



Teología de la experiencia y modelos metodológicos

Jaime PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA

Instituto Teológico San Ildefonso (Toledo)

Resumen: El aprecio de la sensibilidad hodierna por las leyes de la subjetividad humana, que en líneas generales podemos conceptualizar como característica típica de la Modernidad, hace ver al teólogo fundamental la renovada importancia de la noción de «experiencia», de históricas raíces en la espiritualidad plurisecular de la Iglesia en cuanto al contenido de su significado. Es así que la noción de «experiencia» atesora gran interés para el quehacer teológico tanto al nivel teológicamente reconocible de la espiritualidad cristiana común, como en el tope de las vivencias místicas.

Palabras clave: Experiencia, libertad, Baltasar, Bernard, Ratzinger, Léthel.

El aprecio de la sensibilidad hodierna por las leyes de la subjetividad humana, que en líneas generales podemos conceptualizar como característica típica de la Modernidad¹, hace ver al teólogo fundamental la renovada importancia

1 No apuntamos esto como un reproche polémico sino como un hecho: Es un dato de época. Quienes mejor han sabido localizar y ensalzar el afinamiento moderno de la sensibilidad humana han sido los grandes historiadores de la civilización. Uno de esos grandes, el holandés Johan Huizinga, concluye su célebre libro sobre *El otoño de la Edad Media* con un saludo vibrante y alegre a la llegada del Renacimiento, que se contempla como el advenimiento de un nuevo tiempo de oportunidades para el hombre en el campo de la cultura. Gran retor de la sensibilidad de los nuevos tiempos fue el inmortal historiador suizo Jacob Burckhardt, sobre

de la noción de «experiencia», de históricas raíces en la espiritualidad pluri-secular de la Iglesia en cuanto al contenido de su significado, tal es el caso paradigmático, por ejemplo, de San Ignacio de Loyola². Es así que la noción de «experiencia» atesora gran interés para el quehacer teológico tanto al nivel teológicamente reconocible de la espiritualidad cristiana común³, como en el tope de las vivencias místicas⁴.

todo en su obra titulada *La cultura del Renacimiento en Italia*. Si tomamos, por ejemplo, en la parte segunda de esta obra, la descripción que hace del gran renacentista Leone Battista Alberti, hombre dotado con todas las cualidades de la cultura, o, en la parte cuarta, cuando narra el redescubrimiento de la belleza del paisaje por Petrarca en su ascenso al Mont Ventoux, cerca de Avignon, o del Papa Pío II (Eneas Silvio Piccolomini) en la panorámica que se le ofrece desde el más alto de los montes de Albano, se percibe al mismo tiempo la serena alegría por la repriminación de las mejores virtudes de la Antigüedad y un sentimiento de orgullo por el nacimiento de una nueva sensibilidad, principalmente estética, a saber, la percepción moderna de las cosas.

2 «Llamo consolación, quando en el ánima se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y conseqüenter, quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Assimismo, quando lança lágrimas motiuas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus peccados, o de la pasión de Christo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su seruicio y alavanza. Finalmente, llamo consolación todo ahumento de esperanza, fee y charidad, y toda letiçia interna, que llama y atrahe a las cosas çelestiales y a la propria salud de su ánima, quietándola y paçificándola en su Criador y Señor». SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* nº 316.

3 Cfr. R. GARCÍA MATEO, «La espiritualidad en el estudio de la teología», en: *Gregorianum* 90 (2009), 572-591.

4 A propósito de la problemática relación entre «experiencia» y experiencia «mística» es iluminadora la siguiente reflexión del entonces Cardenal J. Ratzinger: «La antropología teológica distingue en este ámbito tres formas de percepción o de «visión»: la visión con los sentidos, es decir la percepción externa corpórea, la percepción interior y la visión espiritual (*visio sensibilis - imaginativa - intellectualis*). Está claro que en las visiones de Lourdes, Fátima, etc. no se trata de la normal percepción externa de los sentidos: las imágenes y las figuras, que se ven, no se hallan exteriormente en el espacio, como se encuentran un árbol o una casa. Esto es absolutamente evidente, por ejemplo, por lo que se refiere a la visión del infierno (descrita en la primera parte del «secreto» de Fátima) o también la visión descrita en la tercera parte del «secreto», pero puede demostrarse con mucha facilidad también en las otras visiones, sobre todo porque no todos los presentes las veían, sino de hecho sólo los «videntes». Del mismo modo es obvio que no se trata de una «visión» intelectual, sin imágenes, como se da en otros grados de la mística. Aquí se trata de la categoría intermedia, la percepción interior, que ciertamente tiene en el vidente la fuerza de una presencia que, para él, equivale a la manifestación externa sensible. Ver interiormente no significa que se trate de fantasía, como si fuera sólo una expresión de la imaginación subjetiva. Más bien significa que el alma viene acariciada por algo real, aunque suprasensible, y es capaz de ver lo no sensible, lo no visible por los sentidos, una especie de visión con los «sentidos internos». Se trata de verdaderos

La noción de «experiencia», en tanto que conscientemente sentida por el hombre, evidentemente presupone el concepto de «vida», y en tal caso no puede menos que basarse en la naturaleza misma del ser humano⁵, así como, por el otro lado, consentir vinculaciones ciertas con el dinamismo antropológico del actuar humano, sobre el que M. Blondel apoyara su célebre obra filosófica, de tantas raíces pluriseculares, de Agustín a Pascal, como es bien sabido⁶.

«objetos», que tocan el alma, aunque no pertenezcan a nuestro habitual mundo sensible. Para esto se exige una vigilancia interior del corazón que generalmente no se tiene a causa de la fuerte presión de las realidades externas y de las imágenes y pensamientos que llenan el alma. La persona es transportada más allá de la pura exterioridad y otras dimensiones más profundas de la realidad la tocan, se le hacen visibles. Tal vez por eso se puede comprender por qué los niños son los destinatarios preferidos de tales apariciones: el alma está aún poco alterada y su capacidad interior de percepción está aún poco deteriorada. «De la boca de los niños y de los lactantes has recibido la alabanza», responde Jesús con una frase del salmo 8 (v. 3) a la crítica de los Sumos Sacerdotes y de los ancianos que encuentran inoportuno el grito de «hosanna» de los niños (Mt 21,16). La «visión interior» no es una fantasía, sino una propia y verdadera manera de verificar, como hemos dicho. Pero conlleva también limitaciones. Ya en la visión exterior está siempre involucrado el factor subjetivo; no vemos el objeto puro, sino que llega a nosotros a través del filtro de nuestros sentidos, que deben llevar a cabo un proceso de traducción. Esto es aún más evidente en la visión interior, sobre todo cuando se trata de realidades que sobrepasan en sí mismas nuestro horizonte. El sujeto, el vidente, está involucrado de un modo aún más íntimo. Él ve con sus concretas posibilidades, con las modalidades de representación y de conocimiento que le son accesibles. En la visión interior se trata, de manera más amplia que en la exterior, de un proceso de traducción, de modo que el sujeto es esencialmente copartícipe en la formación como imagen de lo que aparece. La imagen puede llegar solamente según sus medidas y posibilidades. Tales visiones nunca son simples «fotografías» del más allá, sino que llevan en sí también las posibilidades y los límites del sujeto perceptor. Esto se puede comprender en todas las grandes visiones de los santos; naturalmente, vale también para las visiones de los niños de Fátima. Las imágenes que ellos describen no son en absoluto simples expresiones de su fantasía, sino fruto de una real percepción de origen superior e interior, pero no son imaginaciones como si por un momento se quitara el velo del más allá y el cielo apareciese en su esencia pura, tal como nosotros esperamos verlo un día en la definitiva unión con Dios». J. RATZINGER, «Comentario teológico», en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El mensaje de Fátima*, (Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2000), 37-38.

5 «El nombre vida está tomado de algo aparente de una cosa como es el moverse por sí misma. Sin embargo, no se da para indicar eso, sino para indicar la sustancia que le corresponde según la naturaleza que conlleva el moverse por sí misma, o, también, y de algún modo, su impulso para actuar. Según esto, vivir no es más que el ser en tal naturaleza; y vida no significa más que lo mismo, pero en abstracto; como carrera significa en abstracto lo mismo que correr. De ahí que vivo sea un predicado sustancial, no accidental. Sin embargo, algunas veces, si bien con menos propiedad, indica las mismas operaciones de la vida, de las cuales toma el nombre, como dice el Filósofo en IX Ethic: Vivir principalmente consiste en sentir y conocer». S.Th. I, q.18, a.2, *Responsio*.

6 «Si consulto a la evidencia inmediata, la acción es un hecho en mi vida, el más general y el más constante de todos; es la expresión en mí del determinismo universal. La acción se

La profundización en el concepto de «experiencia» se hallará de frente al problema de una cierta ambigüedad definitoria, que manifestó toda su virulencia a principios del S. XX con la cuestión modernista⁷, y que exigirá que en el discurso teológico sea, por supuesto, un criterio admitido para la conceptualización de la Revelación bíblica, de la vida espiritual cristiana, de las vivencias místicas, pero no pueda erigirse en un criterio epistemológico absoluto: El concepto de experiencia requiere, en efecto, la vigilancia de la crítica teórica y la práctica de la experiencia requiere, asimismo, del examen del discernimiento espiritual; es así que la noción de experiencia se abre a la necesidad de un criterio normativo, a la vez que ayuda a formularlo⁸.

produce incluso sin mí. Más que un hecho, es una necesidad que ninguna doctrina niega, pues esta negación exigiría un esfuerzo supremo que todo hombre evita, ya que el suicidio sigue siendo un acto. La acción se produce incluso a mi pesar. Más que una necesidad la acción se me muestra a menudo como una obligación. Necesita producirse a través de mí, incluso cuando me exige una elección dolorosa, un sacrificio, una muerte. Y en el empeño no sólo consumo la vida corporal sino que sacrifico afectos y deseos que lo exigirían todo para sí. Sólo avanzamos, sólo aprendemos y nos hacemos ricos cuando nos cerramos a todas las vías menos una, y cuando experimentamos la pérdida de todo lo que de otro modo hubiéramos podido saber y ganar ¿Hay un lamento más sutil que el del adolescente que, para entrar en la vida, se ve obligado a limitar su curiosidad como con unas anteojeras? Cada decisión suprime una infinidad de actos posibles. A este sacrificio natural no escapa nadie». M. BLONDEL, *La Acción* (1893). *Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, (Madrid, BAC 1996), 3-4.

7 «Los llamados modernistas (Loisy, Le Roy, Tyrrel) intentaron crear una concepción más histórica y vivencial de la revelación, que no se dirigiese sólo al entendimiento sino a la totalidad de la persona. Pero la 'experiencia' en la posición modernista quedaba confinada a la vivencia individual, inefable y, por tanto, difícil de objetivar, lo cual no podía evitar el riesgo del subjetivismo religioso. Ante tal problema san Pío X reaccionó con la encíclica Pascendi (septiembre 1907) que juzga las diversas posiciones modernistas reducibles a un sistema agnóstico, y, por tanto, condenable [cfr. M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Cisinello Balsamo, 1995]. La institución de la Cátedra de Ascética y Mística dos años después (noviembre 1909) con el motu proprio *Sacrorum antistitum* parece de hecho una respuesta constructiva a la problemática modernista. Esta cátedra ponía por primera vez la vida espiritual como parte integrante de los estudios eclesiásticos. Después, Pío XI con la Constitución Apostólica *Rerum scientiarum Dominus* declaró la ascética y la mística materias obligatorias en la Facultad de Teología [Acta Apostolicae Sedis 23 (1931), 271. Con todo, la actual Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* (1979) no habla de la teología espiritual, pero en las normas aplicativas se coloca entre las disciplinas obligatorias de los cursos institucionales la «teología moral y espiritual», sin delimitar bien su lugar, por lo general se la trata como una materia complementaria y optativa]». GARCÍA MATEO, *o.c.*, 575.

8 «Potrà far meraviglia che l'uso dell'argomento «ex experientia», pur così antico nello studio della teologia pratica, morale e spirituale, non sia stato adeguatamente da tutti apprezzato [cfr. C. VAGAGGINI, art. «Esperienza», in *Diz. enciclop. di spiritualità*, I, (1975), 720-727; A. GUERRA, art. «Esperienza», *ivi*, II, (2ª1990), 934-945 (posizioni molto differenti); N. METTE - H.

Por otra parte, uno de los objetivos de la teología fundamental consiste en el análisis y estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento teológico y de su método de trabajo, de modo que éste se pueda precisar siempre en la tensión en que la teología católica se desarrolla, en atención por un lado a la exigencia de rigor científico, y por otro a su subordinación a la doctrina católica⁹. Así, pues, a la luz de lo que acabamos de indicar, resulta interesante la cuestión de cómo puede integrarse la noción de «experiencia» en el trabajo riguroso del teólogo, para lo que nos ayudará enunciar primero una perspectiva general y después recorrer panorámicamente algunas propuestas metodológicas.

EXPERIENCIA Y LIBERTAD

Existe hoy en el campo teológico una apreciación cada vez más clara del lenguaje de la libertad como raíz de toda experiencia, en tanto que fruto del acto personal de ser y de la relacionalidad de la persona, que tiene la raíz de la dignidad personal consistente en «ser por sí» y «para otros», de donde la pertinencia perenne de la idea del *actus essendi* que es tomista, pero que no es esencialista, al decir de C. Fabro¹⁰. El concepto de persona atiende de modo

STEINKAMP, *Scienze sociali e teologia pratica*, Queriniana, Brescia 1993 (l'originale tedesco è del 1983). Crediamo che la causa di tali differenze e diffidenze stia forse nel fatto che non sempre si sono evitati i due possibili eccessi; appellarsi unicamente ed esclusivamente all'esperienza, come alla norma definitiva di ogni comportamento spirituale (interiore ed esteriore), oppure rigettare senza distinzione qualsiasi aspetto esperienziale della vita di grazia [A. LÉONARD, art. «Expérience», in *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2 (1961) col. 2021; di nuovo A. Léonard, «Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique», in *La Vie Spirituelle, Suppl.*, (1952), n. 23, 430-494]. Oggi, alla luce e con l'aiuto del magistero ecclesiastico o della «teologia dell'esperienza» [cfr. B. CALATI, «Per una teologia dell'esperienza spirituale», in *Vita monastica*, 21 (1967) n. 89, 70-80. Sotto la spinta del Vaticano II tale letteratura è aumentata, anche se non mancano problemi. Cfr., ad esempio, P. FAGGIOTTO, «L'integrazione teoretica dell'esperienza», in *Studia Patavina*, 15 (1968), 449-456], tali eccessi sono facilmente evitabili, così come osiamo dire che l'uso dei risultati dell'esperienza nel campo e nello studio della spiritualità sia stato addirittura «canonizzato» [con questa frase alludiamo a certe raccomandazioni del Vaticano II e dell'attuale Codice di Diritto Canonico, ed anche a qualche altro documento ecclesiale. Si può utilmente consultare: D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*, Ed. Opera della Regalità, Milano 1975, pp. 51 ss. («luce dell'esperienza umana»)]. Ciò, s'intende, con ogni circospezione prudenziale e di verifica critica, come già accennato». A. G. MATANIC, «L'Esperienza spirituale come fonte conoscitiva in Spiritualità. Elementi e riflessioni», en: AA.VV., *Esperienza e spiritualità: Miscellanea in onore del R. P. Charles André Bernard, S.J.*, (Roma, Pontificia Università Gregoriana, a cura di Herbert Alphonso, 2005), 252-253.

9 Cfr. S. Th. I, q. 1.

10 «Non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, è atto semplicemente: ma mentre l'essere heideggeriano è dato nel fluire del tempo per la coscienza dell'uomo, l'essere

singular la razón de distinción y finalidad que es propia de cada ente. Simultáneamente el ser es teleológico, en última instancia es relación a Dios, Trinidad absoluta de relaciones, respecto del cual el hombre como imagen suya es como «absoluto participado»¹¹.

Podemos así hablar del ser personal en tanto que éste se vincula a la capacidad de amar. De ese modo, la individualidad personal será el fundamento de la íntima subjetividad humana y provee la capacidad de autodonación por el amor, que contiene tanto la dimensión concupiscente como la dimensión benevolente, como luego resaltaré con acierto el magisterio de Benedecito XVI en la encíclica *Deus Caritas Est*. La perspectiva metafísica coincidirá aquí con la fenomenológica en el análisis de la relación yo-tú que abre a la consideración de la dignidad inviolable de la persona, pues en su dualidad hilemórfica el hombre es la única criatura amada por Dios por sí misma, según la expresión de GS 24. No sólo eso: El misterio de Cristo se muestra como luz sobre el ser personal humano como don, lo que explica por qué sólo Cristo ilumina plenamente el misterio del hombre en lugar de hacerlo las ciencias o la metafísica (cfr. GS 22: El misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado). Cristo es así plenitud de la Revelación y plenitud del hombre, en su doble dimensión humana y divina que atraviesa el misterio de la Redención (cfr. JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia* 7).

Ahora bien, la idea del ser personal conduce a la noción de libertad; en el horizonte del sentido donal de la existencia humana se comprende que tanto el entendimiento como la libertad fundan la actividad humana en una relación de circularidad, es decir, que es desde el concepto de existencia personal como se entiende la relativa circularidad entre entendimiento y voluntad en la unidad del amor¹². No obstante, la libertad humana ha sido herida por el pecado pero

tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla». Cit. en: F. OCÁRIZ, «Metafísica della persona e mistero de Cristo », en: *PATH* 9 (2010), 81.

11 Para estas ideas y las que siguen: Cfr. *Ibid.*, 79-92.

12 «Certamente la libertà presuppone la conoscenza intellettuale; ma la libertà dirige tutta la persona, anche l'intelletto; san Tommaso lo esprime con particolare chiarezza: «Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo» (*Quaest. disp.* De malo, q. VI, art. unico)». In questo senso si può affermare che «la libertà non è una semplice proprietà della volontà umana, una caratteristica del volere; bensì la libertà è caratteristica trascendentale dell'essere umano, è il nucleo stesso di ogni azione realmente umana» (CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, cit., 99). Nella libertà della persona umana troviamo l'immagine di Dio, che è libertà assoluta (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, Prol., dove cita: GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 1. 2, c. 12 [PG 94, 920])). *Ibid.*, 89-90.

redimida y renovada por Cristo, de modo que la auténtica libertad se identifica con la caridad: «Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate»¹³. Estas ideas generales que se encuentran en el transfondo del panorama del pensamiento católico actual responden a la inquietud por entender la gramática del actuar humano a la luz del Verbo encarnado, y es que existe una gramática de la acción, y por tanto de la experiencia de los actos humanos, porque existe una lógica o verdad acerca de la misma que le es intrínseca¹⁴:

La azione è sempre mediatrice di un senso e non può essere tematizzata separatamente dal linguaggio. La sua comprensione si colloca pertanto nel contesto delle relazioni interpersonali: in rapporto a un contenuto intenzionale che l'agente vi esprime e in riferimento alla possibilità di comunicazione che essa consente [...]. La legge naturale, da questo punto di vista, potrebbe forse essere definita, in prima approssimazione, come l'insieme di quelle basilari regole grammaticali che garantiscono la possibilità di una comunicazione universale e giusta tra i soggetti umani, che interagiscono tra di loro¹⁵.

En resumidas cuentas, hay en la existencia personal un paralelo lógico con la filosofía del lenguaje, en el sentido de que el hombre está sometido a una gramática, que es la ley natural. Ahora bien, si esta gramática sólo se desarrolla históricamente a través de una pragmática o existencia personal, hecha de experiencias, por otro lado, por tanto, la acción humana no puede estudiarse sólo en la perspectiva de su gramática, en un naturalismo que se fija sólo en la observación de las dinámicas de las potencias naturales, cometiendo un viejo abuso de la fórmula «*agere sequitur esse*», sino que hay que incidir en su pragmática. Así lo reconoce el Aquinate al asentar la originalidad epistemológica de la ética como «*scientia practica*» respecto a las formas puramente especulativas del saber. Ahora bien, son tres las dimensiones clave para situar los parámetros de la pragmática de la acción, que para ser buena debe ser virtuosa: La experiencia, el cuerpo y el amor. La experiencia resulta ser la vivencia de sí, el amor es la vivencia para el otro. El cuerpo es la mediación de sí y el «umbral del mundo». Por su parte, al cuerpo no puede negarse su realidad a la vez que su

13 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, c. VIII, lec. III (Marietti, n. 645), cit. (sic) en: OCÁRIZ, *o.c.*, 91.

14 Para el desarrollo de estas ideas y las que siguen: Cfr. L. MELINA, «La grammatica dell'agire e la luce del Verbo. Fondamenti pragmatici e cristologici della legge naturale», en: *PATH* 9 (2010), 284-300.

15 *Ibid.*, 286.

enraizamiento en el misterio de la subjetividad y, por tanto, de la experiencia, de la que el amor es la verdad plenificante.

Hablar de gramática y de pragmática nos conduce a concretar nuestro búsqueda del *Logos* en la doble perspectiva de una gramática de la creación y de una pragmática de Cristo: La existencia de Cristo es así el caso paradigmático que sirve de modelo ejemplar para el hombre, de modo tal que la Revelación nos permite entender a Dios y sus obras (Creación y Redención) no sólo como dato en sí sino también como don de sí. Así la adhesión a Cristo no es sólo doctrinal (*fides quae*, fe informada, virtud moral y teologal) sino personal (*fides qua*, fe formada, fe en caridad). Parejamente, la obra y ser de Cristo, que son objeto de la adhesión del acto de fe, no es sólo su enseñanza sino su entera obra, vida y persona, de modo que su existencia es la pragmática que modela la gramática humana y por eso constituye la hermenéutica reveladora del misterio del hombre:

Il Verbo è dunque l'ermeneutica definitiva sul significato dell'azione: nella pragmatica dei misteri della sua esistenza terrena, egli svela che la grammatica originaria del nostro essere è l'amore e ci invita a parteciparvi¹⁶.

HANS URS VON BALTHASAR

Uno de los teólogos que hoy es casi obligado citar en cualquier aproximación a la teología contemporánea de la valorización de la experiencia cristiana, y en concreto de la experiencia de santidad, es sin duda Von Balthasar. Apenas hace falta recordar la relevancia de su teología¹⁷. En realidad la teología de Balthasar, especialmente con su «dramática» teológica, se sitúa, a la vez que promociona, a la luz de la recepción contemporánea del lenguaje de la libertad¹⁸.

16 *Ibid.*, 298.

17 «Balthasar aceptó vacilando los merecidos honores del cardenato: no por vanagloriarse, sino por su fidelidad al espíritu de Ignacio, que caracterizó toda su vida. Pero un día antes de ser investido cardenal, Dios le llamó de este mundo, por lo que, en cierto modo, pudo seguir siendo él mismo. Sin embargo, lo que el Papa quiso expresar con este gesto de reconocimiento, de respeto sigue estando en vigor: no ya de forma particular y privada, pues la Iglesia nos dice oficial y públicamente que Balthasar fue un maestro de fe, un guía para acceder a las fuentes de agua viva, un testigo de la palabra, por el que aprendemos a descubrir a Cristo, por el que podemos aprender a amar la vida». De la homilía del Cardenal Ratzinger en el funeral por Hans Urs Von Balthasar, en: AA.VV., «Hans Urs von Balthasar», en: *Communio* 4 (1988), 353-354. Cfr. Á. CORDOVILLA, «Hans Urs von Balthasar: «Ser teólogo para poder ser apóstol»», en: *Communio* 1 (2006), 77-90.

18 Para estas ideas y las que siguen: Cfr. A. SICARI, «Teología y santidad en la obra de Hans Ur von Balthasar», en: *Communio* 4 (1988), 305-316.

Von Balthasar enfrentó lo que a su juicio consistía el problema de la quiebra interna de la teología (frente a la «totalidad» [«catolicidad disciplinar»] y «unidad» [«eclesialidad»] teológica de los Padres), descuidando así la teología dogmática la índole sapiencial-experiencial, integral-eclesial y espiritual de su naturaleza, e incurriendo en parcialidad en el acercamiento a los misterios de Cristo, abandonando en manos de la espiritualidad los contenidos que no se consideraban neutralmente dogmáticos.

Para Balthasar, en cambio, las claves definidoras de una auténtica teología suponen, como criterios fundamentales, que la unidad necesaria, y muchas veces perdida, a lo largo de la historia de la Iglesia, entre teología y santidad, se logra a la luz de la obra reveladora de Cristo como el que es único y auténtico teólogo e intérprete del Padre; que, en consecuencia, el testimonio y la teología de la Iglesia está referido siempre no a otro sino al Gran Testigo del Padre que es Cristo mismo; y, por fin, que la producción teológica eclesial habrá de descansar siempre sobre un carisma pneumático de enseñanza, así como sobre la oración y la actitud mariana, que conjuntamente desvelan el trabajo teológico en continuidad con la relación de Cristo con su Esposa la Iglesia.

Entendidas así las cosas, los santos resultan ser siempre la mejor interpretación viva y permanente de la Palabra hecha carne; santos, entiéndase, son aquellos que han integrado y subordinado existencialmente en sus vidas la experiencia de santidad de Dios. Según Balthasar, es en este contexto teológico como hay que situar la posibilidad de una dramática teológica, situada a caballo entre la estética (*pulchrum*) y la lógica (*verum*), que supone en sí misma un drama cuyos elementos pueden razonarse en torno a parámetros de producción y realización de la acción y de la lucha por el bien, entre otros¹⁹.

Según Balthasar, en toda descripción dramática de la salvación entra a jugar un papel clave la comprensión de la dialéctica entre el «yo» y su relación con el papel o misión que debe desempeñar, para juzgar la cual podemos ayudarnos de la reflexión sobre los distintos modos de mediación que ha ofrecido la historia de la cultura. Para Balthasar, la teodramática, que es la ciencia teológica de la contraposición salvífica entre la libertad divina y la libertad humana, ofrece un camino de mediación entre la contemplación razonada del misterio de la gloria de Dios (estética teológica) y su verdad interna (lógica teológica). Los elementos literarios de lo dramático aportan los materiales para una analogía con el misterio de la salvación, pero sólo a través de la aceptación del *mysterium Crucis*. En efecto, la dimensión de lo dramático ilumina la entera existencia humana, porque en el origen de su sentido podemos rastrear la presencia en ella

19 Para las ideas que siguen: Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. Prolegómenos*, t. I, (Madrid, Encuentro, trad. de Eloy Bueno de la Fuente y Jesús Camarero, 1992), 645 pp.

tanto de los tres elementos de la producción dramática, a saber, el autor, el actor y el director, como de los tres elementos de la realización dramática, es decir la representación propiamente dicha, el público y el horizonte de interpretación.

La experiencia humana de lo dramático deduce al cabo una lucha por el bien que, no obstante, se escurre, y en el conflicto por alcanzar dicho bien pone al hombre ante la necesidad al fin de un juicio sobre el rendimiento de sus acciones. El hombre que se ve abocado a actuar y a ser libre se ve por lo mismo arrojado a la necesidad de ejercer su yo a través de una representación del mismo ante los otros, lo cual permite simultáneamente configurar en cada hombre una identidad a la vez que ponerle de frente ante la finitud radical de su ser. El «papel» pone así una delimitación al yo, que ha sido problematizada tanto por la psicología (S. Freud, C. G. Jung, A. Adler), como por la sociología (T. Parsons) y la filosofía del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel). Se han forjado no obstante, como decimos, en la historia de la cultura diversas «tentativas de mediación» que permiten una compatibilización posible y creíble del yo al papel y a la inversa, y éstas son: El carácter representativo de los reyes antiguos; el concepto de la dignidad del genio; la ley de lo individual y el principio dialogal.

CHARLES ANDRÉ BERNARD

El célebre profesor de teología espiritual de la Universidad Gregoriana aquilató el concepto de experiencia a lo largo de sus largos años de docencia y de investigación en la teología espiritual. Según C. A. Bernard, la experiencia espiritual es el eje gnoseológico de la teología espiritual, que afronta un aspecto negativo-correctivo y otro positivo-assertivo de cara a la renovación postconciliar de la teología²⁰.

Respecto del aspecto correctivo o negativo que la noción de «experiencia», a modo de instancia crítica del método teológico en general, y por supuesto de la teología espiritual en particular, puede ejercer sobre el quehacer general del teólogo, a decir de uno de los estudiosos de la teología del autor, puede formularse así:

Secondo Bernard, l'esperienza spirituale ha una funzione critica, con un doppio aspetto simultaneamente negativo e positivo. Negativo nei confronti della teologia, nel senso che l'esperienza spirituale è una via

20 Para las ideas que siguen: Cfr. R. ZAS FRIZ, *Teologia spirituale, mistica e filosofia. Il loro rapporto nella riflessione teologica di Charles André Bernard S.I.*, en: *Mysterion* [ed. online] 2 (2008), 93-120.

negativa che «ha come funzione insostituibile di far prendere coscienza al teologo del limite invalicabile della sua conoscenza concettuale e dell'assoluta trascendenza del mondo divino. [...] Ciò che la teologia negativa propone, vissuto nell'esperienza mistica, diventa regola dinamica del grado di validità di ogni affermazione nel campo della dogmatica» (*Teologia spirituale*, 70). La conoscenza di fede non è conoscenza di nuove cose 'oggettive' non rivelate ancora in precedenza, ma rapporto esistenziale sapienziale, *conoscenza saporosa*, con la rivelazione già svelata (cfr. S. Th. I, q. 43, a. 5, ad 2)²¹.

En cambio, y en complementariedad con ese aspecto correctivo, la noción o concepto de «esperienza» trae consigo también lo que puede denominarse su aspecto asertivo, y lo enunciaríamos del siguiente modo:

L'aspetto positivo della dimensione critica dell'esperienza spirituale è la trasformazione di tutte le dimensioni della persona mediante il gusto interiore e le risonanze affettive della grazia divina: «La trasformazione del soggetto porta quindi a una unificazione della vita conoscitiva e dell'atteggiamento pratico: in tal modo la Spiritualità ricongiunge nei suoi principi più elevati la teologia dogmatica e la teologia morale» (*Teologia spirituale*, 70). Così nell'esperienza spirituale quello che a livello concettuale o normativo appare come complesso e frammentario si dona come «dotato di una grande dinamica unitaria» (*Teologia spirituale*, 71)²².

Pero, por lógicas razones, en su obra de teología espiritual, Bernard no se detiene a hablar de la experiencia ni solamente como instancia crítica de la teología ni como experiencia humana sin más, sino también y sobre todo como experiencia espiritual, que a su vez, lo mismo en tanto que instrumento teológico nocional que en cuanto hecho de vida cristiana va a requerir someterse siempre a una cierta crítica de discernimiento. Para empezar, la experiencia espiritual implica la dialéctica sujeto-objeto en el conocimiento de las cosas, lo

21 *Ibid.*, 111.

22 «Bernard sottolinea la distinzione tra il contenuto dell'esperienza e la sua rappresentazione: «Il fatto che la coscienza percettiva sia anche condizionata da strutture preesistenti, non implica che si debba ridurre la percezione del mondo al contenuto conoscitivo che appare alla mente. Tale mondo esiste: quest'affermazione realistica è il supporto di ogni conoscenza elaborata» [*Teologia spirituale*, 79]. L'obiettività dell'esperienza religiosa non viene costruita dal soggetto, ma attestata dalla stessa realtà percepita, in modo che il soggetto riconosce semplicemente il carattere realistico di quanto sperimenta. In questo modo diventa impossibile un criterio di verificabilità esterna al soggetto». *Ibid.*, 110.

cual exige distinguir entre el contenido de la experiencia y su representación, para evitar caer en el error de una suerte de subjetivismo²³. La experiencia humana no es una instancia arbitraria, aunque sea subjetiva, y, al menos cuando se trata de experiencia espiritual cristiana, porta el indicio de la realidad de una presencia trascendente que se perfila en ella y que la supera²⁴.

La experiencia es, en fin, así mediación simbólica dentro de la conciencia espiritual, porque la presencia trascendente ofrecida y recibida en la conciencia espiritual canaliza a la vez que sucede al dato de una mediación simbólica:

In Bernard l'argomento della mediazione coinvolge la coscienza spirituale, la realtà sensibile e il Dio invisibile. Dio è percepito dalla coscienza spirituale nella realtà sensibile: nella dinamica creatasi a causa dell'interazione di queste presenze, la realtà sensibile che fa da mediazione viene chiamata «simbolo». E al simbolo Bernard dedica alcune delle sue migliori riflessioni²⁵.

Esta mediación simbólica provoca a la vez que responde a una singladura afectiva, es decir que la experiencia espiritual supone una mediación simbólica en relación de circularidad con una afectividad inmanente además de una interpelación trascendente²⁶.

23 «Bernard sottolinea la distinzione tra il contenuto dell'esperienza e la sua rappresentazione: «Il fatto che la coscienza percettiva sia anche condizionata da strutture preesistenti, non implica che si debba ridurre la percezione del mondo al contenuto conoscitivo che appare alla mente. Tale mondo esiste: quest'affermazione realistica è il supporto di ogni conoscenza elaborata» (*Teologia spirituale*, 79). L'obiettività dell'esperienza religiosa non viene costruita dal soggetto, ma attestata dalla stessa realtà percepita, in modo che il soggetto riconosce semplicemente il carattere realistico di quanto sperimenta. In questo modo diventa impossibile un criterio di verificabilità esterna al soggetto». *Ibid.*, 110.

24 «La condizione umana stabilisce le modalità delle mediazioni mediante le quali Dio si manifesta, considerando il fatto che è mediante la fede personale che si aderisce all'azione divina nella storia. Le mediazioni, che sono molteplici, veicolano una 'Presenza' che si manifesta tramite esse, ma quella 'Presenza' non può essere interpretata come una manifestazione prodotta dalle mediazioni, e nemmeno può essere attribuita a una variabile esterna di tipo culturale o sociale. Le mediazioni acquistano la loro valenza religiosa, e perciò non possono essere considerate entità finalizzate a se stesse, in quanto fanno presente una 'Presenza' grazie esclusivamente alla coscienza spirituale che scopre in esse 'l'Altro' mediante la fede. Tuttavia, il fatto di essere mediazioni non toglie loro identità e valore proprio». *Ibid.*, 98.

25 *Ibid.*, 98.

26 «Senza dubbio anche questa riflessione lo apre all'argomento dell'affettività: ne fanno fede un articolo sul simbolismo e la vita affettiva (1980) e la sua *Teologia affettiva* (1984, ed. it. 1985). La sua riflessione sul simbolo si stende al Cuore di Gesù e alla mistica». *Ibid.*, 99.

Esta concepción subyace al motivo que lleva a Bernard a estudiar la experiencia de la simbolización humana²⁷. Ya en todo hombre se halla una actividad simbólica inevitable. Ésta es también calibrada como una experiencia humana, que es universal, y que crea en torno a sí el «campo simbólico» humano, que hunde sus orígenes históricos en la conciencia mítica, y que ha sido objeto privilegiado de estudio a cargo de la psicología y, en concreto, del psicoanálisis moderno, concibiendo la actividad simbolizadora humana con el tinte peyorativo de la represión de la libido sexual (en la perspectiva freudiana) o en el plano más positivo de la aportación de Jung, de expresión simultáneamente que interpelación de la afectividad. En esta línea los símbolos religiosos aparecen como expresión de arquetipos espirituales, y en ellos podemos distinguir aquellos símbolos que emplean imágenes no personales, y reciben de Bernard la denominación de «esquemas a dominante espacial» (por ejemplo el símbolo del «camino», que sirve para sintetizar el proceso de transformación interior), y por otro lado aquellos símbolos religiosos que sí revisten caracteres nítidamente personalizados. Dicho lo cual, la actividad simbólica es connatural al hombre pero en el seno de la revelación cristiana nos es dada de un modo singular, aunque análogo respecto del movimiento natural.

Por esa razón encontramos en la Sagrada Escritura y en su interpretación por la Tradición de la Iglesia la presencia de un sentido simbólico, en acepción amplia de la palabra, o, por mejor decir, hallamos un sentido espiritual, que yace como por debajo del sentido típico literal, y que se compone, según la subdivisión clásica, de un nivel anagógico, un nivel místico y un nivel moral. De hecho, tanto en la Revelación bíblica como en el lenguaje patrístico y místico localizamos por doquier el espacio y tiempo simbólicos, que producen aperturas teológicas por medio de la interpelación que produce su belleza.

En la segunda parte de su *Teología simbólica*, Bernard dibuja el mapa de la experiencia «simbólica de la búsqueda de Dios» tal y como leemos en la historia de la espiritualidad cristiana, y es que dicha simbólica puede sistematizarse según el esquema de las tres vías de la vida espiritual, conforme al gradiente de tres niveles: Los símbolos de la búsqueda del Reino; los símbolos de la luz y de la vida y los símbolos de la consumación. Es el Espíritu de santidad el que mueve por antonomasia esa búsqueda, y que resulta simbolizado como agua, unción, soplo y fuego. La búsqueda de Dios equivale a la búsqueda de su Reino en nosotros y ha encontrado históricamente en los esquemas simbólicos de liberación, de salida, de elevación y de viaje las metáforas más acertadas de su experiencia de arranque. En la experiencia de su progreso espiritual, el

27 Para las ideas que siguen: Cfr. C. A. BERNARD, *Teología simbólica*, (Burgos, Editorial Monte Carmelo 2005), 531 pp.

Cristiano se encuentra con una segunda etapa de iluminación, a la que rigen las imágenes relacionadas con el despertar de la conciencia, del hallazgo de la verdadera propia imagen de uno, como ante un espejo, o del juego de las diversas velaciones. Con ellas se combinan la simbólica del renacer, del crecimiento y de la fecundidad, del saboreo de la nueva vida que se experimenta como nuevo gusto y nuevo vino y, finalmente, de los secretos de la noche y el silencio como aquellos en los que paradójicamente surge con fuerza la iluminación interior. En la tercera y última etapa del camino de la experiencia cristiana asistimos a su descripción por medio de los símbolos del develamiento, de la ascensión hacia arriba, como fuego o como oblación y, finalmente, de la unión interpersonal y sponsal.

En la tercera parte de su *Teología simbólica* C. A. Bernard se plantea cómo se produce la transformación de la afectividad en símbolos, es decir, cómo sucede la experiencia religiosa de la simbolización. Según el autor esta transformación sucede por la vía de la resonancia afectiva de la belleza, que produce los símbolos cristianos. Este proceso se funda en un elemento natural, que es la denominada «dinámica de la imagen», y se funda asimismo en un elemento sobrenatural, que es la Encarnación de Cristo en toda su verdad, belleza y santidad, y en el progresivo develamiento de su ser y misión que culmina en la subida hacia Jerusalén, la elevación a la Cruz y la Ascensión al Cielo. Toda esta eficacia simbólica resulta permanentemente actualizada por la liturgia bautismal cristiana, en la celebración del misterio eucarístico y en la vida litúrgica general de la Iglesia, que tienen en el libro del Apocalipsis la reflexión adecuada a la potencia sacramental de la Iglesia, en su tensión interna entre cosmos e historia, transfiguración cristiana y movimiento simbólico.

JOSEPH RATZINGER

De Ratzinger quisiéramos destacar dos aportaciones interesantes para nuestro tema. La primera de ellas reside en su ensayo de cristología espiritual: *Miremos al Traspasado*, y que a continuación iremos citando, y que pretende situar en su punto correcto cuál debe ser la experiencia central del cristiano en relación a Cristo²⁸.

Ratzinger comienza casi su reflexión comentando: «Yo quisiera señalar en unas pocas tesis algunas indicaciones fundamentales en las que se representa la unidad interior e indisoluble de Jesús y Cristo, de Iglesia e historia» [14]. A continuación desarrollará siete tesis cuyo encabezado

28 Para las ideas que siguen: Cfr. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, (Santa Fe [Argentina], Fundación San Juan, trad. de Juan M. Sara, asesora Ana M. Benda, 2007), 9-57.

trascribiremos al pie de la letra, añadiéndole algunas otras citas y nuestros propios comentarios:

1ª Tesis: Según el testimonio de la Sagrada Escritura, el centro de la vida y de la persona de Jesús es su permanente comunicación con el Padre. Es decir, que «los acontecimientos esenciales de la acción de Jesús provenían de ese núcleo y que este núcleo era el diálogo con el Padre» [17]. Ese núcleo es en Cristo, claramente, un objeto de experiencia. Ratzinger alude a cuatro hechos que vienen a confirmar esta tesis:

- A la llamada de los doce apóstoles precede la oración de Jesús.
- Jesús revela su identidad mesiánica a Pedro en el clima de oración y recogimiento del retiro galilaico.
- La transfiguración acontece durante la oración de Jesús.
- Jesús consagra su pasión mediante la oración de Getsemaní.

2ª Tesis: Jesús murió rezando. En la última cena, Él había anticipado su muerte, en cuanto se dio y compartió a sí mismo y así transformó desde dentro la muerte en una acción del amor, en una glorificación de Dios. Por tanto, las palabras de la Última Cena iluminan el auténtico sentido oblativo de la muerte de Jesús. De hecho, los evangelistas concuerdan en que Jesús murió rezando y le atribuyen y ponen en sus labios el salmo 21 o el salmo 31 (Lucas). Por tanto, Jesús no sólo vivió rezando, sino que además la experiencia de su muerte es experiencia de oración.

3ª Tesis: Porque la oración es el centro de la Persona de Jesús, la participación en su oración es el presupuesto para conocer y comprender a Jesús. Esta tesis Ratzinger la argumenta filosóficamente con el clásico principio de que lo semejante conoce a lo semejante, y es que «participar en la oración de Jesús es el presupuesto fundamental para que pueda realizarse un genuino conocimiento en el sentido de la hermenéutica actual, es decir, devenir contemporáneo y sintonizar con sus mismos sentimientos» [30]. Esto quiere decir que ese conocimiento genuino de Jesús sólo lo alcanzará aquel que goce de la misma experiencia oracional que Él tuvo, participando de ella, y no meramente con ideas teóricas.

4ª Tesis: La comunión con la oración de Jesús incluye la comunión con todos sus hermanos. El ser o estar con su Persona, que surge del participar en su oración, constituye entonces esa compañía, ese ser-con, abarcador y entraña-

ble, que Pablo denomina «cuerpo de Cristo». Por eso, la Iglesia -el «cuerpo de Cristo»- es el verdadero sujeto del conocimiento de Jesús. En su memoria lo pasado se hace presente, porque en ella Cristo está vivo y presente. Para defender esta tesis, Ratzinger también acude a la apologética del hecho eclesial: «La conciencia de que la religión debe reposar sobre una autoridad superior a la propia razón y de que necesita de una comunidad que la porte y la transmite, también pertenece al saber fundamental del hombre, aunque con muchas transformaciones y deformaciones» [33]. Empero, al hablar de la Iglesia no se ha de olvidar que «Jesús entró en un sujeto de tradición ya existente, en el pueblo de Dios de Israel, por medio de su anuncio y de toda su Persona, y en él hizo posible la convivencia, el ser-con los demás, por medio de su propio y más íntimo acto de ser: su diálogo con el Padre» [35], y ahora, «la tradición eclesial es ese sujeto trascendental en cuya memoria el pasado se hace presente» [36]. Todo ello aboca a entender, a fin de cuentas, que la Tradición eclesial constituye en sí misma una cadena de experiencia que nos une y cobija a la experiencia del mismo Cristo.

5ª Tesis: El núcleo de los dogmas definidos en los primeros concilios eclesiales consiste en afirmar que Jesús es el verdadero Hijo de Dios, que posee la misma esencia que el padre y, por medio de la encarnación, también posee la misma esencia que nosotros. En última instancia, esta definición no es sino la interpretación de la vida y de la muerte de Jesús, que siempre estuvieron determinadas por su diálogo filial con el Padre. Por tanto, no es posible separar u oponer una cristología dogmática y otra bíblica, del mismo modo que no pueden separarse cristología y soteriología. Asimismo, cristología «de arriba» y cristología «de abajo», teología de la encarnación y teología de la cruz configuran una unidad indisoluble. Es decir, que el núcleo de los dogmas cristológicos entronca directamente, según la concepción de Ratzinger, con lo que es la interpretación exacta de los datos empíricos conformados por la vida de Jesús. El dogma mismo, por consiguiente, consiste en una apropiación espiritual, y, dicho sea oportunamente, a modo de experiencia, que valencia irrenunciable del kerigma en un momento dado de la historia de la Iglesia.

6ª Tesis: Para una correcta comprensión de la unidad interior de teología bíblica y de teología dogmática, de teología y vida religiosa, la denominada teología neocalcedónica, recapitulada en el III Concilio de Constantinopla (680-681), cumple un aporte muy importante. Sólo a partir de esta teología se abre plenamente el sentido del dogma de Calcedonia (451). Esta tesis es deducción de la anterior, en tanto que la doctrina neocalcedónica es la con-

secuencia del propio Concilio de Calcedonia; de nuevo lo que está en juego es la concepción correcta de la experiencia cristiana, ya que «cuando Dios se une a una criatura, no la lastima ni disminuye, sino que la lleva finalmente a su totalidad plena» [46], y es que lo que muestra el III Concilio de Constantinopla es el modo de entender acertadamente la verdad de la experiencia kenótica de Cristo, pues «el Logos se humilla, se abaja de tal modo que asume la voluntad de este hombre como la suya propia y habla con el Yo de este hombre al Padre, transfiere su Yo a este hombre y así transforma el hablar de un hombre en la Palabra eterna, en su bienaventurado «sí, Padre»» [50].

7ª Tesis: El método histórico crítico y otros métodos científicos más recientes son importantes para la comprensión de la Sagrada Escritura y de la tradición. De todos modos, su valor depende del contexto hermenéutico (filosófico) en el que son empleados. El último eslabón del razonamiento de Ratzinger al situar en un nudo indisoluble y central para la vida cristiana tanto la experiencia viva de Cristo como la experiencia vivida sobre Cristo concluye con la inevitable afirmación de la ilegitimidad de cualquier acercamiento teológico que racionalice la figura de Jesús hasta el punto de desgajarle de la vivencia experimentada de la fe. No olvidemos que «según su misma esencia, el método histórico crítico es un instrumento, cuya utilidad depende del modo de su empleo, es decir, de los presupuestos hermenéuticos y filosóficos por los que se deja guiar» [52], y es que no es el método histórico-crítico el que trae la última palabra que esclarece el misterio de Jesucristo, sino la fe y su experiencia en el cristiano, de donde nace la hermenéutica adecuada para indagar el misterio de Cristo: «La hermenéutica de la fe es la única capaz de conservar todo el testimonio de las fuentes» [55].

Según J. Ratzinger, hay que añadir que es en el marco de esa apropiación espiritual que decimos y que hace incesantemente la Iglesia, apropiación que, no lo olvidemos, es en sí misma experiencia de lo que Cristo mismo experimentó y vivió, en ese marco, repetimos, sucede el modo cómo la experiencia litúrgica ocupa un lugar insustituible, en cuanto que la liturgia cristiana lo es de la promesa cumplida, pero aún con cierto carácter provisional, en camino a la definitiva plenitud. Ocupa el espacio del ya sí pero todavía no, el tiempo de la Iglesia, entre la primera y segunda venida de Cristo, es «imagen» entre «sombra» y «realidad». De esto se ocupó el entonces cardenal en otro famoso libro suyo: *El espíritu de la liturgia*²⁹.

29 Para las ideas que siguen: Cfr. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, (Madrid, Cristiandad 3ª 2005), 256 pp.

La liturgia en la concepción de Ratzinger es una vida y una experiencia que se hace, no mera teoría pensada, pero ciertamente es experiencia a tenor de patrones objetivos, según distintas bipolaridades que la van tensionando. La primera de ellas, a tener en cuenta, es la que marca la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; la relación entre el culto cristiano y el AT es en efecto también de lo que puede denominarse como «renovación en la continuidad», y que se ve señalada por la salvación obrada en Cristo, pues la liturgia cristiana, aún debiendo mucho a la liturgia sinagoga judía, en realidad va más allá de ella, e incluye en su movimiento la dimensión cósmica y cultural, que, siendo dimensiones inscritas ya en la antigua liturgia del templo de Jerusalén, acerca también así la liturgia cristiana a las liturgias paganas. La dimensión sinagoga de la liturgia cristiana incide en la palabra y en la historia; la dimensión cultural según el templo incide en el sacrificio y en el cosmos. La liturgia sinagoga, a diferencia de la concepción islámica, es liturgia de la palabra, pero es incompleta en tanto que falta su realización en el templo definitivo, y esto era así sentido en Israel incluso antes de la destrucción material del templo de Jerusalén. El culto cristiano parte, en cambio, de la necesidad de la destrucción del antiguo templo porque ahora el nuevo templo es Cristo, en quien se resume tanto la liturgia del templo como la liturgia sinagoga, frente a la restricción a esta última de la mentalidad modernista. Dicho de otra manera: En el culto cristiano se unen la lógica de la creación (el *Logos* de la Creación) y la lógica de la historia (el *Logos* del hombre, en el hombre y hecho hombre).

El culto cristiano, en su fundamento pero también en su experiencia, se muestra por tanto como algo universal: Universalidad cósmica e histórica como don de Dios en Cristo. En el centro de esa universalidad encontramos la Eucaristía, que actualiza el sacrificio pascual de Cristo en la Cruz, que con su oblación abarca la historia y el cosmos. Se ve entonces que la liturgia, antes que tarea de la comunidad eclesial, resulta procedente del don gratuito e indisponible de Dios en Cristo, en cuya Cruz se unen los aspectos horizontal (unidad entre los hombres) y vertical (unidad con Dios). La Eucaristía misma, más allá de sus componentes de «asamblea», «cena» [y «banquete»], hace referencia a la adoración que tiene como objeto la encarnación, cruz y resurrección de Cristo.

La segunda de las bipolaridades de la liturgia es la del tiempo del ayer y el tiempo de mañana, entre las que se ubica la experiencia de la temporalidad en el culto cristiano. En realidad la liturgia cristiana lo es de la promesa cumplida, pero aún con cierto carácter provisional, en camino a la definitiva plenitud. Ocupa el momento del «ya sí» pero «todavía no», el tiempo de la Iglesia, entre la primera y segunda venida de Cristo, es «imagen» entre «sombra» y «realidad». Pero en la experiencia de la liturgia ya es Cristo la plenitud del tiempo. Él es el sol o luz

que nace lo alto, en quien se decide la nueva disposición del templo cristiano en torno al «oriente» de la fe y en el domingo cristiano se actualiza el significado pleno de la liturgia cristiana en torno de la obra salvadora de Cristo.

El sentido histórico de la celebración litúrgica del tiempo consumado se verifica por cuanto actualiza la realización de la promesa de la pascua judía (el chivo expiatorio de Isaac y el cordero sacrificado para la liberación de Israel en Egipto), actualiza las esperanzas de la fiesta judía anual de la expiación (a tenor de la teología evangélica y de la Carta a los Hebreos) y actualiza el memorial de la Pascua de Cristo en la Última Cena, Pasión y Resurrección. El sentido cósmico de la recapitulación cristológica en la experiencia litúrgica se verifica por cuanto combina el tiempo solar, pues el domingo cristiano era ya antes el *dies solis*, pero es que además la fiesta de la Pascua sucede después del equinoccio de primavera, a la vez que transcurre en la mitad del otoño si esta fiesta se celebra en el hemisferio sur, de donde provienen en uno u otro caso significados de renacimiento (en la primavera), muerte (en el otoño) y esperanza (ya sea por la significación innata al comienzo o al fin del año respectivamente). Combina asimismo el tiempo lunar, por cuanto la Pascua judía y la cristiana la marca el primer plenilunio de primavera, indicando así la fragilidad de la carne de Cristo pero también el tiempo de la Iglesia, cuya luz en medio de la noche la recibe sólo de Cristo. Finalmente la experiencia del culto litúrgico combina el tiempo sideral: Según la argumentación de San León Magno, la Pascua cristiana sucede en el mes zodiacal de Aries, es decir bajo la constelación del cordero. Además, el domingo es la plenitud de la semana: Es el «primer día» de la semana y recuerda a la Creación; es el «tercer día» de la semana, después de la crucifixión y recuerda así también la Resurrección y es el «octavo día» de la semana y recuerda la consumación escatológica.

Otro dato significativo lo ofrece la fecha cristiana de la Navidad en el 25 de diciembre, que lo es ese día, secundariamente para los cristianos porque era la fecha del solsticio de invierno, y principalmente por ocurrir nueve meses después del 25 de marzo, que en la tradición cristiana tiene tres significados, a saber: Según las tradiciones filojudías era el día de la Creación; también el día de la Encarnación y, finalmente, fue el día de la Crucifixión, de donde en ese mismo día se consuman los tres grandes misterios de la fe.

La tercera y última de las bipolaridades de la experiencia litúrgica es, según Ratzinger, la de la distancia entre el espacio profano y el espacio sagrado, que deja su huella en el diseño clásico de los templos cristianos, que se centran en torno al altar y al tabernáculo como los lugares cristológicos por excelencia de la construcción sagrada. La obra de Cristo configura ciertamente la renovación litúrgica de su sacrificio sobre el altar. El altar es así el nuevo centro, frente

al culto judío, de la oración litúrgica cristiana e implica la anticipación de la Jerusalén celeste. La mirada cristiana al altar de Cristo se concreta además en la atención por el crucifijo. Por otro lado, la presencia prolongadora y permanente de Cristo en el tabernáculo establece la nueva arca de la Alianza.

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL³⁰

El profesor Léthel es profesor de dogmática y espiritualidad en el Pontificio Ateneo Teresianum, secretario de la Pontificia Academia Theologica y ha sido reciente predicador de los Ejercicios al Papa Benedicto XVI. Es el exponente más representativo de una escuela de renovación actual de la teología en torno a la teología de los santos. Según F. Léthel, los santos, con su experiencia, han sabido recapitular el misterio de Dios en Cristo: Su longitud, en lo grande y lo pequeño, en su origen y en su fin; y su anchura en el solidarizar la santidad de Dios con la redención del pecado del hombre.

Cristo es el recapitulador de todas las cosas. Su recapitulación tiene una dimensión de longitud, que abarca lo mismo lo grande y lo pequeño³¹. Ciertamente, el Señor ha recapitulado la larga historia de los hombres en todo el devenir de la encarnación del Verbo, en sentido más amplio que historiográfico, es decir incluyendo también la dimensión escatológica intermedia del hombre. Jesús es el centro del cosmos y de la historia, en toda la amplitud espacio-temporal de su extensión, en la máxima comprensión de su marco pero también en la mínima concreción de sus detalles en cada individuo humano o creado, de donde que cristianamente la historia de la humanidad ha de ser interpretada en referencia a Jesucristo. Se percibe que esta universalidad de la recapitulación en Cristo se contiene en la pequeñez de su historia terrena, dentro de los estrechos límites vitales, territoriales e históricos del pueblo de Israel. Todos los santos han resultado conmovidos por este carácter kenótico de la recapitulación de Cristo, en esa extrema pobreza y pequeñez que lleva a San Pablo a hablar de «misterio». Es ésta la cifra de la Encarnación: Dios se ha hecho hombre, la majestad divina se ha contenido en la humildad humana, para enriquecernos con su pobreza (cfr. 2 Co 8,9). Desde estas claves viven el amor por la pobreza tanto San Francisco de Asís como Santa Teresa de Lisieux, que, en conformidad con la enseñanza del

30 Ya hemos avanzado parte de la exposición de este autor, a modo de fundamentación metodológica de nuestro opúsculo: *Un «signo en el cielo». El misterio del Corazón de Cristo en el Diario de la Divina Misericordia de Santa Marta Faustina Kowalska*, (Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso 2013), de inminente publicación.

31 Para las ideas que siguen: Cfr. F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance*, 23-27.

Símbolo niceno-constantinopolitano han contemplado inseparablemente la grandeza de la divinidad de Cristo y la pequeñez de su humanidad. La recapitulación de Cristo ha acontecido en los confines de la breve temporalidad de la humanidad de Cristo y ha sucedido de una vez para siempre.

La longitud de la recapitulación de Cristo no sólo abraza todos los espacios, desde lo mayor a lo menor, sino también todo tiempo, desde el origen hasta el fin. Según el Apocalipsis, Jesús mismo es «el Alfa y la Omega, el Origen y el Fin, el Principio y el Último» (Ap 22,13). Por tanto Él personifica la protología y la escatología, recapitula la generación y la consumación de la humanidad. La concepción virginal de Jesús recapitula la primera creación de hombre (Gn 1-2; y es que Adán es figura del que ha de venir, en Rm 5,14). San Ireneo también insistió, junto a otros Padres, en el eje cristológico Adán-Cristo y en el eje mariológico Eva-María, que se formulan por la concepción inmaculada de María y la concepción virginal y Natividad de Cristo. En su misma Encarnación Jesucristo recapitula la carne humana y la creación material. La recapitulación por Cristo de los misterios protológicos es recapitulación de gozo, porque el pecado no interviene en los misterios de los orígenes. Si por su Encarnación es Cristo el Primero es el Último por la Resurrección. Con ella recapitula el futuro escatológico, la plenitud de la Iglesia, del hombre y del mundo, el fin de la historia y del cosmos. Ahora el eje cristológico Adán-Cristo y el eje mariológico Eva-María siguen la formulación respectiva de los misterios de la Resurrección y Ascensión de Cristo y Asunción de María. Entre los misterios del origen y del fin existe una vinculación profunda en la misma y única fe cristiana: «Si alguno no acepta el nacimiento de una virgen, ¿cómo podrá aceptar la resurrección de los muertos?», se preguntaba San Ireneo de Lyon en su *Epideixis*. Si los misterios del origen son gozosos, los misterios del fin son gloriosos, porque implican la victoria definitiva sobre el demonio, el pecado y la muerte: Así, entre la creación paradisiaca del hombre y su consumación gloriosa media la historia humana del pecado, que enmarca los misterios dolorosos de la Redención que establecen los parámetros de la anchura de la recapitulación de Cristo.

La otra gran dimensión de la obra recapituladora de Cristo lo ofrece lo que puede denominarse, con San Pablo, su anchura³². En el centro de la confesión cristiana está la proclamación de que Jesucristo ha muerto por nuestros pecados (cfr. 1 Co 15,3): El Señor salva al hombre del pecado apropiándose de las consecuencias no culpables del pecado. La relación entre el pecado y la muerte, afirmada sin cesar en la Sagrada Escritura sólo se aclara definitivamente a la luz de la Pasión y Muerte de Cristo. El pecado del hombre como causa del sufri-

32 Para las ideas que siguen: Cfr. *Ibid.*, 27-29.

miento y de muerte espiritual provoca el sufrimiento y la muerte temporal de Cristo. El pecado en tanto que muerte espiritual contiene en germen la muerte eterna como privación de la gloria de Dios, pero ahora el acceso del hombre al perdón divino y a la gloria ha quedado abierto por la Cruz de Cristo (cfr. Rm 3, 23-24). En contraste con la recapitulación cristológica «maravillosa» que revelan los misterios de la Encarnación y Resurrección, el misterio de la Redención implica la recapitulación cristológica «terrible» del sufrimiento, de la muerte y el pecado del hombre para redimir de ellos al hombre: En esta línea argumentativa se mueven San Ireneo de Lyon y San Anselmo, en tanto que el Señor sólo ha redimido todo aquello que ha asumido. Esta recapitulación negativa causa mayor admiración aún que la recapitulación positiva. Así todo hombre, le sepa o no, queda virtualmente incorporado y recapitulado en el misterio de la Cruz de Cristo. Las breves horas de la Pasión, en su inefable intensidad, asumen la anchísima historia del pecado en el mundo. También ahora surgen los esquemas Adán-Cristo y Eva-María que se entrelazan en torno al misterio de la Cruz.

Estas dimensiones del misterio de Cristo han resonado en las experiencias de los santos, los cuales es a partir y en sintonía con esa experiencia que han elaborado su teología, la teología de los santos, es decir la teología que han sabido realizar los santos, que es a la vez mística, especulativa, simbólica y práctica: Es una teología tetramorfa³³.

Aunque la caridad es esencialmente la misma en el cielo y en la tierra, el modo de conocimiento varía, dado que San Pablo nos recuerda que caminar en la fe es diferente que gozar de la visión (cfr. 2 Co 5,7). La visión hará plena, en cierto sentido, a la teología, respecto de cuya absolutez la teología terrestre es relativa y subalterna y la teología de los santos su más auténtica concreción, y reviste cuatro formas fundamentales: Mística, especulativa, simbólica y práctica.



33 Para las ideas que siguen: Cfr. *Ibid.*, 31-54.

Ocurre con la teología de los santos en analogía con la afirmación que tiene San Ireneo de los cuatro evangelios, de que son las cuatro formas de un único evangelio. En el esquema precedente se observa que amor y conocimiento son inseparables. El eje vertical que une teología mística y teología práctica se caracteriza ante todo por el amor, mientras que el eje horizontal que une teología especulativa y teología simbólica se caracteriza sobre todo por el conocimiento. El eje vertical explora en su dualidad el amor a Dios (mística) y al prójimo (práctica): La unión de ambos extremos es la característica de toda vida de santidad. El eje vertical es el que sostiene el horizontal.

El eje horizontal en cambio implica la dimensión cognoscitiva y de lenguaje, y no está presente del mismo modo en todos los santos; es notorio que después de la Edad Media se disocian los dos ejes. La misma teología tomista, tan rica en tres de las cuatro dimensiones, es pobre simbólicamente; la de Santa Catalina de Siena es carente precisamente en el nivel especulativo aunque en los demás sea rica. En santa Teresa de Lisieux sólo sobresaltan los dos extremos del eje vertical, y el místico más que el práctico, y en Santa Juana de Arco, en quien sólo resalta el eje vertical, pero destacando el nivel práctico sobre el nivel místico.

Sólo en la patrística se combinan de manera armoniosa las cuatro formas, a destacar San Agustín entre los occidentales y el Pseudo-Dionisio entre los orientales. La influencia de este último ha sido redescubierta recientemente: Su influjo es grande en su aportación especulativa sobre el Aquinate y en su aportación mística y simbólica sobre San Juan de la Cruz.

Sin embargo, la primera forma de la teología de los santos, alma y clave de bóveda de las demás formas y su culminación, es la teología mística, que no sería nada sin la experiencia mística. Todos los santos son teólogos porque son místicos, aunque no lo sean de manera explícita, y es que sólo la dimensión mística valida la teologicidad de las otras formas. La mística es propiamente aquella inteligencia del misterio de Cristo que testimonia San Pablo (cfr. Ef 3,4), pues es la que se aproxima de suyo a la visión. La experiencia mística es generadora de acción, sea profana (Santa Juana de Arco) como eclesial (Santa Teresa de Ávila). Es generadora de lenguaje simbólico, como sucede en el caso del Pseudo-Dionisio y de San Juan de la Cruz. Es generadora de especulación, tal es el caso de San Anselmo de Canterbury y Santo Tomás de Aquino, si bien el vínculo entre especulación y mística es menos evidente que entre simbolismo y mística, pero nunca debe haber oposición verdadera, que falsearía tanto a la mística como a la especulación teológica. Las mismas acentuaciones que observamos en los escritos generales de unos u otros santos los observamos en sus tipos de plegarias, según el acento más especulativo de San Anselmo o el

más simbólico de Santa Catalina, o el puramente místico, pero lingüísticamente muy pobre, de Santa Teresita de Lisieux.

La segunda forma de la teología de los santos es la teología práctica, toda ella asimismo cargada y henchida de experiencia vital, y es inseparable de la mística en la unicidad del amor a Dios y al prójimo. Uno de los mejores ejemplos de esto nos lo dispensa Santa Juana de Arco, conformando uno de los modelos más originales de la santidad cristiana aquella joven muerta a los 19 años, que supo unir patriotismo, virginidad y consagración. La teología escrita de esta santa iletrada es la de sus tres procesos: Condenación, absolución y canonización. En la estela de esta santa situamos los escritos de Charles Péguy, para quien alguien que no es santo sólo puede penetrar en la teología de la mano de otro santo, en su comunión.

Además de ser la forma privilegiada de la fe, la teología simbólica o tercera forma de la teología de los santos lo es también de la revelación bíblica, que revela su misterio invisible a través de las realidades invisibles. Según expresión del Areopagita, el mismo Cristo «enseñó la ciencia de Dios (*theologunta*) en forma de parábolas, y los misterios divinos bajo la figura de una cena». En definitiva, porque «en Él habita corporalmente la plenitud de la divinidad» (cfr. Col 2,9) el sacramento de su cuerpo se convierte en la cifra simbólica por excelencia de la revelación divina. Si Cristo es la fuente de la simbólica divina lo es desde su visión. María en cambio en la meditación cordial y continua de los misterios de la fe (cfr. Lc 2,19) ejercita la dimensión receptiva de la teología simbólica. La Eucaristía aparece como centro de la teología simbólica, porque comunica el cuerpo de Cristo que es creído por la fe y en ella realmente recibido, en tanto que la simbólica teológica se sublima en la eficaz simbólica sacramental. Esta dimensión la acentuaron los Padres en especial en relación al Bautismo y a la Eucaristía, en particular en San Ireneo de Lyon. Otros dos eximios representantes de la teología simbólica son San Juan de la Cruz con sus poesías y Santa Catalina de Siena con sus *Plegarias* y *Diálogos*.

La cuarta y última forma de la teología de los santos es la teología especulativa. «Al presente vemos como en un espejo, en enigma» (cfr. 1 Co 13,12) dice San Pablo, y en esto se basa la teología especulativa. Es precisamente en el refinamiento paulino donde encontramos el modelo de una tal teología. La denominación debe ser comprendida en su sentido más amplio, que incluye la reflexión, la razón iluminada por la fe, en el contacto con la Revelación, la filosofía, la historia y las demás ciencias. Siendo una de las formas esenciales que han practicado los santos ha sido representada de manera eminente por algunos Padres y en la Escolástica. Su importancia es grande pero debe ir con posterioridad a las otras tres, frente al postulado común hoy asentado por la

propia teología académica, que se llega a identificar unívocamente con ella, cuando la científicidad de la teología proviene del conocimiento sobrenatural que culmina en la visión. La especulación que se deja empapar de la mística resulta tremendamente audaz, tal es el caso de San Anselmo y de Santo Tomás.

CONCLUSIÓN

Tal y como apuntamos al principio hemos planteado el examen del concepto de «experiencia» en su relación con la teología y su método de conocimiento, objeto este último que será siempre un aspecto central de los intereses de la teología fundamental, y esto lo hemos hecho en dos momentos diferenciados. En el primero de ellos hemos desgranado sumariamente algunas pautas más generales que permiten describir y encuadrar la noción de experiencia en el horizonte de la libertad y, por tanto, del obrar moral y cristiano. Semejante encuadre no lo hallamos lejos de ideas y acepciones significativas de teólogos y documentos magisteriales en la actualidad, por más que lo que hemos apuntado ahí no es más que un ensayo de justificación argumentativa acerca de la importancia y pertinencia de nuestro tema. Por otro lado no hemos entrado en aportar una definición estricta del concepto de experiencia, porque teológicamente es una palabra que admite su combinación con connotaciones y campos semánticos variados, de modo que, a nuestro parecer, la elaboración teológica en torno a este vocablo aún no ha culminado su maduración. Otra razón que podemos aducir sobre ello es que el concepto de experiencia es una de esas denominaciones que se caracterizan por tratarse de una «protopalabra», en expresión de K. Rahner, lo que implica que su contenido semántico abarca conjuntos significativos transversales a variadas prácticas y culturas humanas. Un asidero más allá nos lo brinda la acepción más básica que podemos leer, por ejemplo, en el Diccionario de la Real Academia, que tiene la experiencia como «hecho de haber sentido, conocido o presenciado algo», lo que no aporta mucho realmente. Pero ya desde nuestro sucinto ensayo de enunciado de la cuestión, en lo que al menos la experiencia parece incidir en la articulación conceptual del ejercicio de la libertad, se nos ha mostrado la potencialidad teológica del concepto estudiado.

Esto justamente es lo que se nos ha hecho del todo evidente en la presentación de los autores enumerados a continuación, es decir Baltasar, Bernard, Ratzinger y Léthel, porque cada uno de ellos ha sabido poner en circulación y potenciar el concepto de experiencia en el seno de sus distintas obras teológicas y motivaciones. No necesariamente haciendo siempre uso terminológico de él, pero sí de la amplitud de su contenido en cuanto referencia fundamental

de su reflexión, ya sea como antecedente o presupuesto de la misma, ya sea como instrumento apreciación de alguna de sus deducciones, o ya sea como ambas cosas.

Baltasar persiguió entre otras metas el intento de una sistematización de toda la teología, caso el suyo prácticamente único junto con el de Karl Rahner durante la segunda mitad del S. XX, y lo buscó salvando el escollo de lo que él consideraba con bastante acierto el problema de la quiebra interna del mundo teológico, que desde el declinar de la escolástica se ha visto escindido entre dogmática y espiritualidad. Balthasar acude a Cristo como al centro focal de dicha unificación, considerando al Señor como el verdadero intérprete del Padre, y con Él y desde Él a los santos, ya que por su experiencia de vida cristiana los santos han entrado grandemente en una comunión de vida y pensamiento con Jesús. La noción de experiencia, para el caso de los santos, ocupa aquí un papel mediador fundamental que les convierte en los verdaderos comunicadores teológicos y existenciales del misterio de Dios, y sólo a la sombra de los santos es verosímil para Balthasar que pueda expansionarse con autenticidad el carisma teológico.

Bernard, en su oficio de profesor de teología espiritual, parte del quicio de la experiencia espiritual, aun asumiendo sus ambivalencias teóricas y prácticas, para hacer de él una base comprensiva del ejercicio de la espiritualidad cristiana, un eje gnoseológico esencial de la teología espiritual y un aspecto correctivo del método teológico en general. A partir de ahí logra una descripción global de la actividad simbolizadora religiosa en tanto que experiencia cotidiana a que aboca tanto la vida como la Revelación cristiana, y que el autor entiende, en línea con Jung, como un eco de la resonancia afectiva del misterio divino que toca el corazón del hombre. A su vez, la experiencia de la simbolización tiende a estimular o a reforzar dicha resonancia afectiva.

Ratzinger se plantea el modo de conocer «genuinamente» a Cristo, en la integridad de su verdad interior y espiritual, y concluye que esto sólo es posible no meramente con elaboración de ideas teológicas o con los métodos exegéticos histórico-críticos, por útiles que estos sean, sino mediante la experiencia cristiana de la oración que, a su vez, sea participación en la experiencia de la oración de Cristo. En la idea de Ratzinger, esta vida interior converge de manera patente con el culto litúrgico, que implica asimismo la experiencia peculiar de la renovación en la continuidad de la Nueva Alianza respecto de la Antigua, que implica también la experiencia de la irrupción del Kairós del tiempo salvífico en la urdimbre del acontecer humano y, finalmente, la experiencia de la orientación fundamental del culto cristiano en dirección al corazón del espacio sagrado que tiene en Cristo su epicentro mediante el altar, el tabernáculo y el crucifijo.

Por fin, el carmelita Léthel dibuja los trazos cruciformes de la obra redentora de Cristo que consiste en la recapitulación del cosmos y de la historia, primero en toda su longitud espacial, entre lo grande y lo pequeño, y en toda su longitud temporal, entendiéndose del principio al fin pasando por el eje de la plenitud de los tiempos mesiánicos; y segundo la recapitulación en toda su profundidad o anchura que abraza incluso nuestro pecado. Pues bien, esta recapitulación ha sido objeto de la experiencia de los santos, según Léthel, al modo de cuatro tonos o registros de lenguaje teológico, que igualmente en cuanto conjunto pueden recibir la descripción de un trazo cruciforme, a saber, la teología mística, la teología práctica, la teología simbólica y la teología especulativa. Todos los santos han sabido vivir simultáneamente estos cuatro registros, o sea que han hecho experiencia de ellos y los han enseñado a otros, pero no todos los cuatro registros los ha vivido cada santo de la misma manera ni con la misma intensidad, sino que ha habido santos que han destacado más en alguno de ellos que en los restantes.

Nuestro examen de estos cuatro teólogos muestra, por tanto, que desde distintos enfoques, o sea desde la teología fundamental y dogmática, desde la teología espiritual, desde la cristología y la teología sacramental y litúrgica o desde la historia de la espiritualidad, hallamos más que justificado el interés, la legitimidad, la importancia y la conveniencia de razonar la teología apoyándose en la noción de «experiencia». El avance que esta consideración de la «experiencia» permite al método teológico contribuirá a liberarle de las estrecheces de un modo de razón alejado de la fe sencilla del Pueblo de Dios tanto como del impulso hacia la mística cristiana, así como lamentablemente distanciado de la forma propia de comprensión del actuar moral o de las exigencias de unificación interna de la teología; además potenciar   el diálogo de la teología católica con la psicología moderna y, simplemente, ayudará a extraer conclusiones adecuadamente formuladas en cualquiera de estos ámbitos de problemas. Si bien es cierto que la noción en sí de «experiencia» no es tal que pueda ostentar la primacía de principio en el tratamiento de ninguno de dichos problemas, pero sí nos indica su relevancia al afrontar la solución, hasta cierto punto, de algunos de ellos.

