

LA DIMENSION ESPIRITUAL DE LA LITURGIA¹

RESUMEN

Para investigar la dimensión espiritual de la liturgia es preciso volverse hacia las dos fuentes principales de la teología: los textos cristianos clásicos y la experiencia humana universal. El artículo presenta el análisis de un texto del Nuevo Testamento (Juan 4, 21-24) sobre el culto en el Espíritu de la verdad, y de un texto magisterial del Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium* 43): la liturgia como señal de la Providencia y paso del Espíritu Santo en la Iglesia. Luego trata de estudiar el sentido y la verdad de la experiencia humana, y presenta a tres pensadores clásicos sobre la experiencia religiosa. Concluye tratando de correlacionar los datos de los textos de las Escrituras cristianas y de la Tradición con el pensamiento actual.

Palabras clave: Dios, Jesucristo, “Espíritu de la verdad”, culto en el Espíritu, Liturgia, experiencia religiosa

ABSTRACT

In order to study the spiritual dimension of liturgy we need to search in the two sources of theology: the christian classical texts, fundamentally those of the Holy Scriptures, and the universal human experience. The author analyzes a text from the gospel of John (4, 21-24) about the adoration in “the Spirit of truth”, and a text from the II Vatican Council (*Sacrosanctum Concilium* 43) which states that liturgy is a sign

1. Anunciamos que próximamente editorial San Pablo (Buenos Aires) publicará una obra colectiva de nuestra Facultad, sobre la dimensión espiritual de todas las disciplinas teológicas.

of the Providence and a presence of the Holy Spirit in the Church of Christ. Then the author attempts to study the meaning and truth of the human experience, and shows three classical thinkers of religion. The article ends trying to show the adequacy of the “Spirit of truth” theme with the conclusions of some relevant theologians.

Key words: God, Jesus Christ, Spirit of the truth, Adoration in the Spirit, Liturgy, Religious experience

“Liturgia” es un término equívoco –como amor– pues puede referirse a varias realidades: el estudio y la enseñanza de la liturgia teológica, la enseñanza del oficio sacerdotal en lo que toca al culto cristiano, la representación de los misterios salvíficos en los ritos y acciones sagradas, la reflexión práctica sobre cada elemento del culto, la “ciencia litúrgica” como la entendía Odo Casel y sus seguidores, y la expresión religiosa de los cristianos. Por lo tanto, hablar de dimensión “espiritual” sería coherente si uno se dedicase a la enseñanza de la teología de los sacramentos, presupuestos a la celebración litúrgica como tal, o bien si quisiéramos salir al encuentro del “ritualismo”, tentación frecuente en ministros y fieles. A diferencia de otros ámbitos de la enseñanza, que encuentran a un cristiano con poco o nulo conocimiento del tema, la liturgia encuentra a quienes se acercan a reflexionar sobre ella con una tremenda cuota de experiencias y precomprensiones que colorean todo intento de reflexión. Por eso, la liturgia necesita especialistas, pero a condición de reconocer que la liturgia no es una “especialidad”, sino que debe ser una de las dimensiones necesarias para cualquier teología. Porque la liturgia es la experiencia vital de Dios, es lo íntimo de la vida de la Iglesia, de donde saca su fuerza cualquier teología, y no algo que no pertenece a la vida misma de la Iglesia.

Por consiguiente, necesitamos reflexionar sobre el método requerido para encarar esta temática espiritual o religiosa. Encuentro que el mejor método consiste en referirse a las dos fuentes de la teología: por una parte, el uso e interpretación de los textos de la Iglesia (litúrgicos, eucológicos, patrísticos, magisteriales, etc.); por otra parte, la reflexión sobre la experiencia y el lenguaje humanos (mediante una fenomenología de lo cotidiano).²

2. D. TRACY, *Blessed rage for order*, New York, Seabury Press, 1975, 43.

1. Textos clásicos de la Iglesia

Para encontrar respuesta a la pregunta sobre la dimensión espiritual del culto, es preciso referirse, a algunos textos clásicos de la tradición cristiana. Ante todo, investigaré un texto famoso del Nuevo Testamento en el evangelio de Juan, y en un segundo momento, estudiaré las implicaciones de un texto del Concilio Vaticano II, anclado en el magisterio moderno de la Iglesia.

1.1 En el evangelio de Juan

Para encontrar respuesta a nuestro tema, el primer paso es dirigirse hacia los principales textos de la tradición cristiana, porque son la primera fuente de la tarea teológica. La Sagrada Escritura es, en ese sentido, la expresión fundamental de la fe cristiana. Por eso, veamos uno de los principales textos en el Nuevo Testamento sobre el culto de los cristianos. El relato del encuentro de Jesús con la mujer samaritana (Juan 4, 21-24) es uno de los textos más vívidos del Nuevo Testamento.³ Helo aquí:

(21) “Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni este monte, ni en Jerusalén adorarán ustedes al Padre... (23) Llega la hora y ya estamos en ella, en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en Espíritu y verdad, porque así quiere el Padre que sean quienes lo adoren. (24) Dios es Espíritu, y quienes lo adoran, deben adorarlo en Espíritu y verdad”.

Varias preguntas surgen ante este texto: qué es el “Espíritu”, qué significa “adorar en Espíritu y en verdad”, hacia donde se desplaza el lugar de adoración si ya no hay que adorar al Padre ni en Garizim (Samaria) ni en Jerusalén, y si se trata de una adoración “interna y espiritual” en oposición a una adoración “externa y ritual”.

Es importante aclarar que el “Espíritu” es “el Espíritu de Dios” que purifica al creyente y habita en él permanentemente.⁴ La adoración de que se trata aquí no se hace en los recovecos interiores del alma humana, como podría interpretarse “espiritualmente”, sino en “el Espíritu Santo”. Muchos intérpretes contemporáneos piensan que al proclamar un culto

3. R. E. BROWN, *The gospel according to John (I-XII)*, Garden City, Doubleday, 1966, 176.

4. P. PERKINS, “The gospel according to John”, en *The new Jerome biblical commentary* (R. Brown, ed.), New Jersey, Prentice Hall, 1990, 957.

“en Espíritu y verdad”, Jesús no intenta contrastar el culto interno con el culto externo,⁵ sino hacer comprender que el Espíritu de verdad purifica a los adoradores de la malicia de este mundo.⁶ La razón es clara: “Dios es Espíritu”. No es la descripción de la naturaleza de Dios hecha en el siglo de las luces por los racionalistas, sino es la afirmación de que Dios dará su Espíritu mediante Jesús.⁷ Se trata pues de otro modo de adorar, un nuevo culto que suplanta al culto samaritano y judío a la vez. La expresión “en Espíritu y verdad” debe ser asumida como una endiádis, e.d. una figura retórica que emplea dos substantivos coordinados por una conjunción para expresar un concepto. Por consiguiente, la expresión “en Espíritu y verdad” es equivalente a “en el Espíritu de verdad”, de quien Jesús hablará en Juan 14, 17; 15, 26; 16, 13.⁸ Esa expresión significa una apertura hacia el Espíritu Santo que Jesús da (3, 6; 4, 14) y hacia la verdad que Jesús revela (1, 14.17; 14, 6)⁹

Juan no desplaza la adoración a Dios, sino el lugar del culto: ya no es el monte Garizim ni el monte Sión en Jerusalén, porque ahora, con la presencia de Jesús, el lugar es el Hijo del hombre, ya que su cuerpo es un templo (Juan 2, 21; 1, 14b). El cuerpo de Jesús es el lugar de la manifestación y revelación de Dios. En el Hijo Jesús, hay que “adorar *al Padre* en el Espíritu de verdad”.¹⁰ Porque precisamente se trata de adorar al Padre en el Espíritu, pues Dios sólo puede ser adorado como Padre por quienes han recibido en el bautismo el Espíritu Santo que los hace hijos de Dios y que claman: “Abba, Padre” (Rom. 8, 15-16). Además, el Espíritu de la verdad es el Espíritu de Jesús, porque Jesús es la verdad (Juan 8, 45; 14, 6; 17, 17-19) dado que Jesús es la revelación de Dios.¹¹

La oposición es la forma en que organiza su pensamiento el evangelista. Por eso, opone carne a Espíritu. El Espíritu nos ayudará a adorar como corresponde. La idea de un culto solamente “espiritual o interno” no corresponde a un evangelio lleno de encuentros eucarísticos, bautismos, cánticos e himnos, alabanzas, etc. Al Padre hay que adorarlo en la

persona de Jesús, porque Dios habita en la “carne” (Juan 1, 14a) de Jesús. La manifestación definitiva de Dios no hay que encontrarla en un país o en un lugar, sino en la persona misma de Jesús, porque como afirma Esteban en su discurso (Hech. 7, 48): “el Altísimo no habita en casas hechas por manos de hombre”.¹²

Este texto, demuestra la importancia que tiene la verdad para la adoración de Dios. No se trata pues de una oposición entre espiritual y material,¹³ sino de adorar a Dios en el Espíritu de la verdad. La verdad nos capacita para adorar como corresponde. Por otra parte, Jesús mismo es la verdad (Juan 14, 6) ya que él manifiesta la verdad de Dios a la gente (8, 45; 18, 37).¹⁴ Lo que importa es que la adoración se dirija al Padre, por el Hijo Jesús en el Espíritu de la verdad.

Saquemos una aproximada conclusión de este texto tan decisivo. La adoración y el culto de los creyentes tienen su fundamento en el don del Espíritu Santo que se recibe por el segundo nacimiento del bautismo (cf. Juan 3, 5 “el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios”)¹⁵ Hay una vinculación entre Espíritu Santo y nacimiento para Dios en san Juan. Pablo usará otra expresión y vinculará el Espíritu a la adopción filial y así hablará de “Espíritu de adopción” (*Pneuma hyothesias*, en Rom. 8, 14-17). Sea adopción como Pablo o nacimiento como Juan, lo que se establece con Dios es una comunión: comunión con el Padre, comunión con el Hijo, comunión con el Espíritu Santo, comunión fraternal con los demás seres humanos. Lo que importa es que esta comunión con el Padre, el Hijo, el Espíritu y la comunidad humana es realmente *experimentable*. Esa experiencia de la comunión se da por el don de la fe, porque desde el bautismo el cristiano es inhabitado por el Espíritu Santo (Rom. 8). Son experiencias que al principio llaman al asombro:

12. SCHILLEBEECKX, o.c. 363.

13. Los verdaderos adoradores son quienes reciben a Jesús, la “Verdad”. La ausencia de los ritos, no tiene nada que ver con la verdadera adoración. cf. F. FERNÁNDEZ RAMOS, “Evangelio según san Juan”, en *Comentario al Nuevo Testamento* (Santiago Guíjarro, ed.), Madrid, Atenas, 1995, 281.

14. BROWN, op. cit., 180-181.

15. BROWN, op. cit., 137-144. Contra la interpretación bautismal del texto, cf. 141-144. En síntesis, la idea principal de este texto es que el don del Espíritu Santo por el Padre es lo primordial, porque el Espíritu Santo es quien permite que los hombres conozcan y crean en la revelación de Jesús. Contra la interpretación del Espíritu Santo en el texto, cf. I. DE LA POTTERIE, “Naître de l’eau et naître de l’Esprit”, en *Sciences Ecclésiastiques* 14 (1962) 351-474. Id., *La vérité dans saint Jean*, Biblical Institute Press, 1977, 2 vol. Sin embargo, F.-M. Braun ha demostrado el uso de Juan 3:5 en las inscripciones y el arte de los dos primeros siglos, en *Revue Thomiste* 56 (1956) 647ss.

5. Eso lo había realizado la predicación de los profetas del Antiguo testamento.

6. PERKINS, o.c., *ibid.*

7. R. KIEFFER, “John”, en *The Oxford biblical commentary*, Oxford, University Press, 2000, 968.

8. KIEFFER, o.c. 180.

9. PERKINS, op. cit., *ibid.*

10. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, Queriniana, 1980, 364.

11. PERKINS, op. cit., *ibid.*

carismas exteriores provenientes del Espíritu y que en cualquier momento de la historia pueden revivirse. Normalmente las experiencias son movimientos vibrantes, pero sobrios. ¿Cómo se distinguen si son realmente del Espíritu? El don del Espíritu Santo da una “inteligencia” para las cosas de Dios (es teologal) y para las obras del Espíritu (es ético). Esta experiencia del amor de Dios es el principio del *sensus fidei* que permite discernir entre interpretaciones correctas e incorrectas.¹⁶

La experiencia de Dios, por consiguiente, es el principio litúrgico por excelencia. Eso es lo que hace de la liturgia con todas sus vertientes o niveles de comprensión y expresión una participación en el misterio de la comunión trinitaria, y especialmente una participación en la liturgia que ahora celebra Jesús mismo “intercediendo por nosotros” como mediador celestial (Hebr. 7, 25).

La experiencia del Espíritu nos enseña de modo directo. Por eso, cuando celebramos la Liturgia ponemos en relación lo que ya sabemos con la experiencia actual. Se da entonces una mutua relación entre la inteligencia y la percepción de las experiencias litúrgicas. El mismo Espíritu es quien nos hace “entender” y “experimentar”. Si no tuviésemos las experiencias vitales el entendimiento se vaciaría y repetiría monótonamente conceptos. Y al mismo tiempo, si no tuviésemos conceptos, la experiencia dejaría de ser vital para convertirse en aburridora. Por la comunión trinitaria podemos encontrar la salvación prometida por Jesús. Es lo que hacemos cada vez que nos reunimos litúrgicamente, a condición de que seamos movidos por la fe y las demás virtudes: experimentamos a Dios e interpretamos esa experiencia. La experiencia religiosa se hace con recuerdos y sensaciones, con temas previos a toda reflexión y con temas investigados. Como pensaba Edmund Husserl, no existe un “mundo ya vivido”.¹⁷ Cada experiencia es nueva y provoca una vitalidad nueva. Eso es lo que sucede en la liturgia cristiana. Por el don del Espíritu constantemente estamos frente a Cristo “el camino nuevo y vital” (Hebr. 10, 20, que podría traducirse “el camino de vida”), e.d. el único camino que conduce a la meta final, que es el encuentro con el Padre.

En las experiencias litúrgicas de los cristianos sucede algo muy importante. La experiencia religiosa que proviene del Espíritu Santo tam-

16. SCHILLEBEECKX, op. cit., 545-553.

17. E. HUSSERL, *Le crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Verona, Il Saggiatore, 1961, 48, 130.

bién puede golpearse contra la realidad. Es lo que la hermenéutica actual denomina la “develación de lo real”.¹⁸ Aprendemos mediante los fracasos, cuando tenemos que empezar de nuevo. Eso vale actualmente para toda la experiencia litúrgica de la Iglesia: en algunos aspectos hemos fracasado y debemos recomenzar a tuestas con una profunda sensibilidad y receptividad hacia esta realidad contemporánea que se resiste a nuestra orientación conceptual y vital.

Esto significa que nuestras experiencias litúrgicas son *limitadas* y por más que quisiéramos no podemos traer en nuestro auxilio a los éxitos de la historia pasada. Me uno a quienes niegan la historicidad de la experiencia. Más bien considero que la experiencia litúrgica se renueva continuamente y sus limitaciones nos hacen experimentar más el sufrimiento que la elevación mística. He aquí nuestra primera conclusión: el mismo Espíritu Santo nos conduce en nuestras experiencias litúrgicas a participar de las situaciones-límites con las que se encontró Jesús y lo hicieron sufrir. Así en lugar de vivir en una cierta irrealdad malsana, la liturgia nos devuelve a esta verdad de la realidad en la que Dios acepta que suframos por amor.

1.2 En un texto del Concilio Vaticano II

Los textos cristianos fundamentales de la tarea teológica provienen de la Escritura. Pero no son los únicos. Hay también otras expresiones que son los símbolos de la fe, las afirmaciones magisteriales, las expresiones simbólicas, los escritos de los teólogos clásicos y la experiencia multiseular de la Iglesia Católica. Entre ese inmenso tesoro señalo un texto significativo del Concilio Vaticano II. La constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia expresa:

“El celo por promover y reformar la liturgia se considera con razón un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, como el paso del Espíritu Santo por su Iglesia, y da un sello característico a su vida e incluso a todo el pensamiento y la acción religiosa de nuestra época”.¹⁹

18. P. RICOEUR, *Theory of interpretation*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, passim.- W. KASPER, “Glaube und Geschichte”, en *Geist und Leben* 42 (1969) 329-349.- H.G. GADAMER, *Truth and Method*. New York, Continuum, 1988, 346ss.- SCHILLEBEECKX, op. cit., 24-25. Para adecuados complementos y correctivos a la moderna hermenéutica y la necesidad de la metafísica, cf. K. LEHMANN, *Hermeneutics*, en *Encyclopedia of theology. The concise “Sacramentum mundi”*, K. RAHNER (ed.), New York, Seabury, 1975, 411-414.

19. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* 43.

Este texto es muy significativo de cuanto significó el movimiento litúrgico en la Iglesia Católica y en las comunidades cristianas pertenecientes al Consejo Mundial de Iglesias durante el siglo XX. El texto está tomado del discurso de Pío XII al 1^{er} Congreso internacional de pastoral litúrgica: “El movimiento litúrgico es como un signo *evidente* de las disposiciones de la Providencia de Dios sobre nuestro tiempo, como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia, *para entregar a los hombres los misterios de la fe y las riquezas de la Gracia, que brotan de la activa participación de los fieles en la vida litúrgica*”. “*La Liturgia da una nota característica a la vida de la Iglesia, más aún a toda la acción religiosa de nuestra época*”.²⁰ Estas palabras de Pío XII, asumidas por el Concilio, valen también para las comunidades e Iglesias pertenecientes al Consejo Mundial de Iglesias. En un informe oficial de *Faith and Order*, una especie de comisión teológica del Consejo, en la cual hay varios teólogos católicos, se dice: “Nos impresiona mucho el peso que ha ganado en las Iglesias el movimiento litúrgico de muy diferente tradición. Es evidente que es una señal muy significativa en la vida de la Iglesia en nuestro tiempo”.²¹ Esa “señal muy significativa” lo es por ser “providencial”, e.d. pertenecer a la Providencia de Dios mismo. Ya el texto del Concilio que comentamos lo decía, y asimismo el Papa Pablo VI lo expresaba a los observadores del Concilio poco antes de la discusión sobre el esquema del Ecumenismo.²² La cuarta conferencia de la comisión *Faith and Order* propuso a la liturgia como uno de sus temas preparado durante años y publicó un informe sobre “La liturgia y la unidad de la Iglesia de Cristo”, que suena bastante parecido a los términos del Concilio.²³ Durante la discusión del esquema *De Oecumenismo*²⁴ varios obispos se lamentaron de que este esquema no tocara la importancia del significado de la liturgia para el inicio de

la reunificación de los cristianos, a diferencia del art. 1 de la constitución sobre la liturgia, que lo indicaba expresamente.²⁵

En el texto que comentamos la vida de la Iglesia queda caracterizada, señalada por la liturgia, porque “la liturgia expresa la naturaleza de la Iglesia misma”²⁶, más aún ocupa “el principal lugar en la vida de la Iglesia”²⁷ debido ante todo a que ella es “la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza”.²⁸ Hay muchos textos que llaman a la liturgia “la parte excelentísima de la acción de la Iglesia”.²⁹

Pero, además, la liturgia da un sello característico a todo el pensamiento y la acción religiosa de nuestra época. Aquí ya hemos pasado de lo que sucede en el ámbito de la Iglesia para entrar en relación a toda la experiencia de la humanidad. Que la liturgia se mueva en la esfera del pensamiento y la acción religiosa significa dos cosas: 1. que el pensamiento influye en la acción y la acción en el pensamiento, y 2. que para entender su dimensión “espiritual” hay que referirse a su contenido religioso, e.d. a su referencia explícita a Dios. Ese contenido excede el marco de los conceptos y argumentos racionales, con los cuales se maneja la teología fundamental, la teología dogmática, la exégesis y la historia, aunque los presupone al menos cultural o difusamente. En efecto, el mundo religioso de la liturgia funciona mediante las metáforas, los símbolos, los relatos, los ritos, los gestos, los acontecimientos, la música y el canto, el silencio, las voces (la predicación), y los creyentes mismos constituidos en una “*communitas*” que anticipa la igualdad celestial, en donde comunidad y jerarquía se compaginarán sin tensión.³⁰ De este modo, en la reflexión sobre los mencionados elementos de la liturgia puede encontrar re-

20. Pío XII, “Discurso al primer congreso internacional de pastoral litúrgica”, Asís, 22 de septiembre de 1956, en *Acta Apostolicae Sedis* 48 (1956) 711, 724.

21. FAITH AND ORDER, *Ways of Worship*, London, 1951, 2.

22. PABLO VI, “Discurso a los observadores” (17.X.1963), en *La Documentation Catholique* 3.XI.1963, col. 1421-1423.

23. Cf. el texto en *Les questions liturgiques et paroissiales*, 44 (1963) 330-340. La conferencia se realizó en Montréal, Canadá, del 22 al 26 de julio de 1963. Allí pronunció una conferencia el cardenal Paul Emile Léger, arzobispo de Montréal.

24. Cf. A. WENGER, *Vatican II: chronique de la deuxième session*, Paris, Centurion, 1964, 188-218, esp. 204 para la intervención del abad de Beuron, P. Benedikt Reetz, OSB.- X. RYNNE, *The second Session*, London, Faber and Faber, 1964, 217-291.- Y.M. CONGAR, *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris, Cerf, 1964. - R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la deuxième session*. Paris, Seuil, 1964.

25. Cf. B. KLOPPENBURG, *Concilium Vaticano II*, Vol. III: segunda sessão, 1963. Petropolis, Vozes, 1964, 350ss: 22 de noviembre de 1963, 73 congregación general.

26. “La liturgia por cuyo medio ‘se ejerce la obra de nuestra redención’ sobre todo en el sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia.” Constitución *Sacrosanctum Concilium* 2.- Cf. *Ritus servandus in concelebratione Missae et communione sub utraque specie*, Vaticano, 1965, 1: “et in qua ipsa germana natura eiusdem Ecclesiae praecipue manifestatur”. Cf. también *Institutio generalis de Liturgia horarum*. Vaticano, 1971, 18.

27. PABLO VI, enc. *Mysterium fidei*, 3. IX. 1965. n. 1, en AAS 57 (1965) 753 in fine.

28. *Sacrosanctum Concilium* 10.

29. *Instructio Inter oecumenici*, 26.IX.1964. n. 1 en AAS, 56 (1964) 877.

30. V. TURNER, *The ritual process. Structure and antistructure*, New York, Aldine de Gruyter, 1969, 181-183.

medio la dolorosa separación entre sentimientos y pensamientos que se da en casi toda la teología. Nos trasladamos así a un conjunto mucho más amplio de formas teológicas.

La liturgia cristiana pone su sello en la acción religiosa de nuestra época. Las experiencias religiosas de cualquier tipo, no solamente en occidente, están marcadas por la vida litúrgica de la Iglesia. Veinte siglos de presencia en el mundo han dejado una impronta. Incluso, en la religiosidad “salvaje”, que algunos como el cardenal Godfried Danneels denuncian,³¹ o en la “nueva espiritualidad” del tipo de new age y otras, se importan algunas de las formas litúrgicas mencionadas.

Por consiguiente, si queremos penetrar la dimensión espiritual de la liturgia hay que investigarla como experiencia “íntima” de sentimiento. La experiencia del intelectual puede llevarlo a sentir la belleza de la verdad alcanzada, pero la celebración litúrgica se refiere a tantos planos no lingüísticos ni conceptuales que merece la pena averiguarse. Por otra parte, tenemos que verificar si el resultado teológico, parcial es cierto, de lo que venimos diciendo se compagina adecuadamente con la experiencia humana y las ideas de los grandes pensadores.

2. La experiencia y el lenguaje humanos

Conviene, pues, compagnar la experiencia de la fe cristiana, manifestada en dos textos que nos dan sentido y verdad, con la experiencia humana general. La razón es bastante simple. Los textos cristianos clásicos, especialmente los del Nuevo Testamento, tienen la pretensión de haber captado todo lo rectamente humano que existe en el mundo: son universalistas. Por consiguiente, hay que investigar si esa pretensión se realiza realmente. Tratemos, para comenzar esta sección, de averiguar el sentido de la experiencia humana,³² por que es necesario este paso para compagnar con los datos obtenidos de la Escritura y de la Tradición. Luego se puede pasar a algunos autores significativos en la búsqueda de la dimensión más profunda del culto religioso y litúrgico.

31. Debo este dato a la tesis que prepara JANEZ CERAR sobre las cartas pastorales del cardenal Danneels, de 1981 a 2002.

32. Otros teólogos prefieren referirse a la “conciencia histórica” (B. Lonergan), o a la “situación de la humanidad” (P. Tillich), o a la “visión científica contemporánea” (R. Bultmann).

¿Que es la “experiencia”? Para los filósofos empíricos como David Hume, o para el racionalismo crítico de Immanuel Kant, la experiencia es solamente un fenómeno sensible de las cosas o del yo como objeto. No nos podemos contentar con esa visión reducida.³³ Es preciso entender por “experiencia” algo que tiene mucha más riqueza y mayor repercusión. Cuando hablamos de experiencia nos referimos a lo que cada uno experimenta vitalmente en sí mismo como persona que se mueve, que siente, que piensa, que percibe, que juzga, que decide y que actúa. La experiencia es nuestra vida misma que se desarrolla como un proceso vital, en el cual tanto el tiempo, como la comunicación y los vínculos desempeñan un papel determinante. Estamos relacionados con nuestra historicidad (pasado, presente y futuro) y con nuestra vida (consciente, inconsciente, sueños y conocimientos). Cada día vamos construyendo un proceso histórico y temporal que nos hace seres con “experiencia”

¿Cómo se vive a Dios en la experiencia? En mi contacto con el pueblo católico creyente he llegado a comprender que la gente vive a Dios, le reza, habla con él, como si Dios fuera realmente afectado por sus problemas. Esto plantea un problema que excede el marco de estas reflexiones: ¿Dios es –como para la gente, y también la Biblia y las oraciones de la Iglesia– el Amor infinito que sufre y acompaña a la humanidad? ¿Dios es afectado por nuestras acciones, como parecerían pensar los cristianos más sencillos?

Sea lo que fuere de las respuestas que la teología fundamental y sus mediaciones filosóficas puedan dar a esas preguntas, una cosa es cierta: la gente tiene una sensibilidad especial que supera las respuestas conceptuales y los argumentos. Por esa razón, el lenguaje simbólico de la liturgia produce un impacto más decisivo en las existencias de la gente. Los símbolos y otros elementos no conceptuales mueven más a la gente que la argumentación racional. Ahora bien, en estos años posteriores al Concilio Vaticano II la Iglesia y sus ministros han “racionalizado” la liturgia y se ha intentado quitar lo simbólico o el lenguaje mítico, o la metáfora, para dejar a la liturgia “limpia” como lenguaje de palabras bíblicas o humanas. Precisamente en este momento, la profunda sensibilidad de nuestros contemporáneos, sometidos a un influjo de muchas culturas y requeridos por distintos niveles de comprensión, está exigiendo más que nunca las for-

33. GADAMER, op. cit. distingue entre *Erlebnis* (experiencia vital) y *Erfahrung* (experiencia de la ciencia), 55-80 y 346-362.

mas simbólicas de expresión. Hay una tensión latente en la liturgia actual: no nos movemos cómodos cuando los textos bíblicos nos presentan un mundo simbólico, o mítico, o el mundo excéntrico de las parábolas de Jesús que comparan el Reino de Dios a comportamientos que suscitan nuestro “extrañamiento” y que con frecuencia son alegorizados o espiritualizados. La experiencia litúrgica no consiste en restaurar el pasado espléndido de San Ambrosio de Milan, de San León Magno, o de San Gregorio Magno, sino en estar atento a la sensibilidad compleja de quienes hoy quieren adorar a Dios en comunidad, por el don del Espíritu.

2.1 *Experiencia y conciencia*

Son interesantes las reflexiones de R. Otto sobre el despertar de la sensibilidad religiosa.³⁴ Para él es necesario distinguir entre “creer en” Dios y “tener la experiencia” de él. Distingue, además, entre las ideas sobre Dios y el conocimiento íntimo de Dios como una realidad activa que interviene en el mundo. Sobre todo, distingue entre la conciencia religiosa y las manifestaciones exteriores. La conciencia religiosa recibe su testimonio de la voz del Espíritu Santo en el corazón humano, a través de sentimientos, presentimientos, nostalgias, que conforman una revelación interna del Espíritu Santo (“testimonium internum Spiritus”). Sin embargo, también puede encontrarse a través de acontecimientos y fiestas particulares, o bien manifestarse en personas, o desplegarse en la variedad de acciones, gestos, palabras, visiones, a las cuales denominamos “señales” de lo terrible, sublime, fascinante, o pasmoso, que contribuyen a despertar la sensibilidad religiosa. Entonces, plantea el problema de quien juzga a las señales como reconocimientos verdaderos o falsos de lo divino. En la experiencia litúrgica de la Iglesia, palpamos con las mismas experiencias de la humanidad desde sus orígenes, pero nos guiamos confiadamente por el mandato de Jesús de adorar al Padre “en el Espíritu de verdad” que recibimos en la Iglesia por el bautismo. La comunidad de la *Ekklesia* mantiene el derrotero.

34. R. OTTO, “The idea of Holy: an inquiry into the non rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational”. 1923, en J. WAARDENBURG (recop.), *Classical approaches to the study of religion*, Berlin, Walter de Gruyter, 1999, 433-459. No comparto con Otto sus apreciaciones sobre la facultad de “divinizar” (divination) lo inexplicable. Frente a lo inexplicable surge la situación limítrofe, la pregunta límite y la respuesta límite.

2.1.1 *Modos de la expresión*

Según Wach,³⁵ existen dos modos de expresión: el discursivo y el endeítico. El discursivo es un modo explícito y directo en un lenguaje articulado con palabras y conceptos que permitan el máximo de precisión. Lo recibe la persona por sus oídos. Es el modo “occidental”. El endeítico (del griego *endeixis*) es la anunciación. No se trata ya de definiciones, análisis, demostraciones, sino poesía, alusiones, expresiones veladas. Lo que no puede expresarse con lenguaje conceptual se expresa en formas visibles. En un modo indirecto e implícito. Lo recibimos por la vista. Es el modo “oriental”. Los símbolos son el ejemplo más claro del modo de expresión endeítico. Un rito, por más elaborado que sea, nunca podrá expresar todo lo que el símbolo revela (la rosa, el vino, la imagen de María, el sol, etc.). El símbolo permite, además, libertad en cuanto al sentido. Por consiguiente, proporciona mucho campo para las interpretaciones.

La importancia de Wach está en que nos entrega los criterios para definir una experiencia religiosa. Se inclina, como Jean Mouroux³⁶, para comprender la experiencia no como un “estado”, sino como un “acto”. Afirma que la experiencia religiosa es el acto por el cual el hombre se siente en relación con Dios. Para él, primero se da la expresión del culto y luego la comprensión intelectual. El ritual, el credo y el código son igualmente significativos.

Los cuatro criterios que propone son: (a) La experiencia religiosa es la respuesta a lo que se experimenta como Realidad Ultima en la estructura de nuestra existencia. En la medida en que hayamos entrado en contacto con esa Realidad Ultima, la experiencia se mantiene y persiste. (b) La experiencia religiosa es la respuesta de la totalidad de la persona a lo que se experimenta como Realidad Ultima. Es el hombre íntegro el que se compromete con la experiencia religiosa, no sólo su interioridad, sino el cuerpo, el alma, la mente. Y las formas exteriores y concretas se necesitan de acuerdo a la naturaleza del hombre: sonidos, imágenes, gestos, ritos, comunidades y organización. (c) La experiencia religiosa genuina es la experiencia de mayor intensidad existencial que la persona es capaz de experimentar (aunque no se dé en cada caso). (d) La experiencia religiosa

35. J. WACH, “Types of religious experience”. Chicago, University of Chicago Press, 1951, en WAARDENBURG (recop.), op cit., 487-523.

36. J. MOURUOX, “Sur la notion d’expérience religieuse”, en *Recherches de sciences religieuses*, 34 (1947) 14ss.

es activa, e.d., impele a la acción, a diferencia de la experiencia estética, y a semejanza de la experiencia moral.

Ahora bien, para que una experiencia religiosa sea genuina deben darse los cuatro criterios formales juntamente. No se da auténtica experiencia religiosa con sólo algunos de los criterios: se necesitan todos.

La experiencia religiosa así definida tiene las siguientes características: es universal, tiende a manifestarse con expresiones, y esas expresiones pueden ser tanto conceptuales, como prácticas, o sociológicas. Hay dos formas de expresión activa de la experiencia religiosa: son la devoción y el servicio. Ante Dios sólo se puede hacer una cosa: adorar. La adoración es la devoción en su punto máximo: asombro, miedo, amor, todo junto. La adoración es la conciencia de nuestra separación de Dios y de nuestra unión con él.

Aquí se plantean interrogantes. ¿Cómo se adora? Lo distintivo es la intención más que el acto, e.d. la recta actitud junto al acto, en el silencio y la concentración. ¿Dónde se adora? En el lugar sagrado que se constituye “centro del mundo”. ¿Cuándo se adora? En las fiestas y celebraciones con sus actos de adoración, palabra, música, danza, procesiones, cantos, drama, juegos. Aquí es pertinente el análisis que Mircea Eliade hace sobre el *illud tempus* (aquel tiempo) de nuestra lectura del Evangelio: se trata del tiempo en que tuvieron lugar los hechos míticos, primordiales que se repiten en el acto ritual de anámnesis.³⁷

2.1.2 La experiencia de la felicidad

Un autor que se dedicó a las distintas experiencias religiosas hace esta afirmación: “Si tuviésemos que preguntar ¿cuál es la principal preocupación de la vida? Una de las respuestas que recibiríamos sería: “La felicidad”.³⁸ William James, no muy benévolo con el catolicismo, no podía evitar analizar el “alma católica” a la que define como un “alma sana” en contraposición con el “alma protestante” que es “enferma” por su inclinación al pesimismo. El católico experimenta a Dios y al mundo como bueno y necesitado de bondad. La sensibilidad católica se deja impresionar por la belleza, la amabilidad, la naturaleza, los pájaros y las flores, y se atribuye al Espíritu Santo la armonía en este mundo. El católico es

consciente de la crueldad, avaricia, injusticias de todo tipo, cobardía, lujuria, envidia y otras deformidades viciosas. Pero en lugar de amargarse la vida pensando en toda ese mal, se conforma con las pequeñas cosas buenas de cada día y da gracias a Dios por la caridad que puede hacer. El católico no puede vivir en su pecado y necesita liberarse inmediatamente de él, a diferencia del protestante que lo tiene presente en cada momento. James es anticatólico, y por eso critica todas las expresiones religiosas del catolicismo en las que brilla la belleza, lo estético. Para él la suprema felicidad consiste en la pureza y simplicidad de los conceptos, contrapuesta a la felicidad de quienes encuentran felicidad en la riqueza de la imaginación, y por eso sus experiencias religiosas no son individuales (como las protestantes) sino comunitarias como las católicas. Al llegar a este punto, no puede evitar citar al card. Newman, pero él mismo se deja llevar por el entusiasmo y describe como es la experiencia “católica”: se siente como si estuviera en presencia de una obra de joyería o arquitectura incrustada; se oye el llamado de la multitud litúrgica; se obtiene una vibración que brota de cada rincón. Es una experiencia tan compleja en la que se dan movimientos de ascenso y descenso sin perturbar la estabilidad de cada uno, en la que no hay nada insignificante, porque cada cosa incluso las más humildes tiene su lugar. El protestantismo evangelico parece un conjunto de vidas religiosas desnudas en comparación a esta descripción de la vida litúrgica católica. El esquema de la predicación simple del Evangelio resulta para nuestras almas “sanas” comparable a una choza frente al palacio de las experiencias religiosas católicas. James es suficientemente honesto como para presentar la experiencia religiosa en sus grandes tipos, y nos ayuda a comprender la dimensión de *verdad* que posee la liturgia católica.

3. Conclusión

Las interesantes observaciones de los autores mencionados, y muchas otras que podrían citarse³⁹ nos han permitido ahondar en la expe-

37. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949.

38. W. JAMES, *The varieties of religious experience: study in human nature. Gifford Lectures: Edinburgh, 1901-1902*. New York, The Modern Library, 1994, 90ss, 500ss.

39. G. VAN DER LEEUW, “Religion in essence and manifestation: a study in phenomenology” (1938), en WAARDENBURG (recop), op. cit., 399-431.- F. HEILER, “Prayer: a study in the history and psychology of religion” (1932), en Waardenburg, op. cit. 461-479.- M. SCHELER, *On the eternal in Man* (1921), en o.c. 654-662.- G. BERGER, “Religion” (*Encyclopédie française*, t. 19, 1957), en o.c. 663-666.

riencia humana sobre lo religioso, y nos han planteado numerosos interrogantes. Queda claro que para expresar la experiencia humana, hoy se necesita mucho más que análisis conceptuales. La gente necesita símbolos, cuentos, historias, relatos, imágenes, íconos, mitos, música, cantos, ficción. Con esos elementos la gente descubre nuevas posibilidades para vivir una vida humana. Esto es una evidencia, comprobada en las iglesias vacías por una prédica racionalista, de naturaleza deductiva o inductiva. Esas argumentaciones no llegan al corazón de la gente. Recuerdo a un párroco que, al oírme hablar de “las redes del pecado”, me llamó la atención por hablar con metáforas gastadas. Dejé de usar metáforas, pero fui comprobando como cada día venía menos gente a la iglesia parroquial. Puede ser que aquella metáfora estuviera solamente en el diccionario, pero es un hecho evidente que Jesús habló con metáforas. Nuestros contemporáneos, especialmente los de la corriente lingüística, estarían satisfechos de oír que se da importancia a los géneros de lenguaje empleados en la Escritura. Sin embargo, al final de cuentas lo que importa saber es si nuestra interpretación de los textos cristianos dan una respuesta, limitada sin duda, a aquellos interrogantes. Con esto afirmo que, por más inteligentes que sean los interrogantes de nuestros contemporáneos, nuestras respuestas cristianas son igualmente importantes, y es obligatorio darlas.

En la liturgia se da un uso no cognoscitivo del lenguaje religioso. En efecto, en la liturgia aparece mucho más que en cualquier discurso, incluso este, que hay formas del lenguaje religioso que son evocativas, estéticas, de actitudes, performativas: la predicación viva sin leerla, los ritos, los textos de las parábolas, las vidas de los santos, los cantos, los cirios, el agua bendita, la señal de la cruz, la postura de rodillas, las flores, las manos elevadas, el lavatorio de los pies, cargar la cruz el Viernes santo, las figuras emblemáticas.

Todo ese mundo litúrgico ayuda poderosamente a reorientar nuestra vida real y a vivir una vida más humana y a descubrir la dimensión del “Espíritu de verdad” que posee la liturgia. Cuando relato una historia ficticia a la comunidad reunida, noto como sigue la trama, mi narración, como se ríe con alguna salida cómica, como sufre por las tragedias y los dramas que yo invento. Cuando oímos música o cantamos en la iglesia, se abre un mundo de inmensas posibilidades. Cuando entramos en un lugar o espacio litúrgico lleno de luz, vida, belleza de plantas y flores, nuestro sentimiento se abre a una plenitud bastante desconocida en la monotonía de la vida. Por eso, bien se ha dicho que al celebrar la liturgia bellamente

somos “las antenas de la raza humana”. También el mundo imaginario tiene realidad, una realidad no de “hechos”, pero ciertamente ese mundo que crea la liturgia no es una pura posibilidad. Cada generación humana a lo largo de la historia ha necesitados relatos, música, mitos, imágenes y símbolos. Como nosotros hoy también.

Paul Ricoeur ha escrito palabras memorables:⁴⁰ los símbolos dan origen al pensamiento racional. Y todo pensamiento crítico que quiera ser realista debería volver a los símbolos, porque poseen una capacidad de transformación de nuestra vida humana. Eso sucede precisamente con la liturgia vivida “en el Espíritu de verdad”: tiene una capacidad para descubrir las realidades olvidadas o trasapeladas por la vida.

OSVALDO D. SANTAGADA

23/10/2003

40. P. RICOEUR, *The symbolism of evil*, Boston, Beacon, 1967, 347ss.