

EXPERIENCIA RELIGIOSA

P. Dr. Cornelio Fabro¹

La experiencia religiosa es un cierto «contacto» que la conciencia humana puede tener con Dios, y, en sentido derivado, es la advertencia de la acción de Dios en el alma, como también la aspiración y los movimientos del alma para llegar a la unión con Dios.

Sumario: I. Noción. II. Desarrollo histórico. III. Subjetivismo protestante y modernista. IV. Existencia y naturaleza de la experiencia religiosa según la doctrina católica.

I. Noción.

Si la religión de los filósofos puede a veces agotarse en la pura racionalidad y teoreticidad (Spinoza, Hegel), no sucede así con las religiones históricas y universales, ocupadas en salvar los valores concretos de la existencia de la vida individual y colectiva: en ellas, la experiencia religiosa forma de diversas maneras, el punto de partida y también el punto de llegada. Como «experiencia» la experiencia religiosa constituye una aprensión directa perteneciente a la «vida vivida» (*Erlebnis*) y no está en función del pensamiento discursivo y demostrativo; en cuanto «universal», pertenece al hombre común y no supone más que el ejercicio normal de la conciencia que se abre al mundo y se curva sobre sí misma; en cuanto «histórica» por sus manifestaciones, sigue las vicisitudes de los pueblos y de los individuos según las condiciones en las cuales se mueven y deciden en relación al Primer Principio. Así, junto con la conciencia moral a la cual está estrechamente ligada, la experiencia religiosa constituye la orientación más profunda de la conciencia humana tanto en el orden del conocer como en el del obrar, más aún que la conciencia moral, la experiencia religiosa tiende a abrazar la totalidad de la conciencia, en cuanto el hombre religioso se concibe precisamente como aquel que todo lo piensa y hace en orden al

¹ EC V, 601-607

Absoluto que es Dios. Por tanto, está claro que, hablando de la experiencia religiosa, no se pretende indicar solamente una experiencia particular, o reservarla (sólo) a la parte afectiva emocional (irracional), como han pretendido el romanticismo y el positivismo, sino que se la considera como una «situación general» de las actividades superiores de la conciencia, ya sea tomada en modo singular, ya sea en sus mutuas relaciones e influjos. Si, como parece, la religiosidad constituye una propiedad inseparable de la naturaleza humana, la experiencia religiosa forma su realidad concreta más evidente, y actúa la historia desde el punto de vista más alto.

Ahora bien, parecen ser tres las orientaciones fundamentales de la experiencia religiosa: el mundo y las energías cósmicas, el sujeto mismo y la razón, y finalmente una realidad que trasciende ambos. Sólo en el último caso la experiencia religiosa adquiere su verdadero contenido y su valor. Sin embargo, aunque en los dos primeros casos la conciencia obtiene una experiencia religiosa, no en cuanto al objeto sino respecto al modo de dirigirse al mismo, es decir, en cuanto se dirige a él con un movimiento de purificación y también para obtener allí una inserción activa y concreta en el Absoluto, sea cual sea. Esto sea dicho, prescindiendo de la cuestión de la posibilidad de una religión o de una mística atea.

II. Desarrollo histórico

En la antigüedad clásica pre-cristiana la religión oficial del estado se agotaba en el culto público y no tocaba la conciencia de los singulares. Existía sin embargo, desde tiempos muy antiguos, algo más serio, que se puede llamar (aunque la expresión sea impropia) religión privada o de conciencia, cuya realización más conocida es la praxis y la tradición mística. Casi completamente desconocidos en los poemas homéricos, los misterios aparecen ligados al culto de Dionisio (la divinidad de la ebriedad y del sufrimiento) y tendrán su máximo desarrollo en el período helenístico gracias a su sincretismo dominado especialmente por la religiosidad oriental (Mitra, Cibele...). En el «misterio» el iniciado cae bajo el dominio de un furor sacro, o una manía de ebriedad divina (ἱερομανία = *hieromania*); se trata de una invasión (ἐν-θουσιασμός = *en-thousiasmos*) que el místico padece de parte de la divinidad, por tanto una forma de delirio religioso en la cual él advierte su completa «alienación» de sí mismo (ἐκ-στασις = *extasis*) para unirse e identificarse con el dios; en este estado de alienación se realizaba la

adivinación. Platón ya recuerda cuatro formas de «manía divina», cada una con su culto particular: la adivinativa con Apolo, la misteriosa (τελεστική = *telestikê*) con Dionisio, la activa con las musas, la erótica con Eros y Afrodita (*Fed.* 265 B). Quien alcanzaba tal estado perdía la razón y se convertía en una sola cosa con el dios (ἔνθεος = *entheos*) como dice también Platón (*Ion.* 534 B); también Aristóteles consideraba el éxtasis misterioso como auténtica posesión del numen, que suprime los movimientos habituales (οικεῖ αικινήσεις = *oikeiaikinêseis*) del alma (*De divin.* 464 a 25). De esta religiosidad no se aparta sustancialmente Sócrates, si no en el sentido que su demonio está ya presente en él para hacerle sentir su voz, en vez de hacerlo «huir» lo invita a re-entrar en sí (*Fed.*). En Sócrates el *daimónion* (δαίμωνιον) no es la divinidad misma, sino que cumple la función de intermediario (μεταξύ = *metaky*: *Sympos.* 203 A), y eso da a la experiencia religiosa un carácter de más evidente humanidad y concreción. El *daimónion* puede hablar a Sócrates como «razón a razón» (ὡς λόγος πρὸς λόγου; Plutarco, *De genio Socratis*, 22, 592; cfr. también G. Soury, *La démoniologie de Plutarque*, Paris 1942, p. 125). Otro tipo de experiencia religiosa puede ser el que indica Aristóteles al culmen de su *Metafísica* cuando afirma que Dios mueve todo como «objeto de amor» (ὡς ἐρώμενον = *hôs erômenon*: *Met.* XII, 7, 1072 b 3) y cuando dice que la unión suprema del intelecto y del inteligible se da por una especie de «contacto» (θιγγάνον = *thigganôn*: *Met.* XII, 7, 1072 b 21) como también cuando en la *Ética a Eudemo* afirma que el primer movimiento de nuestro querer no proviene de la casualidad, sino que procede como por un secreto instinto, de Dios mismo (*Et. Eud.* VIII, 14 1248 a 20-25). A este último texto se refiere expresamente S. Tomás para demostrar que Dios es el primer principio del actuarse de nuestra voluntad (*STh* 1-2, 9, 4).

Plotino recorre el mismo itinerario de la pura unión espiritual pero con intentos más explícitos, de modo que la vida entera no es otra cosa que un progresivo despojarse del apego a cualquier cosa finita para realizar, en el éxtasis, la unión mística de amor con el Absoluto «más allá» de cualquier lenguaje, de cualquier expresión y de la misma conciencia: el pasaje de las imágenes al Arquetipo, la φυγή μόνου πρὸς μόνον = *phyghê monoy pros monon* (*Enn.* VI, IX, 11). Y Porfirio dejó escrito que el maestro, algunas veces, alcanzó la unión suprema.

Con el cristianismo la experiencia religiosa es transportada a un plano completamente nuevo bajo todo respecto, tanto que rompe cualquier inmanencia. Dios es el Absoluto subsistente (Uno y Trino) y por tanto inalcanzable e inconmensurable respecto a cualquier potencia creada. Dios es el libre creador del universo y del hombre, y por tanto inmanente en ellos y no al revés como pretendía el mundo clásico. Dios es el Salvador del hombre del pecado (Encarnación), y por tanto la salvación es real y es obra de misericordia gratuita y no de técnica catártica, ya sea misteriosa o intelectual. Dios es persona y vive su vida en relaciones personales (Padre, Hijo y Espíritu) que Él ha participado al hombre, de tal modo que Dios se ofrece como el Yo y el Tú, para el coloquio en el cual se mueve la experiencia religiosa. A esta nueva situación teológica permanecen fieles las corrientes espirituales de la patrística y del medioevo, donde la experiencia religiosa no constituye una excepción sino que pertenece a la vida religiosa normal, y tiene su base firme en la verdad de la fe y su estímulo en la contemplación de los divinos misterios de los cuales el hombre es hecho partícipe. La experiencia religiosa, en el cristianismo, puede revestir diversas formas y grados: de las revelaciones y de los éxtasis concedidos a pocos privilegiados, hasta las formas de recogimiento de paz y tranquilidad del espíritu accesibles a cualquier fiel ordinario. Pero se debe advertir inmediatamente que la experiencia religiosa en el cristianismo no coincide con la realidad religiosa, de modo que la vida sobrenatural de por sí no cae bajo la conciencia; la experiencia religiosa es un fenómeno, un resultado contingente de aquella vida, y no un criterio absoluto y unívoco. Su valor objetivo puede venir sólo cuando ella se encuentra en conformidad con los datos de la fe y es reconocida como tal por la autoridad de la Iglesia. Documentos insignes de experiencia religiosa son en la patrística las *Confesiones* de San Agustín, en el medioevo la rica literatura mística, el iluminismo dionisiano especialmente de los Victorinos, de Eckart y de Nicolás de Cusa, la *Brautmystik* de S. Bernardo, la *Jesusmystik* especialmente franciscana, la reacción anti-escolástica de los «espirituales», de los cuales se hace portavoz la *Imitación de Cristo* («prefiero sentir la compunción que saber definirla», I, I, 3) y en los tiempos modernos, para citar los representantes de situaciones más dispares: B. Pascal, S. Kierkegaard y J. H. Newman, sin hablar del pietismo protestante.

III. Subjetivismo protestante y modernista.

El protestantismo ha roto el equilibrio de la posición tradicional. Apelando a la subjetividad de la «sola fides» y del «testimonium Spiritus Sancti», que era además el sentimiento individual, Lutero ha hecho de la experiencia religiosa entendida como puro sentimiento subjetivo, el único criterio y el solo objeto de la vida cristiana. El quietismo ha sido también víctima de semejante disociación entre la conciencia y el contenido objetivo de la fe y de la función directiva de la Iglesia, y otro tanto, aunque por razones aparentemente opuestas, el jansenismo con las tendencias semejantes. En el campo teórico la elevación de la experiencia religiosa a criterio absoluto e independiente del pensamiento objetivo está ya presente en Kant con la separación de la razón teórica de la razón práctica, y se completa en J. H. Jacobi, F. D. E. Scheleiermacher y J. F. Fries quienes hacen del sentimiento el único criterio de verdad; la fe, como experiencia religiosa fundamental, es sentimiento inmediato. «Como el sentido corporal», afirma Jacobi, «alcanza las realidades corporales, así nosotros alcanzamos las realidades espirituales con el sentido espiritual» (*auf Geistes-Gefühl*) «y lo que nosotros sabemos con este sentido espiritual constituye el *creer*» (Jacobi, *Werke*, II, Lipsig 1816, pref. p. 60). «El sentimiento religioso», dice Scheleiermacher, «es la representación del Principio trascendente... en cuanto es sentimiento universal de dependencia en nosotros y fuera de nosotros» (*Dialektik*, R. Oldebrecht, Lipsig 1942, § 215, especialmente p. 289 ss.). Para Fries y su escuela, la experiencia religiosa se sitúa no tanto como sentimiento específico, sino como «presentimiento» (*Ahnung*). En estas concepciones, de fondo racionalista, la experiencia religiosa sustitúa sea la obra de la razón como la de la Revelación y la Fe: sobre ella se funda en el campo protestante la escuela de A. Ritschl, y en las naciones católicas el modernismo condenado por la *Pascendi* (Denz-U, 2074-75). El protestantismo francés ha tenido su más brillante teórico de la experiencia religiosa en A. Sabatier, cuyo influjo por «un primado de la vida y de la experiencia religiosa, ya sea respecto a la experiencia científica, ya sea respecto a la especulación» ha sido tal que la teología evangélica de estas últimas décadas ha sido una «teología de la experiencia» (cfr. F. Ménégos, *Réflexions sur le problème de Dieu*, Paris 1931, p. 31). En la línea de Fries y Scheleiermacher, R. Otto ha interpretado en nuestros días la experiencia religiosa como «categoría *a priori*» de la religiosidad, la cual consiste en una aprensión «irracional», en un sen-

timiento de lo «sacro», que es a la vez sentimiento creatural: «en el primer momento advertimos el numen (como *tremendo, fascinante, portentoso...*) y después sentimos nuestra dependencia de Él...»². En la misma atmósfera se mueve el célebre ensayo de W. James, *The varieties of religious experience* (Londres 1902), según el cual la religión se reduce a «los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres individuales en su aislamiento, en cuanto ellos se aprenden a sí mismos como encontrándose en relación a algo que ellos pueden considerar lo divino» (p. 31). En vez, inspirándose en la rígida teología de Calvino y decididamente contrario a la admisión del primado de la experiencia religiosa, el teólogo suizo K. Barth (n. en 1886) el cual, aún cuando reacciona contra el nuevo cartesianismo teológico de G. Wobermin, K. Holl y H. Scholz, admite sin embargo una experiencia religiosa de la palabra de Dios: una experiencia de reflejo, es decir, en dependencia de la Palabra de Dios ya recibida, y es por tanto una «determinación que viene de Dios mismo» (*eine Bestimmung durch Gott*; cfr. *Dogmatik*, 5 ed., I, 1, Zurich 1947, p. 209). Están de acuerdo con Barth los otros representantes de la teología dialéctica (J. Brunner, F. Gogarten, P. Tillich...) justamente preocupados por salvar la trascendencia de la Palabra de Dios de la invasión del imanentismo teológico racionalista o sentimental. Sólo que el rechazo de una regla de fe eclesial objetiva, que se funda en la autoridad de la Iglesia, hace perder cualquier consistencia a la protesta de Barth, el cual, por lo demás, ha expresamente acercado su posición a la de Scheleiermacher (*loc. cit.* p. 207).

IV. Existencia y naturaleza de la experiencia religiosa según la doctrina católica.

La existencia de una experiencia religiosa difícilmente puede ponerse en duda o ser negada por un teólogo cristiano. En la teología tomista el juicio más alto de las cosas divinas es aquel (que se realiza) «por modo de inclinación» y por eso de experiencia, que es propiamente el don de la sabiduría que el Angélico recuerda desde el principio de la *Suma* citando el Pseudo-Dionisio: «Herodoto es sabio no solo por hablar, sino también por padecer lo divino» (1, 1, 6 ad 9; cfr. Ps. Dion., *De div nom.*, I, 5, 9: PG 3, 648). Dios con la creación y conservación está presente en todas las cosas,

² R. OTTO, *Das Heilige*, trad. it. Bologna 1926, p. 10 ss.

y también, aunque de un modo especial, en el espíritu humano: así nuestra aspiración al Bien sin límites es en el fondo, como reconoce junto a San Agustín también Santo Tomás, un deseo (natural) de Dios. Con la Redención, el hombre obtiene una nueva relación con Dios, ante todo con la fe, que le ofrece el conocimiento de la salvación y los medios para alcanzarla; y luego, especialmente con la gracia, que les procura la inhabitación de las Personas divinas, cuyas arcanas operaciones en el alma correrían el riesgo de hacerse completamente infructuosas si jamás aflorasen a la conciencia. Por eso la invitación: *gustad y ved qué suave es el Señor (Sal 33, 9)*; y San Pablo nos asegura que el Espíritu *da testimonio a nuestro espíritu que somos hijos de Dios (Rom 8, 16)*. Por otra parte, los mismos actos fundamentales de la religión, como la oración, la conversión, el abandono y la conformidad con la voluntad divina, y otros semejantes, no tendrían sentido si faltase una advertencia explícita de parte del sujeto según su contenido y finalidad específicas. En fin, la Iglesia siempre ha reconocido la realidad de los fenómenos místicos y Pío X, elogiando a Santa Teresa de Jesús, como aquella que «en los movimientos místicos del alma, no sólo distingue cuidadosamente aquello que es humano y aquello que es divino...», la propone como maestra de «psicología mística» (*Epist. Ad Praed. O. C. Exc.*, en AAS 6 (1914) 143 ss.).

De los fenómenos de experiencia religiosa algunos son normales, otros supra-normales; sobre estos (inspiraciones, revelaciones, apariciones, éxtasis) la Iglesia se mantiene siempre extremadamente reservada, incluso los primeros se los debe considerar siempre con cautela y la experiencia de la vida espiritual enseña que el fiel individual no está en posesión de un criterio universalmente válido en este campo. Contra el racionalismo se debe admitir la realidad de la experiencia religiosa, es decir la existencia de situaciones de conciencia bien conocidas (adoración, comprensión, sentimiento de la indignidad personal, aspiración a la santidad, deseo del martirio, etc.) irreductibles a la razón razonante. Pero contra el sentimentalismo se debe proclamar que tales situaciones no preceden el conocimiento de Dios y de sus atributos, sino que lo suponen y son como la respuesta interior del alma. La naturaleza íntima de la experiencia religiosa no es fácil de explicar. Evidentemente no se trata de una experiencia directa de tipo sensorial, ni siquiera de una forma de auto-conciencia, pues la esencia de la experiencia religiosa es la de referir el sujeto a la divinidad trascendente en una acti-

tud de completa sujeción. Sus características principales parecen ser las siguientes: *a*) la de ser una experiencia de convergencia, como resultante de la situación global de nuestro espíritu en su relación al Absoluto (experiencia religiosa normal) o cuando el Absoluto se digna comunicar directamente al hombre (experiencia sobrenatural); *b*) la de ser intrínsecamente dialéctica: así Dios se hace sentir al alma no sólo con las consolaciones y la paz, sino también con sus reproches, los escrúpulos, la aridez, y en los éxtasis, Él se esconde en las tinieblas; *c*) la de ser intrínsecamente ambivalente, de modo que el fenómeno negativo bien puede tener valor positivo y viceversa (la falsa mística es mucho más difundida que la verdadera), de tal modo que por sí sola no puede constituir un criterio de valor absoluto.

Por tanto el pensamiento católico deja abierta la posibilidad de una auténtica experiencia religiosa, pero precisamente para asegurarla mejor, precisa el verdadero significado y determina las diversas formas y grados. Ante todo, cualquier experiencia religiosa no puede ser separada de una forma de conocimiento que le corresponde y a la cual compete proveer el objeto hacia el cual se relaciona la experiencia misma del sujeto.

La posibilidad de la experiencia religiosa dimana de la espiritualidad misma del hombre, se puede decir que se mueve como el ejercicio de su actividad racional, pero la experiencia —cualquiera sea su grado— se explica en un momento intuitivo en el cual el espíritu humano advierte la presencia de lo «sacro» y de lo «divino» en sí y en el mundo. Esto vale incluso en el plano del orden natural del hombre, pero si preguntamos cómo lo divino se hace «presente», cómo se actúa y qué comporta esta intuición, las respuestas pueden ser muchas y no es posible reunir las en una teoría. El P. Marechal sostiene que la experiencia religiosa de los grandes místicos llega a romper el velo de la fe, como se piensa ha sucedido a Moisés y a San Pablo, pero comúnmente se sostiene que la experiencia mística se mueve dentro de la luz de la fe. Ciertamente que la experiencia religiosa no se puede reducir a la experiencia de la reflexión de sólo los propios actos o de una situación personal subjetivamente creada, sin que re-envíe a su objeto; la experiencia religiosa es una auténtica situación cognoscitiva que no se puede por tanto actuar sin una fundada referencia al objeto («intencionalidad»), y si el objeto no es dado por Dios o por aspectos y atributos de la divinidad, ya no es más experiencia, sino emoción irracional e ilusión. Se debe además admitir que la experiencia religiosa comporta regularmente

particulares disposiciones subjetivas, de las cuales se ocupa a fondo la ascética y la mística cristiana, pero, y es la paradoja en todo este campo, puede que no sean suficientes, ni siempre pueden ser requeridas, pues la acción de Dios no está de por sí subordinada a las condiciones del sujeto. Y así se puede admitir juntamente que como para las otras propiedades del espíritu, así también en el ámbito de la religiosidad los hombres están dotados diversamente, y además como quien no ejerce una actitud, sin embargo, la puede poseer, pero totalmente olvidada, así también la religiosidad que no ha sido oportunamente avivada y sostenida, puede debilitarse hasta la indiferencia casi completa y estar ausente la experiencia religiosa. En esto se demuestra el carácter propio de la experiencia religiosa como «experiencia secundaria», es decir, no en función de órganos o facultades especiales, sino en función de la situación global de la persona y de sus concreta orientación hacia el Absoluto considerado, no en su mera abstracción, sino en su relación directa de Creador, de Padre, de Salvador, de Juez, de suprema felicidad.

La teología cristiana ha siempre mantenido algunos principios fundamentales de los cuales no está permitido alejarse: *a)* el hombre y cualquier creatura tendrá la unión perfecta con Dios, y por tanto experimentará directa y plenamente el gozo supremo, sólo en la visión beatífica de la eternidad, entonces el alma, elevada por la «luz de la gloria», verá la esencia divina directamente «con visión intuitiva y también facial, sin mediación de creatura alguna que tenga razón de objeto visto» (Denz.-U, 530). *b)* el segundo grado de experiencia religiosa es el de las almas en gracia, siendo los hombres por ella convertidos en hijos adoptivos de Dios, partícipes de la naturaleza divina ($\thetaείας\ κοινωνοὶ\ φύσεως = theias\ koinônoiphysêôs$: 2Pt 1, 4), y partícipes también de su vida. El gusto de las cosas divinas (y el disgusto de las pecaminosas) es propio del don de sabiduría, la cual juzga de las cosas divinas según cierta *connaturalidad*, como dice el Angélico, que habla en su sentido más fuerte, pues agrega que se trata de un «padecer... las realidades divinas» (S.Th. 2-2, 45, 2). Pero es claro que esta experiencia puede ser común a todas las virtudes infusas y especialmente a las teológicas, pero sobre todo es propio de los dones del Espíritu en cuanto por ellos «el hombre se dispone a seguir el instinto divino» con lo cual Dios vence los últimos defectos de la naturaleza (cfr. S.Th. 1-2, 68, 2 ad 3). *c)* el hombre en el orden natural puede experimentar lo divino, ya sea en el

espectáculo del orden cósmico como primera Causa y suprema Verdad, suprema Belleza, etc., ya sea en su conciencia como presente en el aguijón del remordimiento cuando hace el mal y en la íntima distensión de paz y gozo cuando hace el bien: es la experiencia religiosa ínfima pero también fundamental. Las formas supremas de experiencia religiosa, después de las revelaciones divinas de los profetas y las teofanías narradas en la Sagrada Escritura, son los éxtasis, los raptos y las elevaciones de la vida mística, los cuales, a pesar de las reservas de algunos críticos (Stolz), pueden ser objeto de un estudio directo, pues están dotadas de todas las características del conocimiento experimental (Keilbach, Marechal). Documentos decisivos para una psicología de la experiencia religiosa son especialmente las obras de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa de Ávila (A. Mayer, P. Crisógono). No está dicho que fenómenos de experiencia religiosa no puedan darse también fuera de la verdadera Iglesia (G. Van der Leew, L. Masigan), y esto indica la pertenencia interna de la experiencia religiosa al desarrollo de la conciencia humana completa, pero el teólogo católico no puede reconocer su carácter auténtico hasta que tales fenómenos no se refieran y no se alimenten de atributos y verdades reales de la divinidad. El juicio definitivo de la experiencia religiosa queda por tanto reservado a la teología, y, en última instancia a la autoridad de la Iglesia.

Bibliografía. Tratado escolástico exhaustivo aunque fragmentado, H. Pinard, en *DThC* V, coll. 1786-1868. Para la experiencia religiosa en la antigüedad, todavía es un clásico: E. Rohde, *Psyche, Seelenkultund Unstgerblichkeitsglaube der Griechen*, 9ª-10ª ed.; Tubinga 1925. Para las concepciones modernas: G. Mehlis, *Einführung in einSystem der Religionsphilosophie*, Tubinga 1917, 55 ss.; M. Scheler, *VomEwigen in Menschen*, Lipsig 1923, especialmente I, II, 136 n.; P. Hoffman, *Des reñogiöseErlebnis*, Charlottenburg 1925; E. Przywara, *ReligionsphilosophiekatholischerTheologie*, in *Handbuch der Philosophie*, edición a cargo de A. Bacunder y M. Schröter, II, V, Munich y Berlin 1927 (especialmente p. 37 s.); I. De Guibert, *Documenta ecclesiasticaChristianaepfectionisstudiumspectantia*, Roma 1931, 52 s.; W. Keilbach, *Die Problematik der Religion*, Paderborn 1936 (excelente por la psicología religiosa: contiene discusiones con bibliografía desde el punto de vista católico: ver p. 30 ss.); I. Marechal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 voll., Lovaina 1937-1938 (especialmente II, p. 331 ss.; p. 383 ss.: crítica de la teoría psicológica de W. James y J. H. Leuba); P. De Menasce, *L'expérience*

de l'esprit, en *EranosJahrbuch*, 1945, Zurich 1946, 355-384; E. S. Brightman, *The philosophy of religion*, New York 1946, 411 ss.; L. Pelet, *Le sentiment religieux et la religion*, Paris 1946; J. Hessen, *Religionsphilosophie*, Essen y Friburg 1948, especialmente el vol. II, cap. I: *Die religiöse Erfahrung oder das religiöse Werterlebnis*, pp. 31-195; M. Pradines, *Traité de psychologie*, II, Paris 1948, pp. 204-303: *Les sentiment religieux*; G. van der Lecuw, *Phänomenologie der Religion*, trad. franc., Paris 1948, 452 ss., 282 ss.; G. Wunderle, *Der religiöse Akt als seelische Problem*, in *Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion*, nueva serie, I, Würzburg 1948. Se deben consultar también las monografías (cerca de 50) que forman la primera serie de esta importantísima colección dedicada al estudio de los problemas de experiencia y de filosofía religiosa.