

## OTRA MEDIACIÓN: LA BELLEZA, OTRO LENGUAJE: LA IMAGEN

### RESUMEN

El artículo plantea el tema del lugar que damos al trascendental “belleza” y al lenguaje de las imágenes en la reflexión teológica y en el quehacer pastoral de la Iglesia. Durante muchos siglos se han privilegiado en dicho pensar y hacer, el “bien” y la “verdad”, así como los conceptos abstractos, “claros y distintos”. Sin embargo, esta mediación y este lenguaje tienen un lugar importante en la historia de la salvación. También se aducen fundamentos teológicos: el misterio de la encarnación y la condición sacramental de la Nueva Alianza. Esto adquiere relevancia en la actual civilización de la imagen y ante la sensibilidad posmoderna. Hay también algunos hechos de la vida y la tradición de la Iglesia que favorecen estos estilos: el lugar de la humanidad de Cristo en la espiritualidad, la contemplación, la liturgia con sus desafíos propios, así como la necesaria pedagogía y discernimiento para ellos. La reflexión desemboca en cuestiones que se refieren más específicamente a la ciencia teológica enfocada en esta perspectiva.

*Palabras clave:* belleza, imagen, lenguaje, posmodernidad.

### ABSTRACT

The article searches for the place of “beauty” as a transcendental property, as well as the place of the language of images in theological thought and pastoral activity of the Church. During many centuries, “goodness” and “truth” were taken much more into account, as well as abstract, exact concepts. Yet image language and beauty have a

very important place in the History of Salvation. The paper presents theological foundations: the mystery of Incarnation and sacramentality in the New Testament. This approach is relevant in today's Image Civilization and postmodern sensitivity. Several facts in the life and tradition of the Church favor this style: the place of the humanity of Christ in spirituality, contemplation, liturgy, and the need to discern how to convey the message. Our reflection ends with some specific items on theology from this perspective.

*Key Words:* beauty, image, language, postmodern.

La hipótesis de este trabajo es que necesitamos ampliar los instrumentos y mediaciones que han estado usando el lenguaje religioso en general y la teología católica en particular, en los últimos siglos, quizás en el último milenio.

No hay duda que necesitamos de la filosofía para hacer y para decir la teología. A partir de la escolástica la teología occidental ha centrado sus búsquedas y su lenguaje en la utilización de la filosofía aristotélica. Quizás esto se agravó o se acentuó con la ilustración, después que Descartes nos dijo que sabemos que existimos cuando pensamos, después que la filosofía alemana fue introduciéndose más y más en el decir y el pensar religioso y teológico occidental, hiperintelectualizándolo, y también descalificando todo lo que no fueran las ideas claras y distintas. Es cierto que el romanticismo alivió la carga silogística de la teología. Pero el romanticismo pasó, no tuvo descendencia, quizás porque no pudo agarrar al toro por las astas, o poner el dedo en la llaga, es decir, llevar hasta consecuencias "más últimas" la molestia que sentía y las soluciones que buscaba.

Creemos que este proceso guarda relación recíproca con el haber casi olvidado el trascendental *belleza* como camino para llegar al ser y para expresar el Misterio de Dios en la historia humana. La reflexión teológica casi se ha "reducido" a buscar la verdad. Así dicho suena casi herético. Pero cuando lo que intentamos es buscar a Dios, que es, no solamente una persona, sino tres Personas en su Unidad; cuando nos acordamos de que el Ser de Dios es personal, y tratamos de hablar de Él en términos personales, entonces la verdad sola nos queda estrecha, nos oprime un poco, nos deja sedientos. Porque cuando amamos a alguien, o mejor aún, cuando nos damos cuenta de que otra persona tiene interés en nosotros,

deseamos no solamente que nos conozca, sino también que le gustemos, que nos admire, que se comuniquen, que nos ayude... Y también que nos conozca no principalmente definiéndonos, sino más aún escuchándonos, mirándonos, estando con nosotros.

Porque también hemos usado en la teología el trascendental *bien* para comprender a Dios y su obra en nosotros. Porque Él nos implica en su movimiento de amor, de compromiso, de intervenir en bien de quienes lo aman y de llamarnos a una vida mejor. Pero también este camino, cuando lo hipertrofiamos, nos cansa, reduce las posibilidades de la teología, deforma el Rostro de aquel que buscamos.

En la exploración de nuestra hipótesis vamos a seguir este camino:

- Señalar algunos *hechos* de la realidad cultural, religiosa, teológica, en parte ya apuntados, y enumeramos brevemente las *propuestas* a las que apuntamos.
- Apuntar los *núcleos teológicos* que guían la reflexión.
- Volver a mirar la realidad, tanto "el drama de nuestro tiempo" como algunas "buenas noticias" que parece traer la posmodernidad.
- Iniciar una reflexión sobre *la belleza como mediación y la imagen como lenguaje* en la actividad y en la reflexión religiosa.
- Y apuntar algunos *espacios* de la vida de la Iglesia más relacionados con nuestro tema, con una mirada a nuestro hoy pastoral.

## 1. Hechos y propuestas

Enfocamos primero la mirada en la realidad pastoral. ¿Cómo accede la gente a la religión? ¿Qué siente hacia la práctica de la fe cristiana? ¿Cómo se nos presenta la vida específicamente católica? Tenemos que reconocer que para muchas personas lo religioso aparece como aburrido, la misa por ejemplo, o la celebración de otros sacramentos y liturgias. Otras veces se identifica la fe con lo-que-hay-que hacer o creer o vivir: en términos de obligación. Incluso los elementos cognoscitivos de la fe no aparecen tanto como un Misterio a descubrir cuanto como una lista de doctrinas que hay que aceptar. Nos parece que hay otras puertas, otras mediaciones, otros caminos.

Otra situación se plantea cuando queremos responder a esta pregunta: ¿Cómo pensamos la fe? Sí, hablamos de pensar. Pero hay muchas maneras de acceder al conocimiento. Si nos referimos preferentemente a la teología, tenemos que reconocer que supone sobre todo un ejercicio de conceptualizar la fe: trasladar a conceptos abstractos y precisos los artículos del Credo, y relacionarlos mediante silogismos deducidos o inducidos estrictamente. Todo esto es necesario. Pero la pregunta es si este lenguaje basta y qué relevancia relativa tenemos que darle a la hora de pensar la fe.

Ante estas situaciones es bueno volver a plantear los modos de hacer teología y pastoral en estos tiempos. Son propuestas que diversos y muchas veces aislados autores y documentos han expresado, pero que siguen sin encontrar un lugar habitual o consolidado en nuestro hacer teológico y pastoral.

Por un lado, priorizar o dar más relevancia relativa al camino de la belleza en la reflexión teológica y en el hacer pastoral, junto a los más transitados caminos de la verdad y del bien. Por citar un testigo privilegiado, nos decía Balthasar, al comenzar su grandiosa *Gloria*:

“El propósito de la presente obra es desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*. Mostraremos hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido al pensamiento cristiano. Por consiguiente, no se trata de abrir para la teología un cauce secundario y más o menos experimental, impulsados tan sólo por una vaga y nostálgica melancolía, sino más bien de retrotraerla a su cauce principal, del que, en gran parte, se había desviado. Con ello no queremos afirmar en modo alguno que, en la teología, el punto de vista estético haya de sustituir en lo sucesivo al lógico y al ético. Los trascendentales son inseparables entre sí, y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos”.<sup>1</sup>

El otro costado de la propuesta es ampliar el espectro de los lenguajes religiosos, los lenguajes sobre Dios. Renunciar a considerar el concepto, o la idea clara y distinta, como el lenguaje por antonomasia del pensamiento teológico. Y revalorizar la imagen y los símbolos a la hora de expresar los contenidos de la fe y de reflexionar sobre ellos:

1. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1, “La percepción de la forma”, Madrid, Encuentro, 1985, 15.

“Las diversas formas estilísticas del *simbolismo* (alegoría, parábola, personificación, semejanza, metáfora, etc.) en el análisis metafísico se consideran una imperfección, mientras que en el lenguaje religioso no se puede prescindir de ellas. El discurso religioso debe sentir el misterio, es decir, el don sobrenatural concreto. Tratándose de una realidad totalmente diferente de los objetos de la experiencia sensible, puede expresarse sólo en conceptos analógicos; y puesto que se trata de una realidad (y no de un concepto abstracto) no es posible contentarse con la mera analogía de conceptos, sino que es preciso encontrar una analogía de la realidad misma: será menester, por tanto, servirse de símbolos, es decir, de imágenes que, en la estructura de sus analogías, no sólo explican sino que de algún modo hacen intuir a través de la representación concreta, el don que trasciende la experiencia. De ahí que el lenguaje de la vida eclesial no pueda renunciar al uso de las imágenes”.<sup>2</sup>

Como vemos, el autor se refiere aquí a imágenes que se originan en los diversos sentidos y que apelan también a diversidad de textos: por un lado, hablamos de imágenes visuales, táctiles, auditivas, olfativas y gustativas. Por otro, estas imágenes pueden llegar a nosotros gráficamente, o con sonidos, texturas... o bien en textos escritos. En este artículo nos referimos especialmente a las imágenes visuales gráficas o icónicas.

## 2. Algunos núcleos teológicos

Como dicen los autores recientemente citados, el lenguaje religioso cristiano está especialmente condicionado, por su mismo contenido, a tener en cuenta símbolos e imágenes. Consideramos algunos núcleos del Misterio que se relacionan de manera más directa con el tema.

### 2.1. La historia de la salvación

a) *Somos la Iglesia de Jesús*. *Ver a Dios* ha sido el deseo de todos los pueblos, de todas las religiones. Dios: Aquel de quien los seres humanos dependemos. Aquel con quien queremos congraciarnos. El que nos inspira a la vez temor y fascinación. El que está más allá de todo lo que vemos, y que sin embargo toca nuestro corazón con llamados, con roces difíciles de interpretar, pero que están ahí.

Dios es el Yahvé de Israel: el que se acerca a la humanidad y se revela. Pero es a la vez aquel que “el hombre no puede ver”: se revela pero no se des-vela: “no puede verme el hombre y seguir viviendo” (Ex

2. Z. FLICK Y ALSZEGHY, *Cómo se hace teología*, Madrid, Paulinas, 1976, 55.

33,20). Esta inaccesibilidad visual de Dios, queda como un motivo de temor para los israelitas.

b) *Con el misterio de la Encarnación se produce la “revolución visual” del todo imprevisible y sorprendente, que cumple y excede los más profundos deseos del corazón humano. “Al llegar la plenitud de los tiempos”, “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14). Desde entonces, Dios es no solamente “lo que existía desde el principio”, ni siquiera solamente “lo que hemos oído”, sino también “lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de Vida”.*

“Porque la vida se manifestó y nosotros la hemos visto” (1Jn 1,1). Entonces, es como decir, “el Verbo se hizo Imagen”. Ahora lo vemos.

La Encarnación supone una revolución en la historia religiosa de la humanidad. Así como también una revolución, un cambio cualitativo, en el ámbito de los lenguajes religiosos, en las imágenes que podemos formarnos de Dios, en la historia de la comunicación religiosa.

Jesús, “con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la conforma con testimonio divino” (DV 4).

“Quien ve a Jesucristo, ve al Padre” (cf. Jn 14,8). Mostrándose, siguió mostrando a su Padre. No sólo con sus enseñanzas sino sobre todo con los hechos de su vida, Parábola Encarnada. Aunque también las palabras de Jesús están llenas de imágenes: las elocuentes imágenes de sus parábolas, así como también las imágenes de sus signos: el agua que pide en Sicar y en la Cruz, y con la que es bautizado; el pan del discurso de Cafarnaún, el pan multiplicado y el de la Cena; el vino de Caná y de la Eucaristía, así como el cáliz del Huerto. Las imágenes también de la luz que da a los ciegos, con la que nos aconseja que nos dejemos envolver, y con la que Él se identifica; imágenes del camino que él se dice ser, de los caminos de Galilea, el Via Crucis y la ruta a Emaús.

Las imágenes que son cada uno de sus milagros, su abrazo a los niños, sus comidas con los diferentes y los pecadores, sus exilios desde la Trinidad a Belén y a Egipto, sus juegos de niño, su vida de familia nazarena, sus serios y adolescentes diálogos en el templo, sus años de carpintero, su oración en los cerros. Las imágenes de los hechos de la Pascua, que a 2000 años, y sin haber sido filmados ni retenidos con ningún medio técnico, siguen siendo más materia de contemplación que de escucha, de representaciones barriales y profesionales, de películas, videos y DVDs.

¿No es cierto, acaso, que Jesús ha permanecido en la humanidad y en la historia, más como imagen que como discurso? ¿No son su vida y sus imágenes más perdurables y más influyentes que los textos filosóficos de Platón y Aristóteles? Con medios tan humanos, frágiles y pobres siguen tenazmente impregnando culturas y mentalidades, curiosidades e inquietudes, corazones y discursos, prosa y poesía.

c) *Pero Jesús, el Verbo Encarnado, tiene como tal un espacio de tiempo limitado en la historia. Y cuando queremos seguir “mirándolo fijamente”, “una nube lo oculta de nuestra vista”. Sin embargo no se acaba ahí la posibilidad de “ver a Dios”. Porque a la vez que “los hombres de blanco” nos amonestan preguntándonos “¿Qué hacen ahí mirando al cielo?, no sólo nos dicen que aunque se fue, Jesús va a volver “del mismo modo que le hemos visto subir al cielo”; sino que “aguardemos la Promesa del Padre, el Espíritu Santo”, porque “serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra” (cf. Hch 1,4-11).*

Queda entonces la Iglesia “visible y espiritual a un tiempo” (LG 8), como presencia perceptible en la historia del Dios-con-nosotros. La Iglesia cuya dimensión visible tiene múltiples concreciones: los cristianos como testigos, y en particular los santos, la comunidad reunida, las presencias de la institución, la liturgia, las empresas apostólicas, la vida monástica y religiosa... De todas estas concreciones, podemos destacar la sacramentalidad de la Iglesia, que abarca además de los siete sacramentos, toda la cualidad visible de la comunidad de Jesús, las diversas facetas de su visibilidad, en cuanto que acercan la amistad de Dios a las personas y a las comunidades humanas.

La sacramentalidad es de alguna manera la continuidad en el tiempo del Dios hecho carne, del Logos hecho imagen.

d) *Algunos hechos en la historia de la Iglesia concretan esta relación entre el ser y la misión de la Iglesia y las imágenes. Nombramos unos pocos:*

Desde muy pronto, la Iglesia explicó la fe a partir de los sacramentos. Empezando por el kerigma, y siguiendo por la historia de la Salvación, los seguidores de Jesús pronto iniciaron a los interesados en los misterios del agua, del pan y del vino, de la comida y de las unciones, del fuego y de los cirios.

Las *catequesis mistagógicas* fueron un medio utilizado por los Padres para facilitar la comprensión del Misterio del amor de Dios en la historia. En los signos sacramentales encontraron el punto de partida y el

lenguaje para expresar y profundizar la fe. Con frecuencia el itinerario se hizo: desde el signo al mensaje, de la imagen a la cosa.

La historia fue *ilustrándose* desde el principio y paulatinamente: “lo que habíamos oído, visto y tocado con nuestras manos”. La primera imagen parece haber sido la cruz, en la que poco a poco se fue dibujando la figura del crucificado. Así como también el buen Pastor, el pez –que juega con la palabra griega que lo designa, como acróstico del “Jesús, hijo de Dios salvador”–.

Poco a poco, también, esas representaciones gráficas, que muchas veces partían de *graffitis*,<sup>3</sup> fueron haciéndose *arte*. Existe un *arte paleocristiano*, que comienza en el siglo primero. Sin solución de continuidad la historia de la Iglesia se expresa también en la historia del arte.

Hay una diversidad de hechos dignos de mención, que aquí sólo apuntamos, aunque cada uno de ellos puede enriquecer el tema: la discusión en Oriente (730-780 y 814-845) sobre el valor y la legitimidad de las imágenes sagradas, que involucró también a Occidente. Las catedrales y monasterios, en cuyos pórticos, puertas, columnas, frisos y claustros, se refleja toda la historia de la salvación, así como los datos de la moral cristiana, de los sacramentos y del seguimiento de Jesús. Estos documentos de piedra fueron con frecuencia los libros de la catequesis medieval. Las ediciones de la Biblia que a partir de la invención de la imprenta se ilustran, ejercieron un rol notable. En América Latina, el mensaje se expresó también con esos medios: en las imágenes de las iglesias, en las figuras de los libros, en especial de la Biblia, en la escultura y bajorrelieves.

## 2.2. La Encarnación

Es sin duda el hecho clave que condiciona para siempre el lenguaje religioso y teológico cristiano. Volvamos a citar: ante el reclamo de Tomás Jesús dice: “Si ustedes me conocen conocerán también a mi Padre”, y enseguida “se corrige” agregando: “Ya desde ahora lo conocen y lo han visto” (Jn 14,7). Pero hay más: ahí mismo tercia Felipe, otro de estos apóstoles a ratos tan despistados, a ratos tan agudos: “Señor, muéstranos

3. Es emocionante verlo en las ruinas del segundo nivel de la Iglesia de San Sebastián, en Roma: son tres templos superpuestos, el inferior, un templo pagano; así como en las catacumbas y en las ruinas de Herculano.

al Padre y eso nos basta”. Y la respuesta de Jesús, que tiene algo de reproche y un poco de la satisfacción del maestro y amigo a quien le tocan el gran tema de su vida: “Felipe, hace tanto tiempo que estoy con ustedes, ¿y todavía no me conocen? El que me ha visto ha visto al Padre” (vv 8-9).

La trascendencia de Dios se ha hecho ahora immanente, y lo ha hecho en la forma de la carne, tomando cuerpo, haciéndose sensiblemente perceptible en la figura humana. La controversia iconoclasta no fue una controversia sobre la validez o no del arte cristiano, sino una controversia profundamente teológica, que hace pie en el misterio de la encarnación:

“El dilema, planteado por los iconoclastas, iba mucho más allá de la oportunidad de un arte cristiano: ponía en tela de juicio toda la visión cristiana de la realidad de la Encarnación, de las relaciones entre Dios y el mundo, la gracia y la naturaleza, en una palabra, la especificidad de la Nueva Alianza que Dios pactó con los hombres en Jesucristo. Los defensores de las imágenes lo han visto muy claramente: según una expresión del Patriarca de Constantinopla San Germán, ilustre víctima de la herejía iconoclasta, era “toda la economía divina según la carne lo que se cuestionaba. Porque ver representado el rostro humano del Hijo de Dios, imagen del Dios invisible (Col 1,15), es ver al Verbo hecho carne (cf. Jn 1,14)...

... La iconografía de Cristo abraza, pues, toda la fe en la realidad de la Encarnación y su inagotable significación para la Iglesia y para el mundo. Si la Iglesia la practica, es porque está convencida de que el Dios revelado en Jesucristo ha rescatado y santificado la carne y todo el mundo sensible, es decir, el hombre con sus cinco sentidos, para permitirle «ser renovado sin cesar según la imagen de su creador» Col 3,10”.<sup>4</sup>

El mismo martirio de San Germán habla de la consistencia teológica del valor de la imagen, de las imágenes. Porque no se muere por un ícono sino por la realidad que ese ícono hace presente: Aquel que ha querido hacerse Carne, imagen, sacramento, y justamente para dar testimonio de que esto ha sucedido totalmente en serio, de que “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Por esto nos dice Rahner:

“Si debiera escribirse una teología de la realidad simbólica, la *crístología*, como doctrina de la Encarnación del Logos, tendría que constituir, evidentemente, el capítulo central. Y dicho capítulo no tendría que ser casi nada más que una exégesis de lo que refiere Juan en su evangelio (14,9): «Quien me ve a mí ve al Padre». Aquí no necesitamos exponer detenidamente que el Logos es imagen, fiel trasunto, representación, presencia –y por cierto llena con toda la plenitud de la divinidad–.

4. JUAN PABLO II, *Duodecimum saeculum*, Carta apostólica al cumplirse el XII centenario del II Concilio de Nicea, 4 diciembre 1987, n. 9. www.vatican.va. En adelante citamos DS.

Pero siendo esto así, se entiende también la proposición de que el Logos hecho hombre es el símbolo absoluto de Dios en el mundo, lleno desde luego en plenitud insuperable del simbolizado. Es decir: no sólo la presencia y revelación en el mundo de lo que Dios es en sí, sino también el ser-ahí, la existencia expresiva de lo que –o mejor: de quien– Dios en libre gracia quiso ser para el mundo”.<sup>5</sup>

Jesús es imagen y símbolo de Dios no en un sentido extrínseco o arbitrario, sino real:

“Pues si la humanidad asumida es considerada sólo como la realidad que nosotros ya conocemos a partir de nosotros mismos y que sólo en un sentido muy general es «imagen y semejanza» de Dios, si sólo dejamos que tal humanidad subsista en un sentido estático-óntico, es decir: «sustentada» y «asumida» por el Logos, dicha humanidad posee entonces, respecto al Logos, la función de una señal, de una librea, pero no plena y verdaderamente la función del símbolo cuyo sentido hemos desarrollado hasta ahora... La humanidad de Cristo no puede ser concebida como librea y disfraz de Dios, sólo como señal de la que él se sirve, como si sólo lo manifestado por esa señal dijera algo sobre el Logos... La humanidad de Cristo es, por el contrario, la automanifestación del Logos mismo. De modo que cuando Dios, expresándose, se aliena a sí mismo, aparece justamente eso que nosotros llamamos la humanidad del Logos... El Logos, como Hijo del Padre, es en su *humanidad* como tal, en toda verdad, el símbolo revelador –por ser el símbolo que hace presente lo revelado mismo– en el que el Padre se dice al mundo en ese Hijo”.<sup>6</sup>

En este sentido, el símbolo así entendido, la humanidad de Cristo respecto al Logos “su símbolo real en el sentido más eminente y no sólo lo en sí ajeno a él y a su realidad, asumido sólo desde fuera, como un instrumento” (304), tiene repercusiones directas sobre la fe cristiana, sobre la vida eclesial, sobre la teología, sobre toda la existencia humanas. La antropología queda tocada por Dios mismo y por su voluntad de autocomunicarse a los seres humanos a través de la misma humanidad. Para todo esto tenemos que atender a la imagen y a la belleza, ya que Dios ha querido hacerse y mostrarse a través y en “el más bello de los hijos de los hombres” (Sal 45,3).

Podemos desde aquí, desde el misterio de la Encarnación, avanzar en el significado de la *imagen* y/o del *símbolo* para el lenguaje de la fe: aquí el símbolo no tiene solamente la función de expresar, como es la función más común de los símbolos humanos. Sino también la función de

5. K. RAHNER, SI, “Para una teología del símbolo”, en *Escritos de teología*, IV, Madrid, Taurus, 1969, 302-303.

6. *Ibidem*, 303-305.

*hacer presente*. Esta capacidad de re-presentar, de presenciar, de traer al aquí y ahora lo expresado, llega en el misterio de la Encarnación al límite máximo. Y esta capacidad no se reduce a la persona de Jesús, sino que desde Él avanza a la realidad del ser humano y del mundo.<sup>7</sup>

### 2.3. La Trinidad

Jesús de Nazareth es símbolo, sacramento que podemos ver y tocar: sacramento visual, carne y sangre. Pero la teología del símbolo tiene una raíz más profunda aún ya que comienza en el seno de la Trinidad, en el Misterio original y originante de todos los misterios. Porque cuando Jesús comparte la vida con María y José en los largos años de Nazareth, cuando no se basta a sí mismo y llama discípulos y amigos al mismo tiempo que comienza su vida pública, está desarrollando y representando en la historia lo que el Logos es desde la eternidad, junto con el Padre y el Espíritu Santo: misterio de expresión y de comunicación, misterio de comunión y comunidad que se realiza eternamente en base a expresarse y comunicarse el amor:

“El Logos –en tanto realidad de la vida inmanente de Dios– es engendrado por el Padre *como imagen y expresión* del Padre. Y este proceso está necesariamente dado con el divino auto-conocerse... El Padre es él mismo *constituyendo* ante sí la imagen de su misma esencia en tanto el otro que él y *poseyéndose* de este modo a sí mismo. Ahora bien, esto significa: el Logos es el «símbolo» del Padre. Justamente en el sentido que hemos dado a la palabra: el símbolo intrínseco, y sin embargo, distinto del simbolizado”.<sup>8</sup>

Antes veíamos: “Quien me ha visto ha visto al Padre”. Y más adelante dirá Jesús: “los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que oí de mi Padre” (Jn 15,15). Jesús revela el misterio de la vida íntima de Dios en términos de expresión y de comunicación. Como dirá aún un poco después: “Cuando venga el Espíritu de la Verdad, él los introducirá en toda la verdad, porque no hablará por sí mismo sino que dirá lo que ha oído” (16,13), donde vemos que también el Tercero, el Espíritu, participa y se constituye en un oírse mutuamente, en un escuchar y comunicar.

7. Cosa que no vamos a desarrollar en este momento, sino hasta cierto punto en lo que sigue del artículo. Se puede ver la continuación del texto citado de Rahner.

8. *Ibidem*, 301.

#### 2.4. *La índole sacramental de la Nueva Alianza*

Toda la realidad cristiana está marcada por el Misterio de Salvación. Y esa marca, esa contextura de toda nuestra fe es lo que llamamos la sacramentalidad.

“Porque Cristo, el único mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” (LG 8).

Después de la ascensión, el Misterio sigue llegándonos a través de la carne. Esta realidad, que no deja de escandalizarnos continuamente, constituye la entraña de la fe cristiana, constituye también lo que la Iglesia católica sigue tratando de vivir y mostrar. Lo hace en un equilibrio inestable y muchas veces doloroso, y con fracasos tanto como aciertos, tironeada por el acento espiritualizante de las iglesias reformadas o el espiritualismo de las religiones orientales, o por el secularismo de un lado, y por los esquemas de cristiandad antiguos y modernos, o por excesos sacralizantes de iglesias cristianas orientales, por otro: tironeos vivos también entre nosotros, en la misma Iglesia de Jesús que se presenta como católica.

Esta Iglesia ha tenido desde el siglo XIX intentos muy valiosos por rescatar y revitalizar la sacramentalidad del don de Dios en la historia y de nuestras respuestas a ese don. Tenemos que nombrar aquí en primer lugar al movimiento litúrgico, una de las fuerzas que dio origen al Vaticano II y que pudo florecer en él. También la teología estuvo ahí. Lo que llamamos la *Nueva Teología* –nombremos como representantes eximios a Henri de Lubac SI, Yves Marie Congar OP, Marie Dominique Chenu OP, junto a otros– y grandes figuras como Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. Pero Balthasar merece un lugar especial. En él apuntan ya rasgos posmodernos. Él es quien, recogiendo sin duda investigaciones anteriores –Goethe, la fenomenología, la psicología de la forma– pone en el centro de sus intuiciones y de increíble capacidad especulativa, estas dos cuestiones que centran nuestra pequeña reflexión: el valor teológico de las formas, de la figura, el lugar del trascendental *belleza* en el acceso al pensamiento teológico y en el hacer pastoral.

“En este contexto, la irrupción del movimiento litúrgico significa la vuelta al primado del símbolo: es al interior de la evocación y de la representación, de la alabanza de Dios y de la celebración de sus grandes hechos por la comunidad, que se produce la purificación individual y se perfecciona el conocimiento de la salvación. Por otro lado, esta vuelta implica también un acercamiento al Libro bíblico... Si el sentido de los sacramentos vuelve a estar en un primer plano, vuelve también el lenguaje en el que se expresa preferentemente ese sentido, es decir, el lenguaje de la Biblia, si es cierto que la catequesis mistagógica relee la Escritura para comprender las dimensiones de la liturgia y viceversa. En fin, el simbolismo cristiano presenta este rasgo particular de que se inscribe en el tiempo: las correspondencias simbólicas no existen solamente al nivel de la forma o de la figura; se desarrollan sobre una trama de la que los acontecimientos son signo, anuncio y memoria los unos de los otros, con el centro no sólo del ser sino también del tiempo, en el memorial de Jesús de Nazareth”.<sup>9</sup>

### 3. El drama de nuestro tiempo y algunas buenas noticias

Volvamos a mirar la realidad actual. Vivimos un cambio de época, en el que la cultura y las culturas sufren transformaciones, algunas aceleradas y otras de plazos largos, que no sabemos bien dónde nos van llevando, o cómo podemos llegar a influir en ellas para que opten por “la gloria de Dios que es la vida de los seres humanos”.

En 1975 Pablo VI nos entrega *Evangelii Nuntiandi*, un documento que, de alguna manera, “corregía”, si no los documentos del Vaticano II, sí lo que la Iglesia vivía aplicando el Concilio. El llamado del Papa supuso un plantear el problema, poner las cartas sobre la mesa, encarar el tema de la evangelización más abiertamente. Ahí mismo la Iglesia, después de haberse declarado en las palabras dichas y escritas solidaria con los gozos, las esperanzas y las angustias de personas y pueblos, después de haberse jugado también en los hechos como comprometida con todos, pero especialmente con los pobres y los que sufren, ahora dice que su dicha es evangelizar y que “el divorcio entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo” (EN 20).

Así era en 1975 y así sigue siendo muchos años después. Han sido muchas las reflexiones, muchos los esfuerzos y la entrega evangelizadora

9. G. LAFONT, “Histoire théologique de l’Église catholique”, en *Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Du Cerf, 1994, 351.

misionera, muchos los tanteos, pero evangelio y cultura siguen, muchas veces, yendo por lados, si no opuestos, por lo menos paralelos, diferentes.<sup>10</sup>

En nuestro continente el documento de Pablo VI encontró una recepción más ágil y explícita que en otros lugares. La religiosidad popular y el dinamismo de una Iglesia que había acogido el Concilio con tanta lucidez y generosidad en Medellín, ayudaron a ello. Y en la Conferencia General del CELAM celebrada en Puebla en 1979, con un Juan Pablo II estrenándose, siguió el tema, lo que es patente en sus documentos finales, y en especial en los capítulos introductorios y en de la Evangelización de la Cultura.

Pero el mundo sigue cambiando. La cultura en nuestro mundo es exponente de la globalización, a la vez que resurgen nacionalismos, xenofobias, migraciones y desplazamientos de grandes poblaciones, por guerras, pobreza, falta de agua o de alimentos.

Para nuestro tema, el cambio empieza con el siglo XX, que es el siglo de la explosión de la imagen en la cultura occidental y mundial. Y que se ve potenciada por los medios técnicos de información, que hacen posible la comunicación a nivel global. Desde la imprenta, como decíamos, pero mucho más cuando la información y la comunicación se desprende de la necesidad del papel, y se hace tele-comunicación y cibernética: “Con la revolución informática entramos en la civilización de la imagen, que no sólo entrega una información mayoritariamente icónica, sino que nos hace comprender la importancia de esa información”.<sup>11</sup>

Esta novedad está en proceso, estamos en los comienzos de un cambio gigantesco, y es probable que su derrotero esté en gran parte marcado por las fuerzas y las debilidades de la imagen como cultura, como civilización. Los medios técnicos siguen avanzando mientras se descubren o se inventan otros nuevos. Si hay algo que actúa como hilo unificador de la modernidad tardía –o “época contemporánea”– con la posmodernidad y lo que está viniendo, es la imagen y su globalización. De hecho es impensable la globalización no sólo sin la comunicación, sino de manera particular, sin la comunicación por la imagen.<sup>12</sup>

10. En América Latina esto es más evidente en la cultura del arte, donde el marxismo gramsciano tuvo la inteligencia de apuntar a la cultura como fuerza transformadora de la realidad. Tantos y tantos de nuestros artistas, que tienen sin duda inspiraciones evangélicas, se declaran anticlericales por lo menos.

11. M. ROJAS MIX, *El imaginario, Civilización y cultura del siglo XXI*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.

12. Podemos ver los mismos íconos de ropa y bebida en la selva de Camerún, en las montañas de India, en el monte santiaguense, tanto como en Tokio, Nueva York o Buenos Aires.

Con lo cual la nueva época se conecta de manera sorprendente con el significado del cristianismo y con la misión de la Iglesia, cuyo gozo es evangelizar, comunicar. Para bien o para mal. Que sea más o menos para bien o para mal dependerá también de cómo entendamos e implementemos la nueva evangelización.

Algunos signos, sin embargo, nos ofrece lo que llamamos la *sensibilidad posmoderna*, signos que tenemos que percibir y tener en cuenta en nuestra reflexión, y que parecen relacionarse *amistosamente* con los paradigmas de la belleza y de la imagen: los estilos posmodernos: dan más importancia relativa a la sensibilidad que a la razón; abren un espacio mayor a la interioridad que a la acción; se ocupan con más facilidad de la contemplación o de los espectáculos que del compromiso; sienten de manera nueva a la naturaleza, y perciben mejor los problemas del medio ambiente y de los recursos naturales; perciben más fácilmente el valor de la solidaridad humana; y desde luego que se mueve y conmueve más fácilmente ante las imágenes –visuales, auditivas, gustativas, olfativas y táctiles– que ante los conceptos. Aunque en las ciencias, también las humanas, se llega a niveles muy altos de especialización y abstracción.

Dejando para momentos más oportunos comprobar estas intuiciones, vamos a seguir adelante con este discurso. La posmodernidad abre nuevas posibilidades al pensar y al transmitir la fe. Aunque a la vez nos presente dificultades concretas.

#### 4. La *belleza* y la *imagen* en el pensamiento religioso católico

Pensar, celebrar, expresar y comunicar la fe desde la belleza y con la belleza; pensar, celebrar, expresar y comunicar la fe desde la imagen y con la imagen: son propuestas que arraigan en la tradición de la Iglesia, pero hoy suponen a la vez una novedad: porque los tiempos son nuevos, por ese divorcio de evangelio y cultura, por el crecimiento en las técnicas de la comunicación y la imagen, y porque suponen mediaciones y recursos que han sido demasiado olvidados o menos apreciados en la Iglesia.

Volvemos a Balthasar, que más arriba nos dio motivos de “cultura teológica” para privilegiar hoy estos caminos. Más adelante en la misma obra nos da los motivos pastorales a partir de un juicio sobre nuestra cultura secular:

“En un mundo sin belleza, en un mundo que quizás no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido asimismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. Al fin y al cabo es otra posibilidad, e incluso más excitante; ¿por qué no sondear las profundidades satánicas? En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. Los silogismos funcionan como es debido, al ritmo prefijado, a la manera de las rotativas o de las calculadoras electrónicas que escupen determinado número de resultados por minuto, pero el proceso que lleva a concluir es un mecanismo que a nadie interesa, y la conclusión misma ni siquiera concluye nada”.<sup>13</sup>

Es cierto que la belleza y la imagen son distinguibles: hay conceptos bellos, y hay imágenes feas; pero también hay que afirmar que nunca se podrán separar del todo. Podemos decir bellamente la verdad con las palabras, pero la belleza de la verdad termina de convencer realmente cuando es mostrada, no sólo dicha. Y podemos hacer bellamente el bien, y decirlo, pero en ese hacer ya lo estamos mostrando icónicamente. Porque el *ser* en el que creemos, y que también somos, es consistente y real. Y su principio es también personal. La mejor y más diáfana muestra de esto han sido siempre los testigos y los santos: desde Jesús, desde María y la primera comunidad –“miren cómo se aman”– hasta la Madre Teresa, Juan XXIII, Juan Pablo II, y tantos otros testigos contemporáneos, cuya belleza se ha hecho más transparente porque han sido capaces de atravesar la noche, el desierto, la cruz.

Pero vamos presentar algunos lugares teológico-espirituales que favorecen este estilo teológico:

**4.1. La humanidad de Cristo** ha sido una avenida principal en el desarrollo, la vivencia y la reflexión de la teología y la espiritualidad. Mucho nos enseñaron los Padres de esto, pero nos fijamos ahora en San Bernardo (1091-1153), que fundó en ella su oración, y la predicó a sus monjes y a la cristiandad. A pesar de que, siendo uno de los gestores de la reforma cisterciense, y su desarrollador, reacciona contra el exceso de las imágenes y los ornamentos sagrados, al mismo tiempo que centra su mirada teológica en la humanidad del Señor. Más adelante, aunque en un contexto diferente, Francisco de Asís (1181-1227) se estremece ante el Señor crucificado, lo muestra a sus compañeros y al pueblo, como el lugar teológico desde el que todo puede cambiar en la vida humana. Francisco

13. BALTHASAR, *Gloria*, 23.

es también el difusor, si no el creador, de los “pesebres”, la representación plástica, actuada o tallada, del Nacimiento.

Recogiendo la tradición que trae la piedad popular del tiempo, otro fundador de una enorme corriente espiritual, Ignacio de Loyola (1491-1556) partiendo de su experiencia personal propone la contemplación de la humanidad de Jesús como fuente de transformación de la persona. Este tipo de oración se extiende en un concepto humanista y humanizante de la fe cristiana. Menor que él, aunque su contemporánea, Teresa de Jesús (1515-1582), también funda su fuerte transformación personal y su calidad de refundadora del Carmelo en la contemplación de la humanidad de Cristo. Una de las más grandes maestras de espiritualidad, y pedagoga de la vida mística, comienza siempre sus elevaciones más sublimes leyendo la Pasión, contemplando la Pasión. Meterse en la pasión de Cristo es inspiración para esas elevaciones, y también es cable a tierra para darles un fundamento de verdad y para conectar con la realidad a través de su fuerte sentido común.

Si damos el salto hasta nuestro tiempo, también la *Gaudium et Spes*, que pone el fundamento de la dignidad humana en “el Hijo de Dios que con su encarnación se ha unido a todo hombre”, da consistencia a la afirmación deteniendo la mirada en quien “trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre” (GS 22). Este mirar la humanidad de Jesús es fuente principal de las teologías de la liberación, que han arrancado y siguen arrancando respuestas generosas –así como lúcidas reflexiones teóricas– en el compromiso por los pobres, por la justicia, por la promoción de la dignidad de mujeres y varones.

**4.2. La contemplación** es otro de los hechos cristianos, de larga tradición, que se basa en la belleza y la imagen. El término tiene muchos sentidos tanto en la vida común como técnicamente. No lo tomamos ahora como opuesto a la acción, ni como sinónimo de teoría, sino como la mirada de una realidad sagrada en cuanto se detiene en ella. Es más bien una actitud que un no hacer nada. No lo referimos tampoco aquí a la técnica mística que tiende a negar toda imagen o todo pensamiento. Podemos ejemplificarla con lo que el primer capítulo del Génesis relata de la actividad de Dios al terminar cada etapa de la creación: “y vio que era bueno” (vv. 10, 12, 18, 21, 26), o “vio que era muy bueno” (31) al mirar el conjunto de lo creado con el ser humano en el centro. Es evidente que para contemplar hay que tener algo para ver. Se contempla lo que se mi-

ra, lo que se ve, por eso el contemplar se refiere principalmente a las imágenes visuales. San Ignacio centra la oración de los Ejercicios Espirituales en la contemplación de la vida de Jesús principalmente, pero también en otras escenas que invita a imaginar según la materia de la oración. Una de las maneras de preparar la oración es lo que llama “la composición de lugar”, como manera de centrar la interioridad y en especial la imaginación. Y en las oraciones que llama explícitamente *contemplaciones* indica que no son un espectáculo, sino una manera de tomar parte en la escena “como si estuviera presente”, y así, “ver las personas, escuchar lo que dicen, mirar lo que hacen”. Ignacio no se reduce a la visión, sino que invita a percibir con todos los sentidos, y tiene un tipo especial de oración llamado *aplicación de sentidos* donde esto se ejercita (EE 121-125).

Nos hemos detenido un poco más en la experiencia de este santo, pero como vimos anteriormente, la contemplación ha sido siempre fuente de conocimiento de la fe, y de culto a Dios. Actualmente la Iglesia occidental está redescubriendo el valor de contemplación que tienen los íconos en Oriente.

**4.3. *Lex orandi, lex credendi*:** lo que oramos, y sobre todo lo que celebramos, son formas de la fe y fuentes de la teología, ha sido otro axioma tradicional en la vida de la Iglesia. Lo ha sido fundamentalmente refiriéndose a la liturgia, que es un hecho sacramental, un hecho cristiano en el que se unen la imagen con la palabra, los aspectos visibles y espirituales de la vida y de la realidad profunda de la Iglesia. Aquí la imagen, la actuación, el rito –que es por cierto un conjunto organizado de símbolos o imágenes– son lenguajes teológicos. La liturgia es re-presentación, en el doble sentido de la palabra: actuación de un hecho actual o pasado, y presencialización del mismo, o de alguna verdad de la fe. La liturgia es a la vez *decir, expresar, y hacer presente*.

**4.4.** Porque en la condición sacramental que tiene la vida de la Iglesia, *lenguaje y epifanía* van unidos. Todo lenguaje, pero de manera particular el lenguaje que *une la imagen a la palabra*, el lenguaje que *habla a través de la imagen*. Aquí podemos detenernos aunque sea muy brevemente en el sentido del arte sacro:

“El auténtico arte cristiano es aquel que, a través de la percepción sensible, permite intuir que el Señor está presente en su Iglesia, que los acontecimientos de la historia de la salvación dan sentido y orientación a nuestra vida, que la gloria que se nos ha prometido transforma ya nuestra existencia. El arte sacro debe tender a darnos una síntesis visual de todas las dimensiones de nuestra fe. El arte de la Iglesia

debe procurar hablar la «lengua» de la Encarnación y expresar, con los elementos de la materia, a Aquel que «se ha dignado habitar en la materia y llevar a cabo nuestra salvación a través de la materia» según la bella fórmula de S. Juan Damasceno” (DS 11)

El Papa indica que la imagen hace presente el misterio, con una cierta capacidad de hacer patente la condición escatológica de la fe, el “ya” aún más que el “todavía no”. Todo lenguaje tiene esa posibilidad de acercarnos la realidad nombrada; pero la imagen lo hace de manera especial, porque no *demuestra* sino que sencillamente *muestra*. Y en esa epifanía, la realidad sagrada aumenta su capacidad de transformar a quien contempla. En este sentido, se podría profundizar la relación de la contemplación con las virtudes teologales.

“El hecho cristiano fundamental es que Dios se ha ofrecido al mundo bajo la forma de su Hijo... La experiencia religiosa adquiere, por consiguiente, una nueva determinación en dos direcciones íntimamente conectadas. Por una parte, a la ordenación óptica del hombre a la forma de la revelación añade el Espíritu Santo la capacidad de percibir esta forma, el gusto por ella y la alegría en ella, la comprensión de la misma, la sensibilidad para con su verdad y autenticidad internas. Por otra parte, con capacidad puede y debe el hombre situarse conscientemente frente a la forma de la revelación y al misterio que constituye su contenido, familiarizarse con ellos y poner a toda su persona en sintonía con ellos. Ambas cosas van juntas y de su unidad... brota la «in-formación» de toda la persona, haciendo emerger de un modo auténtico la vertiente estética de la experiencia cristiana. Ante lo bello –mejor dicho, no ante ello, sino en ello– vibra el hombre todo. No se limita a «encontrarlo» y a aferrarse, se siente también aferrado y poseído”.<sup>14</sup>

Puesto que la revelación es también un hecho estético, la forma contemplada va in-formando a la persona, va dándole la forma de Cristo.

También es cierto que la percepción visual, y en general todas las percepciones sensibles permiten un acceso intuitivo a la realidad con mayor capacidad de síntesis. La imagen facilita la integración de las partes en el todo, facilita la relación de lo contemplado con el sentido.

**4.5. *Los fines de la teología*,** de esta manera, se amplían. La imagen y la belleza están más relacionadas con la gratuidad de la vida, con el sentido de la fiesta, con la primacía de la gracia, con la importancia del recibir la vida antes de darla. Llevan más fácilmente a la alabanza y a la alegría, aún dejando constancia que éstas se verifican y consolidan solamente en

14. BALTHASAR, *Gloria*, 223.

la cruz. La teología existe para comprender, para relacionar los misterios, para profundizar en sus significados, para asociarlos a la realidad personal y social... y también está para gozar del misterio de Dios. En la teología se nos da también la *fruitio* en el don de Dios y en nuestras posibilidades de respuesta:

“La mutua implicación, la correspondencia y la concordancia entre los misterios, exige la contemplación de la fe que, cuando adopta una forma conceptual técnico-racional, se convierte en *ratio theologica* que da testimonio de la armonía espiritual interna de los misterios, de su necesidad, supuesta la libertad de la revelación divina. En el alumbramiento de esta armonía interna de la verdad divina con sus formas de manifestación se basa la belleza de la teología, que ha arrebatado desde siempre a sus máximos representantes. Sin embargo, en esta visión y contemplación no podemos pasar por alto la analogía entre las diferentes formas de evidencia a que antes hacíamos alusión. Hay que evitar la impresión de que se trata simplemente de una belleza funcional, que consiste y resplandece tan sólo en las *relaciones* entre puntos de por sí misteriosos e invisibles. La forma central de evidencia, de la que depende todo lo demás, es la percepción de la forma objetiva de Dios en Jesucristo, que no es «creída» sino «vista» (por mucho que «creamos» en Jesucristo). En esta forma brilla la gloria objetiva de Dios, ella es el *kabod* definitivo, que ha sido llamado y enviado a cubrir con su sombra el tabernáculo de la creación entera. Todas las armonías de la investigación teológica irradian a partir de esta gloria y, en la medida en que tienen un fundamento objetivo y científico, dan testimonio de ella”.<sup>15</sup>

Es cierto que el gozo es don del Espíritu Santo. Es cierto también, que como decíamos, la *fruitio* se nos da; quizás entonces podemos considerar que el disfrute no es tanto o no es sólo finalidad primera de la teología, sino consecuencia de ella, o verificación de la misma, porque no se puede percibir la belleza sin gozar; o como dice Balthasar, “ser arrebatados” por la gloria de Dios, que es el esplendor de su ser, su belleza:

“La predicación cristiana ha olvidado que Eros y religión estuvieron una vez íntimamente unidos, y que Gracia no significa otra cosa que infinita fuerza de atracción, encanto divino, prestancia... De tal manera que podemos decir que lo amable, lo atrayente, lo bello corporal tiene que ver con la gracia en su misteriosa profundidad”.<sup>16</sup>

15. *Ibidem*, 185.

16. QUINZÁ LLEÓ, XAVIER, “Otros lenguajes para evangelizar”, *Testimonio* 215 (2006) 36-41, 41.

Esto se relaciona con las funciones de la imagen como hecho religioso, que podríamos sintetizar en estas cuatro:

Una función didáctica, que la Iglesia ha usado en diversas épocas de su historia como “la Biblia de los pobres”, “pues las imágenes de las iglesias son útiles para que los iletrados, mirándolas, puedan leer al menos en las paredes lo que no son capaces de leer en los libros”.<sup>17</sup> Pero las imágenes nos enseñan a todos a quienes se nos da la gracia de percibir las con fe, sea cual sea nuestra cultura profana o religiosa. El artista es quien descubre y transmite sentidos nuevos del misterio de Jesús.

Es cierto también que los distintos caracteres o temperamentos tienen inclinaciones y facilidad para desarrollar diversas capacidades ya sea en cuanto a la facilidad para percibir el sentido de las imágenes, ya sea en el tipo de imagen –visual, auditiva, etc.– a la que es más sensible.

Las imágenes también evocan, recuerdan, re-presentan lo que está detrás de ellas: “una representación del misterio puede ser usada, en la lógica del signo, como evocación sensible del misterio”.<sup>18</sup> Son un memorial, y en la Eucaristía la condición de *memorial* de la imagen alcanza su consistencia ontológica máxima, haciendo real y verdaderamente presente lo simbolizado, de manera que el símbolo ya se ha convertido realmente en lo simbolizado sin perder su calidad de símbolo.

Una tercera función de las imágenes es llevar a la alabanza y a la oración, algo especialmente significativo en los iconos de la Iglesia de Oriente. Pero también entre nosotros, la piedad popular y no popular se nutre de crucifijos y de imágenes de María y de los santos, del Corazón de Jesús y del rosario, que como objeto no existe sólo en cuanto “calculadora”, sino mucho más aún como imagen táctil de la compañía, de la entrega, de la devoción y también de la seguridad que da la fe.

Estas funciones pueden ser sintetizadas por la *función primera* de símbolos e imágenes que entra en el campo de los *medios de comunicación*. Ellos son un lenguaje más, un lenguaje particular. En el que hay un emisor y un receptor, que se unen a través del signo, del medio. Hay una inmensa bibliografía actual sobre el tema de la comunicación. Hay buenos y malos emisores, emisores que saben decir, y otros que oscurecen el contenido del mensaje. Hay receptores que captan más fácilmente unas

17. SAN GREGORIO MAGNO, carta al obispo Sereno de Marsella, citado en DS 8.

18. JUAN PABLO II, *Carta del Papa a los artistas*, 4 de abril 1999, n. 7, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). En adelante citamos CA.

señales que otras, unos medios que otros. Y en fin, los medios pueden transparentar el mensaje o no, ser inteligibles para el receptor o no. No hay ninguna duda de que la estética del mensaje incide directamente en su eficacia. Lo bello que se comunica bellamente llega más rápido y más profundamente al receptor. Cuando el emisor está aliado con la belleza es mucho más verdadero, también, y comunica más fácilmente el bien. La belleza conmueve y mueve el corazón.

## 5. Espacios y tareas

**5.1.** Las imágenes, los símbolos son medios, son puentes. No son un fin en sí mismos, sino mediaciones que transportan algo a alguien. Como sabemos, la controversia de las imágenes en Oriente en el siglo VIII, así como en otros muchos momentos de la historia, tenía su origen en el temor de que se les diera un culto que sólo Dios merece. Los iconos tienen este deber y esta función de *transportar*, de llevar a la realidad significada. Siempre está este peligro y siempre hay que tener este cuidado de no absolutizar la imagen, de respetarla como puente y vehículo.

**5.2.** De ahí la importancia de una pedagogía y un discernimiento en el uso de las imágenes –como por otro lado, en todos los lenguajes–. En esta nuestra civilización de la imagen esta tarea se presenta como particularmente necesaria y urgente. Las imágenes también pueden ser devastadoras en cuanto despersonalizantes, deshumanizantes. Sabemos que, como todo medio, puede ser usado para el bien o para el mal, para la verdad o para la mentira.

“El redescubrimiento de la imagen cristiana ayudará también a tomar conciencia de la urgencia de reaccionar contra los efectos despersonalizadores y a veces degradantes de esas múltiples imágenes que, a través de la publicidad y de los medios de comunicación social, condicionan nuestra vida. La imagen cristiana pone sobre nosotros la mirada del Autor invisible, y nos da acceso a la realidad del mundo espiritual y escatológico” (DS 11).

La pedagogía de la imagen y el símbolo tiene que ocuparse de otras muchas cosas. La belleza y la fealdad, las diferentes estéticas nos condicionan y es importante tomar conciencia de cómo nos condicionan. Muchas veces el arte sacro, o la imaginería popular, representados abundantemente en los siglos XIX y XX, resultan de un gusto más que cuestionable, y producen más rechazo que atracción.

En la representación gráfica o plástica de las realidades hay dos extremos, que predominan según las épocas y las culturas. Hay íconos que llamamos figurativos o realistas, es decir, que intentan reflejar exactamente la realidad, y en este sentido representan más la inmanencia de lo sagrado: podemos llamar a esos íconos “imágenes”. En el otro extremo, los “signos” se relacionan con lo representado de manera menos explícita, más austera, estilizadamente. Se distinguen también por la sencillez, son “simples” como por ejemplo a nivel de las cosas, el agua, el pan, el vino; o a nivel plástico, la cruz. El signo “lejos de desvirtuar o debilitar la fuerza de un misterio, intensifica su sentido místico”.<sup>19</sup>

Otro elemento a tener en cuenta en la pedagogía y el discernimiento del mundo de las imágenes y de la belleza, está dada por el condicionante primero de toda mirada cristiana, que es la fe. Hablamos de “otra mediación” y de “otro lenguaje” para la fe, para la reflexión de la fe que es la teología. La fe nos dice, por ejemplo, que “Cristo es la visibilidad de Dios y el hermano es la visibilidad de Cristo”,<sup>20</sup> donde se relaciona “la fe” con el “ver”, donde se evoca el tema teológico de *la imagen*, y donde se reconoce a toda la realidad, pero sobre todo a la realidad humana, una condición sacramental. La frase es explicitación de lo contenido en la teatral escena escatológica del capítulo 25 de San Mateo (vv 31-45).

La fe nos muestra que la máxima imagen de la belleza cristiana está representada en el Corazón traspasado del Crucificado. La revelación nos dice que el ser humano recupera su belleza en la entrega hasta la muerte de Dios, ya que lo que nos ha reparado son sus heridas, su amor extremo, el don al Padre por nosotros. La mirada cristiana traspasa los límites de la empedecida belleza natural para encontrar el parámetro absoluto de toda belleza en ese corazón abierto del cual surge la vida, la resurrección para siempre.<sup>21</sup>

**5.3.** La liturgia es otro espacio teológico que se nos presenta como oportunidad y como tarea:

“¿No habría que llegar a que la liturgia cristiana se pudiera ofrecer como una respuesta a la inmensa sed de símbolos que caracteriza nuestro tiempo, como una alternativa no polémica a las liturgias a-cristianas que buscan, a veces desesperada-

19. J. PLAZAOLA ARTOLA, *Arte Sacro Actual*, Madrid, BAC, 2006, 375.

20. BALTHASAR, *Gloria*, 218.

21. Cf. lo que sigue del citado texto de Rahner, y la encíclica de BENEDICTO XVI *Deus caritas est*.

mente, abrirse un camino hacia lo sagrado? La liturgia, ¿no podría ser el testimonio de las comunidades cristianas que buscan siempre más la expresión justa de un mundo de santidad recibido de lo alto y plenamente humano, a la vez separado, en su espacio-tiempo y sus formas, de la cotidianeidad, y profundamente religado a ella, permitiendo a los hombres desarrollarse en verdad, porque habrán recibido el Sentido? Tenemos quizás allí uno de los criterios de la vitalidad efectiva del movimiento litúrgico: que no sólo las celebraciones que promete sean expresivas y constructivas de las comunidades cristianas en su actividad de alabanza y de intercesión, sino que también aparezcan como espacios humanos de lo verdaderamente sagrado”.<sup>22</sup>

La liturgia es una realidad compleja que pertenece al campo de la comunicación. Es *servicio de Dios* hecho por los hombres para decir cosas, para celebrar. Por eso tiene un contenido fuerte de gratuidad, incluso de juego, de fiesta. La liturgia es toda ella lenguaje, y un lenguaje en el que la belleza de las formas se hace elocuencia de la verdad de Dios y de su amor, así como transparencia de la mejor voluntad de los hombres y de su deseo de perdón y de bien.<sup>23</sup>

La reforma litúrgica promovida por el Vaticano II la acercó al pueblo de Dios, sobre todo en la capacidad de ser vivida como celebración de la comunidad, en la que todos son participantes y no espectadores pasivos. Pero tenemos la impresión de que la reforma tiene que transformarse ahora en renovación, para convertirse en un lenguaje que exprese la alabanza a Dios y la acción de gracias de todo el pueblo por el don de su amor, hoy y aquí. El lenguaje litúrgico tiene que ser expresivo y sobrio a la vez, tiene que *hablar* con las formas, los símbolos, los colores, la música, la palabra, los vestidos y los gestos, la luz y la oscuridad, las cosas elementales de la vida humana –agua, cirios, pan, vino, mesa y óleo/cremas–. Pero tiene sus propios códigos que no son válidos ni sólo por la austeridad ni sólo por la abundancia de signos y símbolos. Además, la liturgia tiene el riesgo del ritualismo y el riesgo del rubricismo. Es un amplio tema que pide una reflexión teológica y pastoral apropiada.<sup>24</sup>

5.4. Desde luego que el inmenso campo de la *evangelización*, que es también un hecho comunicacional, pide abrir un espacio mayor a la belleza y a la imagen. No podemos extendernos aquí en esto que se relaciona, por otro lado, con todo lo dicho hasta aquí. La finalidad de la evan-

22. LAFONT, “Histoire théologique de l’Église catholique”, 353.

23. Cf. R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1999, cap. V, “La liturgia como juego”, así como el cap. VII, “Primacía del logos sobre el ethos.”

24. Cf. O. SANTAGADA, “De una cultura ritual a una cultura secular”, *Teología* 88 (2005) 591-600.

gelización es transmitir a las personas el Sentido por excelencia para cualquier vida humana. Siempre, pero especialmente en este mundo tan complejo por un lado, con un bombardeo de estímulos que recibimos por otro, tan huérfano de trascendencia y tan desordenado o desarmonizado en muchos de sus aspectos, el lenguaje de las imágenes bellas ayuda a integrar esa enorme diversidad en un Sentido absoluto:

“En los espacios expresivos que el ser humano se abre a sí mismo es donde él se sitúa en el mundo de los significados de las cosas. De este modo puede dar sentido al mundo y a él mismo, entre todo lo que le rodea. Lleno de su ser, que a la vez llena el mundo, el hombre y la mujer expresan su misterio mediante los símbolos creadores. Pero para organizar el mundo de los significados, para orientarse y descifrarlo adecuadamente, no necesita el ser humano de un espacio y un tiempo homogéneos, en el que él sea el centro, como dueño absoluto del sentido. Le basta con los símbolos. Le basta con las imágenes que puede contemplar, los sonidos que puede escuchar y los signos que puede intercambiar con sus semejantes, desde el lugar en que se halle en cada instante... Jesús nos invita a ser captados por un sentimiento de vida que resume y encierra todas las imágenes de un Dios Amor. Así embriagados por él, salimos de nosotros mismos y somos captados por un misterio insondable. No en vano en el cristianismo primitivo se representó a Cristo bajo el símbolo de un cantor: Orfeo”.<sup>25</sup>

Dentro de este vasto campo de la evangelización comprendemos la espiritualidad, de la que algo dijimos más arriba.

5.5. Y está por último, como estuvo al principio, la teología, que se nos presenta como espacio y como tarea. Apuntamos algunos aspectos:

El concepto de *imagen* lo formula la misma Escritura, y luego la tradición de la Iglesia: al principio tenemos al hombre como *imagen de Dios*; al llegar la plenitud de los tiempos, se nos da Jesús, que es “imagen de Dios invisible” (Col 1,15); por lo cual la “imagen” adquiere también una dimensión trinitaria, ya que el Invisible se nos da ahora en imagen; y siendo él únicamente el Hijo, en él vemos también al Padre: “quien me ve ve también al Padre” (Jn 14,9); y él mismo nos comunica el Espíritu (Jn 16,7-15).

Es éste un sólido fundamento antropológico, cristológico, trinitario.

Karl Rahner nos dice que la tradición presenta un doble concepto de “imagen”: “uno más aristotélico, según el cual la imagen es el símbolo externo de una realidad separada de él a la que sólo se refiere pedagógicamente para el hombre en tanto ser sensible, y otro más platónico, según el cual la ima-

25. QUINZÁ LLEÓ, “Otros lenguajes para evangelizar”, 38-40.

gen participa de la realidad de lo representado que en él habita”.<sup>26</sup> En nuestra “civilización de la imagen” y en lo que podemos avizorar de la época nueva que parece estar fraguándose, el sentido platónico parece tener peso propio. Porque vamos descubriendo más y más la fuerza del símbolo, la fuerza de la imagen, su propia eficacia, antes aún de entrar en lo que llamamos la eficacia del sacramento. “El medio es el mensaje” dice Mc Luhan. Las palabras tienen su fuerza. No hay lenguaje aséptico. Y menos aún el de las imágenes.

La teología tiene que incorporar el lenguaje de las imágenes como lenguaje propio, como lenguaje propiamente teológico. Esto no está suficientemente estudiado como teoría ni autorizado como práctica. Es una realidad devaluada tanto teórica como prácticamente. Pero sin embargo,

“el símbolo es el modo de decir lo que los conceptos claros y distintos no consiguen expresar... Probablemente sería necesario profundizar mucho más en el parangón entre el concepto de analogía, recibido en la epistemología de la teología católica, y el del símbolo, empleado sobre todo en la teología protestante. Para nuestra finalidad es suficiente advertir que el lenguaje religioso en general, y el lenguaje de la vida eclesial en particular, se caracteriza por el uso abundante de símbolos y que no se trata sólo de un elemento estilístico superficial, sino de un elemento estructural ineliminable”.<sup>27</sup>

#### Y aún más

“Reducida a sí misma, incluso la observación exhaustiva no agota la realidad, sino que la achica. Sólo el símbolo la penetra y la expone ante los ojos del alma, porque la convierte en un acto de revelación. Porque la revelación es una chispa de presencia. Sólo la visión abraza la realidad e inscribe su totalidad en el símbolo. Por eso es la medida de la belleza: ahí se remansa, ahí se admira, se renueva: ahí su canto le muestra que es digna del culto que se le da”.<sup>28</sup>

#### Así es como

“A la luz de todo esto no debe sorprender la afirmación del Padre Marie Domini-que Chenu, según la cual el historiador de la teología haría un trabajo incompleto si no reservara la debida atención a las realizaciones artísticas, tanto literarias como plásticas, que a su manera no son «solamente ilustraciones estéticas, sino verdaderos lugares teológicos»”.<sup>29</sup>

MARÍA JOSEFINA LLACH ACI  
15-02-07 / 03-03-07

26. RAHNER, “Para una teología del símbolo”, 310.

27. FLICK-ALSZEGHY, *Cómo se hace teología*, 59-60.

28. QUINZÁ LLEÓ, “Otros lenguajes para evangelizar”, 38.

29. CA 11. Cita la obra “La teología del XII seculo”, Milan, Jaca Book, 1992, 9.

## LAS BIBLIAS COMPLETAS

### Un panorama histórico (Primera parte)

#### RESUMEN

Aunque hoy sea difícil de imaginar, la disponibilidad corriente de Biblias completas es un fenómeno histórico relativamente reciente. Las etapas en este proceso son tres: las grandes Biblias del siglo cuarto y principios del quinto; las “Pandectas” de Casiodoro en el siglo sexto y enseguida las Biblias irlandesas, las Biblias llamadas “atlánticas” de los siglos once y doce, y las Biblias parisienas y a fines de los siglos trece y catorce, hasta llegar a Gutenberg y a la abundancia actual. En este artículo, el autor quiere trazar una especie de gráfico, necesariamente esquemático debido a la abundancia de los datos existentes, de la disponibilidad de la Biblia completa, a partir de los primeros tiempos del cristianismo, para poder visibilizar cómo y por qué se dispuso o no se dispuso del volumen completo de la Sagrada Escritura, hoy de tan fácil y directo acceso.

*Palabras clave:* Biblia, “Biblias Completas”, Casiodoro, Gutenberg.

#### ABSTRACT

Although hard to imagine, current availability of complete Bibles is somewhat recent. There have been three historical steps: great Bibles of IV and the beginning of Vth centuries, Casiodorus' *Pandectae*, (VI) and Irish Bibles; “Atlantic” Bibles from XI and XII centuries, Paris Bibles (end of XIII and XIV), up to Gutenberg and present abundance. In this article, the Author intends to draw a scheme of the availability of a complete Bible, from the first Christian days on, in order to show how and why the whole Holy Scripture was available or not.

*Key Words:* Bible, complete Bibles, Casiodorus, Gutenberg.