

SAMUEL SUEIRO, CMF*

OBJETIVIDAD DE LA REVELACIÓN Y SUBJETIVIDAD DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Fecha de recepción: 24 de diciembre de 2021

Fecha de aceptación: 20 de febrero de 2022

RESUMEN: Frente a la tendencia actual hacia una excesiva subjetivación de lo religioso, el cristianismo no desliga la dimensión subjetiva de la experiencia creyente de la revelación objetiva de Dios; al contrario, la objetividad de la revelación hace posible y forma parte de la experiencia religiosa, y permite que su apropiación subjetiva pueda ser valorada, discernida y criticada, al mismo tiempo que alimentada, propuesta y enriquecida. En lugar de concebir al sujeto como criterio absoluto de verdad, el cristianismo piensa la relación con Dios en términos de integración, encuentro y comunión, donde la alteridad, la historia y la libertad quedan aseguradas y potenciadas. Así se expresa de modo insuperable en Jesucristo y de modo alcanzable en la vida de los santos.

PALABRAS CLAVE: revelación; experiencia; objetividad; subjetividad; fe.

Objectivity of Revelation and Subjectivity of Religious Experience

ABSTRACT: In contrast to the current tendency towards an excessive subjectivation of religious experience, Christianity does not detach the subjective dimension of the believing experience from the objective revelation of God; on the contrary, the

* Universidad Pontificia Comillas: ssueiro@comillas.edu;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5940-3531>

objectivity of revelation makes possible and forms part of the religious experience, and allows its subjective appropriation to be evaluated, discerned and criticized, while at the same time nourished, proposed and enriched. Instead of conceiving the subject as an absolute criterion of truth, Christianity thinks of the relationship with God in terms of integration, encounter and communion, where otherness, history and freedom are assured and empowered. This is expressed in an unsurpassable way in Jesus Christ and in an attainable way in the lives of the saints.

KEY WORDS: revelation; experience; objectivity; subjectivity; faith.

1. INTRODUCCIÓN

Entre los desafíos teológicos del siglo XXI, principalmente a la hora de afirmarse en el contexto religioso plural, el cristianismo cuenta con el de repensar la experiencia religiosa a la altura del tiempo de tal modo que la objetividad de la revelación no se pierda frente a parámetros exclusivamente subjetivistas. Por ello, la presente contribución querría ofrecer una palabra sobre la tendencia actual hacia una excesiva subjetivación de lo religioso y su experiencia, mientras que la fe cristiana no desliga la dimensión subjetiva de dicha experiencia de la revelación objetiva de Dios; al contrario, para el cristianismo la objetividad de la revelación hace posible y forma parte de la experiencia religiosa, y permite que su apropiación subjetiva sea —por un lado— valorada, discernida y criticada, al mismo tiempo que —por otro— alimentada, propuesta y enriquecida. En este sentido, será necesario calibrar qué peso ha de tener en la experiencia cristiana la objetividad de Dios, que se da a conocer y se revela con autoridad y a través de mediaciones: Iglesia, Escritura, sacramentos... frente a una deriva religiosa actual en que se desdibuja la adhesión a la ortodoxia, se difumina la vinculación institucional y se abraza el sincretismo.

Hablaremos en adelante de *elementos objetivos y subjetivos de la experiencia cristiana* porque, en general, la intelección católica de la fe está cuajada de pares de elementos que se relacionan entre sí en un equilibrio paradójico y fecundo al mismo tiempo: amor gratuito de Dios y respuesta meritoria del hombre, revelación y fe, gracia y libertad, Escritura y tradición, comunidad eclesial y persona, etc.

En dichas polaridades hay presente una inevitable tensión que tiene un reflejo directo al menos en tres niveles: en la *existencia concreta* de cada cristiano, en las *estructuras eclesiales* y en la *cultura religiosa y social* de cada tiempo y lugar. Una de las tareas inaplazables de la teología es

ayudar con su discurso a mantener dichas tensiones en su justa medida, de suerte que se pueda actualizar en cada uno de estos tres niveles una auténtica experiencia cristiana.

Una vez que se percibe su entraña paradójica, no es difícil constatar que la fe cristiana, en tanto experiencia religiosa, es un acontecimiento que se despliega entre el carácter objetivo de la revelación y la apropiación subjetiva de la misma. La relación entre ambos polos ha determinado la experiencia de la fe desde siempre, si bien en cada época y en cada individuo de un modo singular. En la actualidad, diversos indicadores religiosos y culturales ponen de manifiesto una excesiva subjetivación de la experiencia cristiana, rayana en un craso subjetivismo, es decir, en una comprensión de la fe en que se acepta solo aquello que el individuo conoce y juzga como válido a partir de sí mismo¹.

El devenir histórico-teológico de toda esta problemática es largo y complejo, y su consideración excede los límites de este trabajo. Con todo, sí cabe decir, simplificando un tanto las cosas, que la subjetividad como lugar de la experiencia religiosa conoció un momento decisivo a nivel cultural en la persona de Martín Lutero y en el éxito de su Reforma. Desde la Antigüedad, existen personalidades que han vivido su experiencia de fe desde una subjetividad religiosa fuerte y consciente: por citar solo algunos ejemplos, no podemos dejar de recordar el «yo» religioso de Pablo de Tarso, Agustín de Hipona o Teresa de Jesús. Sin embargo, con M. Lutero se inicia algo nuevo en el seno del cristianismo religiosamente hablando: en su deseo angustioso de encontrar a un Dios que pudiera salvarlo, M. Lutero ensayó una contraposición casi total entre la fe subjetiva del creyente, que recibe verticalmente la justificación divina, y la objetividad de las instancias eclesiales, incapaces para él de mediar dicha fe.

La situación actual parece haber exacerbado el exabrupto de Lutero: no se trata ya de encontrar un Dios que *pueda* salvarme —expresión en la que aún se mantiene la soberanía divina y la directividad de la revelación— sino de escoger del ámbito de lo religioso, bajo el único criterio de la propia apreciación personal, aquellos aspectos a través de los

¹ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao. “Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación en Occidente”. *Estudios Eclesiásticos* 76, n.º 305 (2003): 301-331; Íd. *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*. Santander: Sal Terrae, 2018 (esp., 105-140); José María Mardones. *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC, 2005, 48-50.

cuales *quiero* que Dios me salve. Esto implica, en la práctica, cargar la experiencia religiosa de elementos no ya subjetivos sino subjetivistas, y despojarla, asimismo, de los datos objetivos que le son inherentes. Veamos, pues, cuál sería una recta intelección de la experiencia cristiana y cómo a partir de ella se pueden valorar, acoger y vivir hoy los elementos subjetivos y objetivos de la misma.

1. LA EXPERIENCIA COMO ÁMBITO DEL ACONTECIMIENTO CREYENTE

A medida que se reflexiona sobre la experiencia en cuanto método, crece la conciencia de su problemática inherente². Habitualmente con el concepto de *experiencia* pretendemos evocar el conocimiento de lo concreto ligado a la vida³. Incluso desde el punto de vista etimológico podemos adivinar cómo algunas lenguas expresan su significado a partir de la imagen de la pericia adquirida a través de un viaje. El ejemplo más ilustrativo lo ofrecen los términos alemanes *Erfahrung* (de *Fahrt*, viaje) y *Erlebnis* (de *Leben*, vida); si el primero sugiere una duración temporal que permite la acumulación histórica de una sabiduría, el segundo hace referencia a la inmediatez de la vida que precede toda reflexión teórica. A juicio de algunos estudiosos, la *ἐμπειρία* griega tiene ciertos visos de estar ligada etimológicamente a la acepción de *περάω* (conducir / pasar a otro lado) y de *πόρος* (pasaje, abertura, camino), haciéndose eco de la habilidad para vadear peligros⁴. No obstante, de entre la multitud de definiciones posibles hay un elemento que parece común: la experiencia

² Cf. Gerhard Ebeling. “La plainte au sujet du défaut d’expérience en théologie et la question de son objet”. *Études théologiques et religieuses* 81, n.º 1 (2006): 1-23 (aquí, 3).

³ Cf. Edmond Barbotin. “Experiencia”. En *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 479-482. Tres Cantos: Akal, 2007.

⁴ Cf. Michiel de Vaan. “Experientia”. En *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*, 445-447. Leiden: Brill, 2008; Robert Stephen Paul Beekes y Lucien van Beek. “Experientia”. En *Etymological dictionary of Greek*. Vol. 2, 1162-1164. Leiden: Brill, 2010; Friedrich Kluge. “Erfahren | Erfahrungheit | Erfahrung”. En *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24.ª ed., 337. Berlin: Walter de Gruyter, 2002; Julius Pokorny, “per-2 [B. C. D. E.]”. En *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Vol. 3, 810-818. Bern: Francke, 1959. También José Ortega y Gasset. “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”. En *Obras completas VIII (1958-1959)*, 2.ª ed., 59-356. Madrid: Revista de Occidente, 1965; donde comenta la raíz proto-indoeuropea «*per.*»: «En los viajes, a la vez se arrostran “peligros”

remite al conocimiento inmediato de las cosas concretas y, en ese sentido, refiriéndonos a la experiencia cristiana, hemos de convenir que «sólo puede adquirirse en la medida en que se hace, y sólo puede hacerla el que se abandona a sí mismo y se pone en marcha, es decir, el que lleva su fe a la práctica y vive como creyente»⁵.

Cuando nos referimos al ámbito de la religión, hoy en día es frecuente asumir la distinción fenomenológica con que Jean Mouroux trató de precisar la experiencia propiamente religiosa. Para el teólogo de Dijon, es necesario distinguir tres grandes sentidos al hablar de experiencia: el *empírico*, o la experiencia en cuanto no sometida a crítica; el *experimental*, o la experiencia en cuanto consciente y provocada; y el *experiencial*, o la experiencia tomada en su totalidad personal, «construida y entendida en la lucidez de una consciencia que se posee y en la generosidad de un amor que se dona»⁶. Desde este último plano hay que entender la experiencia religiosa, cual realidad experiencial que, a su vez, se caracteriza por ser una experiencia de lo Sagrado integrante, mediada y esencialmente dinámica. En ese sentido, el creyente puede resumir su propia experiencia religiosa como el hecho de comprenderse a sí mismo en su relación con Dios⁷.

Como paradigmáticamente expresa Pablo, en el corazón de la existencia cristiana se adivina la primacía de una experiencia cuyo sujeto es doble: la de quien vive en primera persona el amor y la entrega de Cristo por él (Gál 2,20b). Aunque pueda y deba expresarse de muchas maneras, la experiencia cristiana se ha comprendido en su relación con Dios en una triple perspectiva⁸: como experiencia del originario fundamento trascendente, como encuentro dialógico y personal, como experiencia de inmediatez y comunión. Por estar arraigada en la fidelidad a la objetividad del modo en que Dios ha querido darse a conocer (*œconomia*), la

de los cuales hay que buscar salidas, *portus* y *euporias*. En los viajes se ven muchas cosas. Por eso los árabes llaman a sus libros de viajes “libros de andar y ver” (177).

⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar. “La experiencia de la fe”. En *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, 199-375. Madrid: Encuentro, 1985.

⁶ Jean Mouroux. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris: Aubier, 1952, 24.

⁷ Cf. Raúl Pereda. “La experiencia cristiana en el itinerario de la catequesis. La aportación de Jean Mouroux”. *Scripta Theologica* 53, n.º 3 (2021): 765-793.

⁸ Cf. Ángel Cordovilla. “La experiencia de Dios”. En *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, 48-59 (esp., 56-59). Madrid: BAC, 2012.

experiencia cristiana puede acceder «en espíritu y en verdad» a la realidad de Dios mismo (*theologia*), para desde Él comprenderse a sí mismo (antropología) y a la realidad que lo rodea (metafísica)⁹.

La historia nos muestra que nunca ha sido fácil para la fe cristiana integrar la experiencia dentro de la reflexión teológica. Así lo acredita, entre otros, el esforzado discernimiento patrístico para distinguir la verdadera de la falsa *gnosis*¹⁰, o la progresiva separación medieval y moderna entre la teología dogmática y la espiritual¹¹. Durante largo tiempo dicha separación se ha vivido en tensión al enfrentar la vida de piedad a un modo de pensar la fe preocupado por lograr una expresión formal e imperecedera mediante razonamientos silogísticos y abstractos. En el campo católico, en los albores mismos del siglo xx se percibe una acentuada intranquilidad ante el fantasma del modernismo, así como un repliegue de la teología frente al mundo, que dio pie en no pocas ocasiones a planteamientos racionalistas e intelectualistas, cuyo resultado fue una reflexión sumamente árida, abstracta y desvinculada de la antropología, la espiritualidad y la Sagrada Escritura. En la aparición a mediados de siglo de lo que algunos denominaron con descrédito *nouvelle théologie* se produjo un serio debate sobre una teología anclada en la metafísica y en la neoescolástica, o en una teología de corte más histórico (orientación bíblica, patrística, litúrgica, ecuménica...). Así, frente a la redundancia metafísica de la neoescolástica, se fue abriendo paso el *cristocentrismo* de la historia de la salvación, «como invitación a una teología totalmente cristocéntrica»¹².

⁹ Cf. Ángel Cordovilla. “El concepto trinitario de persona”. *Estudios Eclesiásticos* 87, n.º 340 (2012): 3-49; Samuel Sueiro. “Apuntes sobre una teología de la palabra. El diálogo de H. U. von Balthasar con K. Barth acerca de la *analogia entis*”. *Estudios Eclesiásticos* 89, n.º 348 (2014): 67-113.

¹⁰ Cf. Olegario González de Cardedal. *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Sígueme, 2018, 44-46.

¹¹ Cf. Hans Urs von Balthasar. “Teología y santidad”. En *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*, 2.ª ed., 195-223. Madrid: Encuentro – Cristiandad, 2001.

¹² Cf. François Weiser. “Réseaux et débats théologiques dans le catholicisme des années 1960, au prisme du groupe des experts au concile Vatican II”. *Archives de sciences sociales des religions* 175 (2016): 231-252 (esp., 244-245); Joseph Ratzinger. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985, 382; Id. “¿Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II”. En *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*.

En épocas más recientes, tampoco han faltado voces que, asumiendo la polaridad entre la doctrina y la experiencia, han propuesto explorar nuevas rutas. Así, por ejemplo, la denominada *teología postliberal*, siguiendo la estela de G. A. Lindbeck¹³, nació con el propósito de superar las dificultades tanto de una mera comprensión *proposicional-cognitivista* (la comprensión tradicional o conservadora, que considera la doctrina como un elemento inamovible e identificable con la verdad) o de su corriente *experiencial-expresivista* contraria (Fr. Schleiermacher y teología liberal), como de otras combinaciones entre ambas (K. Rahner, B. Lonergan).

Amén de otros factores externos que reivindicuen una apelación a la experiencia desde nuestra coyuntura cultural, la singularidad propia de la experiencia religiosa hace que la teología tampoco pueda prescindir de dicho concepto¹⁴: «Por muchos condicionantes que comporte el concepto de experiencia en la historia de la teología, [...] continúa siendo indispensable si queremos entender la fe como el encuentro del hombre, en su ser integral, con Dios»¹⁵. Hoy en día la religión ya no se concibe a sí misma desde una perspectiva puramente teórica, sino más bien como un saber salvífico, práctico y configurador de la existencia y, por tanto, perennemente remitida a la experiencia. No obstante, esta necesidad de integrar teológicamente la experiencia no nos exime de ciertos peligros o incluso de lo que H. U. von Balthasar denominaba ciertas «actitudes extremistas»¹⁶ que se han realizado en la historia.

2. LA PECULIARIDAD DE LA EXPERIENCIA CRISTIANA

A comienzos del presente milenio, el entonces recién elegido papa quiso recordar a todos los cristianos la centralidad de Jesucristo y de la relación vital con Él. En su encíclica programática, Benedicto XVI señalaba que «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona,

Barcelona: Herder, 1985, 313-333 [reproducido en *Obras completas viii/2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 2016, 922-944].

¹³ Cf. George Arthur Lindbeck. *La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época postliberal*. Viladecavalls: Clie, 2018.

¹⁴ Cf. Gabriel Amengual. *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 193-213.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar. "La experiencia de la fe", 201.

¹⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar. "La experiencia de la fe", 231-232.

que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva», de suerte que todo cristiano puede expresar la opción fundamental de su vida en el hecho de haber creído en el amor de Dios¹⁷. De este modo, Benedicto XVI evidenciaba que en el corazón de la experiencia creyente no se produce una disociación entre lo objetivo y lo subjetivo, sino precisamente una relación nacida de un verdadero *encuentro* y sostenida por una *comunidad vital* entre el cristiano y Cristo.

El hecho de que la fe tenga un origen en el mensaje que se escucha (*fides ex auditu*) no implica que la vida cristiana surja de la excelencia de una mera doctrina. En este sentido, el cristianismo no nace de un mito, de un relato, de un valor o de una idea. Por más que todos estos elementos sean útiles a la hora de organizar, estructurar, explicar e incluso generar una identificación en el mundo religioso, la raigambre del cristianismo como forma de vida no brota de la potencialidad de sus propios relatos o de sus experiencias particulares, sino de un *encuentro* siempre posible. La objetividad de la forma en que Dios ha querido revelarse garantiza, por una parte, la *trascendencia* de la experiencia creyente, de suerte que sea encuentro real de Dios y el hombre, pero también, por otra parte, la *veracidad* religiosa de dicha vivencia, de modo que tal encuentro conduzca a la comunión entre el creyente y Dios, donde se garanticen la real alteridad y la radical libertad de cada uno, sin confundir dicha experiencia con un puro ensimismamiento humano o una perversión de la auténtica actitud religiosa.

La cuestión de la experiencia religiosa como «el problema de Dios no es tanto una cuestión de capacidad cognitiva cuanto de capacidad de encuentro»¹⁸. Por eso, al poner ante nuestros ojos la categoría «encuentro» para referirnos a la relación entre el hombre y Dios tratamos de recuperar una dimensión esencial de la revelación, presente en todo el testimonio bíblico: el hombre puede encontrarse con Dios (*homo capax Dei*), porque Dios lo ha capacitado y lo ha alcanzado (*Deus capax hominis*)¹⁹.

¹⁷ Cf. Benedicto XVI. Encíclica *Deus caritas est* sobre el amor cristiano (2005), n. 1.

¹⁸ Heinrich Fries. *Teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1987, 32.

¹⁹ Cf. Otto Semmelroth. *Dios y el hombre al encuentro. Perspectiva de los dogmas católicos*. Madrid: Fax, 1959; Antonio Jiménez Ortiz. "Encuentro". En *Diccionario de Teología Fundamental*, dirigido por René Latourelle, Rino Fisichella, y Salvador Pié-Ninot, 376-379. Madrid: Paulinas 1992; Antonio Jiménez Ortiz. "La teología fundamental como teología del encuentro entre la revelación y el hombre". *Estudios Eclesiásticos* 61, n.º 236 (1986): 3-21; Olegario González de Cardedal. *Jesús de Nazaret*.

«Dios viniendo al hombre como amor y capacitándolo para vivir amando *coram Deo*: he ahí la fuente, la médula y la razón de ser de la existencia cristiana»²⁰. Dios crea al ser humano libre, autónomo y capaz para poder buscar la relación personal con él como su verdadero interlocutor, una relación de tú a tú, auténticamente teológica²¹.

Si cada página de la Biblia remite en último término a esta experiencia religiosa fundamental, hay algunas en especial que nos aseguran que no se trata de un encuentro cualquiera, ni de una perspectiva general o de una sagaz alegoría, sino que Dios mismo nos ha alcanzado en la singular humanidad de su Hijo (Jn 1,14; Hb 1,1-2; 1Jn 1,2-3) y mediante el don del Espíritu Santo (Gál 4,6; Rm 8,23-30). Por eso, en el misterio de Jesucristo se nos revela con la mayor objetividad posible Dios mismo asumiendo nuestra humanidad y nuestro destino para vivirlos con nosotros. En la experiencia cristiana la centralidad de Jesucristo no tiene solo que ver con su dimensión histórica atestiguada por la Escritura, sino sobre todo con la relación vital que él hace posible a través de su Espíritu: de hecho, «la relación con Jesús es incomparable con la que tenemos con ninguna otra persona o personalidad de la historia, porque a través de su personalidad nos sentimos encontrados por Dios y podemos nosotros encontrarlo a Él», hasta el punto de poder afirmar que «en Jesús los hombres han encontrado a Dios; se han encontrado con Dios; se han sentido encontrados por Dios»²².

Para cuantos no han podido recorrer junto al Maestro los senderos de la Palestina del siglo I, el ejemplo paradigmático es el apóstol Pablo,

Aproximación a la Cristología. Madrid: BAC, 1975; Edward Schillebeeckx. *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982; Juan Martín Velasco, *El Encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1995; Adolphe Gesché. “Un Dios capaz del hombre”. En *Jesucristo. Dios para pensar VI*, 237-264. Salamanca: Sígueme, 2002; Jorge Zazo Rodríguez. *El encuentro. Propuesta para una Teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010 (esp., 17-103).

²⁰ Adrián de Prado Postigo. *Con infinito exceso. La fe cristiana a la luz de un Amor sobreabundante*. Santander: Sal Terrae, 2016, 35; cf. Hans Urs von Balthasar. *Sólo el amor es digno de fe*. 3.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2011.

²¹ Cf. Ángel Cordovilla. “Dios para buscar”. En *La búsqueda de Dios. La alegría de la fe en la vida consagrada*, dirigido por Bonifacio Fernández, y Fernando Prado, 45-75 (aquí, 51-52). Madrid: Publicaciones Claretianas, 2013.

²² Olegario González de Cardedal. “Dios en Cristo: el hombre, la salvación y la existencia cristiana”. En *Historia, Hombres, Dios*, 577-594 (aquí, 582-583). Madrid: Cristiandad, 2005.

quien —no habiendo compartido vida con Jesús antes del misterio pascual, ni teniendo ante sí a Cristo carnal— *fue encontrado* por Cristo, el Señor, en el camino de Damasco. Tras él, todo cristiano puede resumir su experiencia religiosa como un vivir «en la fe del Hijo de Dios me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). En este sentido, podemos afirmar que Jesucristo no transforma la vida del cristiano únicamente desde un punto de vista externo (*Christus exemplum*) por convertirse en modelo (1Pe 2,21), sino también, y sobre todo, a tenor de la pneumatología joánica, como dador del Espíritu Santo (*Christus sacramentum*). En virtud de su misterio pascual, Cristo puede llegárenos mediante la acción de su Espíritu, de suerte que al cristiano se le ofrece «una nueva abertura hacia Dios y una nueva receptividad para entrar en la experiencia de Dios tal como la vivió Cristo, el “hijo”»²³. Precisamente así se explica por qué el *seguimiento* cristiano no radica tanto en *repetir* las obras y palabras de Jesús cuanto en *vivir en él*, participando de sus mismos sentimientos, de su entrega y de su victoria pascual.

Así las cosas, podemos percibir en la experiencia cristiana la profunda unidad entre la objetividad de la revelación y la subjetividad del creer. O de modo más clásico, a decir de la tradición patristica y medieval, se comprende la unidad de las dos dimensiones del único acto de fe: por una parte, la propia actitud del creyente, bajo la acción de la gracia, al confiar en Dios que se revela y al admitir como verdadero el contenido de la revelación (*fides qua creditur*); por otra parte, el contenido mismo de la fe que es aceptado por el creyente, las diversas verdades de fe que son acogidas o creídas como una sola cosa, en un solo acto (*fides quæ creditur*)²⁴. Como bien señala H. de Lubac, tratando de poner el énfasis en la revelación misma y en la persona de Cristo:

²³ Cf. *ibid.*, 537-538.

²⁴ Cf. Juan Alfaro. “La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano”. *Concilium. Revista internacional de teología* n.º 21 (1967): 56-69 (esp., 64); Otto Semmelroth. “La fe, regalo de Dios. La fe y los artículos de la fe”. En *Hacia una teología de la fe católica. Lecturas teológicas*, AA. VV., 147-164. Santander: Sal Terrae, 1970; Henri de Lubac. *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*. 2.ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2012, 146-152; Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica 1*, 123-132; Joseph Ratzinger. *Teoría de los principios teológicos*, 77-97. Sobre el discutido origen del binomio, cf. Olivier Riaudel. “*Fides qua creditur* et *Fides quæ creditur*. Retour sur une distinction qui n’est pas chez Augustin”. *Revue théologique de Louvain* 43, n.º 2 (2012): 169-194 (esp., 174-179).

«Considerado en su sustancia, el acto de fe no puede ser sino un acto global, indivisible, que acoge ese “objeto” único, o más bien ese “Sujeto” por excelencia que se ofrece a la libre acogida de aquel a quien él creó a su imagen»²⁵.

En sus esfuerzos por superar planteamientos de corte extrinsecista sin caer en el inmanentismo ni en el sentimentalismo, el pensamiento teológico contemporáneo ha insistido en la centralidad de Jesucristo a la hora de comprender el acto de fe y, por tanto, la experiencia religiosa. En su doble mediación, Él es expresión máxima del *encuentro* entre Dios y el hombre, llevando a plenitud toda revelación²⁶. Por eso, para el cristianismo la experiencia propiamente religiosa no se circunscribe a sus aspectos meramente subjetivos ni se contrapone a la objetividad de la revelación; más bien, es necesario comprenderla desde la interrelación de una vida «en Cristo» y «en el Espíritu» como comunión vital con Dios²⁷.

3. EL VALOR PERMANENTE DEL ELEMENTO SUBJETIVO DE LA FE

Según el testimonio del apóstol Pablo, la experiencia de la salvación se puede expresar como una relación en términos auténticamente personales: «vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí. Y mi vida de ahora en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Es más, desde este punto de vista del Apóstol, que el creyente viva en Cristo o que Cristo viva en el creyente son expresiones intercambiables²⁸. La audacia de Pablo consiste en comprender el

²⁵ Henri de Lubac. *La fe cristiana*, 247-248.

²⁶ Cf. Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, n. 4; Henri de Lubac. “Comentario al preámbulo y al capítulo primero”. En *Vaticano II. La revelación divina. Constitución Dogmática «Dei Verbum»*, dirigido por Bernard-Dominique Dupuy. Vol. 1, 181-367. Madrid: Taurus, 1970.

²⁷ Cf. Santiago Arzubialde. “Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo”. En *El seguimiento de Cristo*, dirigido por Juan Manuel García-Lomas, y José Ramón García-Murga, 73-129 (esp., 117-125). Madrid: PPC – Comillas, 1997.

²⁸ Cf. Max-Alain Chevallier. “El Espíritu de Dios en la Escritura”. En *Iniciación a la práctica de la Teología II. Dogmática 1*, dirigido por Bernard Lauret, y François Refoulé, 417-462 (esp., 434-437). Madrid: Cristiandad, 1984; Yves Marie-Joseph Congar. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1991, 216; Heinrich Schlier. *La Carta a los Gálatas*. Salamanca: Sígueme, 1975, 120-123; Ángel Cordovilla. *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*, 196.

alcance redentor y salvífico de Jesús como algo espiritualmente presente y configurador de la experiencia religiosa como relación.

Esta inclusión en Cristo²⁹ desvela a un Dios que en la persona de su Hijo ama y se entrega de modo personal por todos y cada uno de los hombres. En este sentido, podemos afirmar que el propio ser de Cristo consiste en un amar entregándose, hasta el punto de percibir una profunda continuidad entre la *proexistencia*³⁰ desplegada en su ministerio terreno y la ofrecida en su dimensión gloriosa: gracias a la vida en el Espíritu, el creyente puede experimentar en grado personalísimo el alcance del amor y la entrega de Jesús. Como afirma el singular prólogo con que se abre el cuarto Evangelio: «a Dios nadie lo ha visto jamás: Dios unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18), por eso la revelación cristiana es en sí misma experiencial y nunca podrá ser fijada en un único contenido o estado, en un solo sentimiento o vivencia, sino como entrada del creyente en la vida de la fe³¹.

Si algo nos recuerda con énfasis la inmensa tradición espiritual cristiana es que a Dios únicamente se le conoce si se le «padece», es decir, a través de la experiencia. Así lo recordaba, por ejemplo, uno de los tratados espirituales más difundidos del siglo XVI al alegar que «el maestro de esta sabiduría del corazón, que por sola devoción se alcanza, es la sola experiencia». Puesto que «los no experimentados no entienden las tales cosas si no las leen más expresamente en el libro de la experiencia»³². O también, en aquella misma centuria, Teresa de Jesús, al advertir del necesario discernimiento entre el amor a Dios y el apego al mundo, expresa cómo «esto, visto por experiencia, [...] es otro negocio que sólo pensarlo y crearlo»³³.

²⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar. "El componente dramático de la inclusión en Cristo". En *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 39-45. Madrid: Encuentro, 1993; Íd. "La inclusión de la Historia en la vida de Cristo". En *Teología de la Historia*, 49-75. Madrid: Encuentro, 1992; Íd. "Palabra e historia". En *El Todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, 231-249. Madrid: Encuentro, 2008.

³⁰ Cf. Heinz Schürmann. "La «pro-existencia» como concepto cristológico fundamental". En *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, 267-301. Salamanca: Sígueme, 2003.

³¹ Cf. Hans Urs von Balthasar. "La experiencia de la fe", 217.

³² Francisco de Osuna. *Tercer Abecedario espiritual*. Madrid: La Editorial Católica, 1972, 223 (v, 3).

³³ Teresa de Jesús. "Camino de perfección (CV)". En *Obras completas*. 5.ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000, 671 (6, 3).

Los motivos, por tanto, para considerar con especial interés la experiencia creyente no son nuevos. El valor permanente del elemento subjetivo de la fe brota, como hemos apuntado, de la entraña misma de la vida cristiana. No obstante, en la actualidad también existen razones que proceden de instancias externas y que refuerzan la actualidad de la experiencia cristiana en su dimensión subjetiva³⁴. Desde el punto de vista sociológico, nuestra cultura pone el acento en el individuo y su autonomía, confinando a la esfera privada la idea de Dios y la experiencia religiosa en su dimensión más objetiva. Sin embargo, semejante contexto ha ayudado a redescubrir la importancia del creer en cuanto acto personal, con la convicción de que la vivencia personal de lo religioso se convierte en criterio de autenticidad, mostrando que la fe es un asunto biográfico y salvífico más que teórico y metafísico³⁵.

Con todo, hemos de preguntarnos acerca de cuáles son las razones en las que se apoya el valor permanente del elemento subjetivo de la fe. A nuestro modo de ver, estas pueden aglutinarse en torno a cinco grandes aspectos.

En primer lugar, la subjetividad de la experiencia creyente nos ayuda a percibir a *la persona humana como sujeto del encuentro con Dios*. Si la experiencia cristiana puede describirse como el encuentro salvífico entre Dios y el hombre propiciado amorosamente por el primero y aceptado gozosamente por el segundo, para que haya experiencia tiene que haber *sujeto*, o mejor, Dios ha querido que haya sujeto, persona. Desde esta perspectiva personalista podemos entender cómo «Dios es desde siempre el que se ha entregado en libertad por amor, el que por tanto busca también que libremente y por amor se le dé un espacio a su amor»³⁶. El elemento

³⁴ Cf. Karl Rahner. “Espiritualidad antigua y actual”. En *Escritos de teología*. Vol. 7. Madrid: Taurus, 1969, 13-35; Karl Lehmann. “Experiencia”. En *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, dirigido por Karl Rahner et al. Vol. 3, 72-78. Barcelona: Herder, 1973; Jean Mouroux. “Experiencia religiosa”. En *ibid.*, 79-82; Dietmar Mieth. “Hacia una definición de la experiencia”. *Concilium. Revista internacional de teología* n.º 133 (1978): 354-371; Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985, 201-211; Gabriel Amengual. *Presencia elusiva*, 193-213; Juan Martín Velasco. *La experiencia de Dios*, 3.ª ed. Madrid: Trotta, 1997 (esp., 45-57).

³⁵ Cf. Ángel Cordovilla. “La experiencia de Dios”, 50-51.

³⁶ Hans Urs von Balthasar. “Consideraciones preliminares para el discernimiento de los espíritus”. En *Ensayos teológicos iv. Pneuma e Institución*, 268-280 (aquí, 271). Madrid: Encuentro – Cristiandad, 2008.

subjetivo de la fe encuentra razón de ser y su sentido permanente en el valor que Dios otorga a la persona humana al crearla y recrearla como destinatario dialógico de su amor³⁷. La experiencia cristiana es experiencia subjetiva —de un sujeto capaz de Dios— por el deseo divino de que lo sea. Dios ha creado a la persona humana como su interlocutor, a su imagen y semejanza, es decir, con una subjetividad tal que, enraizada en el misterio mismo de Dios, sea capaz de hacer una experiencia personalísima del amor divino.

En segundo lugar, el componente subjetivo de la fe revela que *Dios no ha querido salvar al hombre desde fuera, sino desde el núcleo íntimo de sí mismo y contando con su libre anuencia*. La salvación viene de Dios y, en este sentido, excede al ser humano, pero se actúa en su intimidad más profunda³⁸. En ambos sentidos, como absoluta trascendencia —el totalmente Otro— y como absoluta inmanencia —el más íntimo a mí que yo mismo—, Dios salva al hombre en su centro, en el núcleo insobornable de su subjetividad. Y dicha subjetividad es salvada con toda la singularidad que comporta en cada ser humano concreto: Agustín narró con singular belleza, hondura y osadía en su propia historia cómo la salvación que Dios quiere procurar a todos adquiere visos personalísimos en cada uno³⁹. De hecho, el encuentro con Dios a través de Cristo se produce *en el Espíritu* que actualiza íntimamente para cada subjetividad un acontecimiento universal⁴⁰.

En tercer lugar, el subrayado del elemento subjetivo de la fe pone de relieve que *todo el ser humano, en su integridad y en su despliegue, es una subjetividad capaz de Dios*. La salvación está llamada a alcanzar todas las dimensiones de la subjetividad y a crecer en el tiempo en todas ellas. El

³⁷ Cf. Joseph Ratzinger: “Sobre el concepto de persona en la Teología”. En *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1976, 165-180; Saturnino Álvarez Turienzo. “El cristianismo y la formación del concepto de persona”. En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol. 1, 42-77. Madrid: Moneda y Crédito, 1971; Gabriel Amengual. *Antropología filosófica*. Madrid: BAC, 2007, 205-236; Juan Luis Ruiz de la Peña. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988, 175-187; Ángel Cordovilla. “El concepto trinitario de persona”. *Estudios Eclesiásticos* 87, n.º 340 (2012): 3-49.

³⁸ Cf. Hans Urs von Balthasar. *Teología de la Historia*, 119.

³⁹ Cf. Agustín de Hipona. *Obras completas de san Agustín II. Las Confesiones*, 5.ª ed. Madrid: BAC, 1968; Íd. “Sermón 169”. En *Obras completas de san Agustín XXIII. Sermones (3º) 117-183*, 644-668. Madrid: BAC, 1983.

⁴⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar. “La experiencia de la fe”, 223; Vincent Holzer. “Mystique et subjectivisation. Mystique – autonomie – foi trinitaire”. *Transversalités* 151 (2019): 153-184 (esp., 183).

encuentro con Dios no es un diálogo que se entable en abstracto, sino en lo concreto de la historia y de cada historia particular. En este sentido, no podemos olvidar que la revelación bíblica nos llega bajo forma de un relato y como interpretación de las experiencias de la humanidad⁴¹. Lejos de ser una verdad abstracta, la verdad a la que en el creyente da su adhesión es una realidad, un acontecimiento, una historia, que afecta al corazón mismo de la humanidad⁴².

En cuarto lugar, *el elemento subjetivo de la fe garantiza el provecho salvífico, el goce y la maravilla de Dios en el mundo*. Para que algo sea configurador y transformador de la existencia, como pretende serlo la experiencia cristiana —el encuentro—, hace falta una subjetividad en sentido fuerte, es decir, una subjetividad capaz de autodeterminarse a un fin, de abrazar la propia *conversión* y de recibir en primera persona los beneficios que la relación con Dios trae consigo. La experiencia para ser tal tiene que incidir en la propia subjetividad y así configurarla, pero paradójicamente —como afirma H. U. von Balthasar— no desde el subjetivismo y la búsqueda de la propia complacencia:

«Cuanto menos uno se busca a sí mismo y su experiencia, tanto más se le puede hacer participar en ella; y al contrario, cuanto más codicia uno su satisfacción, tanto menos la recibe, o la experiencia obtenida es falsa en sentido cristiano. [...] Mientras al cristiano lo anime el esfuerzo por darle forma en el mundo a la realidad cristiana, está en el camino de Cristo; pero cuando para él el criterio es el éxito de este esfuerzo, se desvía»⁴³.

Ahora bien, no podemos olvidar que, por otra parte, el elemento subjetivo de la fe garantiza, además de la salida de sí, el goce personal de Dios —un conocimiento experiencial de Dios— y, a su vez, permite que Dios obre con una creatividad ilimitada su maravilla del mundo⁴⁴. Ilimi-

⁴¹ Cf. Leo Karrer. "L'expérience comme principe de la théologie pratique". *Laval théologique et philosophique* 57, n.º 3 (2001): 537-555 (aquí, 547).

⁴² Cf. Jean Mouroux. "Naturaleza y estructura de la fe católica". En *Hacia una teología de la fe católica. Lecturas teológicas*, AA. VV., 147-164 (aquí, 149).

⁴³ Hans Urs von Balthasar. "Consideraciones preliminares para el discernimiento de los espíritus", 278-279.

⁴⁴ Cf. Adrián de Prado Postigo. *Con infinito exceso*, 79-83; Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. 5.ª ed. Barcelona: Herder, 1998, 49; Adolphe Gesché. "El hombre creado creador" y "Dios, prueba del hombre". En *El hombre. Dios para pensar II*. Salamanca: Sígueme, 2002, 57-93 y 95-125.

tada no solo porque Dios lo sea, sino también porque su obra acaece en el seno de subjetividades humanas que son únicas e irrepetibles.

En quinto lugar, *el elemento subjetivo es imprescindible para la recta interpretación de la fe, el discernimiento de la verdad, la formación de la conciencia y la vida práctica*. El elemento objetivo de la revelación da la medida del encuentro del hombre con Dios en sus justos términos y, al mismo tiempo, alimenta dicho encuentro. Pero Dios ha querido que lo que en él se da como contenido y figura de la revelación pueda ser interpretado y discernido por la conciencia personal de cada hombre, de suerte que pueda apropiarse con el entendimiento del mensaje de las Escrituras, situar su existencia y la de la realidad que lo circunda a la luz de la verdad última de Dios, dirigir la propia conciencia hacia el bien que se le muestra en Cristo y seguirlo en la vida cotidiana no solo con su alma y corazón, sino también con sus fuerzas y su voluntad. Todo ello se realiza bajo los parámetros del Dios revelado, pero siempre y necesariamente en el seno de una subjetividad humana abierta y dispuesta a ello.

Finalmente, quisiéramos llamar la atención sobre un aspecto que diferencia la experiencia cristiana en su subjetividad, tal como la hemos tratado de describir en sus aspectos esenciales, de la tendencia actual hacia una reducción subjetivista que se circunscribe únicamente al sujeto. Se trata de la renuncia a la experiencia inmediata como condición de toda experiencia de fe auténticamente cristiana⁴⁵, dado que esta no es fruto de las experiencias internas del creyente, sino un acontecimiento que llega hasta nosotros desde fuera (*extra nos*). «La fe se basa en que algo (o alguien) nos sale al encuentro, algo a lo que no llega por sí misma nuestra capacidad de experiencia. No es que se amplíe o se haga más profunda la experiencia, sino que acontece algo»⁴⁶.

Por otra parte, la tradición teológica y espiritual ha acuñado la expresión *Deus semper maior*⁴⁷, tratando de expresar que Dios es siempre más grande que nuestra experiencia de él. Si ya el Nuevo Testamento

⁴⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar. “Quand Dieu rencontre l’homme”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 1, n.º 8 (1976): 10-20 (esp., 19-20).

⁴⁶ Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. 2.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2013, 73-74; cf. Romano Guardini. *Religión y revelación 1*. Madrid: Guadarrama, 1961; Rémi Brague. “L’expérience cruciale”. *Communio. Revue Catholique Internationale* 1, n.º 8 (1976): 21-33.

⁴⁷ Cf. Erich Przywara. *Deus Semper Maior. Principio y fundamento*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2014.

así lo advierte (1Jn 3,20), es para superar la tentación de pretender reducir a Dios a la percepción que de Él podemos hacernos, midiéndolo a partir de nuestros límites e intereses y llegando incluso a falsearlo y pervertirlo. Contra esta idolatría siempre posible⁴⁸, el cristiano cuenta con el testimonio de la revelación en su tenor más objetivo, así como con el testimonio de los santos en su experiencia más espiritual. De no ser por ello, nuestra experiencia de Dios se hubiera conformado con demasiado poco. ¿Qué nos asegura si no, Juan de la Cruz al trazar ese camino de subida hacia Dios que atraviesa los oscuros valles de la purificación del sentido y del espíritu⁴⁹? Al rechazar la idea de la experiencia de Dios, el Abulense lo hace en nombre de Dios mismo, término último de ella. En el fondo, hacer de la experiencia de Dios un fin en sí mismo sería tanto como interesarse solo por la propia psicología, tentación que amenaza tanto al ingenuo como al suspicaz. Más que para juzgarlo, la importancia de discernir el elemento subjetivo de la experiencia tiene como propósito permitir a Dios ser más grande que lo que experimentamos. Solo Él puede llevar a cabo este discernimiento: «la crítica de la experiencia religiosa es la libre manifestación de su objeto»⁵⁰.

No obstante, la realidad del *Deus semper maior* no ha de ser pensada únicamente en relación con la trascendencia de Dios, sino también con su immanencia⁵¹. También de esta perspectiva da testimonio tanto la tradición dogmática como la espiritual, al confesar la realidad de la encarnación de Dios y de la efusión del Espíritu Santo. Y desde esta clave nos ha invitado también a repensarlo la teología contemporánea, recuperando para

⁴⁸ Cf. Adolphe Gesché. *Dios. Dios para pensar III*. Salamanca: Sígueme, 2010, 155-165.

⁴⁹ Cf. Juan de la Cruz. “Subida del Monte Carmelo” y “Noche oscura”. En *Obras completas. Edición crítica*. 6.ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009, 145-427 y 429-558.

⁵⁰ Cf. Rémi Brague. “L’expérience cruciale”, 22.

⁵¹ Como reza el fragmento anónimo flamenco del *Elogium sepulcrale Sancti Ignatii* (1640), «Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est»; cf. Gaston Fessard. “D’Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin. Circularité des Exercices Spirituels et Circularité du Savoir Absolu”. *Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie* 42, n.º 4 (1956): 541-554; Hugo Rahner. “Ignacio de Loyola y la génesis histórica de su espiritualidad”. En *Escritos ignacianos*, 23-149. Madrid: Didaskalos, 2021 (esp., 32-33). Para un estudio de esta impronta ignaciana en el pontificado actual, cf. Santiago Madrigal. “Maestros espirituales del papa Francisco: Hugo Rahner, Miguel Á. Fiorito, Gaston Fessard”. *Manresa* 93, n.º 1 (2021): 5-18.

ello las categorías de exceso y sobreabundancia⁵², sin desvincularlas de la inmanencia de Dios en nuestro mundo y nuestra historia⁵³. De suerte que, en virtud de la doble mediación de Cristo, podamos parafrasear la enseñanza del concilio Vaticano II, atreviéndonos incluso a invertir los términos. Si el Hijo de Dios «trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre»⁵⁴, Él mismo nos permite asumir la propia existencia desde el trabajo de Dios en nosotros, la lógica de su inteligencia, la actuación de su voluntad y el amor de su corazón.

Volviendo la mirada a la peculiaridad de la experiencia cristiana descubrimos que el elemento subjetivo de la fe no puede equipararse a un craso subjetivismo. Si la relación entre Dios y el hombre se produce en términos de *encuentro*, entonces es necesario mantener al menos dos factores como irrenunciables: que estamos ante una experiencia que es un *acontecimiento* histórico y verificable, y que presupone una relación donde la *alteridad* no queda anulada sino plenamente potenciada⁵⁵ y, por lo tanto, nos obliga a pensar, como veremos a continuación, en la vertiente objetiva de la experiencia cristiana.

4. EL VALOR PERMANENTE DEL ELEMENTO OBJETIVO DE LA FE

Apoyándonos en el mismo testimonio de Pablo (Gál 2,20), hemos de reparar ahora en las implicaciones de la primera parte de su declaración: «no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí», puesto que aquí radica

⁵² Cf. Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*; Id. *Sólo el amor es digno de fe*. 3.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2011; Adolphe Gesché. *El mal. Dios para pensar I*. 3.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010; Id. *El destino. Dios para pensar V*. 2.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2007; Id. *El sentido. Dios para pensar VII*. Salamanca: Sígueme, 2004; Michel Corbin. *La Trinité ou l'Excès de Dieu*. Paris: Cerf, 1997; Adrián de Prado Postigo. *Con infinito exceso*.

⁵³ Cf. Karl Barth. "La humanidad de Dios". En *Ensayos teológicos*, 9-34. Barcelona: Herder, 1978; Karl Rahner. "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios". En *Escritos de teología III*, 47-59. Madrid: Taurus, 1961.

⁵⁴ Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965), n. 22.

⁵⁵ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2017, 43-56; Joseph Ratzinger. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 74.

en último término el valor permanente del elemento objetivo de la fe. Desde esta perspectiva cristocéntrica, podemos comprender que «si los artículos de la fe son numerosos, el Objeto de la fe es maravillosamente uno», siempre y cuando las proposiciones o verdades de la fe «se las remita siempre a esta revelación misma, al Centro vivo, al Centro divino de donde todo irradia y a quien todo debe conducirnos»⁵⁶. A pesar de que la fe se apoya en un testimonio (*fides ex auditu*), semejante testimonio en la experiencia cristiana es de naturaleza única, puesto que es, en su ultimidad, el testimonio de Dios mismo⁵⁷.

La declaración de Pablo que hemos señalado corona de alguna manera su breve autobiografía espiritual (Gál 1,11 – 2,20), tratando de aclarar ante sus lectores la naturaleza del mensaje encomendado. Sin embargo, a partir de los acontecimientos exteriores de su biografía y de su vocación brota la luz de un acontecimiento interior completamente personal y totalmente objetivo, hasta el punto de poder pensarla como la experiencia más propia que expresa la esencia de la experiencia cristiana para cada uno⁵⁸. De este modo, se descubre el valor único del elemento objetivo de la fe que asegura la autenticidad de la experiencia e impide que sea reducida a subjetivismo.

El cristianismo no es una conquista, sino una *revelación*, cuya respuesta más consecuente es la obediencia de la fe. Dicha revelación desencadena en el hombre una serie de procesos que van del amor y el deseo a la experiencia y el conocimiento de Aquel a quien acoge y responde. En este sentido, son cuatro las grandes notas que distinguen el cristianismo de otros tipos de experiencias religiosas: a) ser una religión *profética*, no el resultado de la mera introspección personal o de una ejercitación ascética; b) ser una religión *histórica*, no originada en espacios y tiempos míticos; c) ser una religión *fundada*, no derivada de un origen indiferenciado o anónimo; d) ser una religión *personal y personalizadora*, en la que Dios ocupa el centro y el hombre puede vivirse en su unicidad hacia un destino eterno⁵⁹.

⁵⁶ Henri de Lubac. “La luz de Cristo”. *Revista Católica Internacional de Pensamiento y Cultura. Communio* 4 (2007): 11-32 (aquí, 24-25).

⁵⁷ Cf. Henri de Lubac. *La fe cristiana*, 147.

⁵⁸ Cf. Joseph Ratzinger. “Sobre el fundamento espiritual y el lugar eclesial de la teología”. En *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*. Pamplona: Eunsa, 2009, 55-82 (aquí, 60-61).

⁵⁹ Cf. Olegario González de Cardedal. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015, 15.

De modo similar a como hemos procedido al explicar el valor permanente del elemento subjetivo de la fe, trataremos ahora de articular en torno a cinco grandes puntos las principales razones en las que se apoya el valor permanente del elemento objetivo de la experiencia cristiana.

En primer lugar, hemos de señalar que *la trascendencia y la precedencia de Dios portan consigo la fuerza del elemento objetivo en su encuentro salvífico con el hombre*. «La existencia cristiana se *demuestra* y se acredita como una existencia “verdadera y auténtica” justamente porque es una existencia en la fe, es decir, la entrega a aquel que se ha entregado a Sí mismo por nosotros»⁶⁰. La salvación es Dios mismo viniendo al hombre en Jesucristo y, en este sentido, la santidad subjetiva está siempre pendiente de un *prius* objetivo⁶¹. Dios es siempre el que es, el ser absolutamente perfecto y amorosamente entregado: su ser y su dispensación salvífica no se pueden separar porque Él se da a sí mismo en Jesucristo. En este sentido, siempre que el hombre, desde su subjetividad, accede al encuentro con Dios, lo hace con Aquel que siempre lo *trasciende* —está más allá de las aspiraciones y capacidades humanas— y lo *precede* —su revelación antecede y posibilita el encuentro del hombre no solo en tanto dador de la salvación, sino también como contenido inagotable de la misma—. Por eso, la experiencia cristiana es precisamente la experiencia de Cristo: no solo participación en su experiencia —única y superior—, sino participación en su propia realidad⁶². Así, la iniciativa de Dios, prometida desde antiguo y cumplida en Jesucristo, lo tiene a Él como referente objetivo, pues Dios es un interlocutor indomesticable, imposible de manipular o de constreñir. Si bien es cierto que no hay experiencia cristiana sin sujeto humano —y, por tanto, sin subjetividad concreta abierta a la escucha del totalmente Otro—, es aún más verdadero que el sujeto último de dicha experiencia es Dios mismo en tanto Dios —y, por ende, en tanto Palabra primordial a la vez objetiva e inobjetivable—.

En segundo lugar, *la singular objetividad del acontecimiento de Jesucristo es lo que hace que la experiencia cristiana sea singularmente objetiva*. El

⁶⁰ Hans Urs von Balthasar. “La experiencia de la fe”, 207.

⁶¹ Juan Martín Velasco. “Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios”. En *Experiencia y misterio de Dios*, dirigido por Pascual Cebollada, 63-104 (esp., 72-73). Madrid: San Pablo – Comillas, 2009.

⁶² Cf. Henri de Lubac. “Préface”. En *La mystique et les mystiques*, dirigido por André Ravier, 7-39 (esp., 26). Paris: DDB, 1965; Rémi Brague. “L’expérience cruciale”, 21; Hans Urs von Balthasar. “La experiencia de la fe”, 205-206.

cristianismo tiene en Jesucristo —en la relación entre su naturaleza humana y su naturaleza y persona divinas— la cifra desde la que abordar la relación de lo finito con lo infinito, de la escucha con la Palabra, de la fe del hombre con la salvación de Dios. En Jesucristo lo infinito objetivo se hace presente en lo finito subjetivo sin que el hombre y Dios dejen de ser lo que son a raíz de dicho encuentro⁶³; al contrario, en Dios se consuma la objetividad salvífica y en el hombre alcanza su plenitud la subjetividad salvada. Por eso, desde, por y hacia Cristo, que hace presente al Padre con toda la fuerza de lo objetivo, ha de pensarse y vivirse la experiencia cristiana, también en su vertiente más subjetiva:

«Dios actúa en la historia, Dios se revela por la historia. Más aún, Dios se introduce en la historia, confiriéndole así una “consagración religiosa” que obliga a tomarla en serio. Las realidades históricas tienen, pues, una profundidad, han de comprenderse espiritualmente: ἱστορικὰ πνευματικῶς; y viceversa, las realidades espirituales aparecen en devenir, han de considerarse históricamente: πνευματικὰ ἱστορικῶς. [...] Si nuestra salvación es por esencia social, la historia entera resulta el intérprete obligado entre Dios y cada uno de nosotros»⁶⁴.

En tercer lugar, *a partir de lo acontecido en Jesucristo, el principio encarnatorio de la revelación hace posible y accesible en la historia un encuentro con Dios mediado y sacramental para todo hombre y para todo tiempo*. Por el misterio de la encarnación, la finitud creada, la historia universal y la subjetividad particular quedan abiertas a la suprema objetividad de Dios. Dicha apertura es tal que las convierte en posibilidad de acceso a Dios y en expresión privilegiada de su salvación. La estructura encarnatoria de la revelación y el carácter sacramental de la misma hacen que toda experiencia auténticamente cristiana se despliegue necesariamente a través de una red de mediaciones objetivas. Dichas mediaciones participan de la peculiar objetividad de lo divino: no hablamos aquí de una objetividad científica o desinteresada, sino de una objetividad que hace presente para cada hombre un misterio que, manifestándose en condiciones históricas, las trasciende hacia Dios.

En cuarto lugar, el elemento objetivo de la fe garantiza *la llamada permanente a la conversión contra toda perversión de la experiencia cristiana*.

⁶³ Cf. Maurice Blondel. *Historia y Dogma. Sobre el valor histórico del dogma*, 162.

⁶⁴ Henri de Lubac. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. 2.^a ed. Madrid: Encuentro, 2003, 139.

Tal y como se produce el encuentro entre Dios y el hombre en Jesucristo, la experiencia cristiana ha de tener siempre una contextura tal que favorezca el *trascendimiento* constante hacia lo divino objetivo —hacia Dios como Palabra definitiva— y que, desde la subjetividad inherente a cada ser humano, lo impulse a buscar católicamente la Verdad de Dios mismo para su propia existencia y para la del mundo. Si religión es siempre sinónimo de relación, deseo y consentimiento, el cristianismo, en cuanto religión de encarnación «expresa la forma absoluta de esa relacionalidad entre Dios y el hombre, que abarca tanto la comunidad de naturaleza como la solidaridad de destino»⁶⁵.

En este sentido, el elemento objetivo de la fe dota a la experiencia cristiana de un espíritu constante de conversión hacia lo auténticamente santo, hacia el tres veces Santo. Cuando falla dicho elemento, la experiencia cristiana se desnaturaliza y cuando se desnaturaliza, se vuelve incapaz de propiciar un encuentro auténtico y sostenido con Dios. En este punto, la experiencia de Pablo va más allá que otras formas de expresar la conversión, para él se trata de algo mucho más radical que revisar sus opiniones y actitudes: «vivo, pero *no soy yo el que vive*, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20a). Es un proceso pascual de muerte del yo para recuperarse nuevamente después en yo mayor unido al suyo⁶⁶. No se trata de la coexistencia de dos sujetos —Cristo y el hombre— en equilibrio simétrico e imparcial, sino la presencia de Cristo conduciendo al yo en sus más altas posibilidades. Así, desde su fin último el hombre se sabe *celsa creatura in capacitate Maiestatis*⁶⁷: «el fin del hombre es tan elevado que este necesita a Dios para obtenerlo; pero en ello, como decían nuestros viejos teólogos, “*non vilificatur homo, sed dignificatur*”»⁶⁸. Si el cristianismo no tuviera semejante raigambre, sería más fácil de convertirse en ética o reducirse a cultura y, por ello, necesariamente superable⁶⁹.

⁶⁵ Olegario González de Cardedal. *Cristianismo y mística*, 156.

⁶⁶ Joseph Ratzinger. “Sobre el fundamento espiritual y el lugar eclesial de la teología”, 61.

⁶⁷ Cf. Bernardo de Claraval. “Sermón 80”. En *Obras completas de san Bernardo v. Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 2.^a ed., 931-943 (esp., 932, n. 2). Madrid: BAC, 2014.

⁶⁸ Henri de Lubac. *Atéismo y sentido del hombre*. Madrid: Euramérica, 1969, 110-111.

⁶⁹ Cf. Olegario González de Cardedal. *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*. Salamanca: Sígueme, 2008, 73.

En quinto lugar, *solo lo objetivo puede servir de criterio y alimento, y dichos criterio y alimento solo quedan garantizados en la mediación concreta y universal que es la Iglesia, animada y configurada por la Sagrada Escritura y los sacramentos*. Una Iglesia entendida como comunidad de los salvados por Dios y no como la suma de subjetividades religiosas. La experiencia cristiana, bajo la figura de Jesucristo y en tensión permanente de conversión hacia el Dios siempre mayor, se ajusta a la revelación tal y como esta se dio históricamente: es decir, queda remitida siempre al acontecimiento de Jesucristo y las mediaciones objetivas que de él se derivan, particularmente la Sagrada Escritura, la Iglesia y los sacramentos. Por su vinculación intrínseca con el misterio de Cristo, encontramos en ellos el criterio invariable y la fuente objetiva de la fe, y es justo esto lo que hace posible la entrega personal, desde la propia libertad subjetiva y en comunión con otros, a lo que en ellas se custodia y se transmite de manera originaria.

No puede ser de otro modo: cristianismo es sinónimo de Iglesia. El ser humano logra la mayor medida de su libertad cuando, en lugar de recorrer los senderos del individualismo, traduce su propia determinación en «ejercitación de responsabilidad, agradecimiento al prójimo que nos precede, solidaridad con el prójimo presente y provisión para con el prójimo futuro a fin de legarle un mundo entero de posibilidades»⁷⁰. Del mismo modo, el cristiano solo alcanza su medida cabal cuando su fe acoge e integra el elemento objetivo que le permite llegar a su plenitud (Ef 4,13). Como afirma K. Rahner, esta objetividad le permite al creyente salir del monólogo que lleva dentro:

«Nuestra fe no está a la búsqueda de constantes novedades. Clama a Dios y lo encuentra en la cruz de Cristo, que fue sacrificado por nosotros. Quiere un sacramento, porque quiere encontrar la palabra de la gracia precisamente en la situación en que ahora nos encontramos, en esta tierra, viviendo esta vida terrena. Nuestra fe sabe que debe existir una fe dentro de la Iglesia y que esta fe incluye la Escritura y la Palabra que ha sido enviada; porque el monólogo que nosotros llevamos en nuestro interior y que se alimenta de sí mismo, nos hubiera llevado hace tiempo a la desesperación de no haber sido transformado por la

⁷⁰ Olegario González de Cardedal. *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*. Salamanca: Sígueme, 2013, 107: «Este hecho es el reflejo indirecto de la dimensión transpersonal de la libertad, que nunca es ejercicio de pura autonomía».

gracia de Dios en una prontitud para escuchar dentro de la Iglesia la Palabra autorizada que nos fue enviada por Dios»⁷¹.

Aunque para la sensibilidad de hoy resulte paradójico, cuando se desdibuja la soberanía de la Palabra, la convocación eclesial (institucional y carismáticamente hablando) y la actualización sacramental de la gracia, la subjetividad de cada hombre no queda liberada para encontrarse con Dios en sus propios términos, sino que pierde el pie y el sustento, el norte y el alimento. El decurso de nuestra historia nos muestra que a partir de la Ilustración y el Romanticismo ha ido creciendo una mentalidad que «rompe con la positividad histórica de la revelación, con la concreción institucional, con el prójimo como mediador de la manifestación de Dios»⁷². Aunque al paso de los siglos se fue despertando un creciente interés por la reflexión explícita sobre la experiencia religiosa, tanto la tendencia protestante a enfatizar el aspecto afectivo y volitivo de la fe como el rechazo del deísmo ilustrado propio del Romanticismo dieron como resultado una comprensión de la religión muy dependiente de la emoción, del sentimiento y de la intuición, desligándola de toda referencia a una objetividad dogmática recibida de una revelación⁷³. Así, la conciencia moderna ha ido desandando el camino de la historia, «que va de la trascendencia a la revelación, de esta a la encarnación, y de esta a la institución». El resultado es «la libertad absoluta al precio de la absoluta soledad en el mundo»⁷⁴.

Desde este punto de vista hay que pensar el papel y la entidad que el cristianismo otorga a la *tradición*. En su autenticidad, ella es todo lo contrario de una transmisión mecánica y rutinaria de una serie de resultados. El valor objetivo de la fe ayuda al cristiano a no acomodarse a cualquier inercia o futilidad, requiriéndolo a dar un paso adelante, entregándose con generosidad, renuncia y esfuerzo⁷⁵. Y esto en grado tal que no deja de ser significativo que haya sido precisamente la Iglesia en su dimensión

⁷¹ Karl Rahner. "Credo Ecclesiam". En *Hacia una teología de la fe católica. Lecturas teológicas*, AA. VV., 147-164 (aquí, 149).

⁷² Olegario González de Cardedal. "Jesucristo y su Iglesia". En *Jesucristo hoy*, AA. VV., 163-223 (esp., 174). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1990.

⁷³ Cf. Edmond Barbotin. "Experiencia". En *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 479-482. Tres Cantos: Akal, 2007.

⁷⁴ Olegario González de Cardedal. "Jesucristo y su Iglesia", 175.

⁷⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar. "Tradition". En *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie v*, 288-300 (esp., 298-299). Einsiedeln: Johannes, 1986.

más institucional y magisterial la que se haya convertido tantas veces en un verdadero garante de palabras y realidades sagradas para la vida humana⁷⁶. En palabras de K. Rahner:

«Las verdades que son realmente verdades, cuando penetran dentro de nosotros nos agitan internamente, nos amenazan, nos cambian, nos empujan hacia regiones del espíritu en donde nos es imposible confundir lo verdadero con lo deseado y con “lo que todos creen”, a regiones en donde no nos sentimos a gusto, porque son nuevas para nosotros, en las que los colores de la realidad no nos son familiares, donde lo sorprendente todavía no se ha hecho rutina»⁷⁷.

Con todo, la tradición no solamente posee una irrenunciable función crítica, sino que también hace posible el progreso de la experiencia cristiana: la objetividad de la revelación nos exime de tener que comenzar siempre de cero, permitiéndole a cada generación alzarse sobre los hombros de la precedente y hacer suyos las experiencias y los logros de esta⁷⁸. En este sentido, como recordaba Benedicto XVI, el mensaje cristiano no es solamente «informativo», sino también «performativo», en cuanto acontecimiento que cambia la vida, abriéndole de par en par las puertas de la mayor esperanza⁷⁹.

5. CONCLUSIÓN

Al final de nuestro itinerario, quisiéramos extraer a modo de balance un aspecto de cada uno de los cuatro grandes puntos que hemos ido tratando. En primer lugar, destacamos la ventaja actual de comprender la religión perennemente remitida a la experiencia, en cuanto saber salvífico, práctico y consumidor de la existencia; y no como un conjunto de ideas, doctrinas y normas desligadas de la vida concreta. En segundo

⁷⁶ Cf. Ángel Cordovilla. *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2012, 102.

⁷⁷ Karl Rahner. “Credo Ecclesiam”, 150-151.

⁷⁸ Cf. Walter Kasper. “La tradición, principio de conocimiento. Reflexiones sistemáticas sobre la relevancia teológica de la historia”. En *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática. Obra Completa de Walter Kasper 7*. Santander: Sal Terrae, 2017, 483-507 (esp., 487).

⁷⁹ Cf. Benedicto XVI. Encíclica *Spe salvi* sobre la esperanza cristiana (2007), esp., n. 2.

lugar, hemos de constatar la importancia de comprender la experiencia cristiana como un encuentro biográfico, basada en una capacidad divina del hombre que posibilita la comunión vital con Dios. En tercer lugar, la experiencia cristiana remite siempre a la realidad de Dios en su exceso y sobreabundancia, que sustenta al creyente en su subjetividad como destinatario dialógico de su amor. Finalmente, en cuarto lugar, la experiencia cristiana en su dimensión objetiva se revela incesantemente fecunda a través de las realizaciones transformadoras que suscita en la historia y del sentido último que anuncia.

Salvación, encuentro, sobreabundancia y fecundidad son, pues, las cuatro grandes claves desde las que interpretar la singularidad de la experiencia cristiana. A quienes así lo han vivido, la Iglesia nunca ha dejado de señalarlos como maestros, acogerlos como testigos e invocarlos como intercesores. Quienes así lo han vivido son *los santos*. En ellos se muestra en toda su perfección la verdad del cristianismo y en ellos halla este su mejor apología⁸⁰. Dejando vivir a Cristo en sí y gloriándose en Él, no siempre resultaron a ojos de sus coetáneos los más adaptados a los moldes de cada época y, sin embargo, la Iglesia ha podido reconocer en ellos una singular experiencia de Cristo:

«Hombres y mujeres amados por el Señor que aman con su mismo amor. Con profundidad y gozo, con altura y novedad, más allá del miedo atávico a sucumbir ante la propia indignidad o a verse derrotados en el combate de la fe. Al fin y al cabo, ellos han conocido el secreto de la libertad: que “en todo esto salimos más que vencedores gracias a aquel que nos amó” (Rm 8,37)»⁸¹.

Con su humildad y su audacia los santos han tejido su biografía desde la experiencia de la fe. Y, al hacerlo, han ayudado a la Iglesia a redescubrir la santificación como función esencial e insustituible⁸². En ese sentido, «los santos crean Iglesia», porque «la reciben en soledad del Señor y la propagan como *communio*»⁸³. Con su biografía y su testimonio nos

⁸⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar. “La experiencia de la fe”, 209; Karl Rahner. “La Iglesia de los santos”. En *Escritos de teología III*, 109-123 (esp., 119). Madrid: Taurus, 1961.

⁸¹ Adrián de Prado Postigo. “El amor que vence al miedo, o la verdadera audacia de los santos”. *Revista Confer* 58, n.º 1 (2019): 55-75 (aquí, 74).

⁸² Cf. Joseph Ratzinger. *Teoría de los principios teológicos*, 422-424.

⁸³ Hans Urs von Balthasar. “La soledad en la Iglesia”. En *Ensayos teológicos IV. Pneuma e Institución*, 209-237 (aquí, 234). Madrid: Encuentro – Cristiandad, 2008.

enseñan que «la fe no sólo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos: es una participación en su modo de ver». Por eso, «para la fe, Cristo no es sólo aquel en quien creemos, la manifestación máxima del amor de Dios, sino también aquel con quien nos unimos para poder creer»⁸⁴.

Como en su día supo percibir M. Blondel, en el fondo de todas estas cuestiones relativas a la experiencia religiosa existe un solo problema: «el problema de la relación, en Cristo, del hombre y de Dios y, en consecuencia, también de la relación de Cristo con cada uno de nosotros»⁸⁵. En el misterio de Jesucristo, Dios se ha mostrado como nunca antes, misterio de alteridad, entrega y comunión en sí mismo y para el hombre. Solo a partir de la experiencia que Él ha hecho con nosotros a lo largo de la historia ha querido que descubriéramos qué significa salvación, encuentro, sobreabundancia y fecundidad. Y solo así podremos descubrir a Cristo como *camino* —de descenso y de ascenso—, como *verdad* que se entrega, como *vida* santa y santificadora.

Solo desde la irrestricta objetividad de su revelación puede comprenderse la experiencia religiosa del cristianismo. Si en la actualidad tantas voces se alzan invitándonos a replegarnos en una excesiva subjetivación de lo religioso y su experiencia, la fe cristiana nos invita, por el contrario, a acoger con la audacia de los santos la venida de Dios a nuestra vida para recorrer con Él el camino del amor, manifestarnos nuestras mejores posibilidades y descubrirnos la sublimidad de nuestra vocación⁸⁶.

REFERENCIAS

- Alfaro, Juan. “La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano”. *Concilium. Revista internacional de teología* n.º 21 (1967): 56-69.
- Álvarez Turienzo, Saturnino. “El cristianismo y la formación del concepto de persona”. En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Vol. 1, 42-77. Madrid: Moneda y Crédito, 1971.

⁸⁴ Francisco. Encíclica *Lumen fidei* sobre la fe (2013), n. 18.

⁸⁵ Maurice Blondel. *Historia y Dogma. Sobre el valor histórico del dogma*. Madrid: Cristiandad, 2004, 159.

⁸⁶ Cf. Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965), n. 22a.

- Amengual, Gabriel. *Antropología filosófica*. Madrid: BAC, 2007.
- Amengual, Gabriel. *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996.
- Arzobialde, Santiago. “Configuración (Rom 8,29) y vida en Cristo”. En *El seguimiento de Cristo*, dirigido por Juan Manuel García-Lomas, y José Ramón García-Murga, 73-129. Madrid: PPC – Comillas, 1997.
- Balthasar, Hans Urs von. “Consideraciones preliminares para el discernimiento de los espíritus”. En *Ensayos teológicos iv. Pneuma e Institución*, 268-280. Madrid: Encuentro – Cristiandad, 2008.
- Balthasar, Hans Urs von. “El componente dramático de la inclusión en Cristo”. En *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, 39-45. Madrid: Encuentro, 1993.
- Balthasar, Hans Urs von. “La experiencia de la fe”. En *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, 199-375. Madrid: Encuentro, 1985.
- Balthasar, Hans Urs von. “La inclusión de la Historia en la vida de Cristo”. En *Teología de la Historia*, 49-75. Madrid: Encuentro, 1992.
- Balthasar, Hans Urs von. “La soledad en la Iglesia”. En *Ensayos teológicos iv. Pneuma e Institución*, 209-237. Madrid: Encuentro – Cristiandad, 2008.
- Balthasar, Hans Urs von. “Palabra e historia”. En *El Todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, 231-249. Madrid: Encuentro, 2008.
- Balthasar, Hans Urs von. “Quand Dieu rencontre l’homme”. *Revue Catholique Internationale. Communio* 1, n.º 8 (1976): 10-20.
- Balthasar, Hans Urs von. *Sólo el amor es digno de fe*. 3.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teología de la Historia*. Madrid: Guadarrama, 1959 (Encuentro, 1992).
- Balthasar, Hans Urs von. “Tradition”. En *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie v*, 288-300. Einsiedeln: Johannes, 1986.
- Barbotin, Edmond. “Experiencia”. En *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 479-482. Tres Cantos: Akal, 2007.
- Barth, Karl. “La humanidad de Dios”. En *Ensayos teológicos*, 9-34. Barcelona: Herder, 1978.
- Benedicto XVI. Encíclica *Deus caritas est* sobre el amor cristiano (2005).
- Benedicto XVI. Encíclica *Spe salvi* sobre la esperanza cristiana (2007).
- Bernardo de Claraval. “Sermón 80”. En *Obras completas de san Bernardo v. Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 2.ª ed., 931-943. Madrid: BAC, 2014.
- Blondel, Maurice. *Historia y Dogma. Sobre el valor histórico del dogma*. Madrid: Cristiandad, 2004.

- Brague, Rémi. "L'expérience cruciale". *Revue Catholique Internationale. Communio* 1, n.º 8 (1976): 21-33.
- Chevallier, Max-Alain. "El Espíritu de Dios en la Escritura". En *Iniciación a la práctica de la Teología II. Dogmática 1*, dirigido por Bernard Laurent y François Refoulé, 417-462. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965).
- Congar, Yves Marie-Joseph. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1991.
- Corbin, Michel. *La Trinité ou l'Excès de Dieu*. Paris: Cerf, 1997
- Cordovilla, Ángel. *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Cordovilla, Ángel. "Dios para buscar". En *La búsqueda de Dios. La alegría de la fe en la vida consagrada*, dirigido por Bonifacio Fernández y Fernando Prado, 45-75. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2013.
- Cordovilla, Ángel. "El concepto trinitario de persona". *Estudios Eclesiásticos* 87, n.º 340 (2012): 3-49. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7740>
- Cordovilla, Ángel. *El misterio de Dios trinitario. Dios-con-nosotros*. Madrid: BAC, 2012.
- Ebeling, Gerhard. "La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet". *Études théologiques et religieuses* 81, n.º 1 (2006): 1-23. <https://doi.org/10.3917/etr.0811.0001>
- Fessard, Gaston. "D'Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin. Circularité des Exercices Spirituels et Circularité du Savoir Absolu". *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 42, n.º 4 (1956): 541-554.
- Francisco. Encíclica *Lumen fidei* sobre la fe (2013).
- Francisco de Osuna. *Tercer Abecedario espiritual*. Madrid: La Editorial Católica, 1972.
- Fries, Heinrich. *Teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1987.
- Gesché, Adolphe. *Dios. Dios para pensar III*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Gesché, Adolphe. *El destino. Dios para pensar V*. 2.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Gesché, Adolphe. *El hombre. Dios para pensar II*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Gesché, Adolphe. *El mal. Dios para pensar I*. 3.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Gesché, Adolphe. *El sentido. Dios para pensar VII*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Gesché, Adolphe. *Jesucristo. Dios para pensar VI*. Salamanca: Sígueme, 2002.

- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- González de Cardedal, Olegario. *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- González de Cardedal, Olegario. *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- González de Cardedal, Olegario. *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- González de Cardedal, Olegario. "Jesucristo y su Iglesia". En *Jesucristo hoy*, AA. VV., 163-223. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- González de Cardedal, Olegario. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*. Madrid: BAC, 1975.
- Guardini, Romano. *Religión y revelación*. Madrid: Guadarrama, 1961.
- Holzer, Vincent. "Mystique et subjectivisation. Mystique – autonomie – foi trinitaire". *Transversalités* 151 (2019): 153-184. <https://doi.org/10.3917/trans.151.0153>
- Jiménez Ortiz, Antonio. "Encuentro". En *Diccionario de Teología Fundamental*, dirigido por René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot, 376-379. Madrid: Paulinas 1992.
- Jiménez Ortiz, Antonio. "La teología fundamental como teología del encuentro entre la revelación y el hombre". *Estudios Eclesiásticos* 61, n.º 236 (1986): 3-21. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17494>
- Juan de la Cruz (san). *Obras completas. Edición crítica*. 6.ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- Karrer, Leo. "L'expérience comme principe de la théologie pratique". *La-val théologique et philosophique* 57, n.º 3 (2001): 537-555. <https://doi.org/10.7202/401381ar>
- Kasper, Walter. "La tradición, principio de conocimiento. Reflexiones sistemáticas sobre la relevancia teológica de la historia". En *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática. Obra Completa de Walter Kasper* 7. Santander: Sal Terrae, 2017, 483-507.
- Lehmann, Karl. "Experiencia". En *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, dirigido por Karl Rahner. Vol. 3, 72-78. Barcelona: Herder, 1973.
- Lindbeck, George Arthur. *La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época postliberal*. Viladecavalls: Clie, 2018.
- Lubac, Henri de. *Ateísmo y sentido del hombre*. Madrid: Euramérica, 1969.

- Lubac, Henri de. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. 2.^a ed. Madrid: Encuentro, 2003.
- Henri de Lubac. “Comentario al preámbulo y al capítulo primero”. En *Vaticano II. La revelación divina. Constitución Dogmática «Dei verbum»*, dirigido por Bernard-Dominique Dupuy. Vol. 1, 181-367. Madrid: Taurus, 1970.
- Lubac, Henri de. *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*. 2.^a ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2012.
- Lubac, Henri de. “La luz de Cristo”. *Revista Católica Internacional de Pensamiento y Cultura. Communio* 4 (2007): 11-32.
- Lubac, Henri de. “Préface”. En *La mystique et les mystiques*, dirigido por André Ravier, 7-39. Paris: DDB, 1965.
- Madrigal, Santiago. “Maestros espirituales del papa Francisco: Hugo Rahner, Miguel Á. Fiorito, Gaston Fessard”. *Manresa* 93, n.º 1 (2021): 5-18.
- Martín Velasco, Juan. “Hacia una fenomenología de la experiencia de Dios”. En *Experiencia y misterio de Dios*, dirigido por Pascual Cebo-llada, 63-104. Madrid: San Pablo – Comillas, 2009.
- Martín Velasco, Juan. *La experiencia de Dios*. 3.^a ed. Madrid: Trotta, 1997.
- Mieth, Dietmar. “Hacia una definición de la experiencia”. *Concilium. Revista internacional de teología* n.º 133 (1978): 354-371.
- Mouroux, Jean. “Experiencia religiosa”. En *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, dirigido por Karl Rahner. Vol. 3, 79-82. Barcelona: Herder, 1973.
- Mouroux, Jean. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris: Aubier, 1952.
- Mouroux, Jean. “Naturaleza y estructura de la fe católica”. En *Hacia una teología de la fe católica. Lecturas teológicas*, AA. VV., 147-164. Santander: Sal Terrae, 1970.
- Pereda, Raúl. “La experiencia cristiana en el itinerario de la catequesis. La aportación de Jean Mouroux”. *Scripta Theologica* 53, n.º 3 (2021): 765-793. <https://doi.org/10.15581/006.53.3.765-793>
- Prado Postigo, Adrián de. *Con infinito exceso. La fe cristiana a la luz de un Amor sobreabundante*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- Prado Postigo, Adrián de. “El amor que vence al miedo, o la verdadera audacia de los santos”. *Revista Confer* 58, n.º 1 (2019): 55-75.
- Przywara, Erich. *Deus Semper Maior. Principio y fundamento*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2014.

- Rahner, Hugo. "Ignacio de Loyola y la génesis histórica de su espiritualidad". En *Escritos ignacianos*, 23-149. Madrid: Didaskalos, 2021.
- Rahner, Karl. "Credo Ecclesiam". En *Hacia una teología de la fe católica. Lecturas teológicas*, AA. VV., 147-164. Santander: Sal Terrae, 1970.
- Rahner, Karl. "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios". En *Escritos de teología III*, 47-59. Madrid: Taurus, 1961.
- Rahner, Karl. "La Iglesia de los santos". En *Escritos de teología III*, 109-123. Madrid: Taurus, 1961.
- Ratzinger, Joseph. *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*. 2.^a ed. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Ratzinger, Joseph. "¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II". En *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*. Barcelona: Herder, 1985, 313-333 [reproducido en *Obras completas VII/2. Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, 2016, 922-944].
- Ratzinger, Joseph. "Sobre el concepto de persona en la Teología". En *Palabra en la Iglesia*, 165-180. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Ratzinger, Joseph. "Sobre el fundamento espiritual y el lugar eclesial de la teología". En *Naturaleza y Misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, 55-82. Pamplona: Eunsa, 2009.
- Ratzinger, Joseph. *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder, 1985.
- Riaudel, Olivier. "Fides qua creditur et Fides quæ creditur. Retour sur une distinction qui n'est pas chez Augustin". *Revue théologique de Louvain* 43, n.º 2 (2012): 169-194. <https://doi.org/10.2143/RTL.43.2.2159006>
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Schlier, Heinrich. *La Carta a los Gálatas*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Schürmann, Heinz. "La «pro-existencia» como concepto cristológico fundamental". En *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, 267-301. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Sammelroth, Otto. *Dios y el hombre al encuentro. Perspectiva de los dogmas católicos*. Madrid: Fax, 1959.
- Sammelroth, Otto. "La fe, regalo de Dios. La fe y los artículos de la fe". En *Hacia una teología de la fe católica. Lecturas teológicas*, AA. VV., 147-164. Santander: Sal Terrae, 1970.

- Sueiro, Samuel. "Apuntes sobre una teología de la palabra. El diálogo de H. U. von Balthasar con K. Barth acerca de la *analogia entis*". *Estudios Eclesiásticos* 89, n.º 348 (2014): 67-113. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7174>
- Teresa de Jesús (santa). *Obras completas*. 5.ª ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*. Santander: Sal Terrae, 2018.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. "Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación en Occidente". *Estudios Eclesiásticos* 76, n.º 305 (2003): 301-331. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/10863>
- Weiser, François. "Réseaux et débats théologiques dans le catholicisme des années 1960, au prisme du groupe des experts au concile Vatican II". *Archives de sciences sociales des religions* 175 (2016): 231-252. <https://doi.org/10.4000/assr.27994>
- Zazo Rodríguez, Jorge. *El encuentro. Propuesta para una Teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.