

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA CRISTIANA

1.- Introducción

Analizando la importancia que la experiencia y las emociones tienen en muchos campos del saber o del pensamiento, podemos decir que ha habido, en general, un déficit de la experiencia en el campo de la teología a lo largo de la historia. No obstante, en las últimas décadas ha surgido un nuevo interés por la experiencia en los círculos teológicos académicos y en las disciplinas teológicas. Del mismo modo, tenemos que reconocer que el concepto de experiencia religiosa tiene en la actualidad una gran influencia en algunos de los nuevos movimientos religiosos no solo dentro de las iglesias (carismáticos, pentecostales, feministas, pluralistas, etc.), sino también en los grupos esotéricos, gnósticos o los llamados *new age*.

Es innegable que la religión guarda un fuerte componente afectivo o emocional, aunque no siempre en la historia se haya tenido en cuenta. Incluso algunos han afirmado que la esencia de la religión posee una base emocional.

De algún modo, la teología se ha fijado en la experiencia tratando de recuperar esa dimensión más existencial y vivencial, para que así no quede reducida a un mero conocimiento intelectual. En la actualidad hay un uso bastante frecuente de los términos: experiencia de Dios, experiencia de Cristo, experiencia de fe, experiencia espiritual, en resumen, experiencia religiosa, no sólo en el aspecto kerigmático de la fe sino también en los estudios dogmáticos o teológicos.

Este volverse a la experiencia religiosa está motivado, en buena medida, por liberar la doctrina y la práctica religiosa de la dependencia de las creencias metafísicas. Aunque creemos que el camino de la experiencia puede tener su sentido influyente hoy en día, hemos de reconocer ciertas reservas, pues no podemos olvidar que la religión no se puede reducir a la experiencia religiosa, y en el hecho religioso hay gran variedad de conceptos, ideas, experiencias, creencias; todo ello constituye la religión, ya que no se puede reducir únicamente al aspecto más vivencial o afectivo. En cualquier distinción que queramos hacer, la experiencia permanece como una categoría epistemológica que enriquece a la humanidad y que no puede reducirse a la función cognitiva o discursiva.

Que los religiosos agustinos y los laicos familiarizados con nuestra espiritualidad cuando lean y reflexionen este tema reaviven la experiencia de su encuentro con Jesucristo, y que a ejemplo de San Agustín, mantengamos siempre la inquietud de la búsqueda de Dios, anhelemos encontrarnos con él, o que cuando menos, nos dejemos encontrar y abrazar por el Padre de la misericordia.

2.- La experiencia religiosa en general

Hablando de la religión en general o del fenómeno religioso, conviene decir, ya desde ahora, que aunque vamos a centrarnos en la experiencia religiosa no podemos olvidar que ésta no es la cima del fenómeno religioso. El momento cumbre es la actitud religiosa fundamental, lo que podemos llamar –desde nuestra tradición cristiana- la actitud teologal. El peligro de poner en el centro la experiencia religiosa es que al ser ésta un fenómeno psíquico que reviste externamente la condición de actividad del sujeto afectado por un objeto, se pierde de vista la propiedad inevitable de trascendencia que corresponde a la respuesta religiosa y con ella la condición absolutamente trascendente del Misterio, que es el término de la misma.

A la hora de estudiar el fenómeno religioso, lo primero no es la dimensión subjetiva o el llamado polo antropológico de la religión, donde se revela la obra del hombre como respuesta a la irrupción del llamado polo teológico –lo sagrado, el

misterio- en su experiencia y en su vida en general. Solamente aparece la dimensión subjetiva o la experiencia religiosa porque el polo teológico –el Misterio- se manifiesta y hace posible la experiencia religiosa. No hay experiencia religiosa sin la presencia o irrupción del Misterio o de lo sagrado en la vida humana.

Ahora bien, hemos de decir que dado que el Misterio se nos presenta como una realidad absolutamente trascendente, totalmente otra, suprema e inefable, y no podemos tener acceso a ella directamente, por eso, desde nuestra situación, lo más accesible es la experiencia religiosa; de ahí que cada vez haya cobrado más importancia en el estudio del hecho religioso esta dimensión, pero no podemos olvidar que la experiencia religiosa se da porque el Misterio se hace presente en la vida humana. Es decir, el origen de la experiencia religiosa está en la presencia constituyente del Misterio cuya realidad se impone al sujeto. La experiencia religiosa consiste en reconocer, entrar en contacto o relación con esta presencia misteriosa que nos visita, que se nos impone, que está más allá de nosotros mismos, pero al mismo tiempo nos sentimos habitados por ella, ya que está más cerca de nosotros que nuestra propia conciencia, *interior intimo meo*.

Sin el Misterio no habría religión, aunque para que exista la religión es necesario una respuesta a la presencia del Misterio. La realidad del Misterio es suprema con las realidades mundanas, pero también y sobre todo en relación con el hombre. Es decir, el hombre no puede disponer de esa presencia en absoluto, no puede dominarla, objetivarla, ya que no es accesible a los sentidos, ni a la imaginación, ni a la mente y sus conceptos. Para que la realidad suprema aparezca sin perder su condición, el hombre debe renunciar a hacer de ella un objeto de sus actos y debe establecer una relación en la que admita que el centro de la misma no es él, sino esa realidad suprema. El centro de la religión es el reconocimiento de la absoluta supremacía del Misterio.

Por otra parte, en la vida humana hay gran variedad de experiencias, ahora bien reconocemos que la religiosa es especial, una experiencia que podemos reconocer como única; y es considerada extraña y oscura, inaccesible a los caminos ordinarios de la investigación. La aplicación del término “experiencia” al mundo de la religión comporta bastantes dificultades derivadas sobre todo del hecho de que la religión siempre dice referencia a algo de alguna manera sobrenatural o más allá de lo sensible. La experiencia de Dios desde un punto de vista lógico es imposible, pues no podemos experimentar lo que por definición trasciende los fenómenos. Es decir, queremos encontrar o tener una experiencia de una realidad misteriosa que evoca como principales rasgos distintivos la lejanía, la trascendencia, la absoluta diferencia que hacen imposible la relación directa, la experiencia inmediata que parece exigir la experiencia o el encuentro.

No es fácil dar una definición escueta de experiencia religiosa, es básicamente una experiencia que alguien tiene y que está relacionada con su vida religiosa. Lo que hace de ella una experiencia religiosa es la manera en que se le muestra al sujeto, es decir, la persona cree que en esa experiencia Dios está presente, o que esa experiencia es causada porque Dios está presente. Tenemos innumerables ejemplos. En la historia de las religiones abundan los testimonios de individuos que afirman que han tenido visiones de Dios, o han experimentado la unidad del Brahmán, o han visto un ángel, o han hablado en lenguas, o han tenido miedo ante la presencia de Satanás, o han experimentado una conversión desde la muerte espiritual a la vida. Innumerables personas de distintos credos y culturas han afirmado que han tenido esta clase de experiencias esotéricas o numinosas.

El primer dato a tener en cuenta en el estudio de las experiencias religiosas es su existencia indudable, y de la que existen testimonios unánimes en todas las tradiciones religiosas. En todas ellas existen personas que en un momento u otro de su vida dicen haberse encontrado con el Misterio, haber sido visitados por Dios, haber

tenido la conciencia incuestionable o el sentimiento vivísimo de haber entrado en contacto con él.

Algo esencial que se pone de manifiesto al estudiar la experiencia religiosa, es que el hombre religioso no parte de sus necesidades o deseos ni encuentra en Dios a un ser que responda remediando sus necesidades y saciando esos deseos. El Misterio o la realidad divina no son un fin que el hombre busque espontáneamente, sino una realidad que le precede y de cuya presencia él toma conciencia. Para el verdadero hombre religioso, Dios no responde a ninguno de sus deseos, ya que todos estos tienen por objeto una realidad mundana que representa un contexto enteramente nuevo. Por eso, cuando el hombre se encuentra con él, descubre la felicidad, pero una felicidad distinta de la que se basa en la satisfacción de sus deseos. Esta felicidad en la esfera religiosa se llama salvación, que subraya el carácter descendente de la misma y es vivida por el hombre religioso como gracia. En este sentido, las tradiciones religiosas dirán, que el hombre ama a Dios, en la medida en que se sabe y se reconoce a sí mismo objeto de su amor y de su gracia.

Por lo tanto, frente a la crítica de Feuerbach y Freud de que la religión brota de la necesidad, de la precariedad, de la indefensión humana frente a la muerte, también podríamos añadir que “la religión existe porque tenemos que vivir”. De este modo, la creencia religiosa tiene un matiz positivo: pues no surgiría solo por el miedo a la muerte, sino de la afirmación de vida. En el origen de la religión estaría la experiencia de un encuentro con algo o con Alguien que ilumina la vida y le da su sentido último. La religión se apoyaría en una experiencia vital, en el encuentro del ser humano con una realidad enteramente diferente que le llena de vida y le trasciende.

3.- La experiencia religiosa cristiana

Una experiencia es un acontecimiento que la persona vive (bien como participante o bien como un observador) y sobre lo que es consciente. Cuando hablamos de experiencia sin calificativo nos referimos a tener un conocimiento concreto, inmediato de la vida, de algo que se goza, sufre, padece, etc. Experiencia supone una relación personal con algo o con alguien, haber pasado por algo, haber vivido, sentido, hecho. Experimentar es probar y descubrir las cosas, con lo que se consigue un conocimiento de ellas. Quiere decir aprender a través del contacto directo con los hombres y las cosas, descubrir y percibir lo real. En la experiencia aparecen dos aspectos: los objetos y el sujeto que los experimenta. Este carácter relacional entre el sujeto que experimenta y el objeto experimentado es el principio constitutivo de toda experiencia en cuanto que ésta es apertura del sujeto a una realidad exterior a la que tiene acceso. Toda experiencia implica un carácter subjetivo, único y singular, irrepetible y personal y, al mismo tiempo, hace referencia a una dimensión objetiva exterior. El conocimiento por experiencia se opone en todos los casos al que otros se procuran y al conocimiento por abstracción y mediante ideas o conceptos generales.

El objeto de la experiencia religiosa en el contexto cristiano en el que estamos hablando consiste en la relación amorosa con Dios, que se puede describir con diferentes términos: encuentro, relación o comunión de amor con Dios. Cada vez se insiste más en el llamado encuentro con Dios o en la experiencia del encuentro con Dios.

En ningún momento se presenta el cristianismo como una nueva religión, como el anuncio de un Dios que se manifestase en él por vez primera. El cristianismo, se caracteriza, por el contrario, por la conciencia de que en Jesús se ha manifestado de forma definitiva el Dios revelado ya a los padres y a los profetas, y de que en él ha cumplido plenamente sus promesas.

Hemos de entender este encuentro de Dios que tiene lugar en Cristo similar al encuentro de Dios con Israel, su pueblo. El Dios de Israel tiene una voluntad de

comunicación, de presencia, de acercamiento; pero al mismo tiempo se nos presenta como un Dios al que se puede invocar y confiar.

La conciencia cristiana ha interpretado la vida de Jesús como la culminación de la revelación que Dios había ido ofreciendo de sí mismo a los padres y a los profetas en el pueblo de Israel. En Jesús, el encuentro de Dios con su pueblo llega a su plenitud. Esto va a tener su primera manifestación en la universalización de esa revelación. El pueblo con el que Dios entra en relación en Jesucristo no conoce fronteras de raza ni de nacionalidad. Está formado por todos los hombres. El Dios de los padres al revelarse definitivamente en Jesús se ofrece a toda la humanidad.

Dios se revela definitivamente, plenamente, en Jesús, porque en él, en su vida, en su destino, la relación religiosa, la comunidad con el Misterio, adquiere tal grado de intimidad, que en ella tiene lugar no solo la donación de Dios mismo, sino de su Espíritu a los hombres. Por eso Jesús no sólo anuncia a Dios, sino que a través de su persona, de su historia, de su vida, muerte y resurrección se hace realidad para los hombres esa promesa de la comunidad con el hombre que había originado la experiencia religiosa de Israel.

El encuentro del hombre con Dios tiene lugar en Jesucristo. Pero su realización pasa por el conjunto de la vida. El cristiano que hace suya la vida de Jesús y en él se encuentra con Dios asumirá desde ese encuentro su existencia con un estilo peculiar que da lugar a la vida cristiana. Este estilo expresa en los acontecimientos, actos, actitudes de cada momento la realidad vivida en ese encuentro. Este estilo de vida baña toda la existencia en el clima de la confianza y la libertad interior que confiere el saberse acompañado por la presencia del Dios de la vida y por la reconciliación consigo mismo que esa presencia comporta. Este estilo de vida manifiesta el encuentro con el Dios que es amor en el amor efectivo por todos los hermanos; e introduce en todas sus obras la esperanza de una transformación radical de todos, de un mundo nuevo, en el que no habrá muerte ni luto, ni llanto ni dolor.

La fe cristiana nace de la experiencia de fe, de la experiencia del encuentro con Dios en Jesucristo de ahí se entiende el amor y confianza en Él y de concebir toda nuestra vida desde ese encuentro de amor, que tiene que ser vivido y renovado en la vida de cada día.

La fe cristiana no es sólo doctrina, ni un conjunto de normas morales, la fe es un encuentro real, una relación personal con Jesucristo. Así nos dice Benedicto XVI en su encíclica *Deus Caritas est* nº 1: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una persona que da un nuevo horizonte a la vida, y con ello una orientación decisiva... Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (1ª Juan 4, 10), ahora el amor ya no es sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro.”

“El amor procede de Dios... y él nos ha amado primero.” Es decir, es importante que se dé en nosotros una “conversión intencional”, no es que nosotros amemos a Dios, sino que es Dios quien nos ama a nosotros primeramente. Esta conversión supone que Dios no está en función del deseo o del amor humano, sino que Dios es la raíz y fuente del amor. De este modo, el hombre se sitúa en la órbita de Dios, el amor no es el centro sino que tiene que estar centrado en Dios. El amor consiste en dejarnos amar por Dios, en aceptar ser amados, en acoger su amor, o corresponder al amor primero de Dios a nosotros que suscita nuestro amor por Él. Gracias a esta presencia del amor de Dios en la raíz y centro de la persona, el amor del hombre a Dios –siendo Dios la Trascendencia-inmanencia absoluta en el hombre– consiste en sintonizar con la llamada que nos constituye, y ese amor nos concede una familiaridad con Dios que es lo que hace posible el conocimiento inmediato que comporta toda verdadera experiencia. Pero para que esta connaturalidad sea efectiva el hombre tiene que renunciar a su pretensión egocéntrica, es decir, renunciar a hacer

de su yo el centro de todo, la tentación de disponer por sí mismo de esa corriente de ser y de amor, anterior a él mismo, que le constituye y le trasciende. Ya que el amor viene de Dios, ya que el amor es Dios mismo dado al hombre, el amor del hombre consiste sólo en consentir y corresponder a ese amor.

Este encuentro con Jesús, gracias a su Espíritu, es el gran don del Padre a los hombres, al cual nos prepara la acción de su gracia en nosotros. Es un encuentro en el cual nos sentimos atraídos, y que mientras nos atrae nos transfigura, introduciéndonos en dimensiones nuevas de nuestra identidad, haciéndonos partícipes de la vida divina (2ª Pedro 1, 4). Es un encuentro que no deja nada como era antes, sino que asume la forma de la *metanoia* de la conversión, como Jesús mismo pide con fuerza (Mc 1, 15). La fe como encuentro con la persona de Cristo tiene la forma de la relación con Él de la memoria de él, en particular en la Eucaristía y en la Palabra de Dios, y crea en nosotros la mentalidad de Cristo, en la gracia del Espíritu; una mentalidad que hace reconocernos hermanos, congregados por el Espíritu en su Iglesia, para ser a nuestra vez testigos y anunciadores de ese Evangelio. Es un encuentro que nos hace capaces de hacer cosas nuevas y de dar testimonio, gracias a las obras de conversión anunciadas por los profetas, de la transformación de nuestra vida.

La fe comienza por el amor de Dios, Dios nos ha amado primero, él sale a nuestro encuentro, nos ha creado y dado la vida. Ahora bien, nosotros entendemos la fe como encuentro con Jesús gracias a su Espíritu. Este encuentro no nos deja indiferentes, sino que nos invita a la conversión. Este es el núcleo de la fe.

El Papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* nº3 invita a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él, de intentarlo cada día sin descanso. No hay razón para que alguien piense que esta invitación no es para él. Es decir, se nos quiere decir que el encuentro personal con Jesucristo es algo para todo cristiano, aquí se centra la experiencia de fe.

4.- Historia breve de la experiencia religiosa cristiana

A continuación presentaremos una pequeña síntesis de cómo se ha ido entendiendo la experiencia religiosa a lo largo de la historia de la teología cristiana. No será un estudio exhaustivo, sino que nos vamos a centrar en algunos autores que han dejado una importante huella en este recorrido.

4.1. San Agustín (354-430): la perspectiva intelectual sobre la experiencia religiosa

San Agustín es un claro representante del punto de vista intelectual de la experiencia religiosa, pero no le falta un cierto componente existencial, como se puede comprobar en las *Confesiones* donde exclama: "Nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en Ti". En la vida de San Agustín podemos ver también muchas experiencias existenciales como momentos significativos en su camino hacia Dios.

Sin negar esta presencia existencial, el concepto de la experiencia religiosa en las obras de Agustín debe pensarse primeramente como intelectual. Para él, la experiencia religiosa está conectada con la búsqueda del bien y de la belleza, pero especialmente la búsqueda de la verdad, revelada en Cristo. En toda su vida es conducido por una búsqueda inquieta de la verdad, confiando en su razón y en la misericordia divina. Esta inquietud se manifiesta en las continuas conversiones: al maniqueísmo, al escepticismo, al neoplatonismo y, finalmente, al cristianismo.

En san Agustín la experiencia religiosa está contenida en el movimiento desde la dimensión antropológica a la teológica, teniendo en cuenta que la primera ha sido informada por la última. Las perspectivas mistagógicas de San Agustín demuestran su apreciación de la experiencia en relación con el conocimiento religioso, es decir, la

interrelación entre la búsqueda existencial e intelectual como formas de la experiencia religiosa de San Agustín.

Para San Agustín la experiencia religiosa solamente tiene sentido cuando se entiende en el contexto cristiano, ya que está orientada por las fuentes de revelación cristiana. Cuando estudia la doctrina sobre la Trinidad, diseña una epistemología alrededor de la mente que es completamente trinitaria. Aduciendo estas teorías, podemos afirmar que Agustín cree en una relación entre la experiencia interior del ser humano y la experiencia de Dios. El camino que el ser humano tiene que seguir va desde fuera hacia dentro y desde el interior hacia arriba; desde el mundo exterior al mundo interior y luego en un movimiento trascendente hacia Dios o, en términos estéticos, desde la belleza del mundo hacia la belleza interior, y después hacia la Belleza con mayúsculas.

Las experiencias estéticas se consideran en principio positivas, pero nunca pueden ser un fin en sí mismas. El papel de la experiencia estética es una función referencial con respecto a la belleza eterna. En este camino la separación ontológica entre el Creador y su creación es en parte superada. La belleza de Dios se manifiesta en la creación, que conduce últimamente al conocimiento sobre Dios, incluso aunque este conocimiento no añada nada esencial a lo que está en las Escrituras.

Aunque san Agustín posiblemente sea el pensador cristiano que más influencia haya tenido a lo largo de todos los tiempos, su versión intelectual de la experiencia religiosa no va a prevalecer durante la Edad Media. Y la razón es que desde el siglo IV aparecieron nuevas formas de vida religiosa –anacoretismo, cenobitismo, movimientos ascéticos- que se van a convertir en ideal y norma de vida, teologizando la experiencia religiosa e insistiendo en el aspecto existencial de dicha experiencia religiosa, y ésta es la corriente de la tradición monástica que prevalecerá durante la Edad Media.

Además del aspecto cultural señalado anteriormente hay una segunda razón histórica por la cual el paradigma intelectual que Agustín representaba comenzó a declinar después de la caída del imperio romano. Y la razón es que la recristianización occidental desde el siglo VI en adelante va a ser llevada a cabo por misioneros que procedían de los círculos monásticos, y en los monasterios la educación existencial era más importante que la educación intelectual de la fe. El padre espiritual de este modo de vida es Orígenes, pero serán Casiano y San Benito los que propagarán esta perspectiva en occidente.

4.2. Juan Casiano (356-435) y San Benito de Nursia (480-547): la perspectiva existencial de la experiencia religiosa

Al contrario que San Agustín, Casiano piensa que la experiencia religiosa no es primeramente un concepto cognitivo, sino más bien práctico. Para San Agustín el secreto de la experiencia religiosa descansaba en la analogía entre la Trinidad y la mente humana; Juan Casiano se apoya en la tríada: la Biblia, la oración y las experiencias existenciales de fe. La experiencia se convierte incluso en un tema explícito de la práctica monástica. La experiencia generada por el monje, toma su ejemplo de Cristo en la oración y en la lectura de la Biblia y, por lo tanto, en ese modo de vida se está anticipando ya la beatitud eterna. Como podemos ver, la oración se convierte en el motor de la experiencia religiosa como experiencia existencial, es decir, la experiencia está estrechamente unida a la oración. En ésta el monje alcanza una conciencia más profunda de la presencia de Dios en su vida diaria, y la frontera entre la inmanencia y la trascendencia se difumina progresivamente.

Para Juan Casiano el monje comprende el núcleo de la vida cristiana, no por la doctrina sino por la experiencia, es decir, insiste en la experiencia existencial como un verificador de la vida religiosa.

San Benito propaga la visión de Juan Casiano por medio de la vida monástica en la Iglesia latina de occidente. En sus orientaciones prácticas para la vida monástica

descansan los fundamentos de lo que la experiencia religiosa va a significar para la teología hasta el siglo XII: la experiencia religiosa es la misma experiencia de Dios, y es generada por la oración. Y se verifica por la adhesión práctica a las virtudes cristianas y la profesión de los artículos cristianos de la fe. Todas obras teológicas de este período desde el siglo IV hasta el XI –ya sea de teología, exégesis, moral o dogmática- sirven a un único propósito: generar experiencia religiosa como un encuentro con Dios, y esto es lo que va a significar la experiencia religiosa en los círculos monásticos durante estos siglos: Dios no se aleja de la gente que le reza y cumple sus mandamientos.

Las experiencias básicas no pueden siempre objetivarse en términos concretos y, por lo tanto, tienden a poner las categorías teológicas tradicionales dentro de esa perspectiva. La búsqueda de Dios es el tema central y los padres de la Iglesia exponen su experiencia del encuentro con Dios en las palabras que mejor pueden. Desde el siglo quinto en adelante sus palabras se convierten en dogmas: sus experiencias son reducidas a directrices fijas.

Al final del siglo XI San Anselmo intenta una solución intermedia. Abandona radicalmente el modo de pensar monástico, elimina completamente el factor existencial en la comprensión de los misterios de fe: la sola razón. Por otra parte, se mantiene como monje, se ha formado en el contexto de la práctica de la oración y continúa defendiendo la prioridad de la fe sobre la razón (incluso cuando la razón llega a diferentes conclusiones.)

Después de San Anselmo, la teología seguirá un doble curso: la orientación experimental del modo de vida monástico, y el de la teología racionalista académica. En la primera, van a predominar los maestros espirituales y, en la segunda, los maestros de escuela. La primera se va a mantener en los monasterios, y la segunda en las escuelas catedrales, desde las que más adelante surgirán las primeras universidades. Al principio, la demarcación entre los dos paradigmas de la teología es difícil de determinar, pero a finales del siglo XII la separación es un hecho. Las universidades educarán a los teólogos profesionales y la teología de los monasterios se convertirá en espiritualidad. Este conflicto se va a personificar en dos representantes, la corriente monástica abanderada por Bernardo de Claraval y la corriente escolástica por Abelardo.

4.3. San Bernardo (1090-1153): el doctor de la experiencia

Bernardo es llamado el *doctor de la experiencia* porque en su obra la reflexión monástica sobre la experiencia religiosa alcanza su culminación. Bernardo sobrepasa a todos sus predecesores y contemporáneos en el campo de la reflexión teológica sistemática sobre la experiencia religiosa. Es un digno sucesor de Agustín, pues subraya el propio conocimiento como la base para el conocimiento de Dios; describe el camino hacia Dios moviéndose desde el mundo sensible al inteligible, como un camino interior que conduce por un camino de ascensión, etc. Pero es incluso, en mayor grado, sucesor de la tradición monástica, en la que la experiencia religiosa es más un asunto de experiencia existencial de la doctrina de la fe que una comprensión intelectual de la misma.

Según san Bernardo la experiencia es un aspecto central en la tradición cristiana, por lo tanto, es necesario un acceso afectivo. La experiencia religiosa no es un asunto de emoción intuitiva o formas vagas de espiritualismo, sino un proceso existencial de crecimiento, en el que se da sentido a la vida por medio del cristianismo. Bernardo usa todas las técnicas dramáticas y retóricas posibles para envolver activamente en su argumentación a la audiencia, y para estimular su deseo de experiencia religiosa. Bernardo apela a tres clases de experiencia: experiencias de la gente en general, experiencias de los monjes, y de la tradición cristiana, en las que informa, entre otras, de las experiencias sobrenaturales.

Bernardo muestra un dinamismo sorprendente en su pensamiento sobre las experiencias religiosas. Las posibilidades son casi ilimitadas tanto para el sujeto como para el objeto. El sujeto tiene una capacidad inagotable de tener nuevas experiencias, incluso aunque algunas experiencias sean únicas, evoluciona constantemente y tiene nuevas experiencias. Del lado del objeto, la tradición cristiana es casi infinita. En concreto, la Escritura contiene un informe muy rico de interminables experiencias cristianas.

Para Bernardo el centro de la experiencia religiosa cristiana es la relación que Dios tiene con el creyente. La esencia de todo conocimiento de Dios reposa en las experiencias que nosotros tenemos de Dios. Que se revela a sí mismo por medio de la Palabra como el contenido de una experiencia causada por él y que afecta al sujeto. Esto es lo que distingue el conocimiento experimental de otras clases de percepción. En el conocimiento sensorial los objetos son más o menos definidos, mientras que en el conocimiento experimental resulta del sentimiento de salvación o juicio, agradable o desagradable, todos se refieren a Dios como la fuente de esas experiencias. Las experiencias religiosas pueden, por lo tanto, percibirse internamente como agradables y desagradables. El creyente puede, más tarde, extraer conocimiento de Dios desde el contenido de su experiencia.

La esencia de la experiencia religiosa se puede reducir a cuatro elementos. En primer lugar, la experiencia religiosa tiene lugar en el sujeto interior, y esto la distingue de lo externo, la percepción sensorial, las acciones morales y de la razón discursiva. Segundo, la experiencia religiosa no pertenece al dominio de la razón discursiva, sino al de los afectos. Percibimos la experiencia con nuestro sentido interno, especialmente el sentido del gusto, con el cual una persona puede saborear la dulzura de Dios. En tercer lugar, el sujeto de la experiencia religiosa se refiere activa y pasivamente a lo que está sucediendo. Desde aquí deducimos finalmente que para Bernardo la experiencia religiosa es inmediata, y no está influenciada por nada exterior, ni siquiera por la razón discursiva, que solamente intenta interpretar la experiencia después de los hechos. La relación inmediata con Dios llegará a ser una característica crucial de la experiencia religiosa cristiana en todos los círculos descritos como místicos.

Contrario a algunas creencias actuales (movimientos *new age*), la concepción de Bernardo de la experiencia religiosa no presagia momentos raros o experiencias excepcionales, sino que incluye todos los aspectos que pertenecen a la vida cristiana. Bernardo no niega la posibilidad de una experiencia espiritual placentera; pero esa posibilidad es meramente secundaria, y es dada gratuitamente por Dios a alguno que lo ama con todo su corazón.

4.4. Abelardo (1079-1142) y el déficit de la experiencia en la teología académica

Abelardo se detiene en la relación entre la fe y la razón, en particular los derechos de la primera y la autonomía de la segunda. Según Bernardo, Abelardo tiene en muy alta estima a la razón humana. La sola razón de Anselmo se transforma de ser una intuición en un método estándar de teología práctica y va a ser el método de la teología escolástica que se basará en categorías silogísticas abstractas. El pensamiento de Abelardo tiene consecuencias drásticas, pues va a conducir a la teología hacia un territorio inexplorado. Defiende el método dialéctico para comprender la fe. Para Abelardo la comprensión es una precondition para la fe, y ésta puede en lo sucesivo estar sujeta a las reglas del intelecto. Esto era demasiado para Bernardo, dado que el status de la verdad religiosa no diferiría de cualquier clase de verdad capaz de análisis dialéctico. Bernardo intentó convencer al Papa para que condenase a Abelardo, pero con el paso del tiempo el método de Abelardo se impondrá y se practicará en las escuelas y será asumido por la teología escolástica.

El modelo de la experiencia religiosa se había transmitido desde la antigüedad por Orígenes y Casiano, y después tuvo mayor desarrollo con San Benito y Gregorio el

Grande y llegará a su cima con San Bernardo. Abelardo termina con este desarrollo, y sitúa a la teología en otra trayectoria, regresando al pensamiento discursivo de Agustín. Después de Bernardo, el desarrollo del concepto de experiencia religiosa se acelera, y se independiza de la cultura tradicional monástica, se democratiza adquiriendo el rango de los movimientos espirituales renovadores.

Del mismo modo que en la transición de la antigüedad a la Edad Media, el paradigma intelectualista de la experiencia religiosa perdió fuerza frente al paradigma afectivo, así este período es testigo de una evolución radical, en concreto, la división de la teología en una rama afectiva y mística, y en otra escolástica y dialéctica. De un lado, la experiencia religiosa se emancipa de la cultura de la tradición monástica y se individualiza en los movimientos espirituales. En los círculos monásticos surge una teología de orientación experimental mística, manifestada en la espiritualidad de las órdenes mendicantes, las beguinas, los begardos y el cister femenino. La radicalización llega a ser patente en algunas prácticas espirituales renovadas como un estricto ascetismo, ayuno, estigmas y la flagelación.

Por otro lado, crecen las universidades cada vez más racionalistas: es el período del redescubrimiento de la dialéctica de Agustín y la metafísica de Aristóteles, la teología se interpreta como una búsqueda intelectual. La pregunta ahora es por la comprensión lógica de los misterios de la fe, no para disolverlos sino para elevar el alma, estimular la contemplación, e incrementar el amor por Dios. La experiencia religiosa desaparece de las reflexiones teológicas académicas hasta la llegada de la modernidad.

4.5. Martin Lutero (1483-1546): la vuelta hacia el sujeto y el paradigma moderno

Con el protestantismo la experiencia religiosa vuelve a ser objeto de reflexión. Hay un hilo continuo que va desde Casiano, a través de Bernardo y llega hasta Lutero. Todos ellos tratan de salvaguardar el aspecto experimental de la fe cristiana y consideran el aspecto existencial del cristianismo como crucial para la teología.

Lutero quiere proporcionar una nueva respuesta, sintetizando la separación que ha aparecido desde la Edad Media entre la fe y la experiencia. El concepto de experiencia religiosa parpadea de manera irregular en la conciencia de la distancia infinita entre Dios y el alma, que hace peligrar la confianza y la relación íntima con Cristo. Para Lutero, la experiencia religiosa juega una parte importante en la interpretación de la Escritura, dado que el significado más profundo de la Escritura es solamente accesible para los creyentes experimentados. No se puede entender la teología en Lutero sin su propia experiencia, porque la ha desarrollado de un modo muy experimental, por eso se explica la preeminencia de la experiencia de fe en su contemplación. La fe y la experiencia están más cerca de lo que pudiéramos esperar. La experiencia tiene un papel hermenéutico crucial en la interpretación de la Escritura. La experiencia es, por lo tanto, no solo una presuposición para la lectura de la Escritura sino también una precondition necesaria para la comprensión de la Escritura. La Escritura y la experiencia son, por lo tanto, no dos fuentes separadas de fe de igual valor, sino que están intrínsecamente relacionadas entre sí. La experiencia necesita de la eficacia del Espíritu Santo para llegar a ser una fuente de fe y ser capaz de percibir la acción de Dios. Para Lutero solamente desde la experiencia se puede hacer teología, pero no se puede decir que la experiencia sea un locus theologicus, pues la salvación de Dios es totalmente independiente de nuestras experiencias.

Para Lutero, como para Bernardo, la experiencia religiosa no es una fuente de conocimiento de Dios (como será después para los movimientos protestantes). Por el contrario: la experiencia existencial que no está informada por las fuentes de la fe cristiana tiene una calificación negativa. La experiencia religiosa tiene su carácter principal, en contraste con Bernardo, sobre la base de las experiencias negativas como el miedo a su propia salvación. Del mismo modo, este miedo, así como la

conciencia de pecado y sentido pesimista de la existencia humana, proporcionan la oportunidad para el descubrimiento de la confianza en la seguridad ofrecida por el Espíritu, que tiene un carácter positivo.

Por su parte, el énfasis en la Escritura conduce a dos reacciones opuestas, a saber, una que intenta racionalizar aún más la teología, y la otra que dirige su atención al aspecto experimental. Al contrario que en el catolicismo, donde la experiencia desaparece de la reflexión teológica y es relegada al status de una manía, hay grupos protestantes escindidos que profundizan en la reflexión teológica basados en la experiencia religiosa.

Después de Lutero, durante los primeros tiempos de la Reforma el concepto de experiencia se radicalizó en el ámbito subjetivo y emocional, y a veces se convirtió en un rechazo exagerado de la dimensión cognitiva de la religión. Algunos grupos continuaron reconociendo la acción eficaz del Espíritu Santo, pero interpretado de manera libre e individual.

4.6. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) y William James (1842-1910): La experiencia religiosa como el elemento esencial de la religión.

La experiencia religiosa tendrá importancia en el siglo XVII, pero alcanzará un papel más destacado en los siglos XVIII y XIX, sobre todo con Friedrich Schleiermacher y William James. El contraste con el punto de vista medieval es ahora muy grande. En la Edad Media la experiencia religiosa existencial era el culmen de la vida religiosa, pero al mismo tiempo, era algo secundario. Incluso los escritores místicos sostenían que los místicos solamente experimentaban de Dios lo que otros ya conocían. Para Schleiermacher y James la experiencia es esencial por sí misma. Ambos creen que la experiencia religiosa sea el punto de partida principal, y el componente que define la religión.

Hay otra diferencia importante con la Edad Media, pues en ese período religioso la experiencia religiosa era una experiencia existencial que debía hacerse para referirse a la tradición cristiana. En muchas versiones de la experiencia religiosa esta relación se revierte y la experiencia individual existencial es un constituyente esencial de la religión. De este modo, Schleiermacher rompe con la creencia medieval y luterana de que la religión y la experiencia no eran idénticas. Él reincorpora la relación inmediata con Dios de los autores místicos medievales, pero en un contexto en que el sujeto es autónomo.

El aspecto experimental, ya no es un asunto de la afectividad medieval, el de ser afectado pasivamente, sino que ahora las formas subjetivas emocionales de expresión están en oposición al racionalismo rígido de la teología. Schleiermacher muestra que la experiencia religiosa también afecta al ser interior de la humanidad: la religión toca existencialmente al ser humano. Schleiermacher localiza este sentimiento en lo más profundo del alma, ya que no se puede decir mucho sobre la esencia de la religión que no se manifieste por sí misma en el interior del alma. La emoción escapa de cualquier control de la conciencia o de la voluntad. Otra diferencia adicional, en relación con el punto de vista medieval, es que este acontecimiento emocional está desconectado formalmente de los contenidos de la experiencia religiosa, y que ésta ya no es un incentivo para la acción moral.

Schleiermacher es típicamente moderno en su pensamiento, como se pone de manifiesto en las cinco características que atribuye a la experiencia religiosa: es diferenciada (desconectada de la ética y política), no es dogmática, individualizada (reduciendo el aspecto eclesial de la religiosidad), plural (hay igualdad entre las diferentes verdades de verdad de las diferentes religiones o filosofías de vida), y no está institucionalizada (elimina la organización tradicional de las formas de religión). Schleiermacher ha dado, en efecto, a la experiencia religiosa una definición que es todavía más relevante en la actualidad. Pero tenemos que tener precaución, pues

algunos desarrollos recientes se le atribuyen incorrectamente a Schleiermacher. Tenemos que decir, por tanto, que no es fundador de una teología no cognitiva, ni reduce la religión a la emoción, ni es hostil a cualquier forma de institucionalización religiosa.

Según Schleiermacher la religión mueve a la persona en lo más profundo de su ser, ya que le toca existencialmente. La religiosidad es dinámica y está orientada por la experiencia, pero no es subjetivista, en el sentido de que no hay trascendencia totalmente otra. La experiencia religiosa, como la unión del concepto y del sentimiento, contiene un aspecto subjetivo y otro objetivo. El elemento subjetivo es el hecho de que el sujeto es afectado, resultando en la creación de sus propias representaciones de lo que sucede. El aspecto objetivo y también elemento primario es la acción, que genera el efecto religioso del universal divino.

William James ofrece una explicación meramente fenomenológica del concepto de experiencia religiosa. Su planteamiento pragmático ha tenido una gran contribución a la concepción sentimental y subjetivista de la experiencia religiosa. La experiencia religiosa no está cualificada inmediatamente por una estructura teológica sino por una interpretación personal del sujeto. No existen las experiencias puramente religiosas. La comprensión hermenéutica nos conduce a afirmar que la experiencia es siempre una experiencia de algo, donde ese "algo" se especifica por un simbolismo particular del significado del mundo en el que habita quien tiene la experiencia.

James rechaza cualquier relación con la religión institucional, ya que se centra en la persona individual que dice tener experiencias religiosas, las referencias a Dios son secundarias. James considera que la religión es un fenómeno neurológico natural y el objeto de su investigación es la humanidad, y no Dios. Las experiencias personales existenciales, supuestamente separadas de los armazones hermenéuticos tradicionales, son la base de su obra principal, *Las Variedades de la experiencia religiosa*. James toma las experiencias religiosas con seriedad, dado que cambian el mundo y, por lo tanto, marcan una diferencia empírica. Es precisamente esta diferencia empírica la que hace posible el estudio de la experiencia religiosa.

James es, por otra parte, el espectro de Agustín: por un lado intelectualista y, por otro lado, tiene una explicación emocional de la experiencia religiosa. La experiencia religiosa no está cualificada inmediatamente por la estructura teológica, sino por la interpretación personal del sujeto. Incluso la fuente de la emoción puede ser casi cualquier cosa: se llama vagamente divina, pero sin darle mayor cualificación. Lo divino es lo que es revelado en la experiencia que es promovida por lo divino. James describe la experiencia religiosa como un estado místico de conciencia. Dada la subjetivización de la experiencia religiosa, los criterios objetivos que garantizan la autenticidad de la experiencia religiosa no son ya imaginables.

5. Conclusión

Una persona experimentada es la que tiene muchas habilidades en el campo de la percepción y de la comprensión. El conocimiento experimental no es sólo un conocimiento sobre la realidad, sino también un cierto modo de enfrentarse con la realidad. La experiencia religiosa se refiere al modo que el *homo religiosus* experimenta la realidad.

En el origen de la religión estaría la experiencia de un encuentro con algo o con Alguien que ilumina la vida y le da su sentido último. La religión se apoyaría en una experiencia vital, en el encuentro del ser humano con una realidad enteramente diferente que le llena de vida y le trasciende.

La fe cristiana nace de la experiencia de fe, de la experiencia del encuentro con Dios en Jesucristo de ahí se entiende el amor y confianza en Él y de concebir toda nuestra vida desde ese encuentro de amor, vivido y renovado en la vida de cada día. El cristiano vive esa relación personal o encuentro con Jesucristo en la oración y, es

precisamente, en esa experiencia de fe en la que renueva constantemente su vida cristiana.

Y como hemos visto, en el desarrollo histórico, la experiencia cristiana se ha ido viviendo y definiendo de diferentes modos a lo largo de la historia de la cristiandad. Se puede apreciar una clara diferencia entre la experiencia religiosa existencial de la Edad Media que aunque se consideraba como un elemento culmen de la vida religiosa era algo secundario. Mientras que, en la modernidad, la experiencia es esencial por sí misma, se comprende como el componente que define la religión, y además se entiende de un modo autónomo. Por lo que podemos concluir diciendo que la experiencia religiosa no es simplemente un concepto que se ha adoptado del pasado, sino una noción central en el cristianismo y que se ha ido contextualizando a lo largo de los diferentes momentos de la historia.

Sería imposible entender la tradición cristiana sin la experiencia religiosa, pues la vivencia de la fe cristiana, arranca de una experiencia, el encuentro con el Resucitado, la experiencia pascual, que se vive y se comunica. Los apóstoles se encontraron con el Resucitado y fueron los mensajeros de esa experiencia de salvación. Esa misma experiencia de fe ha seguido manifestándose y renovándose, a lo largo de la historia y los en diferentes contextos.