzcan a considerar no solo lícito un acto inmoral, sino incluso recomendable, signo de una particular elección o de una gracia reservada a las personas implicadas, especialmente de quien está sometido a la acción de un sujeto que ejerce una autoridad<sup>6</sup>.

En consecuencia, la gravedad del falso misticismo ha de ser considerada tanto desde la inmoralidad del acto en sí mismo como desde su dimensión teológica y espiritual, que instrumentaliza el nombre de Dios y cae en una comprensión errónea de la revelación.

## 1. UN CORTOCIRCUITO MORTAL

En una de sus características *paradojas*, H. de Lubac quiso evidenciar con gran agudeza la gravedad y el alcance del pseudomisticismo, al afirmar que “el falso misticismo es aquel que abusa de la imagen de Dios escondida en el fondo de nosotros mismos para eximirse de la semejanza divina. El cortocircuito es mortal. Es el ateísmo más sutil”<sup>7</sup>.

Para más de un lector puede resultar cuando menos insólito hablar de *ateísmo* para referirnos a una actitud que, en sentido estricto, no parece negar a Dios, aun cuando se sirva de él o pervierta su doctrina. En este sentido, es necesario clarificar algunas de las opiniones

---

<sup>5</sup> Recientemente, dichos fenómenos han sido objeto de consideración por parte del Dicasterio para la doctrina de la fe en el documento *Normas para proceder en el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales* (2024).

<sup>6</sup> M. VISIOLI, “Breve nota sul falso misticismo e la sua rilevanza penale”, 651: “Più specificamente, il “falso misticismo” così come è qui inteso consiste nella connessione tra un atto immorale e la sua legittimazione teologico-spirituale, al fine di cercarne una liceità per se (ovvero per la propria coscienza) e per gli altri (ovvero per chi partecipa all’atto e talvolta ne subisce le conseguenze)”.

<sup>7</sup> H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2022) 484 (traducción retocada).

contenidas en la afirmación del teólogo francés. ¿En qué medida podemos señalar que el falso misticismo supone un abuso de la imagen de Dios que hay en el ser humano? ¿Cómo entender la relación entre la imagen y la semejanza divinas del hombre? Y, lo que resulta más decisivo, ¿en qué sentido podemos englobar el falso misticismo en una actitud tan radicalmente negadora de Dios como es el ateísmo, e incluso denunciarlo como su forma más sutil?

### 1.1. Creados “a imagen y semejanza” de Dios

En primer lugar, la referida paradoja lubaciana hace referencia explícita a una expresión de profundo calado para la fe judeocristiana, que comprende al ser humano creado “a imagen y semejanza” de Dios. Ahora bien, dicha expresión se ha ido comprendiendo a lo largo de la historia con matices y modulaciones diversos<sup>8</sup>. Para algunos estudiosos del texto bíblico, el tenor original de la expresión pretendía marcar la especial vinculación del ser humano con Dios: *imagen* (צֶלֶם) y *semejanza* (דְמוּת) vendrían a ser sinónimos, debido a que en la lengua hebrea es habitual recurrir a dos palabras diferentes para reincidir en una misma idea<sup>9</sup>.

Para otros, el término que traducimos por *semejanza* (דְמוּת) matizaría la identidad con respecto a Dios, subrayando el carácter creatural del hombre. Así quedaría fundamentado el señorío del hombre sobre las demás criaturas sin llegar a caer en una idolatría de lo humano: el hombre es representación de Dios, pero no es Dios y, a diferencia de este, no puede crear, solo procrear y cuidar con amor. En este sentido, para esta otra corriente exegética, el empleo del término *semejanza* (דְמוּת) se convierte en un correctivo al riesgo de idolatría, amortiguando la vinculación esencial que *imagen* (צֶלֶם) puede poner de manifiesto: “El hombre no es igual a Dios; solo posee una semejanza divina por el

<sup>8</sup> Cf. L. LADARIA, “El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios”, en *El hombre en la creación* (BAC, Madrid 2012) 125-136; H. U. VON BALTHASAR, “Tercer excursus: «Imagen y semejanza de Dios»”, en *Teodramática 2. Las personas del drama: el hombre en Dios* (Encuentro, Madrid 1992) 290-309.

<sup>9</sup> Cf. Cl. WESTERMANN, *Genesis I. Genesis 1–11* (Neukirchener, Neukirchen – Vluyn 1983) 201-203; W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchener, Neukirchen – Vluyn 1964) 133-143.

poder que Dios le ha confiado como en depósito y que no es propio suyo”<sup>10</sup>.

Siguiendo esta estela, la traducción de los LXX preparará el camino a la reflexión patrística de los primeros siglos cristianos, donde ya se distinguen los términos *imagen* (εἰκόν) y *semejanza* (ὁμοίωσις)<sup>11</sup>. El primero denota la naturaleza divina realizada del hombre y el segundo indica la andadura que el hombre ha de emprender para alcanzar la semejanza con Dios —sobre todo, una vez extraviado a causa del pecado—<sup>12</sup>. De este modo, resultó más acorde para la reflexión neotestamentaria comprender a Jesucristo como la *verdadera imagen* de Dios desde la que fuimos creados y gracias a la cual somos recreados, punto decisivo para todo el desarrollo teológico posterior, desde la época patrística<sup>13</sup> hasta nuestros días. Como nos recuerda el concilio Vaticano II, el hombre puede llegar a conformarse a imagen de Cristo gracias a la acción del Espíritu Santo, que lo capacita para vivir según la ley nueva del amor y lograr la semejanza divina entrando en comunión efectiva de sentimientos con Cristo<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> J. AUER, “§ 22. El hombre imagen de Dios. Dignidad y tarea humanas”, en *El mundo, creación de Dios* (Herder, Barcelona 1979) 251-259 (esp., 253); cf. W. SIEBEL, “El hombre, imagen de Dios”, en J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis*, II/2 (Cristiandad, Madrid 1970) 902-914 (esp., 902-903).

<sup>11</sup> Cf. T. GARCÍA-HUIDOBRO, “El sentido original y el desarrollo teológico posterior de la «imagen» y «semejanza»”, en línea: <https://tomasgarciahuidobro.com/articulos/el-sentido-original-y-el-desarrollo-teologico-posterior-de-la-imagen-y-semejanza/> (consulta: 12/03/2024).

<sup>12</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, “Image & ressemblance (IV)”, en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, VII/2 (Beauchesne, Paris 1971) 1463-1472.

<sup>13</sup> Sin ánimo de exhaustividad, Lubac se hace eco de esta comprensión patrística en H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural* (Encuentro, Madrid 1991) 47, donde cita a Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría, Orígenes, y a algunos teólogos medievales; así como en H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2022) 128.

<sup>14</sup> Cf. GS 22: “El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. [...] El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito de entre muchos hermanos, recibe *las primicias del Espíritu* (Rom 8,23), que lo capacitan para cumplir la nueva ley del amor. Por medio de este Espíritu, que es *prenda de la herencia* (Ef 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta *la redención del cuerpo* (Rm 8,23)”.

### 1.2. La divinización del hombre o su semejanza con Dios

La tradición teológica y espiritual, tanto de Oriente como de Occidente, ha hablado de *divinización* para referirse al proceso por el que el hombre alcanza la semejanza con Dios: el encuentro único entre la divinidad y la humanidad acontecido en Jesucristo constituye el paradigma de la relación Dios-hombre, al mostrar en su persona y en su historia que el hombre alcanza sus más altas posibilidades y su vocación más auténtica cuanto más se diviniza<sup>15</sup>. En efecto, la vida cristiana abraza la esperanza de

llegar a participar en el ser y en la vida misma de Dios. Esto es la suprema vocación humana. Pero considera que la participación es el resultado de una gracia que Dios hace a los hombres para que puedan llegar hasta él y compartir su vida, [...] su inmortalidad, eternidad y felicidad<sup>16</sup>.

Ahora bien, la idea de pervertir el designio original de Dios y la tentación de pretender alcanzar la plenitud en rivalidad con él se hace presente desde los primeros capítulos de la Biblia. La cuestión decisiva es que dicha *divinización*, en cuanto proceso de llegar a ser como él, sea el resultado para el hombre de “reconocerse fundado en el amor creador de Dios (imagen) y llamado a revivir esa condición de criatura e hijo en el mundo, reflejando el ser y comportamiento divinos (semejanza)”<sup>17</sup>:

Lo que está por decidir es cómo lograr este objetivo: bien como recepción de un don gratuito que se acoge en obediencia, bien como conquista propia y promoción autónoma. ¿Se reconocerá el hombre

---

<sup>15</sup> Cf. G. BARDY, “Divinisation chez les Pères Latins”, en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, III (Beauchesne, Paris 1957) 1389-1398; B. STUDER, “Divinización”, en A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, I (Sígueme, Salamanca 1991) 621-623; K. RAHNER, “Antropología teológica”, en *Escritos de teología*, IV (Taurus, Madrid 1969) 167-292; G. M. SALVATI, “Divinización”, en L. PACOMIO – V. MANCUSO (dirs.), *Diccionario teológico enciclopédico* (Verbo Divino, Estella 1995) 269.

<sup>16</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza* (Sígueme, Salamanca 1996) 227.

<sup>17</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, 228.

*limitado y, por ende, solo divinizable por gracia? ¿O ensayará su endiosamiento por naturaleza, esto es, merced a su propia virtud?*<sup>18</sup>.

El cristianismo entiende la divinización del hombre dentro del designio original de Dios, que desde siempre ha querido al hombre y por ello lo ha creado para invitarlo a su comunión y compañía:

En este sentido, la tentadora afirmación de la serpiente en el relato bíblico no es falsa, ya que ser como dioses es un deseo y una vocación que Dios ha puesto en el corazón humano desde el inicio. El problema no está en el fin al que apunta el tentador, sino en los medios para conseguirlo. Mientras que Dios concede esta vocación como un don y una gracia, el ser humano intentó arrebatársela y poseerla como un logro propio y una autopromoción<sup>19</sup>.

Cuando H. de Lubac califica el falso misticismo de “cortocircuito mortal”, llama la atención sobre dos aspectos que lo provocan: el *abuso* de la imagen de Dios que hay en nosotros y el hecho de *eximirse* de la semejanza divina a la cual estamos llamados. En otros pasajes de sus obras, el propio Lubac desarrolla su modo de concebir las categorías de imagen y de semejanza<sup>20</sup> en relación con la antropología cristiana. A su modo de ver, la doctrina tradicional podría resumirse diciendo que en la creación “la imagen es el don recibido con el mismo ser”, el don de ser nosotros mismos en real alteridad frente a Dios y al mundo creado; mientras que “la semejanza divina está por realizarse, bajo la acción del Espíritu Santo, gracias a la encarnación redentora, y mediante la imitación de Cristo, por la unión con Cristo, donde encontramos la unión divina”<sup>21</sup>.

Ahora bien, para la teología y la espiritualidad cristianas, si el hombre puede de hecho gozar de un acceso real a la comunión con Dios, ello se debe a la doble mediación de Jesucristo —ascendente y

---

<sup>18</sup> J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Sal Terrae, Santander 31991) 64.

<sup>19</sup> Cf. Á. CORDOVILLA, “La salvación como divinización”, en *Teología de la salvación* (Sígueme, Salamanca 2021) 207-257 (aquí, 252).

<sup>20</sup> Una buena presentación en É. DE MOULINS-BEAUFORT, “Mystère, image et paradoxe”, en *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. « L'esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme* (Cerf, Paris 2003) 37-81.

<sup>21</sup> H. DE LUBAC, “Mística y Misterio”, en *Teologías de ocasión* (BAC – Maior, Madrid 2023) 39-86 (aquí, 62).



descendente—. Y desde ambas perspectivas es necesario pensar la *semejanza* del hombre con Dios: como el camino por el que el ser humano se ve capacitado para recobrar la armonía original —la vida en Cristo y en el Espíritu—, y como el modo propio en que Dios ha transitado el camino de encuentro con el hombre en abajamiento, alteridad y libertad. Desde esta doble mediación cristológica podemos pensar los dos aspectos complementarios de la semejanza divina, con el fin de entender mejor la gravedad del falso misticismo —en términos lubacianos— como la forma más sutil de ateísmo.

### 1.2.1. La semejanza divina como proceso (perspectiva ascendente)

Cuando hablamos de espiritualidad estamos haciendo referencia a una relación entre Dios y el hombre en el que la fe es vivida a través de un proceso de personalización intensivo, purgativo y unificador, que —aunque situado en el ámbito de la intimidad— conduce a la transformación de la conducta y de las propias potencias personales —memoria, entendimiento y voluntad—<sup>22</sup>. Desde un punto de vista no específicamente cristiano, una característica común a la espiritualidad, en general, y a la mística, en particular, es la necesidad de purificación por parte del hombre a medida que avanza en el proceso de iniciación. De hecho, aunque la pureza no haya constituido nunca en sí misma la finalidad de dicha iniciación, sí ha sido considerada como una condición necesaria en el proceso de crecimiento espiritual<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. K. WAAIJMAN, *Espiritualidad. Formas, fundamentos y métodos* (Sígueme, Salamanca 2011) 386-391; A. SOLIGNAC, "Spiritualité (I. Le mot et l'histoire)", en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, XIV (Beauchesne, Paris 1990) 1142-1160; L. TINSLEY, *The French Expressions for Spirituality and Devotion. A Semantic Study* (Catholic University of America Press, Washington 1953); M. CHATTERJEE, *The Concept of Spirituality* (Allied Publishers, Ahmedabad 1989); K. S. SINGH, *Was ist Spiritualität?* (Origo, Bern 1983). Una buena presentación del amplísimo panorama de definiciones acerca del concepto "espiritualidad" en E. PACHO, "Definición de la «espiritualidad». Respuestas y tratamientos", *Burgense* 34/1 (1993) 281-302.

<sup>23</sup> Cf. M. OLPHE-GALLIARD, "Ascèse II. Développement historique II. L'ascèse païenne", en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, I (Beauchesne, Paris 1937) 941-960 (esp., 948-949), donde se explica cómo incluso en las reglas mismas de continencia que podemos encontrar ya en la iniciación a los misterios de Isis llamaban la atención frente a la deriva siempre posible que pervierte la mística e incurre en el sensualismo.

Además de esta purificación, hay otro elemento clave sin el cual no se entienden la espiritualidad y la mística, y que podríamos denominar como una especie de *receptividad* desde el punto de vista de quien se adentra en la vida espiritual, junto a una especie de *protagonismo divino*. Receptividad que no es *inercia* o *pasividad*, sino ejercicio de su *autonomía* y *libertad*. Y protagonismo divino que no anula la libertad de la persona. En ambos casos, se trata, más bien, de considerar que la dinámica espiritual solo llega a su genuina expresión cuando el itinerario del creyente no se rige única ni primeramente por su anhelo de absoluto, sino cuando permite al Misterio disponer la pauta y la normatividad del proceso<sup>24</sup>.

De este modo, para el cristiano dicha receptividad se convierte en acogida del don de Dios y de su acción en la vida humana, y en expresión propia de la fe como libre respuesta a la llamada divina. Ya se exprese en términos de conversión (Nuevo Testamento), negación de sí (Juan de la Cruz), decisión (Teresa de Jesús), indiferencia (Ignacio de Loyola y Francisco de Sales), espíritu de infancia (Teresa de Lisieux), etc.<sup>25</sup>, se trata siempre de una disposición total y fundamental a los modos propios de Dios, tal como se adivinan en la objetividad de su revelación, porque él nos reserva el máximo don de sí mismo al ofrecernos la participación eterna en su misma vida:

Con Cristo se nos ha revelado la vocación última del hombre: una vocación que no es doble, una que sería originaria y constitutiva de nuestro ser (la cual constituiría nuestra autonomía) y otra adveniente después como resultado de una acción humana o de una corrección del proyecto divino en segundo momento. El hombre ha sido creado por Dios con capacidad de compartir la vida de su Hijo en humanidad, y consiguientemente en él, desde él y por él, compartir la vida trinitaria. Dios es así la suprema posibilidad, la suprema vocación y la suprema esperanza posible al hombre<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, "El Evangelio como norma y criterio de toda espiritualidad en la Iglesia", en *Ensayos teológicos III. Spiritus Creator* (Encuentro – Cristiandad, Madrid 2004) 233-247 (esp., 235).

<sup>25</sup> Cf. P. AGAËSSE – M. SALES, "Mystique III. La vie mystique chrétienne", en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, X (Beauchesne, Paris 1980) 1939-1984 (esp., 1955-1958).

<sup>26</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, 236.

### 1.2.2. *El modo en que Dios se nos llega (perspectiva descendente)*

Por otra parte, la semejanza divina ha de ser comprendida desde la perspectiva descendente de la mediación cristológica. Dicha semejanza, viniendo de Dios (*extra nos*), no es una mera llamada externa al hombre ni Cristo un mero modelo ejemplar, sino que, para poder nosotros alcanzarla, Dios ha querido llegarse a nuestra humanidad y en Cristo “ha tomado la verdad de nuestra realidad allí donde se encontraba y ha trazado a partir de ella, sin ningún engaño, aquel camino por el que se puede imaginar la salvación”<sup>27</sup>.

El cristiano, al vivir su existencia desde Cristo, descubre que el camino de acceso a Dios no es una conquista personal, sino que discurre por la misma senda que Dios mismo ha recorrido para llegar al hombre. De ahí que descubra para su vida espiritual una normatividad que nace de la revelación misma. Si Jesucristo es a un tiempo la máxima revelación de Dios y la expresión más cabal de lo humano, el camino de acceso del hombre a Dios está llamado a hundir sus huellas en la andadura de Dios hacia el hombre<sup>28</sup>: el *ascenso* o elevación que la fe cristiana produce en nuestra humanidad se funda en el *descenso* de Dios a ella<sup>29</sup>.

¿Por qué es necesario tener en cuenta esta segunda perspectiva a la hora de entender la semejanza divina a la que el hombre está llamado? Porque, en el tema que nos ocupa, el falso misticismo está relacionado con el *endiosamiento* de quienes en tantas ocasiones se han erigido en guías espirituales para terminar incurriendo en un verdadero abuso espiritual. Quizá sea este el quicio desde el que considerar la gravedad

---

<sup>27</sup> Cf. A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar VII* (Sígueme, Salamanca 2004) 105.

<sup>28</sup> Cf. Á. CORDOVILLA, *Teología de la salvación*, 252: “La teología cristiana ha visto en Cristo el fundamento y el modelo del camino de la divinización del ser humano. Él, aun siendo de condición divina, no retuvo para sí como un privilegio esta condición, sino que siguió el camino de la kénosis, del vaciamiento y de la entrega. De esta manera, al expropiarse de su ser, le fue concedido el ser divino en su estado consumado (Flp 2,5-11)”.

<sup>29</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la Historia* (Encuentro, Madrid 1992) 15: “Para que la analogía entre la irrepitibilidad de Cristo y nuestra multiplicada humanidad no absorba y suprima la identidad de la naturaleza, es preciso que la *ascensio* de la naturaleza humana a Dios esté fundada más hondamente en el *descensus* de Dios a la naturaleza humana”.

del falso misticismo: mientras que, para la fe cristiana, la salvación puede ser entendida como un proceso de *divinización* de la persona, el falso misticismo se sirve de Dios y de su doctrina, sin pudor de pervertirla, para terminar, sometiendo y arruinando la vida de otra persona<sup>30</sup>.

En este sentido, no deja de ser significativo que la propia Biblia abra sus primeros capítulos mostrándonos ese paradigma de pecado y perversión que trastoca la armonía original querida por Dios, para introducir en el corazón del ser humano una aciaga aspiración a endiosarse y a someter a sus semejantes al margen de cómo Dios mismo ejerce su soberanía. O en palabras de H. de Lubac, *eximiéndose* o auto dispensándose de la semejanza divina, para dejar de lado o incluso envilecer el dinamismo propio de la gracia. De ahí, la perenne necesidad de volver a Cristo y comprender desde su misterio el camino de la semejanza divina, venciendo el endiosamiento y la idolatría siempre al acecho<sup>31</sup>.

### 1.3. *El ateísmo más sutil*

Si el falso misticismo supone un abuso de la imagen de Dios que hay en el ser humano impidiéndole recorrer el camino de la semejanza divina tal como Cristo la ha hecho posible, se comprende entonces el significado de por qué Lubac califica el falso misticismo como “el ateísmo más sutil”. El abuso espiritual de quien esgrime razones teológicas o espirituales para justificar actos inmorales, por más que de palabra parezca afirmar y respetar a Dios, de hecho, termina por pervertir su imagen y negarle la posibilidad de desplegar su gracia en la existencia de la víctima. Como bien afirma Lubac, el cortocircuito que se produce en la vida de la persona abusada es mortal, porque cercena al creyente las raíces de la vida teológica y espiritual más auténtica, para hacerla caer presa de una dominación injusta e injustificable.

Evidentemente, estaríamos hablando de *ateísmo* en sentido amplio, a causa del cortocircuito que impide el verdadero encuentro entre Dios

---

<sup>30</sup> Cf. S. FERNÁNDEZ, “Abuso de conciencia y libertad cristiana”, 77-97.

<sup>31</sup> Cf. Th. RUSTER, *El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión* (Sígueme, Salamanca 2011) 212-214.

y el hombre, negándole su libertad y supeditando su dignidad al capricho o a la degeneración de quien al abusar destierra *de hecho* a Dios ante la conciencia creyente de la víctima. Semejante vulneración, además de falsear y desnaturalizar la vida espiritual y de quebrantar la libertad de la persona, deforma y adultera la doctrina y termina por negar a Dios ante la conciencia de la víctima. Por consiguiente, estaríamos ante el caso de un delito calificable de *gravius*, no tanto ni primeramente por tratarse de un acto *contra sextum*, cuanto por conformar en sí mismo un acto *contra primum et secundum Decalogi præceptum*<sup>32</sup>.

A través de sus más diversas modulaciones, la fe católica ha sido unánime al profesar que el dinamismo de la gracia de Dios nunca suplanta la libertad humana, sino que la presupone y, asumiéndola, la plenifica. El falso misticismo, por el contrario, no duda en recurrir a supuestas inspiraciones particulares, a errores dogmáticos u otro tipo de aberraciones, siempre desde una pretensión elevadísima de perfección y un rigorismo tal, que conducen directa o indirectamente a una confrontación contra los aspectos más institucionales y objetivos de la fe cristiana, alegando una identificación inmediata con Dios y relativizando a su antojo el modo y las mediaciones con que Dios ha querido llegarse al hombre<sup>33</sup>.

Ya Menéndez Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, refería casos patológicos o inmorales ante los que hubo de posicionarse el Santo Oficio, muchos de ellos relativos al pseudomisticismo de los alumbrados y al quietismo, cuyo denominador común —entre otros— era la atracción por lo maravilloso, lo extraordinario y lo sensual. Dichas corrientes apelaban a la pura contemplación y a la fusión del alma con la esencia divina, creyendo lograr un estado en que perfección e irresponsabilidad se mezclaban en grado tal que “el pecado cometido entonces no es pecado”<sup>34</sup>. Por más explícito que sea

---

<sup>32</sup> Cf. M. VISIOLI, “Breve nota sul falso misticismo e la sua rilevanza penale”, 661-664.

<sup>33</sup> Cf. B. LLORCA, “El pseudopofetismo en la historia de la Iglesia”, *Salmanticensis* 5/3 (1958) 681-701.

<sup>34</sup> M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, II (BAC, Madrid 1966) 145-146; cf. asimismo E. DE LA VIRGEN DEL CARMEN, “Illuminisme et illuminés”, en

el recurso a razones teológicas o espirituales, ni un acto inmoral en sí mismo ni la sumisión abusiva de persona pueden perder la objetividad de lo que son ni pretender enmascararse como prácticas lícitas o recomendables.

En ese sentido, nos atrevemos a afirmar que incluso la calificación del falso misticismo como el ateísmo más sutil resultaría insuficiente, porque no estamos ante una simple negación de Dios y su existencia, sino ante una indiscutible *perversión* de su imagen, su revelación y su gracia. En muchos de los casos en que el pseudomisticismo ha posibilitado abusos de poder y de conciencia en el ámbito espiritual, su gravedad no puede ser reducida a la confluencia de un conjunto de errores, descuidos o herejías. Más aún, sin atenuar en nada la responsabilidad personal de quienes lo ocasionan, la gravedad del falso misticismo únicamente cabe pensarla —en su ultimidad— como una perversión propia del mal más radical, que se muestra en el endiosamiento de quien “realiza su ser desde Dios y para Dios en el modo de ser contra Dios y sin Dios”. Esta forma radical del mal lleva a pensar en el “absurdo y descabellado intento de hacer de la negación la base de la autoafirmación” que Jesús denuncia como diabólico (Mt 5,37). Desde este punto de vista, su gravedad se evidencia como “lo autocontradictorio, perverso, esquizofrénico, alienado, absurdo, desorganizado por esencia, destructivo y caótico”<sup>35</sup>.

## 2. LA VIDA TEOLOGAL COMO EXISTENCIA EN LIBERTAD

Cuanto hasta aquí hemos tratado acerca del falso misticismo nos lleva a considerar la verdadera mística y la espiritualidad en su

---

M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, VII/2 (Beauchesne, Paris 1971) 1367-1392, reconoce que todos los tipos de iluminismo producen una serie de consecuencias graves relacionadas con el falso misticismo: “la sainte indifférence produit une sorte de dédoublement de la personnalité. Tandis que l’âme jouit de l’influence divine dans la contemplation, la partie inférieure de l’homme peut être sujette à des mouvements et à des passions désordonnées, sans que pour autant elle soit responsable des conséquences qui peuvent s’en suivre. Comme toujours, là est le point d’insertion des implications immorales du pseudo-mysticisme” (1389).

<sup>35</sup> W. KASPER, “Ideas teológicas sobre el problema del mal”, en *Dios, creador y consumidor. Obras completas 8* (Sal Terrae, Santander 2021) 477-500 (aquí, 498-499).

relación con la existencia cristiana, que es siempre teologal y responsable. En este sentido, ningún campo concreto de la vida del cristiano —tampoco la espiritualidad— puede quedar exonerado de ser vivido desde el triple dinamismo de la fe, la esperanza y la caridad. Por ello, cabe preguntarse en qué grado el falso misticismo contradice la lógica propia de la vida teologal y moral, tanto por servirse de la actitud creyente de la víctima para pervertir la doctrina y la imagen de Dios como por corromper de raíz el ejercicio de la caridad y la soberanía de la conciencia.

### 2.1. *La mística en los límites de la existencia teologal*

Más allá de examinar los diversos sentidos y posibles derivas de la mística<sup>36</sup>, lo que aquí nos interesa es preguntarnos cómo encuadrarla dentro del dinamismo de la vida teologal y de la responsabilidad moral. Para ello, nos parece especialmente esclarecedora la conclusión a la que llega el teólogo H. U. von Balthasar, en una de sus reflexiones dedicada a determinar el lugar de la mística en el conjunto de la vida cristiana. Para el teólogo de Lucerna, el concepto de mística cristiana ha de integrar necesariamente tres perspectivas:

1. En primer lugar, la primacía del *mysterium*, ante el cual la respuesta esperada es la plena disposición a la fe —se experimente o no—.
2. En segundo lugar, la experiencia personal que todo cristiano que vive su fe hará indefectiblemente, de la forma que sea, del *mysterium* de la cruz y de la resurrección de Cristo y del envío de su Espíritu.
3. En último lugar (y distinto cualitativamente de lo anterior), ciertas experiencias especiales que se han dado a los diversos creyentes —para provecho de los otros—, las cuales, para ser administradas rectamente, presuponen una gran pureza de corazón [rectitud de intención], al mismo tiempo que ellas mismas no son un criterio de esta pureza de corazón<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Remitimos a dos obras recientes que han abordado la cuestión: D. POIREL, *Mystique. Aventures et mésaventures d'un mot des origines à nos jours* (Cerf, Paris 2024); O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística* (Trotta, Madrid 2015).

<sup>37</sup> H. U. VON BALTHASAR, "Determinación del lugar de la mística cristiana", en *Ensayos teológicos IV. Pneuma e Institución* (Encuentro – Cristiandad, Madrid 2008) 246-267 (aquí, 267); otra traducción en H. U. VON BALTHASAR, "Ubicación de la mística cristiana", en *Puntos centrales de la fe* (BAC, Madrid 1985) 311-334 (aquí, 334).

Siguiendo a Balthasar, podríamos decir en primer lugar que, frente al pseudomisticismo —siempre tendente a la subjetivización, la autorreferencialidad y el endiosamiento—, la vivencia cristiana más genuina de la mística conduce a la *objetividad de la revelación*, única instancia que permite al creyente que su apropiación subjetiva sea —por un lado— valorada, discernida y criticada, al mismo tiempo que —por otro— alimentada, propuesta y enriquecida<sup>38</sup>. Asimismo, el falso misticismo sortea la centralidad del misterio pascual tal y como es acogido por el creyente como principio y fundamento de salvación y gracia, alterando la vida auténtica en el Espíritu que nos hace vivir personalísimamente como hijos en el Hijo. Finalmente, como destaca Balthasar, la mística cristiana —al igual que cualquier otra gracia o carisma particular— requiere una gran *rectitud moral* imposible de presuponer por el mero hecho de haber recibido un don particular. Precisamente, este aspecto es de todo punto cardinal en el caso del pseudomisticismo.

Como ha quedado apuntado, para el cristiano la semejanza divina se corresponde con un proceso de configuración con el modo en que Dios ha querido encontrarse biográficamente con él, y de ahí precisamente que los límites de cualquier dimensión vital —la espiritualidad, la praxis, el culto, etc.— sean los propios del dinamismo de la vida teologal. En esta línea, el paradigma con el que contrastar el falso misticismo ha de ser del *poder teologal*, ya que “la omnipotencia del poder de Dios no se manifiesta en una exhibición de fortaleza, autoridad y capacidades”, sino que su poder absoluto “se manifiesta en su capacidad de autolimitarse, de tornarse en total libertad y por puro amor en un Dios vulnerable, en cierto sentido, impotente”<sup>39</sup>. Si la tradición clásica llegó a formular el adagio de que la gracia no suplanta a la naturaleza, fue precisamente por haber comprendido que Dios, en su encuentro con el hombre, ha decidido actuar *suo peculiari modo*: en amistad y comunión, no en parámetros de sometimiento y servidumbre.

---

<sup>38</sup> Cf. S. SUEIRO, “Objetividad de la revelación y subjetividad de la experiencia religiosa”, *Estudios Eclesiásticos* nº 381-382, 97/2-3 (2022) 521-553.

<sup>39</sup> N. MARTÍNEZ-GAYOL, “Abuso de poder y obediencia religiosa”, en A. BELLELLA (dir.), *Más allá del abuso de poder y de conciencia* (Claretianas, Madrid 2023) 13-106 (aquí, 75).



Lo que desde un punto de vista externo pudiera parecer una limitación, desde la lógica de la revelación se descubre como el modo de ser propio de Dios, quien en la alteridad y libertad humanas plasma su poder teologal. Esta lógica del don divino nos permite comprender el *límite* como aquello que hace posible el don mismo. De hecho, en los relatos de la creación, Dios no aparece en concurrencia u oposición frente a la libertad humana, sino que esta libertad es —por así decir— signo del límite que Dios se autoimpone como garantía de la real alteridad de lo creado<sup>40</sup>. De este modo, entendemos hasta qué punto “Dios es desde siempre el que se ha entregado en libertad por amor, el que por tanto busca también que libremente y por amor se le dé un espacio a su amor”<sup>41</sup>.

Por una parte, Dios otorga a la persona humana una dignidad máxima al crearla y recrearla como destinataria dialógica de su amor<sup>42</sup>, porque la crea como su interlocutor: a su imagen y semejanza, capaz de una experiencia personalísima del amor divino. En consecuencia, la mística cristiana encuentra en el Misterio propio de Dios una normatividad vinculante: en palabras de Balthasar, la primacía del *mysterium* y su acogida en la fe teologal.

Por otra parte, toda la vida cristiana —incluida la espiritualidad— hunde su entraña más propia en el misterio pascual<sup>43</sup>, no solo como

<sup>40</sup> Cf. R. GURIDI, “La dimensión teológica de la crisis de los abusos. Reflexiones desde la antropología teológica”, *Teología y Vida* 63/3 (2022) 317-344.

<sup>41</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Consideraciones preliminares para el discernimiento de los espíritus”, en *Ensayos teológicos IV. Pneuma e Institución* (Encuentro – Cristiandad, Madrid 2008) 268-280 (aquí, 271).

<sup>42</sup> Cf. J. RATZINGER, “Sobre el concepto de persona en la Teología”, en *Palabra en la Iglesia* (Sígueme, Salamanca 1976) 165-180; S. ÁLVAREZ TURIENZO, “El cristianismo y la formación del concepto de persona”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, 1 (Moneda y Crédito, Madrid 1971) 42-77; G. AMENGUAL, *Antropología filosófica* (BAC, Madrid 2007) 205-236; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Sal Terrae, Santander 1988) 175-187; Á. CORDOVILLA, “El concepto trinitario de persona”, *Estudios Eclesiásticos* 340, 87/1 (2012) 3-49.

<sup>43</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Encuentro, Madrid 2019) 303-304: “Cualquiera que sea la región adonde lo haya conducido su reflexión, el cristiano es siempre conducido, como por un peso natural, a la contemplación de la Cruz. Todo el Misterio de Cristo es un misterio de resurrección, pero también un

revelación máxima de Dios, sino como ese eterno presente que hace posible al creyente verse llamado, encontrado, sostenido y capacitado para vivirse en plena libertad de hijo y coheredero (cf. Rm 8,14-17).

## 2.2. *Vida espiritual, existencia teologal y responsabilidad moral*

La última perspectiva mencionada por Balthasar hace referencia a los dos principios fundamentales desde los que la Iglesia ha discernido todo carisma, experiencia particular o don especial a lo largo de los siglos: la conformidad con la objetividad de la revelación y su contribución a la edificación de la comunidad. Y desde ambos principios es necesario entender en qué grado el falso misticismo cae presa de una lógica inversa a la de la existencia teologal, llegando a pervertir la gracia recibida, al no dejarse conducir por la indispensable rectitud de intención.

Salvaguardando en todo momento la primacía de la gracia divina, el cristiano es consciente de que la obra de Dios en él depende igualmente de su propia voluntad y de la generosidad de sus obras<sup>44</sup>. En el marco de la existencia teologal, el hecho de recibir una gracia particular no es por sí mismo criterio de la rectitud de intención con que ha de ser ejercida. La rectitud hace posible que la gracia recibida no se pervierta y pueda ser ejercitada para provecho de los demás creyentes. ¿Acaso el falso misticismo no arruina en este sentido la lógica teologal y se sirve del otro para obtener un beneficio personal? Más bien, hay que reconocer que también en este aspecto se trata de una perversión grave de la fe cristiana más genuina.

Lo radicalmente distinto al falso misticismo sería entonces la espiritualidad cristiana entendida como un camino a través del cual el

---

misterio de muerte. Uno no se da nunca sin el otro, y una misma palabra lo expresa: la Pascua" (traducción corregida).

<sup>44</sup> Cf. H. J. FISCHER, "Intention", en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, VII/2 (Beauchesne, Paris 1971) 1838-1858 (aquí, 1848); S. LEGASSE – M. DUPUY, "Pureté", en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/2 (Beauchesne, Paris 1986) 2627-2652 (esp., 2645-2648); K. RAHNER, "Sobre la buena intención", en *Escritos de teología*, III (Cristiandad, Madrid 2002) 115-138.

creyente trata de conformar su existencia con la voluntad de Dios<sup>45</sup>, acogiendo la gracia de él recibida. Para que tal andadura sea posible, este proceso de configuración personal cuenta, por un lado, a modo de guía con la normatividad de la revelación (Palabra) y con la ayuda de las mediaciones históricas (Iglesia y sacramentos) y, por otro, con el auxilio de la gracia, que capacita de modo habitual su conciencia y su libertad, su voluntad y su actuar (moral y virtudes). Por eso, para el seguidor de Cristo todo *imperativo* ético asumido en libertad brota de la fuerza dinamizadora del *indicativo* de la gracia y la virtud:

Los cristianos habitan el indicativo porque se saben ya santificados por el Espíritu, que actualiza en ellos la sobreabundancia del Amor de Dios en Cristo. Pero también, y sin contradicción, son ciudadanos del imperativo, puesto que todavía no están salvados del todo: de hecho, permanece sobre ellos una llamada a trabajar constantemente —en la fe y por el amor (cf. Gal 5,6)—, para llegar a la plenitud del Reino. A nuestro juicio, lo más sorprendente y letificante de la experiencia cristiana en torno a esta cuestión no es que existan ambos tiempos. Ni siquiera que el indicativo del Amor divino sea anterior y mayor que el imperativo del amor humano. Lo realmente sublime es que, reconociendo siempre la primacía de la obra de Dios sobre nosotros, esta no se da nunca sin nosotros. Por tanto, ambos tiempos pueden y deben vivirse en plena correspondencia: los dos forman parte del único exceso de Dios para con el hombre. No por casualidad él mismo ha deseado y dispuesto que su don llegue a los seres humanos a través de una dinámica en la que nosotros no somos solo destinatarios pasivos de la gracia, sino también receptores activos de la salvación. Aquí cabe proclamar con el obispo de Hipona: “Quien te hizo sin ti no te justificará sin ti”<sup>46</sup>.

Este punto de confluencia entre vida espiritual, existencia teologal y responsabilidad moral permite entender que el cristiano está llamado y capacitado para vivir en *libertad* (Ga 5,1), no en sumisión. Desde esta

---

<sup>45</sup> Cf. F.-M. CATHERINET, “Conformité à la volonté de Dieu”, en M. VILLER – F. CAVALLERA (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité*, II/2 (Beauchesne, Paris 1953) 1441-1469 (esp., 1465-1466).

<sup>46</sup> A. DE PRADO POSTIGO, *Con infinito exceso. La fe cristiana a la luz de un Amor sobreabundante* (Sal Terrae, Santander 2016) 228-289; cf. AGUSTÍN DE HIPONA, “Sermón 169”, en *Obras de san Agustín XXIII. Sermones (3º)* (BAC, Madrid 1983) 644-668 (aquí, 660-661 [§13]).

clave, la teología contemporánea ha explorado nuevas perspectivas a la hora de comprender en toda su justeza la dignidad de la persona y la sacralidad de su conciencia, tratando de mostrar hasta qué punto la normatividad que nace de la revelación de Dios y sus mediaciones — *teonomía*<sup>47</sup> — no entra en rivalidad con la responsabilidad del hombre — *autonomía* —; antes bien, es su máxima garantía y capacitación, protegiéndola de todo desvío o perversión. “Solamente en la aceptación libre y creadora de la *teonomía* encuentra el hombre la verdadera libertad” y con ello “reconoce su patria y se encuentra a sí mismo”<sup>48</sup>. Es a través de la semejanza con Cristo mismo, el Hijo por antonomasia, como podemos configurar teologalmente nuestra vida teniendo por fundamento propio el amor y la dignidad<sup>49</sup>, y contando con la propia conciencia como “la superación de la mera subjetividad en el encuentro entre la interioridad del hombre y la verdad que proviene de Dios”<sup>50</sup>.

Como ha indicado el concilio Vaticano II, cuando la reflexión acerca de la conciencia queda circunscrita a su dimensión funcional y no integra también la necesaria perspectiva relacional y teologal, termina por olvidar su *sacramentalidad*, por cuanto ella es “el lugar en el que el

---

<sup>47</sup> Cf. Fr. BÖCKLE, *Moral fundamental* (Cristiandad, Madrid 1980) 152; W. KERN, “Über den humanistischen Atheismus”, en K. RAHNER (dir.), *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens* (Patmos, Düsseldorf 1973) 40-55; Y. CONGAR, “Réflexion et propos sur l’originalité d’une éthique chrétienne”, *Studia Moralia* 15 (1977) 31-40; H. U. VON BALTHASAR, “Nueve tesis sobre la ética cristiana”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996* (BAC, Madrid 1998) 85-118 (esp., 89-90); W. KASPER, “Autonomía y teonomía”, en *Teología e Iglesia* (Herder, Barcelona 1989) 204-240; J. M. CAAMAÑO LÓPEZ, *Autonomía moral. El ser y la identidad de la Teología moral* (Comillas – San Pablo, Madrid 2013); J. L. MARTÍNEZ – J. M. CAAMAÑO, “Autonomía y teonomía en la teología moral”, en *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético* (Sal Terrae, Santander 2014) 267-325.

<sup>48</sup> P. EVDOKIMOFF, *Dostoïewsky et le problème du mal* (Ondes, Lyon 1942) 132-133; citado por H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 2008) 65 (nota 154); cf. J. RATZINGER, “Semejanza con Dios y libertad”, en *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología* (BAC, Madrid 1987) 300-301.

<sup>49</sup> Cf. J. L. MARTÍNEZ, *Moral social y espiritualidad. Una co(i)nspiración necesaria* (Sal Terrae, Santander 2011) 146.

<sup>50</sup> J. RATZINGER, “Conciencia y verdad”, en *Obras completas IV. Introducción al cristianismo* (BAC, Madrid 2018) 653-675 (aquí, 663).

ser humano se sitúa ante sí mismo y ante el Dios revelado en Cristo"<sup>51</sup>. Así, lejos de caer en un craso subjetivismo —al modo del falso misticismo—, la dimensión teologal de la vida cristiana nos permite comprender el papel insobornable de la conciencia y la autonomía de la persona en parámetros de libertad y responsabilidad:

La dignidad de la conciencia se identifica con la del hombre que, creado a imagen de Dios, realiza su vocación imitando la libertad creadora divina, es decir, realizándose a través de sus decisiones libres. En efecto, la conciencia no consiste en aplicar simple y mecánicamente principios abstractos a situaciones contingentes, sino en hacerlo según una forma personal de realizar en sí la imagen de Dios, con interés por la autenticidad y por la búsqueda de la verdad<sup>52</sup>.

También en este punto podemos fácilmente observar cómo el falso misticismo contradice los dinamismos más característicos de la vida cristiana, al alterar su lógica teologal, pervertir su praxis ética y atentar contra su más excelsa concepción antropológica. La gravedad, por tanto, de semejante tipo de abuso espiritual ha de ser contemplada en el contraste con los dos primeros mandamientos del Decálogo, preocupados en el fondo por salvaguardar la primacía de Dios y garantizar con ello la posibilidad real de la divinización del hombre, no su endiosamiento y tiranía.

## CONCLUSIÓN

Al final de todo nuestro recorrido, quisiéramos explicitar tres grandes puntos que se desprenden del discernimiento teológico que hemos realizado ante el fenómeno del falso misticismo. Esto con la esperanza de evidenciar su gravedad y así contribuir a la lucha y prevención de este tipo de abuso siempre al acecho en el acompañamiento espiritual y en algunas estructuras de poder en el ámbito eclesial. Los tres puntos cardinales se refieren a Dios, al ser humano y a la mutua relación entre ambos. En este sentido, hemos de

---

<sup>51</sup> Cf. GS 26; S. FERNÁNDEZ, "Towards a Definition of Abuse of Conscience in the Catholic Setting", *Gregorianum* 102/3 (2021) 557-574 (aquí, 560).

<sup>52</sup> J.-M. AUBERT, "Conciencia y ley", en B. LAURET – Fr. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología IV. Ética* (Cristiandad, Madrid 1985) 191-237 (aquí, 199).

hablar de una comprensión relacional de la trascendencia divina, de una defensa de la capacidad de responsabilidad del ser humano y de una asimetría salvífica. El pseudomisticismo, a fin de cuentas, atenta gravemente contra la fe de este triple modo: suplantando el papel de Dios, anulando la autonomía del hombre y pervirtiendo el fin último en que el cristianismo entiende la relación entre ambos. Tres instancias, por tanto, inapelables en la vida cristiana, cuya vulneración no solo reviste una gravedad moral o canónica, sino igualmente teológica.

Para mejor enmarcar nuestra conclusión, quisiéramos traer a colación una lúcida reflexión de J. Ratzinger en que encuentra eco cuanto hemos venido considerando:

El misterio de Dios es que no entra en el mundo para establecer el orden social justo mediante el poder. Ha bajado para sufrir con nosotros y por nosotros. En última instancia, jamás acertaremos a comprender del todo este misterio. Pese a todo, es lo más positivo que se nos ha dicho sobre Dios: Dios no reina simplemente gracias al poder. Dios ejerce su poder de forma diferente a los mandatarios humanos. Su poder consiste en compartir el amor y el sufrimiento, y el verdadero rostro de Dios aparece precisamente en el sufrimiento. Dios comparte en el sufrimiento la injusticia del mundo, de forma que en las horas sombrías podemos sabernos lo más cerca posible de él. Dios se empequeñece para que podamos tocarlo. Para que nosotros, los seres humanos, resistamos al principio opuesto, el principio del orgullo y del endiosamiento. Viene a conmovier nuestro corazón<sup>53</sup>.

Como hemos podido señalar, el falso misticismo se convierte en el modo más sutil de ateísmo, porque hace un uso del poder contrario a la lógica teologal e invierte completamente los términos de la venida de Dios a nuestra humanidad. En lugar de plantear la salvación como la senda del abajamiento y la solidaridad radical de Dios ante nuestro sufrimiento, el falso misticismo termina por empequeñecer y oprimir al hombre con la usurpación de un poder orgulloso, endiosado y radicalmente perverso.

Frente a tales riesgos, la teología cristiana tiene el deber de señalar, en primer lugar, que la *trascendencia de Dios*, tal como se ha verificado

---

<sup>53</sup> J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época* (Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002) 318.

en su revelación es siempre una *trascendencia en relación*. Por consiguiente, en todo proceso de acompañamiento espiritual, en la medida en que esté referido a la relación del ser humano con Dios, dicha apertura a la trascendencia última ha de quedar de todo punto asegurada. Cualquier tipo de relación en el ámbito espiritual que no garantice dicha apertura a la trascendencia de Dios sería una relación esencialmente autorreferencial y usurpadora del rol divino por parte del acompañante ante el acompañado.

En segundo lugar, también la teología cristiana se ve en la necesidad de salvaguardar la *dignidad máxima de la respuesta humana* en su relación con Dios. Como hemos expuesto, la autonomía y responsabilidad de cada ser humano tienen un lugar decisivo en la vida cristiana, y en modo alguno la experiencia espiritual puede suplantar esta respuesta personal. Dios no ha querido salvar al hombre desde fuera, sino desde el núcleo íntimo de sí mismo y contando con su libre anuencia. Todo tipo de relación espiritual que quebrante este segundo aspecto corrompe gravemente la fe cristiana más auténtica.

En tercer lugar, la teología ha de sostener que toda la vida de fe se construye sobre una relación absolutamente asimétrica entre Dios y el hombre, pero se trata de una *asimetría irrestrictamente salvífica*. También en el ámbito concreto del acompañamiento espiritual es frecuente y positiva una asimetría salvífica, siempre y cuando se establezca conforme a la semejanza divina. En ocasiones, suele focalizarse el origen del abuso en las estructuras verticales de poder o en la asimetría de las relaciones. En orden a la verdad, habría que tener en cuenta que la asimetría de poder es una realidad que se manifiesta éticamente dependiendo del contenido y de las consecuencias de la acción. En esos casos, habría que diferenciar si la relación asimétrica se ha verificado en términos de cuidado, respeto, protección, integridad psicológica o espiritual, o todo lo contrario<sup>54</sup>. Para el cristiano, el modelo paradigmático es Dios mismo en su modo de interactuar con el hombre, y su máxima expresión es la vida de Jesús tal como aparece en los Evangelios, mostrando que en su persona Dios inaugura su reino haciéndose presente como gracia, acogida y sanación para todo hombre,

---

<sup>54</sup> Cf. J. A. MURILLO, "Abuso sexual, de conciencia y de poder: una nueva definición", *Estudios Eclesiásticos* nº 373, 95/2 (2020) 415-440.

especialmente para los más alejados de sí mismos, de la sociedad, de la creación y de él: pobres, marginados, enfermos y pecadores.

Ya Pío XII en su encíclica *Mystici corporis Christi* (1943) elevó la voz para denunciar los errores de un *falso racionalismo* y de un *naturalismo vulgar* a la hora de entender la dimensión teológica de la Iglesia y de la vida cristiana. Junto a ambos errores, añadía el Papa un tercero: “Un *falso misticismo*, que, al esforzarse por suprimir los límites inmutables que separan a las criaturas de su Creador, adultera las Sagradas Escrituras”<sup>55</sup>. Más allá de las diferentes modulaciones lingüísticas que puedan percibirse entre la encíclica y nuestra reflexión, en ambos casos podemos afirmar que no hay otra forma posible de comprender la omnipotencia de Dios —y con ello su asimetría esencial— más que como poder teológico que él ha querido desde siempre poner al servicio de la vida y la dignidad de los hombres, sus hijos, tal como atestigua la Escritura. En buena lógica evangélica, es Dios el que se hace “siervo” para llamarnos “amigos”, y no al revés. El reconocimiento de la diferencia y alteridad entre el Creador y la criatura, entendido a partir de la objetividad de la revelación, solo es pensable en términos de paternidad y filiación, de libertad y comunión, porque por Cristo, con él y en él, es posible vivir la espiritualidad como un camino de divinización y semejanza, sin necesidad de caer en el endiosamiento o el abuso de lo más sagrado que el hombre alberga en sí: su dignidad de hijo.

Toda alternativa espiritual, mística, moral o doctrinal que pretendiera alterar la imagen de Dios ínsita en el corazón humano, que propusiera otro modo de recobrar la semejanza divina en contradicción con el *sensus fidei*, que no salvaguardase la inviolable dignidad de la respuesta humana ante Dios, o que propugnase una asimetría no salvífica, terminaría por contravenir gravemente a un tiempo los dos primeros preceptos del Decálogo y la “clara superioridad del fin común y último de la Iglesia, expresado en la fórmula *salus animarum* como *suprema lex*”<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Cf. Pío XII, Carta encíclica *Mystici corporis Christi* sobre el cuerpo místico de Cristo (1943), n. 5.

<sup>56</sup> M. J. ARROBA CONDE, *Derecho procesal canónico* (Ediurcla – Claretianas, Roma – Madrid 2022) 46.