

Pasar del signo al misterio

El carácter iniciático de la imagen cristiana en la catequesis

Ricardo Ramos Blasi¹

“El evangelio nos llama a la vida en Cristo y el icono la representa”

(L. Uspenskij)

1. Para un encuentro vital Cristo

1.1. El carácter iniciático de la imagen/símbolo

El lenguaje de la imagen y del símbolo vinculado al auténtico arte cristiano, como también a la liturgia, tiene un valor antropológico que es capaz de dar a los itinerarios de corte iniciático/catecumenal un vuelco insustituible hacia la experiencia del Misterio. Estos ofrecen a los sentidos “las manifestaciones de su naturaleza (de Cristo) y de su actuar divino, cumplidos a través de las operaciones de la carne” —dirá el Damasceno, y por esto exhorta: “ilustra todo esto con palabras y con pintura”². El objeto del arte cristiano coincide con el de la catequesis: es anuncio a través de la visión/audición del Misterio de nuestra fe. El Directorio General para la Catequesis lo expresa con claridad: “las ‘*obras y palabras*’ de la Revelación remiten al ‘misterio contenido en ellas’ (DV 2). La catequesis ayuda-

1 El autor es sacerdote del clero secular de Montevideo. Licenciado en Teología y Doctor en Teología por la Facultad de Teología del Uruguay. Actualmente es docente y Rector de la Facultad de Teología del Uruguay.

ramos.blasi@gmail.com

2 San J. DAMASCENO, *Tercer discurso sobre los iconos*, PG 94, 1328-1329.

rá a *hacer el paso del signo al misterio*³, es decir, de lo visible a lo invisible, de lo humano a lo divino. Y prosigue:

Llevará a descubrir, tras la humanidad de Jesús, su condición de Hijo de Dios; tras la historia de la Iglesia, su misterio como “*sacramento de salvación*”; tras los “*signos de los tiempos*”⁴, las huellas de la presencia y de los planes de Dios. La catequesis mostrará, así, el conocimiento propio de la fe, “que es un conocimiento por medio de signos”⁵.

Dios dirige su Palabra y ofrece su Imagen al hombre —“Imagen de Dios invisible” (Col 1,15)—, es decir, a “un ser provisto de un espíritu y de un cuerpo, el cual no puede expresar la verdad del más allá de otra manera que no sea con el nexo sensible de la palabra, de la imagen y del gesto, y que propiamente por esto está siempre obligado en el campo religioso a utilizar el símbolo”⁶. Cuando el Espíritu de Dios obra en nosotros: “utiliza estructuras por él mismo creadas. Su vida anima una persona ya constituida, inserta en el mundo y abierta a la totalidad. Por consecuencia, cuando una semejante experiencia busca la propia expresión, se mueve legítimamente al interno del sistema simbólico universal”⁷. Dios le habla al hombre, se “muestra”, se revela a través de imágenes y figuras y lo hace porque hay una perfecta correspondencia de este modo de actuar de Dios con la estructura profunda del hombre.

Antes de revelarse al hombre en palabras de verdad, Dios se revela a él, mediante el lenguaje universal de la Creación, obra de su Palabra, de su Sabiduría: el orden y la armonía del cosmos, que percibe tanto el niño como el hombre de ciencia, “pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor” (Sb 13, 5), “pues fue el Autor mismo de la belleza quien las creó” (Sb 13, 3)⁸.

Por esta razón, “en la escuela de Jesús Maestro, el catequista une estrechamente su acción de persona responsable con la acción misteriosa de la gracia

3 Congregación para el Clero, Directorio General para la Catequesis, Ciudad del Vaticano, Librería Editora Vaticana, 1997, n. 108 (en adelante DGC).

4 Cf. *ibidem*.

5 Cf. *ibidem*.

6 Cf. H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1971, pp. 27-28.

7 Ch. A. BERNARD, *Teología simbólica*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2005 (de ahora en más: Tsimb), p. 522.

8 Catecismo de la Iglesia Católica, 1.ª ed., Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2005, 2500.

de Dios. La catequesis es, por esto, ejercicio de una ‘pedagogía original de la fe’⁹, cuyo modelo es la pedagogía de Dios y de su Hijo, por lo cual, los mismos “materiales” que Dios ha utilizado para darse a conocer y presentar su plan de salvación, los mismos materiales nos servirán para ir a su encuentro:

... un estilo de amor tierno y fuerte que libera del mal y promueve la vida; la invitación apremiante a un modo de vivir sostenido por la fe en Dios, la esperanza en el Reino y la caridad hacia el prójimo; el empleo de todos los recursos propios de la comunicación interpersonal, como la palabra, el silencio, la metáfora, la imagen, el ejemplo, y otros tantos signos, como era habitual en los profetas bíblicos. Invitando a los discípulos a seguirle totalmente y sin condiciones (Cf. Mc 8, 34-38; Mt 8, 18-22), Cristo les enseña la pedagogía de la fe en la medida en que comparten plenamente su misión y su destino¹⁰.

1.2. La captación del Misterio y la transformación de la persona

Siguiendo una expresión de Mons. M. Dubost¹¹, donde dice que “se habla a menudo de métodos modernos [...], yo prefiero hablar de métodos adaptados al mundo moderno, que toquen el corazón y que a su vez exijan un esfuerzo de comprender, de interiorizar y por esto de apropiación”, entiendo que se refiere a la utilización de métodos que capten a la persona en su totalidad y la pongan en un camino que lleve a interiorizar una experiencia. Pero sabemos que no se trata solo de “métodos”, sino también de tener algo para comunicar, y también un involucrarse con el catecúmeno en ese camino que “baja de Jerusalén hasta las aguas del Bautismo”, en alusión al relato de Felipe y del eunuco de la reina de Candace (Hch 8, 26-40). En el texto, el catequista/Felipe desciende a las aguas bautismales junto con su catecúmeno. La experiencia del Misterio es tan nueva para el eunuco como para el catequista/Felipe, que es arrebatado por el Señor cuando desciende el Espíritu sobre su catecúmeno. Al igual que para el gran arte, para la liturgia de la Iglesia “creatividad no significa en efecto invenciones arbitrarias de nuevos esquemas compositivos, sino capacidad de ver la novedad irreductible del Misterio; no se trata en efecto de formular una

9 Cf. DGC, n. 138.

10 Cf. DGC, n. 140.

11 M. DUBOST, *Presentazione de: Catechismo con le icone dell'Evangelario di Egberto. Un itinerario di bellezza, spiritualità, semplicità, attività con i bambini e i ragazzi*, de: Sylvie Bethmont-Gallerand, Catherine de Salaberry, Torino, Elledici, 2005, p.3.

palabra nueva sobre el contenido del Misterio, sino de expresar la experiencia siempre nueva del Misterio atemporal celebrado en la Iglesia”¹².

El viejo adagio latino dice: “El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, yo-alma, por medio del sentido de mi cuerpo”. “La Verdad es siempre tan antigua y tan nueva”¹³. Al hablar del hombre de hoy, nos enfrentamos “a un problema que inquieta nuestra época”. Así se expresaba —y con no poca actualidad— Romano Guardini citando a Rilke:

Uno de sus poetas lo expresa diciendo que esto que ella hace (“nuestra época”) es un “hacer sin imagen”¹⁴. En el mundo moderno, las imágenes han desaparecido cada vez más, y los conceptos abstractos, puestos en sistemas, dejan su lugar a los procesos mecánicos¹⁵.

Pensemos hoy en el lenguaje referido al mercado que regula la vida de todos y al lenguaje virtual e informático. Volvemos de esta manera “a las palabras del Señor sobre el mirar y no ver, el oír y no entender”:

Jesús no quiere transmitir unos conocimientos abstractos que nada tendrían que ver con nosotros en lo más hondo. Nos debe guiar hacia el misterio de Dios, hacia esa luz que nuestros ojos no pueden soportar y que por ello evitamos. Para hacérsela más accesible, nos muestra cómo se refleja la luz divina en las cosas de este mundo y en las realidades de nuestra vida diaria. A través de lo cotidiano quiere indicarnos el verdadero fundamento de todas las cosas y así la verdadera dirección que hemos de tomar en la vida de cada día para seguir el recto camino. Nos muestra a Dios, no

12 M. G. MUZJ, *Le scuole di iconografia cristiana orientale nella chiesa latina. Ruolo e ricchezza potenziali*. En: S. Marincák (ed.), *Ikona - Staronový nástroj evanjelizácie*, Kosice, Subor Studii, Orientalia et Occidentalia Analecta, 2012, (pp. 57-80), p. 58.

13 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, PL, 32, X, 6,9: “Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensus corporis mei.”

14 A pesar de que vivimos en una sociedad inundada de todo tipo de imágenes. Al hablar de imagen necesariamente debemos hablar de prototipo. El mundo actual de la imagen es un mundo de *imagen por la imagen*, sin prototipos. Así el pensamiento de Jean-Luc Marion: “Dès que l’image a perdu l’accès à un original, elle devient elle-même aussitôt et obligatoirement un original – sur le mode du pseudo, du contre-original. Devenir image, ‘passer à l’antenne’, définit le mode par excellence de la présence et non plus son mode dérivé”. “[...] L’original disparaît, à moins de se faire image-être, c’est être perçu”. J.-L. MARION, *La croisée du visible*, París, Quadrige/PUE, 2007, pp. 94-98.

15 R. GUARDINI, *Les sens et la connaissance de Dieu*, París, Éditions du Cerf, 1954, pp. 106-107.

un Dios abstracto, sino el Dios que actúa, que entra en nuestras vidas y nos quiere tomar de la mano. A través de las cosas ordinarias nos muestra quiénes somos y qué debemos hacer en consecuencia; nos trasmite un conocimiento que nos compromete, que no solo nos trae nuevos conocimientos, sino que cambia nuestras vidas. Es un conocimiento que nos trae un regalo: Dios está en camino hacia ti¹⁶.

Dios trasmite un conocimiento que nos compromete, que genera una transformación de nuestras vidas y que se traducirá en un lenguaje propio del Misterio, de signos reveladores de que “*Dios-está-en-camino-hacia-ti*”. En ocasión del aniversario del Concilio de Nicea II, Pierre Prigent¹⁷ hace referencia a la “invasión” de imágenes de todo tipo en el mundo en que vivimos, especialmente de la publicidad, y, a su vez, la constatación de la atracción que se evidencia de nuestros contemporáneos respecto a los ‘iconos’ de la tradición auténtica cristiana. Dice que ante el icono estamos ante una imagen “extraña porque ella dice la venida en el mundo del Totalmente Otro, una imagen plena, unificada, pacificada, donde todo ocupa su lugar para significar que el hombre puede acceder a una nueva realidad”¹⁸. Por esto sugiere:

... este mensaje, reconocido para el creyente, pero inteligible para todo hombre, explica de alguna manera la atracción que el icono ejerce en nuestros contemporáneos frente a la decepción de ese otro mundo generado por lo que podríamos llamar “bombardeo de imágenes”, sin la posibilidad de crear un mundo acorde interior de realidades que se transformen en fuente de una comunicación y un lenguaje vivo para la vida y capaz de generar una transformación, una *per-formans*. San Antonio el Grande nos previene así: “La pureza del corazón del hombre se ofusca a causa del movimiento desordenado de las imágenes que entran y salen a través de los sentidos: la vista, el oído, el tacto, el gusto, el aroma, y también la palabra”¹⁹.

La “inteligibilidad para todo hombre” que expresa P. Prigent respecto a la imagen cristiana y su mensaje es de capital importancia, ya que se debe, como

16 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, desde el Bautismo a la Transfiguración*, Buenos Aires, Ed. Planeta, 2007, p. 233.

17 P. PRIGENT, “L’icône et la surconsommation d’images”. En: *Nicée II, 787-1987, douze siècles d’images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986, édités par F. BOESPFLUG, et N. LOSSKY*, París, Éditions du Cerf, 1987, pp. 489-498.

18 *Ibidem*, p. 498, traducido por mí.

19 Citado por: L. USPENSKIJ, *La Teología dell’Icona. Storia e iconografia*, Milán, La Casa di Matriona, 1995; en cita 49, p.126.

veremos, al substrato simbólico universal de dichas imágenes, que permiten no solo una captación inmediata, sino un impacto afectivo que tenderá a la apropiación plena y al compromiso pleno de toda la persona en el Misterio de Cristo, verlo y escucharlo como una realidad vital para él, y por el cual es “arrebataado” para la misión. En el icono, entonces, “todo ocupa su lugar para significar que el hombre puede acceder a una nueva realidad”.

1.3. El impacto afectivo de la imagen y el deseo de vida plena

Nos hemos formado un concepto de la realidad que excluye la transparencia de lo que, en ella, nos lleva a Dios. Solo se considera real lo que se puede probar experimentalmente²⁰. El papa Francisco en la Exhortación *Evangelii gaudium* nos indica, a la hora de preparar la predicación y, por qué no, la catequesis, tener en cuenta el recurso pedagógico del uso de imágenes. Sabemos que el uso de imágenes tiene que ver no solamente con lo pedagógico, sino con el valor constitutivo y esencial de la imagen como una realidad antropológica que le permite al hombre conocerse y darse a conocer, y con el sentido bíblico del término *imagen* de reconocerse creatura ante el Creador: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación” (Col 1,15; Gn 1,27). Pero también un medio por el cual Dios en su pedagogía quiso darse a conocer, “de muchas formas y de muchas maneras” (Heb. 1,1), utilizando innumerables imágenes a lo largo de la historia de la salvación, y, por último, por el mismo Cristo, “Imagen de Dios invisible”. Por esto no comunicamos “un cúmulo de verdades abstractas, es la comunicación del Misterio vivo de Dios”²¹, como él mismo lo realiza, en el decir del Damasceno: “las manifestaciones de su naturaleza y de su actuar divino (de Cristo), cumplidos a través de las operaciones de la carne”. Así exhorta el papa Francisco:

Uno de los esfuerzos más necesarios es aprender a usar imágenes en la predicación, es decir, a hablar con imágenes. A veces se utilizan ejemplos para hacer más comprensible algo que se quiere explicar, pero esos ejemplos suelen apuntar solo al entendimiento; las imágenes, en cambio, ayudan a valorar y aceptar el mensaje que se quiere transmitir. Una imagen atractiva hace que el mensaje se sienta como algo familiar, cercano, posible, conectado con la propia vida. Una imagen bien lograda puede llevar a gustar el mensaje que se quiere transmitir, despierta un deseo y motiva

20 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, *op.cit.*, pp. 233-234.

21 JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, n. 7 (en adelante CT).

a la voluntad en la dirección del Evangelio. Una buena homilía, como me decía un viejo maestro, debe contener “una idea, un sentimiento, una imagen” (EG, n. 157).

Y también:

“El encuentro catequístico es un anuncio de la Palabra y está centrado en ella, pero siempre necesita una adecuada ambientación y una atractiva motivación, el uso de símbolos elocuentes, su inserción en un amplio proceso de crecimiento y la integración de todas las dimensiones de la persona en un camino comunitario de escucha y de respuesta” (EG, n. 166).

Hablar con imágenes (EG, n. 157) se aprende, en un proceso que supone interiorización a partir de una percepción orientada por un proyecto de vida en el espíritu.

... el proyecto espiritual, mirando a la unidad concreta de la persona que tiende hacia el absoluto, incluye la transformación del hombre por la mediación del cuerpo. El lenguaje espiritual, surgiendo en el punto de reencuentro corporal entre la visión del absoluto y el compromiso de la persona es naturalmente simbólico: la relación del espíritu con el cuerpo es semejante a la relación de la persona con Dios por la mediación del mundo²².

Por eso, el lenguaje que quiere expresar la experiencia del espíritu está arraigado corporalmente, echa mano al mundo del imaginario, y no porque sea adecuado a su objeto: Dios, que es Trascendente y sobrepasa infinitamente la comprensión de todo concepto, de todo símbolo y de toda imagen. Él no se deja captar nada más que por su Verbo; toda otra palabra es deficiente. Por lo que es importante descubrir el valor privilegiado del símbolo o de la imagen del lado del sujeto. Ahora bien, si los grandes comunicadores de la fe —en especial los Padres de la Iglesia— de sus experiencias en la vida espiritual han privilegiado la expresión simbólica, esto es porque ella revela su aptitud a expresar la *experiencia vital*.

[...] uniendo al sentido de las palabras su ritmo musical (poético), se esfuerza de evocar, en la proyección del imaginario, *las pulsiones profundas de la vida*²³. Su expresión también es simbólica. El valor del símbolo se encuentra, pues, transportado, en la vida espiritual, a otro plano; su estructura general, sin embargo, permanece.

22 Ch. A. BERNARD, *Le projet spirituel*, Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1970, p. 171.

23 Resaltado por mí.

Con el símbolo se trata de captar y experimentar una realidad trascendente detrás de lo visible. Pero la insistencia en una visión objetiva, ¿no acentúa la inadecuación del símbolo para el misterio? ¿Cómo encontrar su valor privilegiado? Él hace retornar al movimiento espiritual del sujeto. El símbolo vuelve a la vida. [...] El modo de captación del objeto espiritual es análogo a la percepción en el dominio natural²⁴.

Siguiendo a Ch. A. Bernard, es de suma importancia distinguir a su vez diferentes niveles de vida, constituidos por reacciones del viviente ubicado a nivel cosmológico: el hambre, la sed, el ritmo del día y de la noche; el conjunto de las relaciones interpersonales: la paternidad, la maternidad, el amor humano, la protección, etc.; la relación con Dios realizando su designio de salvación²⁵. Estos tres niveles reclaman una “resonancia afectiva”, que se realiza desde el punto de vista del sujeto en esta dimensión afectiva. Dicha dimensión es la resonancia en la conciencia de la situación existencial del viviente. El impacto de la imagen o de la realidad simbólica abarcará las necesidades vitales tanto primarias (preservar la vida: hambre, sed, etc.) como las más superiores (valores, sentido, Dios), pero no se dan estas últimas sin la carga afectiva y vital de la primera. Justamente, lo que cité más arriba: “*El modo de captación del objeto espiritual es análogo a la percepción en el dominio natural*”, es decir, con la misma vehemencia con la que me procuro el pan para mantenerme vivo, lo haré por el “pan del cielo”. A esto pertenecen este tipo de expresiones: “mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente” (Sal 41,2); “mi comida es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra” (Jn 4,34); “Yo soy el pan de la vida; el que viene a mí no tendrá hambre, y el que cree en mí nunca tendrá sed” (Jn 6,35). La conciencia parte de la experiencia primaria del sensible para pasar al plano espiritual. Decir que el alma tiene sed de Dios significa que el deseo del espíritu se encuentra en una cierta continuidad con el deseo vital del cuerpo. Una única conciencia funda y percibe el pasaje inmediato del nivel biológico a aquel espiritual; por otra parte, mientras el concepto mismo es reducido a una abstracción *pobre de sustancia vital*, el símbolo consiste de mirar a Dios a través de categorías más complejas y más cercanas a la vida²⁶.

En la invitación que hace el papa Francisco en *Evangelii gaudium* a la utilización de imágenes para el ejercicio de comunicación de “la alegría del Evangelio”,

24 Cf. ibidem, pp.172-173; 177.

25 Cf. ibidem, p. 173.

26 Ch. A. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, Ed. Atenas, 1994, pp.189-201.

prosigue diciendo que la imagen es más que un ejemplo, este último permanece en el ámbito del entendimiento, mientras que “las imágenes, en cambio, ayudan a valorar y aceptar el mensaje que se quiere transmitir” (n. 157). La “valoración” responde a la capacidad del interlocutor de abrirse a algo que lo cautiva y por lo cual tomará la decisión, libre y plena, de “aceptar” lo que se le ha transmitido. La imagen entonces apunta a la captación de la persona plena. Seguidamente habla de “imagen atractiva”, que lleve a “gustar el mensaje”, y, por último, que “despierte un deseo y motive a la voluntad” en lo que respecta al mensaje ofrecido. “Atracción”, “gustar”, “deseo” y motivación de la “voluntad” (que quiere alcanzar lo que el deseo procura o se une a la consecución del deseo), todas realidades que tienen que ver con la dimensión afectiva del ser humano (incluida la voluntad). Como ya indiqué, es la dimensión clave donde impacta y hace resonar el mensaje captando la realidad total de la persona a partir de lo que para ella es vital. Pero es de suma importancia retener que, entre la dimensión afectiva y el proceso final del deseo y la motivación de la voluntad, la imagen y, más aún, el símbolo, aparecen como mediadores fundamentales de este proceso. La afectividad humana es la caja de resonancia de la vida, y por esto resuena en ella a partir de las necesidades vitales más profundas del hombre, y a partir de sus grandes anhelos de vida. Todo el documento de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Aparecida es un canto a la Vida plena que ofrece Jesucristo a sus discípulos, respondiendo a sus anhelos/deseos de vida de sus corazones:

La naturaleza misma del cristianismo consiste, por lo tanto, en reconocer la presencia de Jesucristo y seguirlo. Esa fue la hermosa experiencia de aquellos primeros discípulos que, encontrando a Jesús, quedaron fascinados y llenos de estupor ante la excepcionalidad de quien les hablaba, ante el modo cómo los trataba, correspondiendo al hambre y sed de vida que había en sus corazones²⁷.

Y también:

Nuestros pueblos no quieren andar por sombras de muerte; tienen sed de vida y felicidad en Cristo. Lo buscan como fuente de vida²⁸. [...] Jesucristo es plenitud de vida que eleva la condición humana a condición divina para su gloria. [...] Su amistad

27 V.^a Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, 1.^a ed., Conferencia Episcopal del Uruguay, n. 244, (en adelante DA)

28 Cf. *ibidem*, n. 350.

no nos exige que renunciemos a nuestros anhelos de plenitud vital, porque él ama nuestra felicidad también en esta tierra²⁹.

1.4. La imagen/símbolo y el encuentro vital con Cristo

El Magisterio nos exhorta a llegar al corazón de toda la persona, en vistas de un encuentro vital y por eso total de la persona humana con Cristo. Es al hombre entero al que predicamos y catequizamos, lo que marca una postura metodológica básica, subrayando el hecho de experiencia y de “vital”. Benedicto XVI, al explicar la función de las parábolas, dice: “las parábolas son expresión del carácter oculto de Dios en este mundo y del hecho de que el conocimiento de Dios requiere *la implicación del hombre en su totalidad*”³⁰. Una pedagogía para introducir en el Misterio es una pedagogía para el hombre total. Así lo expresan los obispos franceses:

Sin embargo, en la fe cristiana el objetivo pedagógico es profundamente original. El misterio tiene un lugar particularmente importante, ya que él concierne al corazón. Su acercamiento se logra en un enfoque espiritual y un acto de amor y confianza. Nadie descubre un misterio como aprendemos a conocer un objeto o para dominar una habilidad. La iniciación es para sumergir a la persona en una experiencia viva. Una experiencia que le da a ver, a sentir, gustar, para despertar al significado de lo que se está celebrando: la muerte y resurrección de Cristo. Esta experiencia es expresada por el lenguaje y los ritos³¹.

Y esto porque Dios no se da sin desbordar antes la capacidad que tiene el hombre para poderlo recibir, de suerte que, cuando Dios se da, no es tanto para poseer al hombre cuanto para crear en él la esperanza y alentar el deseo que lo empuja hacia Él. Y así el hombre no posee a Dios aquí abajo, sino que lo busca. Dios está presente para el hombre en el misterio, se muestra y se comunica a

29 Cf. *ibidem*, n. 355.

30 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, op. cit.*, p. 234.

31 En: Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France, *Documents épiscopat*, julio-agosto de 2003: “Or, dans la foi chrétienne la visée pédagogique est profondément originale. Le mystère a une place d’autant plus importante qu’il concerne le coeur. Son approche est réalisée dans une démarche spirituelle et un acte d’amour et de confiance. Personne ne découvre un mystère comme on apprend à connaître un objet ou à maîtriser une compétence. L’initiation consiste à plonger la personne dans une expérience vive. Une expérience qui donne à voir, à sentir, à goûter, pour éveiller au sens de ce qui est célébré: la mort et la résurrection du Christ. Or cette expérience, exprimée par le langage et les rites”.

través del misterio. Él manifiesta solo el modo en que Él está presente en el mundo y el modo en que se revela y se da al hombre³². Justamente el lenguaje de la imagen y especialmente del símbolo no es una “palabra” abstracta sobre la esencia de Dios, sino del modo cómo él se vincula a nosotros y nosotros a él. Ningún itinerario catequético puede ignorar esto que es la clave de la pedagogía de la fe. Es necesario recuperar instancias dentro de los itinerarios que intensifiquen la búsqueda, despierten el deseo e involucren desde ahí los anhelos más profundos del corazón, a partir de la recuperación de la dimensión sensorial/corporal unida a una propuesta integral de la persona humana, “al ritmo del año litúrgico”. Así lo expresaba P. Bernard: “Se hace pues necesario encontrar un lenguaje que, estando radicado en la experiencia mundana, se revele capaz de una apertura tal que pueda convertirse en un acto que signifique una trascendencia: y esta característica es propia de la expresión simbólica”³³. Un elemento precioso y fundamental, entonces, es el nexo constitutivo con la afectividad humana que hace del lenguaje simbólico y del recurso a la imagen el lenguaje por excelencia para decir la vida, cualquiera sea el nivel que se coloque, incluso la vida en el espíritu. El lenguaje que se expresa por medio de imágenes, vinculado profundamente a la vida, se apoya, entonces, en una *experiencia del espíritu* que, a su vez, es inseparable de la vida. Se vuelve siempre a la vida, noción difícil de circunscribir, pero de todos modos preñante, en cuanto capaz de integrar diversos niveles de la existencia humana: el cuerpo, la mente, el corazón como sede de decisiones³⁴. La conciencia encarnada del ser humano hace que diversos niveles se correspondan entre ellos: la unidad concreta de la vida se manifiesta en el recurso universal e inevitable a las percepciones vitales primarias como el hambre, la sed, la saciedad, la fatiga, el reposo, el disfrute, para expresar experiencias sustanciales diversas. El hambre puede ser hambre de pan, de saber, de belleza o de “hacer la voluntad del que me ha enviado” (Jn 4,34). La importancia de comprender esto es que los valores más altos y trascendentes no se refieren al sujeto como entidades abstractas, sino

32 Cf. D. BARSOTTI, *Misterio cristiano y año litúrgico*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1965, p. 25.

33 Ch. A. BERNARD, “Il símbolo come realtà religiosa”. En: *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, Milán, editado por M. G. Muzj, S. Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, pp. 407-408.

34 M. G. MUZJ, “Vita nello spirito e simbolo: una relazione necessaria nel pensiero di Ch. A. Bernard”. En *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*; Secondo Convenio Internazionale Charles André Bernard, a cura di M.G. Muzj, Vita e Pensiero, Milano, 2013, p. 151 y ss.

como deseadas para la satisfacción de una necesidad vital³⁵. En este sentido dice sugestivamente el documento de Aparecida:

La Eucaristía es el centro vital del universo, capaz de saciar el hambre de vida y felicidad: “El que me coma vivirá por mí” (Jn 6, 57). En ese banquete feliz participamos de la vida eterna³⁶.

El lenguaje simbólico es el lenguaje por excelencia para expresar y comunicar una experiencia religiosa, ya que se funda en el ámbito de la percepción. Así, una realidad sensible que existe por sí, y que en tal sentido no es un símbolo, deviene portadora de una pluralidad de significados que corresponden a una pluralidad de niveles de vida. Por ejemplo, la montaña en sí no es un símbolo, es tal cuando significa otra realidad perteneciente a niveles de vida superior, como sería la fuerza física en función de la superación de sí; el esfuerzo del que investiga, la ascesis moral o espiritual, el mismo Dios como elevación infinita, etc. El símbolo hace pasar del significante al significado, porque un cierto *continuum vital* asegura el pasaje del sentido, permaneciendo clara la distinción de los diversos planos de la existencia. Por ejemplo, la luz es el ambiente vital, ya sea para el cuerpo como para el espíritu. En este sentido me parece notable traer la propuesta de san Ignacio en sus Ejercicios Espirituales, la nota 229. En ella se trata de crear un clima espiritual propio de la Resurrección usando *temporales cómodos* o ayudándose de *medios naturales* que favorezcan dicha experiencia y cooperen con la sintonía del gozo espiritual, como la *luz*, el *calor*, la *frescura*, etc.³⁷

Los símbolos son entendidos como suenan, como sugieren; sin un razonamiento conceptual, porque son siempre abiertos a varios significados o a una gran densidad de significados. “Dios es luz”: esta expresión no la puedo agotar, pero es ella que me conduce, por su dinamismo transformante que es de tipo afectivo, a una transformación espiritual. La pluriformidad de la expresión simbólica se deberá no a la falta de eficacia de este lenguaje, sino a la riqueza de la vida misma que expresa y simboliza; por tal razón, la actitud de vida es el dejarse llevar por el impacto del símbolo o de la imagen simbólica, no puede intervenir el razonamiento previo o la interpretación intelectual. Es previo a la experiencia y, una vez vivida, recién ahí “*da que pensar*”. A. Fossión dice:

35 Cf. *ibidem*, p.151.

36 Cf. DA, n. 354.

37 Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1991, p. 476.

... un dispositivo iniciático ofrece *experiencias a vivir* y estas experiencias “dan que pensar”. Las experiencias dan para reflexionar y son la ocasión y el punto de partida de un aprendizaje. En otros términos, la puesta en obra del principio mistagógico³⁸.

Estas “*experiencias a vivir*” son previas al razonamiento (o, quizá mejor, a la *intelectualización*), se viven con todo el ser. Como decía Francisco, la imagen es más que un ejemplo, “este último permanece en el ámbito del entendimiento”. El ámbito es el de la “atracción”, del “gusto” y del “deseo”. Es el ámbito de la percepción sensorial, es el ámbito por excelencia del símbolo y de la imagen que pueda ser simbólica. En la confrontación de las expresiones conceptuales, comunes y metafísicas, la expresión simbólica goza de un gran privilegio: aquel de estar *siempre abierta*, en cuanto *fundada sobre el dinamismo de la conciencia total*, y siempre presente en su realidad natural. He aquí por qué la actitud religiosa que busca establecer una relación con el mundo divino puede nutrirse continuamente de esto. Notamos que la relación actual de la conciencia del mundo divino implica necesariamente una dimensión afectiva: *la actividad religiosa es vida y toda vida se expresa a través de una reacción afectiva*. Y, también desde este punto de vista, el símbolo aparece como expresión connatural de la actividad religiosa según el pensamiento de J. Ries:

El símbolo es un *signo concreto* que a través de una relación natural evoca un más allá de sí, hacia un invisible. El significante está constituido siempre por una realidad visible que ofrece un pasaje y una apertura hacia cualquier cosa que escapa a la dimensión del espacio y del tiempo. Por tanto, el símbolo revela el invisible.

Pero es importante resaltar que ese “evocar” no puede prescindir de la realidad concreta visible, ya que esta no reenvía a algo separado de sí invisible, sino que pone juntas ambas dimensiones, por lo que en este espacio y en este tiempo concretos acontece otra realidad³⁹. Aplicado a la persona de Cristo, el misterio de la Encarnación es la suprema manifestación simbólica de Dios: Cristo es el

38 A. FOSSION, “Annonce et proposition de la foi aujourd’hui. Enjeux et défis”, conferencia impartida en seminario de Milán el 26 de abril de 2012, en: http://www.ipastorale.ca/bibliovirtuelle/pdf/mai-12_a-fossion.pdf, p. 14: “Un dispositif initiatique offre *des expériences à vivre* et ces expériences ‘donnent à penser’. Les expériences donnent à réfléchir et sont l’occasion ou le point de départ d’un apprentissage. C’est, en d’autres termes, la mise en œuvre du principe mystagogique. On vit une expérience et l’expérience devient le point d’ancrage d’une réflexion, d’un apprentissage, d’un enseignement aussi”.

39 En este sentido cf. G. Lusignani, *Coram Deo. Introduzione allá fenomenología della religione*, Brescia, Nuovi Saggi Queriniana, 2019, p. 156-161.

símbolo del Padre, el único en el cual la realidad visible/humana y la realidad invisible/divina se unen constituyendo el en- sí, el pasaje al Padre: “El Padre es lo invisible del Hijo; el Hijo es lo visible del Padre”⁴⁰. El pasaje simbólico que acontece en Jesucristo va de lo sensible/carne que *oculta y desvela* la Divinidad presente pasando a la Realidad espiritual que *es su ser-vuelto-hacia-el-Padre*⁴¹.

1.5. Resumen

Hablar de *deseo* significa pues hablar de cualquier cosa que *atrae a la afectividad y la compromete*, cualquier cosa que esté ligada a *la necesidad vital*. De esto la mejor prueba está dada por el hecho de que la terminología permanece la misma: hambre, sed, saciedad, fatiga, reposo, disfrute; todas refieren a experiencias que pueden situarse a diferentes niveles de la afectividad: corporal, psíquico o espiritual.

Por lo que la expresión de los deseos espirituales o trascendentes (conocimiento, belleza, vida plena) se manifiestan a través de constelaciones de símbolos todos ligados a la urgencia de la necesidad vital inmediata: *tener hambre* (pan, banquete, fiesta; herida, dolor de la falta); *tener sed* (agua viva, fuente, pozo...); *ir a lo alto* (cielo, luz, llama, montaña, escala, árbol...); *estar a resguardo y seguro, recogido* (casa, escondite, gruta, centro...); *ir hacia adelante* (camino, viaje...).

Decir que el término de parangón es siempre dado por la experiencia primaria orgánica equivale a decir que el *deseo espiritual* se expresa con la *fuerza misma de la necesidad vital elemental*, lo que pone en evidencia el origen del dinamismo del símbolo/imagen.

Por esto su expresión y actuación deben hacer propia la riqueza de nuestra relación con el mundo de la naturaleza (símbolos cósmicos) y de las personas (símbolos interpersonales y sociales). El contacto con la Escritura es de suma importancia, así como la participación activa en las constelaciones simbólicas de la Liturgia. La carga afectiva de la imagen/símbolo es debida al hecho de moverse por la percepción sensible. La fuerza de la motivación de obrar es el deseo de vida: solo si *la vida en el Espíritu y la adhesión a Cristo aparece como la Vida por excelencia*, por la cual vale la pena también luchar y sufrir, se realiza aquella

40 San Ireneo: “*Invisibile Filii Pater visibile Patris Filius*”, AH IV, 6,6, citado por M. G. Muzj en: “Il Verbo incarnato simbolo del Padre”, cap. 7, *Manoscrito*.

41 Cf. *ibidem*.

movilización de todas las energías que hacen posible la necesaria integración de las pulsiones corpóreas y de la sensibilidad/afectividad en el camino espiritual.

2. Los “criterios” catequéticos a partir de la imagen cristiana

2.1. Impacto afectivo de una epifanía

Si la iniciación consiste en sumergir a la persona en una experiencia viva, y por eso una experiencia que da a ver, sentir, gustar y despertar así a los sentidos a lo que se manifiesta en la celebración, es decir, la muerte y la resurrección de Cristo⁴², puede concluirse que es el carácter sensible de la liturgia la que pone en una relación particular con dicha *epifanía* y *diafanía*. Con ella no se trata de doctrinas abstractas ni de reglas, todo son formas que vemos, palabras que entendemos, cosas que tomamos, acciones que el hombre realiza. La experiencia vivida, expresada por el lenguaje y los ritos simbólicos, es vivida en la Iglesia en la cual y por la cual resuena la Palabra de Dios hecha carne. Y este “resonar” es en el corazón de las personas, es su dimensión afectiva, “*afectada*” por lo que ve, escucha, y por los anhelos del corazón purificados en el itinerario catecumenal, por su búsqueda y por la venida misma de Cristo. Dice la *Sacrosanctum Concilium*:

Los mismos signos visibles que usa la sagrada Liturgia han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar realidades divinas invisibles. Por tanto, no solo cuando se lee “lo que se ha escrito para nuestra enseñanza” (Rom. 15,4), sino también cuando la Iglesia ora, canta o actúa, la fe de los participantes se alimenta y sus almas se elevan a Dios a fin de tributarle un culto racional y recibir su gracia con mayor abundancia⁴³.

La “resonancia” producida por los “signos visibles” se traduce en una Iglesia que “ora” y “canta”, y gracias al alimento (como necesidad vital) los hombres se “elevan a Dios” y Dios a su vez actúa en ellos. Es del todo sugestivo el testimonio de Y. Congar cuando da razones de su amor por la Iglesia, se remite al “signo (visible/corporal) de la cruz” y a su amor a la Eucaristía por el “ambiente de las iglesias”:

42 Conférence des Évêques de France, “*Conduire à Jésus Christ. Les défis de la catéchèse aujourd’hui*”, editado por Secrétariat Général de la Conférence des Évêques de France, Bulletin juillet/août 2003, p.11.

43 Concilio Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia, n. 33 (en adelante SC).

Estudiando la Tradición, me ha impactado el hecho de que ella es otra cosa, y más que una transmisión de ideas: esto que ella comunica en este sentido, incluso, ella no lo comunica por un modo escolar y conceptual, sino en gestos, en una celebración donde todos los sentidos son captados. La fe en Jesús Redentor ha penetrado en mí por el signo de la cruz, la fe eucarística por la comunión y por la atmósfera de las iglesias. Yo no quiero caer en el esteticismo ni en el romanticismo. Pero ¿por qué mi ser espiritual no se educaría, como mi ser humano a secas, por una plenitud completa de medios afectivos y sensibles todos penetrados de Espíritu?⁴⁴.

Si la catequesis debe ayudar a “*hacer el paso del signo al misterio*”, “*de lo visible a lo invisible*”, “*de lo humano a lo divino*”, tendrá que ser —como dice *Catechesi Tradendae*—, poniendo a alguien no solo en “contacto” sino en “comunión, en intimidad con Jesucristo” (CT, n. 5).

2.2. Pasar del signo al misterio: catequesis y liturgia

Dado que la liturgia y el rito son siempre y sobre todo celebraciones de la Vida y la catequesis es una iniciación al conocimiento vital de Cristo y a la vida en Cristo, no se puede hacer una catequesis sin una participación concreta en la vida litúrgica.

La catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental, porque es en los sacramentos y sobre todo en la eucaristía donde Jesucristo actúa en plenitud para la transformación de los hombres. [...] la vida sacramental se empobrece y se convierte muy pronto en ritualismo vacío si no se funda en un conocimiento serio del significado de los sacramentos y la *catequesis se intelectualiza*⁴⁵ si no cobra vida en la práctica sacramental⁴⁶.

44 Y. CONGAR, “Pourquoi j’aime l’Église?” En: *Communion 1970*, p. 23 y ss. Traducido por mí. Texto original: “Étudiant la Tradition, j’ai été frappé par le fait qu’elle est autre chose, et plus qu’une transmission d’idées: ce qu’elle communique à cet égard même, elle ne le communique pas par mode scolaire et conceptuel, mais dans des gestes, dans une célébration où tous les sens sont pris. La foi en Jésus Rédempteur a pénétré en moi par le signe de croix, la foi eucharistique par la communion et par l’atmosphère des églises. Je ne veux pas verser dans l’esthétisme ni dans le romantisme. Mais pourquoi mon être spirituel ne s’éduquerait-il pas, comme mon être humain tout court, par une plénitude complète de moyens affectifs et sensibles tout pénétrés d’Esprit?”

45 Subrayado por mí.

46 Cf. CT, n. 23.

Por tanto, la justificación del uso de los símbolos, de la actividad litúrgica, así como de los iconos⁴⁷ para expresar y alimentar la vida cristiana, pasa a través de una valoración decidida de la dimensión del imaginario, así como del cuerpo. Se trata siempre de tener en cuenta una realidad indiscutida: por un lado, el hombre es una conciencia encarnada y, por otro lado, el Verbo de Dios ha elevado la naturaleza humana toda entera a la dignidad de manifestar la realidad divina. De tal dignidad diáfana y epifánica goza también la representación icónica⁴⁸. Y la acción de la *Iglesia-que-catequiza* aparece inseparable de la experiencia de la *Iglesia-que-celebra* su fe: una experiencia que comporta la implicación de la afectividad de la persona a todos los niveles, corporal, síquico, espiritual, y la integración de su dinamismo en el proyecto espiritual de la persona⁴⁹. Por esta razón, la percepción de la imagen/símbolo será más intensa cuanto más el sujeto esté dispuesto a acoger el campo ontológico de referencia, cuanto más dispuesto esté a recibir a ese “*Dios-(que)-está-en-camino-hacia-ti*”⁵⁰. Tal disposición positiva se debe, por una parte, a la capacidad evocativa de la imagen/símbolo, y, por otra, a la expectación espiritual del sujeto. Esta observación es de gran importancia para la pedagogía de la percepción simbólica, tanto estética como religiosa⁵¹.

Ya desde la antigüedad, las “epifanías/teofanías” representadas en los ábsides de las iglesias tenían una dimensión netamente personal y personalizante, es decir, se ofrecen a una experiencia que se da de un *tú a tú, faciem ad faciem*⁵², “*solo ante el Solo*” en lenguaje de Plotino. Especialmente por la resolución frontal de

47 La iconografía cristiana nace fundamentalmente en el ámbito del espacio litúrgico.

48 Ch. A. BERNARD, “Parola e Segni. La valenza del símbolo dal punto di vista teologico”. En: *Tutte le cose in lui sono vita, Scritti sul linguaggio simbolico*, editado por MUZJ, M. G., Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, p. 388.

49 M. G. MUZJ, *Vita nello spirito e simbolo, op.cit.*, p. 151 y ss.

50 BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret, op.cit.*, p. 233.

51 Cf. CH.A. BERNARD, *Il simbolo come realtà religiosa*, en: *Tutte le cose in lui sono vita. Scritte sul linguaggio simbolico*, M. G. Muzj, San Paolo, 2010, p. 408.

52 Para este tema cfr.: F. VAN DER MEER, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Vaticano, 1938; A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, II^e Volume, *Iconographie*, Collège de France, 1946; Y. CHRISTE, *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, París, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, XV, Picard, 1996. M. G. MUZJ, *Visione e Presenza. Iconografia e teofania nel pensiero di André Grabar*, Milán, La casa di Matriona, 1995; *La epifanía del Señor: tema central de la iconografía cristiana*, En: *Cuadernos Monásticos*, 103, 1992; J. LEMARIÉ, osb., *La manifestazione del Signore. La liturgi di Natale è dell'Epifania*, Milán, Ed. Paoline, 1960.

las imágenes⁵³ y, en la línea de las teofanías de tipo palestinese⁵⁴, es obligada siempre la *representación del testigo-(epopte)*. El que contempla esta teofanía actualizada en el altar por la celebración de la Eucaristía se convierte en “testigo” cualificado de los acontecimientos de la Salvación y se torna contemporáneo a los acontecimientos históricos que fueron manifestados a los apóstoles. Esta eficacia de la imagen está asociada a la de la liturgia:

[...] por su propia naturaleza, la liturgia tiene una eficacia propia para introducir a los fieles en el conocimiento del misterio celebrado. Precisamente por ello, el itinerario formativo del cristiano en la tradición más antigua de la Iglesia, aun sin descuidar la comprensión sistemática de los contenidos de la fe, tuvo siempre un carácter de experiencia, en el cual era determinante el encuentro vivo y persuasivo con Cristo, anunciado por auténticos testigos. En este sentido, el que introduce en los misterios es ante todo el testigo⁵⁵.

2.3. La iniciación cristiana y la cualidad testimonial del icono

El catequista que introduce en los misterios es un testigo en quien sus sentidos han sido adiestrados, transformados por el mismo Misterio Pascual de Cristo operante en la Iglesia. La imagen cristiana para la liturgia como realidad simbólica tiene la capacidad de purificar y potenciar la visión, así como la imagen verbal a la audición, y por ende al corazón. En este sentido las conclusiones del estudio de B. Laeng son muy claras:

[...] un icono se presenta como una configuración de señales expresivas que solicitan, activan y reclaman la atención del observador; haciéndolo testimonio activo de una escena mítica que se ofrece a su mirada y presupone su presencia, comprometiéndolo directamente con una interacción cara a cara, tú a tú, con la persona sacra. El contenido vehiculado por tal interacción es un conjunto de actitudes de lo divino hacia el fiel caracterizado por la exhibición de características expresivas que ponen

53 En este sentido el trabajo de A. GRABAR, en: *Synthronon, Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age. Recueil d'études par André Grabar et un groupe de ses disciples*. En su artículo “Deux monuments chrétiens d'égypte. Le sens des images frontales chrétiennes. De l'art pharaonique à l'art copte”. En: *Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, Paris*, 1968, 11. En este artículo A. GRABAR trata el tema de la frontalidad de la imagen y su significado.

54 Vinculadas a las manifestaciones históricas de Cristo y a la iconografía originada en los Santos Lugares.

55 BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum Caritatis*, n. 64.

en luz el dominio y la superioridad de la persona sacra y, al mismo tiempo, según una superposición de trazos expresivos del significado polivalente, poniendo en luz la intimidad, la tendencia al acercamiento, la tensión positiva a la unión. Ambas actitudes interpersonales, entre la Persona divina y la persona del fiel, son expresados con medios que indican que tales contenidos, que indican la Bondad y el Poder, son comunicados a través de una Actividad divina misma⁵⁶.

La “tendencia al acercamiento” de la persona divina, el “*Dios-(que)-está-en-camino-hacia-tí*”, es una característica capital de la iconografía, por lo que hace de ella algo más que una mera herramienta para un itinerario de iniciación cristiana. Como la trasmisión de la Buena Nueva es prerrogativa de la Iglesia que conserva el depósito de la fe a ella confiado por el Señor, así se puede decir por analogía que la imagen cristiana es el reflejo perpetuado en los siglos de la Teofanía salvífica del Padre en su único Hijo Jesucristo, tal como se ha impreso en un lugar y en un tiempo preciso en los ojos de los testigos oculares:

No siguiendo fábulas artificiosamente inventadas les hemos dado a conocer la potencia y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino porque somos testigos oculares de su grandeza (2Pe 1,16). Es como si esta imagen de una realidad concreta, visible y palpable, que es el verbo de Dios (Cfr. 1Jn 1,1-4), impresa en la retina de los testigos oculares de la vida de Cristo, llegase intacta hasta nosotros custodiada por la Iglesia en la memoria de su fe⁵⁷.

Así, “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”⁵⁸.

Ya que el fin definitivo de la catequesis es poner a uno no solo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo⁵⁹, y recordando también que “la fuente viva de la Palabra de Dios y las ‘fuentes’ que de ella derivan, y en las que ella se expresa, proporcionan a la catequesis los criterios para transmitir su mensaje a todos aquellos que han tomado la decisión de seguir a Jesucristo”⁶⁰, la

56 B. LAENG, “*Le icone. Uno studio psicologico dell’arte sacra*”, Roma, Bulzoni editores, 1990, p. 168.

57 M. G. MUZJ, *Espressione plastico-figurativa cristiana e catechesi*, Manuscrito.

58 JUAN PABLO II, *Duodecimum saeculum*, Carta apostólica, n. 11.

59 Cf. DGC, n. 80.

60 Cf. ídem, n. 96.

imagen auténtica de la tradición cristiana es “fuente” por su cualidad de “testigo” para este acontecimiento.

2.4. El “módulo” y los criterios catequéticos a partir de la imagen

Pues bien, las “fuentes” que derivan de la Palabra de Dios proporcionan los criterios a la catequesis. ¿Cuáles son los criterios que aporta la imagen/símbolo? Concretamente, en la historia de la Iglesia esta traducción en imagen del Misterio se ha realizado a través de la individuación de esquemas figurativos llamados “módulos” que corresponden a los eventos más importantes de la historia de la salvación y en modo particular a los misterios de la vida de Jesús. Es por la existencia de módulos que se llega a la noción de canon: aquello que se convierte en canónico es el módulo; no se trata, pues, de una imposición desde afuera.

Cuando un determinado modo de componer la representación de un evento de la historia de la salvación es considerado “canónico”, en realidad no se hace más que reconocer en eso una expresión óptima para decir la fe objetiva de la Iglesia. Todavía —aquí se debe cumplir un paso ulterior—, para que tal *optimum* se verifique se necesita que, además de expresar la fe, aquel determinado modo corresponda al dato antropológico. Hay en los módulos una ajustada correspondencia entre la fe objetiva y el correcto fundamento simbólico antropológico universal. Tal fundamento antropológico está ligado a aquel simbolismo cósmico que constituye una categoría universal de la expresión de la relación del hombre con la esfera divina y está presente también en el dato escriturístico; así, por ejemplo, la gruta es característica de los eventos-misterios cristológicos de nacimiento, muerte-resurrección y revelación⁶¹; la montaña es el lugar de las teofa-

61 La gruta del Nacimiento, la gruta del Sepulcro y del descenso a los Infiernos y la gruta de la Iniciación a los misterios del Reino. De esta última gruta (antro) habla Eusebio —además de las anteriores—; la emperatriz Helena había hecho construir, según Eusebio, dos edificios octogonales en el lugar de la Ascensión al Cielo (el *Imbomon*) y, un poco más abajo, en la gruta mística *in qua docebat Dominus*, la iglesia llamada *Eleona*, refiriéndose este nombre al Monte de los Olivos. El tema de la gruta que no es tratado en los Evangelios sí es tratado en los textos de los primeros siglos. Por la Encarnación se recuperó el gran símbolo de la gruta a la luz del misterio de Cristo y la iconografía no dudó en adoptarlo desde los comienzos. Toda la riqueza simbólica del tema de la gruta asume un valor histórico-salvífico en Cristo: él es la gruta de la Natividad, la gruta de la muerte-resurrección, la gruta de la iniciación. “Justamente porque la gruta es sinónimo de entrada en la Historia de la Salvación, puede convertirse autorizadamente en lugar paradigmático, a partir del cual el discípulo recorre las etapas de la vida del Señor: afronta las potencias de las tinieblas, la antigua Serpiente, es decir, las pasiones que se oponen a la luz, entra en la muerte y renace como

nías cristológicas como de aquellas prototestamentarias... Y la categoría cósmica es a su vez inseparable de aquella corporeidad humana, de por sí significativa en su modo de relacionarse al espacio: Cristo desciende al Jordán, sube a la montaña, se inclina sobre los enfermos, toma de la mano, sube al cielo, etc. Teniendo su fundamento antropológico, el carácter simbólico ínsito en la estructura es necesario para la correcta traducción del mensaje y no extrínseco a él y mucho menos se lo puede considerar irreal.

En el excelente estudio de Vincent Mora sobre la simbólica de la creación en el evangelio de Mateo⁶², se explica con claridad cómo dicho evangelio está organizado a partir de siete montañas. Si es cierto que la expresión figurativa, por su misma naturaleza, está forzada a prescindir de la dimensión tiempo —nos coloca por esto ante una realidad metahistórica de una forma permanente—, y por esta razón está en grado de poner ante la presencia de una realidad extremadamente rica y multiforme que se impone, inmediatamente, en su totalidad⁶³ (la venida del Señor, y de su Reino), no prescinde en absoluto de las realidades cósmicas necesarias al contenido del acontecimiento representado. La representación de la naturaleza en el arte cristiano, como también el uso de los símbolos cósmicos (incluso en los textos litúrgicos y en la literatura espiritual cristiana), están ligados a una constatación, tal vez tan obvia que corre el riesgo de pasar inadvertida: en los relatos evangélicos los principales eventos de la vida de Cristo tienen siempre como trasfondo un marco natural: la gruta para la Natividad, el río para el Bautismo, la montaña para la Transfiguración, el jardín para la agonía en Getsemaní, la colina del Gólgota para la Crucifixión, las entrañas de la tierra para el Descenso a los Infiernos, y de nuevo el jardín donde aparece el Resucitado, en especial a María Magdalena. Todo esto sin olvidar el marco cósmico de las teofanías veterotestamentarias: el fuego que envuelve la zarza sobre el Sinaí delante de Moisés, el mar que se abre

un hombre nuevo, espiritual, en grado de ver la Luz inmaterial; y a continuación es invitado por el Señor a entrar en una caverna diversa, de piedra incorruptible, colocada muy en alto: allí entrará en la Tiniebla más que luminosa del Silencio”, cf. M.G. MUZJ, *El simbolismo cristiano. Perspectiva teológica*, curso organizado por SURCO, 7-12 de setiembre de 1998, Monasterio Sta. María de los Toldos, especialmente p. 23.

62 V. MORA, osb., *La symbolique de la création dans l'évangile de Matthieu*, París, Éditions du Cerf, 1991. En esta magnífica obra, el autor nos ofrece un esquema “cósmico” del Evangelio de Mateo y la revelación de Jesús organizada en siete montañas: la montaña de las Tentaciones, la montaña de las Bienaventuranzas; de las curaciones y del pan; de la Transfiguración; el monte de los Olivos; el Gólgota y la séptima montaña del capítulo 28, 16-20 en Galilea, en “el monte que Jesús les había indicado”.

63 M.G. MUZJ, *El simbolismo cristiano, op. cit.*, p.1 y ss.

ante el Pueblo de Israel, la roca de la que brota el agua en el desierto, el río que se abre para dejar paso al Arca. La revelación no prescinde del lenguaje de las imágenes y del lenguaje simbólico por el cual realizamos un pasaje a una realidad ontológica superior. M. Elíade nos dice respecto al símbolo: “El símbolo traduce una situación humana en términos cosmológicos y, recíprocamente, con más precisión, desvela la solidaridad entre las estructuras de la existencia y las estructuras cósmicas”⁶⁴. Esto porque la naturaleza no es sino la proyección y la extensión hacia afuera del hombre, de su mismo ser corpóreo.

2.5. La simbólica cosmológica universal del icono y su valor catequético

Para comprender, entonces, el sentido de un icono de la vida de Cristo, por ejemplo, es necesario también recorrer una vía insólita pero segura: comenzar por la consideración del lugar del evento, el *topos*⁶⁵, porque justamente el lugar, sobre todo cuando se trata de un marco cósmico, es muy representativo del sentido del Misterio que se hace presente en la imagen. Existe entonces *un pasaje y una donación de sentido*⁶⁶ *que va del evento al marco cósmico y, viceversa, del marco cósmico al evento*, cada uno iluminando y siendo iluminado por el otro, cada uno revelando y siendo revelado por el otro⁶⁷.

Como ya vimos, Jesús sube en su vida más de una montaña, este movimiento suyo adquiere un significado espiritual y escatológico, porque indica el progreso espiritual y la ascensión del hombre hacia lo alto, hacia la habitación celeste. Pensemos también que, en las dos montañas de la Transfiguración (cap. 17, 1-8) como de la Ascensión del evangelio de Mateo (18,16-20), en ellas el evangelista es el único en relatar la “venida” de Jesús hacia sus discípulos, resaltando un fuerte carácter escatológico y de acción permanente:

64 M. ELÍADE, “Remarques sur le symbolisme religieux”, en *Méphistophélès et l'androgynie*, p. 252.

65 E. SENDLER, afirmación dada en una conferencia, citado por M.G. MUZJ en *El simbolismo cristiano. Op. cit.*, cfr. Introducción.

66 “*Surcroit de sens*”, expresión de P. RICOEUR, citada por Ch. A. BERNARD, en: *Panorama des études symboliques*, 1974.

67 Vemos en la iconografía cómo las formas de los elementos cósmicos que caracterizan determinado acontecimiento acompañan con sus formas y disposiciones las diversas posturas corporales de los personajes representados. Por ejemplo, en un icono de san Juan Bautista de Andronikov en el Monasterio de San Juan Pródromos, la montaña tiene la misma forma que la silueta del Precursor, pero puesta frente a él de forma especular, que permite devolver el “*eco de la voz que resuena en el desierto*”: de esta manera, dicha montaña expresa la identidad del Precursor.

Jesús acercándose a ellos, los tocó y dijo: “Levántense, no tengan miedo” (Mt. 17, 1-8).

Jesús se acercó a ellos y les habló así: “Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra...” (Mt. 27,18-19).

En ambos gestos Jesús vuelve a la vida a sus discípulos, y solo la venida del Resucitado, y más aún sus palabras, pueden crear una verdadera comunicación entre él y sus discípulos: “Él se acerca a ellos” (v. 18.^a); este verbo se encuentra solo dos veces en estos dos lugares del evangelio de Mateo. Jesús se aproxima a los Once y les hace entender una palabra de revelación, se da a “ver” en una palabra en la que él se revela realmente como Dios, al igual como lo hace en el Primer Testamento: como lo hizo a Moisés en la grieta de la roca (Ex 33,18-23) y a Elías en el Horeb (1Re 19, 1-18). A la luz de estos dos grandes relatos comprendemos el movimiento de Jesús hacia sus discípulos. El que viene a su encuentro no es el Jesús “terrestre”, sino el Cristo Resucitado. Esta experiencia abre a los discípulos a la misión universal, por lo que esta última montaña que ilumina a la de la Transfiguración con ambos profetas es el lugar permanente de su venida, del “Dios que está en camino hacia ti” y que envía a todas las naciones⁶⁸. La “subida” o “ascensión” no es solamente expresión de una transformación, ella contribuye a procurarla, dirá L. Beirnaert⁶⁹. El vínculo entre lo “alto” y el valor que se desea alcanzar es tal en la experiencia psicológica más corriente que el camino ascensional, vivido o simplemente imaginado, o contemplado en una obra de arte, opera ya una transformación psíquica. Pero la validez del proceso ascensional depende, pues, de una “topografía sagrada”, de una concepción cosmo-teológica. No se trata entonces de cualquier ascensión, la validez del proceso dependerá del tipo de concepción que se tiene de las relaciones del hombre con Dios y, por esto, del descubrimiento del justo camino, la ascensión está en relación con Cristo, él que es el “Monte Santo”:

Ustedes, en cambio, se han acercado a la montaña de Sión, a la Ciudad del Dios viviente, [...] a Jesús, mediador de una nueva Alianza, y a la aspersion purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel (Heb. 12,22; 24).

68 Cf. V. MORA, *op. cit.*, pp. 101-111.

69 Sigo el artículo de: L. BEIRNAERT, *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes*, Eranos Jahrbuch XIX, 1950, pp. 41-63.

En vistas de profundizar en los criterios catequéticos de la imagen, contemplemos la consumación escatológica de la imagen de la “montaña de enorme altura” en el Apocalipsis de Juan (Ap. 21,10), que es, en definitiva, el santo monte profetizado por el profeta Isaías:

Sucedirá al final de los tiempos que la montaña de la Casa del Señor será afianzada sobre la cumbre de las montañas y se elevará por encima de las colinas. Todas las naciones confluirán hacia ella y acudirán pueblos numerosos, que dirán: ¡Vengan, subamos a la montaña del Señor, a la Casa del Dios de Jacob! Él nos instruirá en sus caminos y caminaremos por sus sendas (Is 2.2-3).

En este monte teológico/espiritual la vida alcanza una plenitud absoluta, ya no hay más hambre ni sed (Ap 7,16), no hay más lágrimas; la música (arpa, Ap 5,8; 14,2-3) y el canto resuenan incesantemente; una luz sin sombra ilumina y calienta (21,22); el aire está lleno de perfumes (5,8); hay un río de agua viva (22,1) y un árbol frondoso cargado de frutos. ¿Cómo manifiesta Dios a san Juan su plenitud de vida inefable? A través de imágenes sensibles que apelan a experiencias vitales primarias del hombre y a su resonancia afectiva en él: estar saciados, no tener sed, no tener frío, no tener miedo, no estar solos, estar en compañía y en concordia, así como experimentar la armonía y belleza. Todos los sentidos están implicados: la vista, el oído, el olfato, el gusto⁷⁰ y, por ende, toda la persona.

Criterios semejantes a esa pedagogía de Dios vemos en la ejecución del icono seguidos por los iconógrafos cristianos. Este es el motivo de la eficacia del lenguaje simbólico y de la imagen vinculada a la liturgia:

Forma parte esencial del símbolo el presuponer un movimiento expresado por el gesto. En efecto, más que por su contenido imaginal, el símbolo es significativo en razón de su dinamismo organizador: la montaña es invitación a la subida; el mar, a la inmersión purificadora; el jardín al reposo. En la interpretación simbólica conviene, pues, antes que nada, clarificar el sentido de la trayectoria: la ascensión espiritual puede ser significada por la escalera (aquella de Jacob, aquella de la virtud) del campanario, de la torre, de la montaña o, por qué no, del avión, menos subordinado a la necesidad natural, más bien el derivado simbólico del pájaro que sale libremente⁷¹.

70 M. G. MUZJ, *El simbolismo cristiano, op. cit.*, p. 47-48.

71 Cf. Ch. A. BERNARD, “La funzione simbolica in spiritualità”. En: *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, Muzj, M.G., Ed. San Paolo, 2010, p. 87.

El símbolo no expresa la esencia de Dios, sino la relación que entablamos con él. Moisés quiere ver el rostro de Dios: “Quédate en la cima de la roca y yo te cubriré con mi mano, porque el hombre no puede ver mi rostro y vivir” (Ex 33,20-22). Comentando este texto, san Ireneo explica esta respuesta de Yahveh a Moisés que deseaba ver el rostro de Dios:

En tal modo explicaba dos cosas: que el hombre es incapaz de ver a Dios y que el hombre, mediante la Sabiduría de Dios, lo verá al final en la cima de la roca, es decir, en su venida como hombre. Por esta razón conversó con él cara a cara en la cima de la montaña en la presencia de Elías, como refiere el Evangelio, cumpliendo finalmente la antigua promesa.⁷²

Hay entonces una realidad inexpresable, Dios, pero, a su vez, este “dispuso en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina” (DV 2). Y es justamente “Dios invisible el que habla a los hombres como a un amigo, movido por su gran amor, y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía” (*ibid.*). La intervención histórica y la atracción ejercida por su amor por medio de “cuerdas humanas, con lazos de amor” (Os 11,4) permiten una respuesta del todo humana: la carne asumida por el Verbo que a su vez es Imagen.

Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas (DV. 2).

2.6. La bella atracción de un mundo redimido y la irradiación de la vida cristiana

Después de la controversia iconoclasta, todos los defensores de imágenes coinciden en subrayar este punto fundamental: el carácter relevante y teológico de los iconos. La imagen concentra “toda una palabra”⁷³; ella es un Evangelio

72 S. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, 4, 20, 9.

73 TEODORO STUDITA, *Antirreticum*, I, X, PG 99, 340 D.

visible (*theojaracton Euangelion*)⁷⁴. Y, como el Evangelio tiene como punto de partida y como base a la Persona del Verbo de Dios hecho hombre, lo mismo el icono se funda en la Encarnación. El Concilio de Nicea II subraya que el icono, como la Escritura, es un *testimonio* y una prueba de la Encarnación verdadera y no ilusoria del Verbo de Dios. Este es el punto crucial de debate de los iconoclastas y ortodoxos. Esta unión única que se realiza en la *hipóstasis* del Verbo de Dios constituye para san Teodoro Studita la paradoja de la divina economía. Esta paradoja es la que permite a lo invisible hacerse visible, y de poder así representar a Cristo, “de aceptar una descripción natural de su cuerpo, él que en su divinidad es indescriptible”⁷⁵.

Todo el campo del simbolismo religioso implica un dinamismo fundamental, potenciado, por un lado, por las disposiciones religiosas de la persona (insertas en una Tradición religiosa concreta), las cuales pueden ser más o menos intensas y constantes, determinando así el grado de facilidad de la actividad simbólica. Cuando se pasa de la disposición general religiosa a aquella cristiana, el dinamismo subjetivo recibe nuevo impulso de las *virtudes teologales*. Cuanto más viva sea la fe y más intenso el vínculo con la realidad simbólica generada por la Sagrada Escritura, el cosmos y la vida sacramental y litúrgica, más es potenciada la función *memorial* del símbolo⁷⁶. Nos encontramos al centro de la fe cristiana: le ha agradado a Dios no solamente dejar transparentar su gloria en la opacidad

74 L. OUSPENSKY, *Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1980, p. 172: “El carácter extraño e inhabitual del icono es el mismo que aquel del Evangelio. Porque el Evangelio es una verdadera provocación, cara a cara, de todo orden, de toda sabiduría de este mundo [...]. El Evangelio nos llama a la vida en Cristo y el icono la representa”.

75 C. SCOUTERIS, “La personne du Verbe Incarné et l'icône”. En: *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses, Actes du Colloque International Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2,3,4 octobre 1986*, Paris, Éditions du Cerf, 29,1987.

76 Ch. A. BERNARD, “Il simbolo come realtà religiosa”. En: *Tutte le cose...*, pp. 409-413: “... en su ser vestigial, el símbolo testimonia la existencia de un *pacto anterior*, elegido como signo de reconocimiento: por esto tiene un valor *memorial*: reclama a la memoria el contenido del pacto que está al origen de la constitución del símbolo. Es así entonces que en el campo religioso todo el orden creatural podrá asumir una símil función memorial: cuanto más el hombre sea movido por un dinamismo interior que lo empuja a recordar al autor de la naturaleza, tanto más ella poseerá para él una función simbólica. Contemplar la naturaleza como el primer libro en el que Dios se ha revelado. En el orden de la fe cristiana la noción de pacto asume una nueva dimensión: a ella pertenece sea el contenido de la Revelación contenida en la Sagrada Escritura, sea aquel de la institución sacramental. En tal modo la interpretación simbólica, aplicada a partir de la Escritura y de la liturgia, se refiere necesariamente a una disposición divina conservada en la Tradición” (traducido por mí).

material del cosmos y en el hombre hecho a su imagen, sino también hacerse presente en el corazón del mundo, enviando a su propio Hijo a plantar su tienda en medio de nosotros, aquel Hijo que es irradiación de su gloria e impronta de su sustancia (Heb. 1,3). De esta sustancia, de esta irradiación y de esta impronta da “testimonio” la imagen cristiana. El motivo por el cual se puede orar delante de una imagen cristiana está ligado, entonces, a su valor *martirial*, es decir, porta el testimonio de la redención del ser humano y del cosmos actuada por el misterio pascual de Cristo. Así como Esteban, el protomártir, que, irradiando su rostro como el de un ángel (Hch. 6,15) y viendo la gloria de Dios y a Jesús en pie a su derecha, se ofrece identificándose con Cristo en su muerte (supeditando “*lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos*”⁷⁷). Análogamente hay en el icono una muerte al mundo y una irradiación de la redención del mundo, y lo primero a causa de lo segundo. El carácter extraño e inhabitual del icono es el mismo que aquel del Evangelio (es un totalmente Otro, es decir: es “Santo”⁷⁸). “Porque el Evangelio es una verdadera provocación, cara a cara, de todo orden, de toda sabiduría de este mundo [...]. El Evangelio nos llama a la vida en Cristo y el icono la representa”⁷⁹.

Ahora bien, tal testimonio ejerce sobre nosotros una atracción de tipo espiritual y que compromete la afectividad y por ende toda la persona. Un mundo redimido es un mundo Bello, y, por ser Bello, llama⁸⁰. “Por naturaleza los hombres desean lo bello”, dice san Basilio⁸¹. Me viene a la memoria una experiencia: una mujer se acercó a mi parroquia para pedir el bautismo para su hijito. Cuando nos reunimos con otras personas para la preparación catequética de dicho sacramento, la dinámica de trabajo les pedía compartir las motivaciones por las cuales pedían a la Iglesia el bautismo para sus hijos. Cuando le tocó el turno a esta se-

77 Cf. SC, n. 2.

78 En el relato lucano de la Transfiguración (Lc 9,29) “el aspecto de su rostro (de Jesús) se hizo otro (*héteros*), para expresar que es una acción que puede ser solo divina”.

79 L. OUSPENSKY, *Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, París, 1980, p.172.

80 No está de más recordar a Dionisio Areopagita cuando habla de la Belleza, la “Hermosura que llama”: “Como la luz irradia sobre todas las cosas, así esta Hermosura todo lo reviste irradiándose desde el propio manantial. Hermosura que llama, *kalei*, todas las cosas a sí misma. De ahí su nombre *kallos*, es decir, hermoso, que contiene en sí toda hermosura. [...] Todas las cosas llevan dentro el deseo de hermosura. Va delante de todas como Meta y Amor a que aspiran”, en: Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Madrid, B.A.C., 1996, IV [701 C], 7, pp. 301-302.

81 Citado por P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991, p.16 (cita 4: *Regulae fusius tractate*, PG. 31, 912 A).

ñora, para mi sorpresa, expresó en primer lugar que ella pertenecía a otra Iglesia, pero que quería el bautismo para su hijo en la Iglesia católica... Le pregunté ¿por qué?, tratando de ser respetuoso con su propia comunidad de pertenencia, a lo que rápidamente respondió: “yo me encontraba caminando por una avenida de la ciudad y entré a una iglesia; y, cuando vi todo lo que había, las imágenes, los santos... y escuché la música..., me dije: ‘yo quiero esta belleza para mi hijo’”.

Así exhorta el papa Francisco:

[...] recuperar la estima de la belleza para poder llegar al corazón humano y hacer resplandecer en él la verdad y la bondad del Resucitado. Si, como dice san Agustín, nosotros no amamos sino lo que es bello, el Hijo hecho hombre, revelación de la infinita belleza, es sumamente amable, y nos atrae hacia sí con lazos de amor. Entonces se vuelve necesario que la formación en la *via pulchritudinis* esté inserta en la transmisión de la fe (EG, n. 167).

Por analogía con la Liturgia —según la enseñanza de la *Sacrosanctum Concilium*—, que contribuye a que los fieles “*manifesten*”⁸² a los demás el misterio de Cristo y por eso la verdadera naturaleza de la Iglesia, la pedagogía del Misterio en su dinámica epifánica, de “manifestación”, supone: “que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos” (SC 2). Si es el testigo el que introduce al misterio, la imagen de genuina tradición cristiana debería jugar un rol preponderante en cualquier proceso iniciático de la fe.

2.7. Resumen

Criterios de la iconografía cristiana en vistas del acto catequético:

- La naturaleza del módulo iconográfico no está ligada principalmente a la tradición iconográfica de la Iglesia oriental, sino fundada sobre el sentido del *misterio cristiano* y sobre las *categorías universales del imaginario humano*.
- Es muy importante tener presente el *impacto afectivo de la imagen* relacionado con las *necesidades vitales del ser humano* y sus *anhelos de vida plena* (así como también la noción de contramensaje de imágenes distorsionadas o que no tienen presente los dos criterios anteriores).
- Es necesario discernir con cuidado qué imagen, para qué destinatario.

82 “[...] manifestent mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam”.

- Una palabra respecto a los artistas: “El icono cristiano del que Occidente tiene necesidad no consiste tanto en una copia de modelos antiguos, griegos o eslavos, sino más bien en una creación capaz de integrar en la totalidad de la Tradición de la Iglesia la particularidad de la propia cultura cristiana”⁸³.

Bibliografía

ARZUBIALDE, S., *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991.

BARSOTTI, D., *Misterio cristiano y año litúrgico*, Ed. Sígueme, Salamanca 1965.

BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum Caritatis*, 2007.

BENEDICTO XVI, Jesús de Nazaret, desde el Bautismo a la Transfiguración, Ed. Planeta, Buenos Aires 2007.

BERNARD, A., *Le projet spirituel*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1970.

BERNARD, A., Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu, Ed. Atenas, Madrid 1994.

BERNARD, A., *Teología simbólica*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 2005.

BETHMONT-GALLERAND, S. e de SALABERRY, C., Catechismo con le icone dell'Evangelario di Egberto. Un itinerario di bellezza, spiritualità, semplicità, attività con i bambini e i ragazzi, Elledici, Torino 2005.

BOESPFLUG, F. et LOSSKY, N., (ed.), *Nicée II, 787-1987, douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986s, Éditions du Cerf, Paris 1987.

83 J. ROBERTI, “Une icône pour l'Occident. La nécessité d'une reformulation de l'image liturgique”, conferencia del 20 de octubre de 1988 en Le Mans. Texto completo publicado en el suplemento del SOP (Service Orthodoxe de Presse), documento 132.B, noviembre de 1988, citado por: M.G. MUZJ, en “Le scuole di iconografia cristiana orientale in Italia. Importanza e ricchezza della loro funzione per i singoli e nella comunità. Rischi reali e errori da evitare”, conferencia celebrada en Roma el 26 de setiembre de 2010 con motivo de la 3.ª Convención Nacional de Iconógrafos y Amigos de la Iconografía.

Bulletin du Secrétariat de la Conférence des Évêques de France, *Documents episcopat*, julio-agosto de 2003.

Catecismo de la Iglesia Católica, 1.ª ed., Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, 2005.

CONGAR, Y., “Pourquoi j’aime l’Église ?”, *Communion* 1970.

CHRISTE, Y., *L’Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, París, Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, XV, Picard, Paris 1996.

DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid 1996.

EVDOKIMOV, P., *El arte del icono. Teología de la belleza*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1991.

FOSSION, A., “*Annonce et proposition de la foi aujourd’hui. Enjeux et défis*”, en: http://www.ipastorale.ca/bibliovirtuelle/pdf/mai-12_a-fossion.pdf, Milán 2012.

GRABAR, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l’art chrétien antique*, II^e Volume, *Iconographie*, Collège de France, 1946.

GUARDINI, R., *Les sens et la connaissance de Dieu*, Éditions du Cerf, Paris 1954.

JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae*, AAS 71, 1979.

LAENG, B., *Le icone. Uno studio psicologico dell’arte sacra*, Bulzoni editores, Roma 1990.

LEMARIÉ osb., J., *La manifestazione del Signore. La liturgi di Natale è dell’Epifania*, Ed. Paoline, Milán 1960.

LUSIGNANI, G., *Coram Deo. Introduzione allá fenomenología della religione*, Nuovi Saggi Queriniana, Brescia 2019.

M. G. MUZJ, (a cura di), *Tutte le cose in lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, editado por, S. Paolo, Cinisello Balsamo, Milán 2010.

M. G. MUZJ, M.G., *Le scuole di iconografia cristiana orientale nella chiesa latina. Ruolo e ricchezza potenziali*. En: S. Marincák (ed.), *Ikona - Staronový nástroj evanjelizácie*, Kosice, Subor Studii, Orientalia et Occidentalia Analecta, 2012.

MARION, J.L., *La croisée du visible*, Quadrige/PUF, Paris 2007.

MORA OSB, V., *La symbolique de la création dans l’évangile de Matthieu*, Éditions du Cerf, Paris 1991.

MUZJ, M.G., La epifanía del Señor: tema central de la iconografía cristiana, En: Cuadernos Monásticos, 103, 1992.

MUZJ, M.G., *Simbolo cristiano e linguaggio umano. Per una piena reintegrazione della teologia simbolica nella teologia*; Secondo Convenio Internazionale Charles André Bernard, a cura di M.G. Muzj, Vita e Pensiero, Milano 2013.

MUZJ, M.G., Visione e Presenza. Iconografía e teofania nel pensiero di André Grabar, , La casa di Matriona, Milán 1995.

RAHNER, H., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1971.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, PL, 32.

SENDER, E., L'icona immafine dell'invisibile. Elementi di teologia, estetica e tecnica, Ed. San Paolo, Milano 1985.

TEODORO STUDITA, S., *Antirreticum*, I, X, PG 99.

USPENSKIJ, L., *La Teologia dell'Icona. Storia e iconografia*, La Casa di Matriona, Milán 1995.

Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, 1.ª ed., Conferencia Episcopal del Uruguay, n. 244.

VAN DER MEER, F., *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Vaticano 1938.