
La fe vista desde la experiencia estética según el *Directorio para la Catequesis* (2020)

Faith Viewed from Aesthetic Experience According to the Directory for Catechesis (2020)

RECIBIDO: 2 DE JULIO DE 2021 / ACEPTADO: 24 DE SEPTIEMBRE DE 2021

Andrzej PERSIDOK

Akademia Katolicka w Warszawie
Warszawa, Polonia
ID ORCID 0000-0002-0730-2189
jedrekpersidok@wp.pl

Resumen: El presente estudio parte del análisis del nuevo *Directorio para la Catequesis*, fijando la atención en el concepto de la experiencia cristiana. El objeto de interés particular es la visión «estética» de dicha experiencia. El *Directorio* varias veces habla de la belleza del Evangelio, la belleza de Dios o la belleza de Cristo. Todas estas menciones parecen más que unas meras metáforas. Se trata, más bien, de una nueva manera de presentar a la fe cristiana, que sea más adecuada a la sensibilidad del hombre contemporáneo. Después de analizar el texto del documento, se exponen las raíces teológicas del lenguaje estético presente en él y se propone un intento de evaluación de ventajas y peligros del acercamiento estético al tema de la fe.

Palabras clave: *Directorio para la Catequesis*, Experiencia, Belleza, Estética teológica.

Abstract: The current study begins in the analysis of the new *Directory for Catechesis*, centering in the concept of Christian experience. Here the «aesthetic» vision of the said experience is the object of interest. Several times the *Directory* speaks about the beauty of the Gospel, the beauty of God, or the beauty of Christ. These terms are not just mere metaphors. Rather it is a new way of presenting the Christian faith that would be more adequate to the sensibility of the contemporary man. After analysing the text of the document, the theological roots of its aesthetic language are enunciated and an attempt to evaluate the advantages and risks in dealing with faith through the aesthetic approach is proposed.

Keywords: *Directory for Catechesis*, Experience, Beauty, Theological Aesthetics.

INTRODUCCIÓN

La principal misión que la Iglesia ha recibido de su Fundador respecto al mundo es expresada en la llamada de Jesús: «id y haced discípulos a todos los pueblos» (Mt 28,19). Esto se realiza, en primer lugar, mediante la evangelización: el anuncio de la muerte salvífica y la resurrección gloriosa de Jesucristo. No obstante, la acogida de este anuncio no es más que el primer paso, inicio de un largo proceso de la maduración en la fe. El acompañamiento y la progresiva formación en la fe de los nuevos bautizados que sigue a ese primer paso lleva el nombre de la catequesis.

Contada entre las mayores ocupaciones de la Iglesia en todo el mundo y en todos los tiempos, la catequesis está sujeta a una incesante renovación. El mayor objetivo de dicha renovación es hacer que la fe en Jesucristo, «el mismo ayer y hoy y siempre» (Heb 13,8), sea transmitida en la manera adecuada a quienes se dirige este anuncio. Esta es la preocupación que se encuentra detrás del *Directorio para la Catequesis* (2020), un documento reciente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización¹. Publicado 23 años después del anterior *Directorio general para la catequesis* (1997), constituye un eco, por un lado, del nuevo magisterio, promulgado por los tres últimos Pontífices, y, por otro, de los cambios en la mentalidad y las maneras de vivir que han marcado los primeros decenios del siglo XXI. Entre los últimos sobresalen la plasmación de la llamada «cultura digital» y la progresiva secularización del mundo occidental.

Ciertamente, cada nueva época exige un nuevo enfoque en cuanto a la transmisión de la fe. ¿Cual es el enfoque que se encuentra en el nuevo *Directorio*? Uno de sus hilos principales parece ser un intento de superación de la visión predominantemente intelectualista de la fe. No se trata de algo nuevo, sino más bien de un patrimonio común de la teología posconciliar². No obstante, la aplicación crítica de esos desarrollos teológicos a la catequesis resulta ser una tarea todavía por cumplir, supuesta la profunda transformación de los modos humanos de vivir y conocer. El *Directorio* lo realiza, propugnando

¹ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la Catequesis*, Madrid: Edice, 2020. En todo el artículo, las referencias al *Directorio para la Catequesis* aparecen en el cuerpo del texto, en forma del número del epígrafe citado, puesto entre paréntesis.

² Entre los trabajos que promovieron esta renovación de la comprensión del acto de la fe se encuentra, por ejemplo, el libro de MOUROUX, J., *Creo en Ti: estructura personal de la fe*, Barcelona: Flors, 1964.

un lenguaje experiencial y personal a la hora de hablar de los objetivos y los métodos de la catequesis. Si se quiere «hacer discípulos», hay que encontrar a los destinatarios en su experiencia vital y, mediante el anuncio, abrirles a la experiencia de la fe. Esa última equivale a un encuentro personal con Jesucristo. Tal encuentro comporta una transformación interior y abarca a la persona humana en todas sus dimensiones: intelectual, afectiva, imaginativa y corporal.

El lenguaje que predomina en el documento a la hora de hablar sobre la fe parece ser el personalista. En nuestro estudio, sin embargo, nos fijaremos en aquellos lugares en el *Directorio*, en que la fe es vista más bien como un tipo de «experiencia estética». Así pues, después de mostrar la fundamental perspectiva «experiencial» del documento, proseguiremos su análisis en busca de elementos de una «estética de la fe» que, según creemos, se encuentra en él. Después mostraremos las raíces de ese acercamiento a la fe en la teología del siglo XX y XXI –sobre todo en la obra de Hans Urs von Balthasar y Bruno Forte–. Finalmente, basándonos en los análisis anteriores, intentaremos mostrar las ventajas y los peligros de adoptar la perspectiva estética a la hora de transmitir la fe cristiana.

I. CATEQUESIS Y LA «VÍA DE LA BELLEZA». ANÁLISIS DEL *DIRECTORIO PARA LA CATEQUESIS*

1. *Catequesis para nuestro tiempo. Más allá del intelectualismo*

El *Directorio* describe la catequesis como «complejo proceso de interiorización del Evangelio». La catequesis: «acompaña, educa y forma en la fe y para la fe, introduce en la celebración del Misterio, ilumina e interpreta la vida y la historia humana» (55). Tiene también la tarea de «educar a la oración y en la oración» y así desarrollar «la dimensión contemplativa de la experiencia cristiana» (86). En estas palabras destaca el carácter a la vez teórico como práctico: aparte de la educación y formación en la fe, lo importante es la iniciación en la vida de oración y en la vida litúrgica. La fe cristiana no es solo algo creído, sino también algo vivido, tanto en la forma personal (contemplación) como en la comunitaria (celebración del Misterio). Se puede decir, entonces, que la complejidad del proceso catequético es debida al carácter polifacético de la propia vida cristiana.

Otro aspecto de la catequesis que se aprecia en el *Directorio* es que su objetivo no consiste en añadir algo a la vida de las personas (como podrían ser,

por ejemplo, una cantidad de conocimientos nuevos o unas nuevas experiencias benévolas), sino en transformar la misma vida. Así, pues, el proceso catequético debe provocar en los catequizados una maduración de la fe, que les lleve a la «mentalidad de la fe». Esto es posible mediante una «transformación de la vida» (3, 55) que es una «acción espiritual» (3). La «transformación» de que se habla es fruto de la «interiorización»: a una persona que acoge el anuncio evangélico, este no solo se deja escuchar y entender una sola vez, pero resuena continuamente en su corazón (55).

En la visión de la catequesis dibujada en el documento se refleja, como es lógico, una cierta visión de la fe. La fe, según el *Directorio*, es, en primer lugar, no tanto una postura *intelectual* ante algunas verdades, sino una relación *personal* con Jesucristo. Es «acogida del amor de Dios revelado en Jesucristo», «adhesión a su persona» y «decisión de seguirlo» (18). En consecuencia, «el encuentro vivo con Cristo» debe situarse en el centro de todo proceso de catequesis (75, 426). Tal encuentro «involucra a la persona en su totalidad: corazón, mente, sentidos» (76). Por eso, al hablar de la relación entre la catequesis y el *kerygma*, los autores insisten en que la primera se debería caracterizar por «una integralidad armoniosa» y evitar el peligro de «reducir la predicación a unas pocas doctrinas a veces más filosóficas que evangélicas» (59). No debe concentrarse solamente en la «transmisión de los contenidos de la fe», sino también «en el proceso de recepción personal de la fe». La dimensión racional de la catequesis es imprescindible, pero no es suficiente. No deben ser descuidadas sus otras necesarias cualidades: narrativa, afectiva, existencial, testimonial y relacional (59). Solo así será posible establecer un vínculo entre el mensaje evangélico y «lo vivido por las personas», sus «modos de vivir y los procesos de su crecimiento personal y comunitario» (394).

La llamada a una catequesis que sea menos unilateralmente racionalista y más existencial tiene, ciertamente, sus raíces en los desarrollos de la teología del acto de la fe en el siglo XX. No obstante, aparte de esta causa interna (teológica) hay otra a la que podríamos llamar «externa»: aparición de la «cultura digital», basada en la difusión mundial del Internet y, sobre todo, de las redes sociales. Esta cultura provoca cambios profundos tanto en los catequizandos, como en los mismos catequistas³. El *Directorio* no emite un juicio unívocamente positivo o negativo sobre esta nueva realidad, sino procura ejercer un

³ Cfr. CARR, N., *Superficiales: ¿qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid: Taurus 2011, 10 ss.

«discernimiento de espíritus», mostrando tanto las oportunidades, como peligros que ello conlleva. De todas maneras, la cultura digital es tratada como un desafío al que no se puede pasar de largo.

En el documento, se pone de manifiesto que los nuevos medios de comunicación hacen posible «una nueva forma de aprender y de pensar, con oportunidades inéditas de entablar relaciones y construir comunión» (47). Su implementación masiva en la vida humana la afecta de tal manera que se puede hablar ya de una «nueva cultura», que modifica el lenguaje, la mentalidad y las jerarquías de valores (359). Esto se refiere especialmente a los jóvenes, nacidos ya en la época de Internet –los llamados «nativos digitales»–. ¿En qué se expresa el influjo en ellos de la «cultura digital»? Primero, a causa de haber crecido ya en la cultura digital, su modo de hablar es «más espontáneo, interactivo y participativo» (362). Además, los «nativos digitales» muestran más aprecio por la imagen que por la escucha; valoran más la narración que a la argumentación (363). Poseen una gran capacidad intuitiva y emotiva, pero el precio es a menudo una falta de capacidad analítico-crítica.

Desde el punto de vista catequético, estos cambios pueden ser vistos como una ventaja. El interés que los jóvenes muestran por la imagen, su predilección por el mundo de las relaciones y los afectos, su ansia del «redescubrimiento de aquello que es bello y eleva el espíritu» (5) puede conectar bien con la dimensión existencial de la fe cristiana. Además, su mayor capacidad para el lenguaje narrativo que para la exposición sistemática les puede abrir al mensaje del Evangelio. Este tipo de lenguaje tiene la «capacidad intrínseca de armonizar todos los lenguajes de la fe en torno a su núcleo, que es el misterio pascual» y, además, «favorece el dinamismo vivencial de la fe ya que involucra a la persona en todas sus dimensiones: afectiva, cognitiva, volitiva» (208). No obstante, el documento afirma también que cultura centrada en narración y la moderna retórica del marketing produce «solo usuarios y no analistas de mensajes». Por eso la Iglesia debe mostrar a los hombres de hoy la profunda ambigüedad de un lenguaje «sugestivo, pero poco comunicativo de la verdad».

Tanto el reconocimiento del cambio en la mentalidad, como el desarrollo de la teología del acto de la fe parecen ser la causa de que el *Directorio* a menudo aplica a la fe el lenguaje experiencial, privilegiándolo en detrimento de las minuciosas distinciones escolásticas. Por ejemplo, los creyentes pueden «experimentar la salvación» ya en esta vida (30). El bautismo posibilita a los neófitos tener una «experiencia explícita de la fe» y conocer su «fuerza y ardor» (56). Si la ignorancia en la materia de los «contenidos de la fe» hace im-

posible el proceso de maduración, la falta de la «experiencia de la fe» priva de «un verdadero encuentro con Dios y con los hermanos» (80).

Es bien sabido que el concepto de la experiencia cuenta entre los más equívocos⁴. Su significado cambia según el contexto en que es utilizado. Sin pretender determinar algún significado común de la «experiencia» en el documento, vale la pena preguntar: la «experiencia de la fe» de que habla el *Directorio*, ¿es una experiencia específica e inmediata, o, más bien, por así decir, una «experiencia sobre las experiencias», mediatizada por las diferentes experiencias vitales del hombre⁵? El lenguaje del *Directorio* claramente se inclina hacia la segunda opción: si experimentamos a Dios, él se nos hace experimentable solo a través de nuestras experiencias humanas⁶. La base teológica para tal mediatización es el misterio de la encarnación. El Verbo de Dios asumió la naturaleza humana, haciéndola un instrumento de la salvación y lugar de su presencia. Del modo analógico, Dios se hace presente para el hombre en sus experiencias vitales.

Tomando el misterio de la encarnación como su principio básico, la catequesis «debe referirse a la Palabra de Dios y al mismo tiempo asumir los casos auténticos de la experiencia humana» (194). La «experiencia de la fe» según los autores del *Directorio* parece identificarse con la unidad entre ciertas experiencias humanas y su interpretación a la luz del Evangelio (199). Esto parece seguir la línea marcada por Walter Kasper, según que «la experiencia es unidad entre el hecho de ser tocado por una realidad y la interpretación de este acontecimiento en palabras, imágenes, símbolos y conceptos»⁷. Por tanto, si se quiere «despertar la fe» y «fomentar un nuevo comienzo de la experiencia creyente» en las personas, es necesario «valorar los recursos humanos y espirituales nunca extinguidos en el interior de cada persona, con miras a una recuperación libre y personal de la motivación inicial en términos de atracción, gusto y voluntad» (261).

Así, pues, la interpretación, o «relectura», de las experiencias vitales con los ojos de la fe (199) hace que una persona pueda tener una verdadera «experiencia de la fe». En este proceso de interpretación, se ve también cómo la fe contribuye en un nuevo modo de experimentar la propia vida. Si las expe-

⁴ Cfr. MAGGIOLINI, A., «La doctrina del Magisterio sobre la experiencia en el siglo XX», *Communio* (esp) 2 (1996) 194. Todo el artículo 194-211.

⁵ Cfr. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 1986, 106 y 108.

⁶ Cfr. O'COLLINS, G., *Rethinking Fundamental Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 44.

⁷ KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, 106.

riencias humanas siempre son fragmentarias, al ser asumidas en la vida de la fe alcanzan una unidad y pueden ser vistas «con una mirada sabia e integral» (199). De esta manera, la fe en cuanto experiencia está entretejida de varias experiencias humanas, pero de tal manera, que a la luz de la Palabra de Dios todas ellas forman un «todo» –una verdadera «experiencia de la fe», un cierto saber experiencial de aquello en lo que creemos–. No se trata aquí de una experiencia sensible propiamente dicha, pero sí de una verdadera experiencia de un orden superior.

2. Via de la belleza. *Belleza sensible como camino hacia Dios*

Entre las experiencias propiamente humanas en las que se puede fundamentar la «experiencia creyente» se cuenta la experiencia estética, es decir, lo que el hombre experimenta en el encuentro con la belleza. Tal experiencia permite al hombre abrirse a lo que le trasciende y de esta manera puede ser una vía para llegar a Dios. La Iglesia toma en cuenta que el anuncio del Evangelio, para alcanzar el corazón humano, debe resplandecer no solo de bondad y verdad, sino también de belleza (108). Así, también la catequesis, en cuanto proceso de la edificación de la fe, presta atención a la «vía de la belleza». Al señalarlo, el *Directorio* remite a la exhortación *Evangelii Gaudium* (EG 167) y al Documento del Pontificio Consejo de la Cultura titulado *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo*⁸. Según el *Directorio*, toda belleza puede ser sendero y ayuda en la búsqueda de Dios. Al mismo tiempo se señala que aparte de la belleza verdadera, en el mundo se puede encontrar belleza aparente, como la del fruto prohibido del paraíso. Los criterios que distinguen la belleza verdadera de la aparente no son puramente estéticos. El documento apunta a los que san Pablo enumera en la Carta a los Filipenses: lo auténticamente bello es lo «noble, justo, puro, amable, honorable, virtuoso y digno de elogio» (Flp 4,8) (180).

El *Directorio* insiste en que la catequesis debe aprovechar la manera tradicional –patrística y litúrgica– de leer las Escrituras, que consiste en presentar a Cristo en sus misterios, y que estos misterios «están representados por los bellos iconos que adornan muchas Iglesias» (170). En el capítulo que con-

⁸ PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo*, Madrid: BAC, 2008. Se trata de una elaboración más completa del tema del lugar de la belleza en la transmisión de fe cristiana en los documentos oficiales de la Iglesia. En lo que sigue, el documento es citado como «VP» con número de página.

cierno al *Catecismo de la Iglesia Católica*, se señala que este texto ya emplea el método de la inclusión de la iconografía dentro de la exposición catequética (188). Luego, al tratar de distintos lenguajes que deben ser utilizados en la catequesis, el valor del lenguaje artístico es expresamente subrayado (209-212).

No obstante, el arte y la belleza son considerados en el documento, no solo en su función ilustrativa, sino también en lo que se podría llamar «función epifánica». Se dice, pues, que las imágenes del arte cristiano «cuando son auténticas, a través de una percepción sensible, sugieren que el Señor está vivo, presente y operante en la Iglesia y en la historia» (209). De tal manera constituyen un verdadero lenguaje de la fe. Se las describe como «imágenes que elevan la mirada de quienes las contemplan hacia el Invisible, dando así acceso a la realidad de un mundo espiritual y escatológico» (209). Estas palabras se refieren al mencionado arriba poder «epifánico» del arte. Junto a este, el *Directorio* reconoce su función quizás más humilde, pero no menos importante: las obras del arte cristiano «ayudan a conocer y memorizar los acontecimientos de la historia de la salvación de un modo más rápido e inmediato». También pueden ayudar «a mostrar inmediatamente los múltiples aspectos de las verdades de la fe, tocando el corazón y ayudando a la interiorización del mensaje» (210). Si entre los tipos de arte a que se refiere el documento destacan las imágenes, no se omite, sin embargo, otros tipos de la producción artística. Entre estos sobresale la música, que desde siempre acompaña la celebración de los misterios.

El Pontificio Consejo es consciente de que la relación de la Iglesia con el arte hoy en día es, a menudo, problemático. En este contexto el primer milenio del cristianismo aparece como un ideal difícil de alcanzar. En aquella época, el tesoro artístico manifestó una gran eficacia en la evangelización, puesto que «tocó los deseos y afectos más profundos que son capaces de llevar a cabo una transformación interior». Las mismas obras del antiguo arte cristiano también en nuestro tiempo «pueden ayudar a experimentar el encuentro con Dios a través de la contemplación de su belleza» (209). En cambio, el arte contemporáneo constituye un «desafío» (212). Sin embargo, a pesar de las dificultades que este tipo de arte presenta, la Iglesia está llamada a un diálogo crítico con él. Incluso los encuentros con «aquellos modos no convencionales de belleza» pueden ser provechosos, puesto que el arte contemporáneo posee una capacidad que, quizás, el arte antiguo ya no alcanza respecto al hombre de hoy: le permite no solo «seguir siendo un espectador de la obra de arte, sino a involucrarse en él» (212).

El tema de la apertura de la Iglesia a la cultura contemporánea vuelve en el capítulo décimo, dedicado al problema de la «catequesis frente a los esce-

narios culturales contemporáneos» (319-393). Allí se dice que la comunidad eclesial está llamada a mirar con los ojos de la fe la cultura contemporánea, para descubrir el fundamento de las culturas, es decir, el hecho que «en su núcleo más profundo están siempre abiertas y sedientas de Dios». Con esta conciencia la Iglesia debe interpretar varios fenómenos de la vida contemporánea, entre ellos lo que ocurre «en el espacio de la literatura, de la música y de las diferentes expresiones artísticas» (324).

3. *Dios como belleza suprema. La experiencia estética como clave para la comprensión del acto de la fe*

La vía de la belleza no es solamente un instrumento empleado en la catequesis por su eficacia, como lo es, por ejemplo, la luz eléctrica o la red. Todo lo contrario: se trata de algo que guarda un vínculo *interno* con lo que es la fe cristiana. Si la belleza puede ser un *medio* para transmitir el Evangelio o suscitar interés por él, no se puede olvidar que el Evangelio posee también su belleza propia. La «Buena Nueva» es a la vez «un anuncio hermoso» (13). Según el *Directorio*, hace falta que en la Iglesia despierten «energías renovadas y una imaginación nueva para transmitir a los demás la belleza de Dios» (47)⁹. La Palabra de Dios acompaña al hombre «en los caminos de la belleza, de la verdad y de la bondad» (172). En los números 167-178, los autores del *Directorio* ofrecen algunos principios, que se deben respetar para que la tarea del anuncio evangélico sea fecunda. Esos criterios están vinculados entre sí y provienen de la Palabra de Dios. Entre ellos está el «Criterio de la primacía de la gracia y de la belleza». En cuanto a la primacía de la gracia, se trata de tener una buena visión de la relación entre lo divino y lo humano en la vida cristiana: la acción de Dios es primera, pero Dios pide al hombre una verdadera colaboración (174). El «principio de la belleza» se sitúa, en cambio, en el contexto de la superación de la visión exclusivamente intelectualista y moralista de la fe. Según el *Directorio*, anunciar a Cristo es mostrar que seguirle «no es solo algo verdadero y justo, sino también bello, capaz de colmar la vida de un nuevo resplandor y de un gozo profundo, aun en medio de las pruebas». Así pues, la catequesis, «no es ante todo la presentación de una moral, sino un anuncio

⁹ El *Directorio* cita aquí la frase final del mensaje del papa Francisco para la 48ª jornada de medios de comunicación, cfr. https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (acceso 8.06.2021).

de la belleza de Dios, que se puede experimentar, que toca el corazón y la mente transformando la vida».

Después de presentar al doble criterio de la «primacía de la gracia y de la belleza», en el siguiente capítulo se encuentran otras muestras del lenguaje estético. Hablando del *Catecismo de la Iglesia Católica*, se subraya que su misma estructura y método de exposición «manifiesta la belleza armoniosa que caracteriza la verdad católica» (191). Luego, al tratar de la necesaria renovación de la catequesis parroquial, se dice que los responsables deben ofrecer «propuestas formativas de inspiración catecumenal», para que los catequizados puedan «acoger y profundizar existencialmente el *kerygma*, admirando su belleza» (321). La Iglesia quiere mostrar «a todos y a cada uno» no solo una verdad salvífica y una moral, sino la «belleza de la fe» (321). De hecho, el *Directorio* describe a la belleza como una de las «fuentes» de la catequesis.

Finalmente, el documento pasa del efecto a la causa. La Escritura presenta a Dios como fuente de toda belleza. Si en los libros inspirados se habla de la «belleza de la creación», esta no se define –como en los griegos– por «armonía y proporción» sino por «gratuidad, libre del funcionalismo» (106). Suscita «asombro, éxtasis, reacción emocional y afectiva». En el Nuevo Testamento la belleza aparece como concentrada en Jesucristo. El Evangelio es atractivo, porque es una «noticia hermosa». A través de las parábolas Cristo muestra «la belleza de la acción de Dios», dice «bellas palabras» (p. ej. perdonando pecados) y realiza «bellas acciones» (p. ej. milagros de curación). Más aún, es en su persona donde el hombre encuentra la verdadera belleza. No obstante, esa se manifiesta de manera altamente paradójica: alcanza su sumo resplandor al pasar por muerte en la Cruz. «Soportando la crueldad de la condena a muerte como alguien sin forma ni belleza (Is 53,2)» el Hijo de Dios «ha sido reconocido como el más bello de los hombres (Sal 45,3)» (107). Si Cristo es, como lo muestra la exégesis tradicional, a la vez «alguien sin forma ni belleza» y «el más bello de los hombres», esto significa que toda concepción *humana* de la belleza acaba en el cristianismo como juzgada, purificada y transfigurada por la luz de la Pascua.

II. CATEQUESIS Y LA VÍA DE LA BELLEZA. EVALUACIÓN TEOLÓGICA

El análisis del *Directorio para la Catequesis* nos ha mostrado que el acercamiento a la fe cristiana desde la experiencia estética constituye un hilo importante en el propio documento. Esto es debido tanto al desarrollo de la teología

del acto de la fe, como a la lectura atenta de los «signos de los tiempos». Los autores del *Directorio* han identificado como tal signo a la cultura digital –un factor de enorme importancia para la formación de la generación joven–. Para los «nativos digitales», fijados más en la imagen que en el texto, más en la narración que en la argumentación, más en lo emotivo que en lo puramente intelectual, la «vía de la belleza» parece ser un camino privilegiado para llegar a la fe. El tema de la relevancia teológica de la belleza no constituye, por supuesto, una novedad absoluta en la reflexión teológica o en el magisterio de la Iglesia. Solamente con señalar la gran obra de Hans Urs von Balthasar y el documento *Via pulchritudinis* del Pontificio Consejo de la Cultura se puede poner de manifiesto que la teología católica cuenta con importantes elaboraciones al respecto. En la presente sección del artículo, aprovechando esta importante y, quizás, sobrevalorada, línea en el pensamiento teológico reciente, vamos a profundizar en la comprensión «estética» del acto de la fe, presente en el *Directorio*. Si, como ha mostrado nuestro análisis en la sección previa, en el documento la belleza aparece tratada bajo tres aspectos: como medio para transmitir el Evangelio (a), como rasgo del propio anuncio evangélico (b) y como lo que caracteriza a Quien se anuncia (c), nos fijaremos especialmente en los dos últimos (b, c), dejando de lado tales cuestiones como cuales son los medios adecuados para la catequesis o el tema del diálogo entre la Iglesia y el arte contemporáneo. Así, siguiendo a los eminentes representantes de la «estética teológica», podremos ver que tal acercamiento al tema de la fe conlleva tanto grandes oportunidades, como también grandes peligros. Nuestro objetivo final será determinar donde precisamente se sitúan tanto los unos, como los otros.

1. *La recuperación de la belleza en la teología del siglo XX*

Ya en los años '30 Henri de Lubac, tratando de las tareas urgentes de la teología moderna, apuntaba a la necesidad de la presentación de la fe cristiana que sea adecuada a la mentalidad de la generación a la que es destinada. Según él, una buena teología «debe saber, cuando hay que dejar de argumentar para permitir ver»¹⁰. En vez de concentrarse en la defensa de las verdades de la fe particulares que parecen ser más contestadas en la época moderna (por ejemplo historicidad de los evangelios o presencia real de Cristo en el Santísi-

¹⁰ LUBAC DE, H., «Apologétique et théologie», en *Théologies d'Occasion*, Paris: Desclée de Brouwer, 1984, 101; todo el artículo 97-111.

mo Sacramento) –dice el futuro cardenal– hay que comenzar por dibujar la doctrina «en toda su unidad, armonía, belleza»¹¹. Es a través de tal presentación integral de la fe cristiana como un cierto «todo» sintético que se puede «seducir» al intelecto de las personas que se han criado en un mundo descristianizado¹². «Seducir» en este contexto no significa «engañar», aunque tampoco se identifica con el mero «convencer» intelectual. Significa, más bien, atraer a través de mostrar el resplandor de la verdad cristiana –es decir, la belleza profunda del Evangelio–. Este modo de proceder es, según De Lubac, mucho más adecuado para la generación joven que un típico procedimiento de la apologética intelectualista. En una conferencia pronunciada unos años más tarde, el teólogo francés enumerará los rasgos del espíritu de esa generación¹³. Primero, sus miembros están poseídos por un deseo de totalidad; no buscan soluciones parciales o las distinciones netas de las ideas, sino un programa integral tanto para la sociedad como para cada individuo. Segundo, su idealismo y su rechazo de cualquier compromiso con el orden establecido del mundo, esconden en realidad un verdadero impulso místico (De Lubac llega hasta hablar, al respecto, de un «ateísmo místico»). Tercero, son ansiosos para experimentar lo que creen y no se conforman con las meras palabras, aunque sean sabias y coherentes¹⁴. A estos «místicos en estado salvaje»¹⁵ –parece sugerir el teólogo– solo se les puede captar mediante la belleza, que encierra en sí la verdad y el bien, pero envueltos de un resplandor que mueve el corazón.

Lo que postulaba De Lubac encontró su desarrollo prodigioso en el proyecto de la «estética teológica» de Hans Urs von Balthasar, contenido en siete volúmenes de su obra titulada *Gloria*¹⁶. Se trata de una visión teológica original, fruto de una gran erudición no solo en el campo de teología, sino también de filosofía, literatura y arte. La recepción de dicha visión nunca ha sido fácil, precisamente por sus vastas dimensiones y su originalidad que no permitía integrarla fácilmente en el «*mainstream*» teológico. No obstante, en los últimos decenios

¹¹ LUBAC DE, H., «Apologétique et théologie», 101.

¹² LUBAC DE, H., «Apologétique et théologie», 101. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., «Conversación junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno», *Scripta Theologica* 52 (2020) 163.

¹³ Pueden sorprender las analogías entre ese retrato de la generación joven ofrecida por De Lubac en los años '30 y lo que dice el *Directorio* sobre los jóvenes de hoy.

¹⁴ LUBAC DE, H., «Les responsabilités doctrinales des catholiques dans le monde d'aujourd'hui», en *Paradoxe et mystère de l'Église; suivi de L'Église dans la crise actuelle*, Paris: Cerf, 2010, 261-277.

¹⁵ Cfr. LUBAC DE, H., *Paradoxes*, Paris: Cerf, 2010, 22.

¹⁶ Originalmente publicada entre 1961 y 1967 y que forma parte de su gran trilogía.

fue cada vez más estudiada; entre los expertos en el pensamiento del teólogo de Basilea se cuenta Rino Fisichella, el actual presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización cuya firma aparece debajo del *Directorio para la Catequesis* –quizás no se trate aquí de una pura coincidencia–.

El proyecto teológico del gran suizo es mucho más que una teología que se aprovechase de los *contenidos* de las obras del arte o de literatura¹⁷. Lo que sostiene el autor de *Gloria* es que el mismo *acto* de la fe y del conocimiento teológico se puede concebir según el modelo de la experiencia estética y, más aún, que este modelo es mucho más adecuado que el del conocimiento científico o histórico¹⁸.

Balthasar parte de la observación sobre el carácter sintético del conocimiento estético. Este conocimiento es, en primer lugar, la percepción y contemplación de la «forma» (*Gestalt*), entendida como conjunto de cualidades estructuradas en un «todo» –y no como una mera suma de ellas–¹⁹. Solo a través de la «forma» se hace perceptible la belleza, la que encarna «la unidad original de lo real» –unidad de la superficie y de la profundidad, de la estructura y del resplandor–²⁰. En cambio, tanto la razón especulativa (que se dirige hacia la verdad), como la práctica (que persigue el bien) toman la realidad bajo uno de sus aspectos, por eso el conocimiento obtenido por ellas es necesariamente fragmentario. Como añade Balthasar, partiendo de tal conocimiento analítico y parcial nunca se llega a la «unidad viva de *Gestalt*». Es como la anatomía, que puede ser estudiada solo en un organismo muerto, puesto que –al dirigirse desde el «todo» hacia uno de los elementos– se opone al movimiento mismo de la vida²¹. El carácter integral y unificador es, por tanto, el primer rasgo con que el acto de creer se asemeja a la percepción estética.

Hay también otros aspectos, quizás más manifiestos también en el *Directorio*. Entre ellos sobresale este: lo propio de la percepción de belleza es que se trata de una experiencia, un conocimiento sentido y vivido, no solamente recibido intelectualmente, bajo el régimen de la necesidad lógica o de la pura obediencia. La belleza es algo que seduce, arrebat, sin necesitar a ser demos-

¹⁷ Aunque *también* lo es, como se puede apreciar especialmente en las dos partes del segundo tomo de la *Gloria*, donde el teólogo suizo trata a las grandes obras de literatura como fuentes teológicas, cfr. BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*. 2, *Fächer der Stile*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962.

¹⁸ Cfr. BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 29.

¹⁹ GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar. Monografía*, Kraków: WAM, 2004, 36.

²⁰ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 17.

²¹ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 29.

trado o forzosamente impuesto²². Así también se describe el acto de la fe en la reflexión teológica contemporánea. Al poner tanto acento en que hay que dejar atrás las concepciones demasiado racionalistas y moralistas de la fe, el *Directorio* quiere subrayar que el mensaje cristiano tiene su fuerza atractiva y arrebatadora, supuesto que se deja a los hombres ver su «forma».

Hans Urs von Balthasar, trazando el sendero por el que irán más tarde los autores del *Directorio*, sostenía que la Revelación cristiana es la verdad y la bondad, pero también la belleza²³. Si esto aún en nuestros tiempos suena como algo extraño, es sobre todo a causa de la «des-estetización» de la teología occidental –perceptible ya en los medievales, pero que alcanzó, según el teólogo suizo, su forma más radical en la teología de Martín Lutero–. El fundador de la Reforma se empeñó en purificar la religión cristiana de todo lo que no provenía de gracia divina, sino de la naturaleza corrupta del hombre. Esto le llevó a concebir la gracia como un principio totalmente extraño a la naturaleza. Si el hombre a causa del pecado se convirtió en un ser totalmente corrompido, hasta transformarse de ser «imagen de Dios» a ser «imagen del diablo», todo lo que proviene de sus facultades naturales (la razón, la imaginación, los sentidos) es igualmente corrupto y no puede constituir ningún camino a Dios²⁴. Su programa fue: «ningún acuerdo, ningún arte, ningún entendimiento». Lo único que quedaba era la fe –pura obediencia a la verdad divina que no puede ser contemplada ni comprendida–²⁵. Si el hombre se lanzara a ver y contemplar la belleza de Dios (aunque sea a través de sus obras), inevitablemente caería en idolatría²⁶. Balthasar muestra que en realidad con Lutero renace un viejo problema que ocupaba ya a los Padres de la Iglesia en la época del gnosticismo. ¿Es posible una «*gnosis*», un camino seguro, firme y verdaderamente humano de conocer a Dios, o el hombre se tiene que contentar con la «*pistis*» –fe entendida como pura obediencia al kerigma–? El teólogo de Basilea, partiendo del pensamiento de san Clemente de Alejandría, muestra que

²² BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 34.

²³ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 584.

²⁴ Cfr. EBELING, G., *Lutherstudien*, band II, t. 3, Tübingen: Mohr, 1989, 105.

²⁵ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 42-45.

²⁶ Vale la pena notar que no todos los teólogos protestantes, incluso los considerados «radicales», siguieron esta postura anti-estética de Lutero. Karl Barth consideraba la «belleza de Dios» como un concepto legítimo, aunque auxiliar, y lo identificaba, como Balthasar, con el de la «gloria» (*kabod* en la Biblia hebrea, *doxa* en los libros escritos en griego). Hablar de la belleza de Dios significaba para él que Dios se revela al hombre como cautivador y que tratar con Él conlleva un profundo gozo, cfr. TIETZ, Ch., «The Beauty of God», *Modern Theology* 34:3 (2018) 342.

la respuesta no tiene que tener una forma de alternativa. La verdadera «*gnosis*», lejos de ser un conocimiento que prescinde de fe y obediencia, es una fe interiorizada y profundizada mediante la contemplación («*theoria*») ²⁷. Diciendo lo mismo por el otro lado: la fe madura no es un acto de obediencia ciega, sino un camino que permite entrever ya en esta vida la verdad, bondad y belleza de Dios.

2. «*Estética teológica*» y la tentación de la «*teología estética*»

Oponiéndose a la desestetización de teología occidental, Balthasar insiste en que cada teología que desligase al acto de fe de todos los demás elementos de conocimiento y comprensión y lo analizase en estado puro efectuaría una «desencarnación del acto de la fe» ²⁸. La verdad, incluso la revelada, para ser auténticamente asimilada, tiene que ser captada junto con su resplandor –como belleza– ²⁹. A diferencia de la verdad o de bondad, la belleza no apela a una sola facultad humana, sea intelecto o voluntad, sino suscita una respuesta de la persona entera; antes de ser comprendida u obedecida, es objeto de experiencia. Esto se aplica, analógicamente, a la verdad revelada: solo manifestando su belleza, se la puede presentar como algo experimentado, y no solamente conocido «a secas». Vista desde esta perspectiva, también la fe, respuesta a la Revelación, sale del peligro del intelectualismo o moralismo, que el hombre moderno –el *homo experiens*– suele rechazar, y no sin razones ³⁰.

El autor de *Gloria* observa que la experiencia estética siempre comienza por una vivencia sensible; la belleza primero es percibida mediante una facultad concreta –vista, oído o tacto–. Pero, una vez el hombre se deja «encantar» por la música o la pintura, *toda* su persona deviene «un espacio y una caja de resonancia para la belleza que acontece en él» ³¹. Así, pues, una respuesta plena a la belleza solo puede ser total. Esto, como nota el teólogo, se aplica igualmente a la belleza de Dios. Al responderle, toda la persona deviene «una materia plástica capaz de devenir su imagen» ³². Si la experiencia cristiana, como la estética, comienza con una vivencia en el nivel psicológico, luego se transforma

²⁷ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 129.

²⁸ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 131.

²⁹ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 145.

³⁰ Como «*homo experiens*» define al hombre contemporáneo Gerald O'Collins, cfr. O'COLLINS, G., *Rethinking Fundamental Theology*, 42-52.

³¹ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 212.

en algo más: un movimiento que nos arranca de nosotros mismos y la prioridad dada al Otro³³. Es una realidad dinámica, un ser «arrebataado por Cristo»³⁴.

La experiencia cristiana así explicada por Balthasar armoniza bien con la visión que hemos encontrado en el *Directorio*. Allí se subraya el vínculo entre la fe y los «casos auténticos de la experiencia humana» (194). Fe entendida como experiencia es una síntesis entre ciertas experiencias humanas y su interpretación a la luz del Evangelio (199). Es una experiencia de «segundo orden», que se edifica sobre las experiencias humanas concretas, sin reducirse a la mera suma de ellas. «A Dios le experimentamos inmediatamente –escribe al respecto Gerald O’Collins– pero es siempre “dentro, junto a y bajo” otras experiencias que Dios se comunica con nosotros»³⁵. Aquí nos puede servir la clasificación de las experiencias hecha por Jean Mouroux en su obra clásica sobre experiencia cristiana. El teólogo francés distingue entre lo empírico, que se refiere a las puras vivencias, lo experimental que es el dominio de las ciencias experimentales, y lo experiencial; la última categoría se refiere a la totalidad de aspectos activos y pasivos, afectivos, intelectuales y volitivos que juntos forman la experiencia personal³⁶. La experiencia cristiana caería, ciertamente, en la tercera categoría, aunque las vivencias también pueden jugar su papel del «encendedor» de la experiencia en su plenitud. En esta dirección apunta José Luis Illanes, contando este tipo de vivencias entre los posibles *praeambula fidei*³⁷.

Así pues, si existe una estricta analogía entre la experiencia cristiana y la experiencia estética –tan estricta que el *Directorio* puede hablar de la primera, utilizando el lenguaje de la segunda– hay que tener en cuenta que la misma experiencia estética es mucho más que una simple percepción que dejaría al sujeto en una pasividad total. Si la fuerza atractiva de la belleza es el impulso con que comienza tal experiencia, su desarrollo es más bien algo del orden «experiencial», que implica la totalidad de la persona y no excluye ni al intelecto, ni a la voluntad. Así ocurre también cuando un hombre se deja captar por la «noticia hermosa» de Jesucristo. Así lo pone el documento *Via pulchritudinis*:

³² BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 213.

³³ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 216.

³⁴ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 220; Balthasar alude a la etimología de la palabra alemana para «experiencia» (*Er-fahrung*), significa, en sentido amplio, un conocimiento adquirido mediante un viaje (*Einsicht durch Fahrt*).

³⁵ O’COLLINS, G., *Rethinking Fundamental Theology*, 44.

³⁶ MOURoux, J., *L’Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris: Aubier, 1952, 24.

³⁷ Cfr. ILLANES, J.-L., «La experiencia cristiana», 613.

«La *Via de la belleza*, a partir de la experiencia simple del encuentro con la belleza que suscita admiración, puede abrir el camino a la búsqueda de Dios y disponer el corazón y la mente al encuentro con Cristo, Belleza de la santidad encarnada, ofrecida por Dios a los hombres para su salvación»³⁸.

Sin el impulso inicial faltaría una fuerza atractiva, lo que dejaría a la fe en el campo de obediencia ciega y razonamientos secos. No obstante, el impulso es el inicio y no la plenitud. Esa última necesita desarrollarse también por la vía del intelecto, que permitirá distinguir entre belleza verdadera y falsa, y el esfuerzo de voluntad, sin el que es imposible alcanzar ningún bien que lo sea de verdad³⁹. Así lo pone el *Directorio*, cuando trata de la distinción necesaria entre la belleza verdadera y falsa (108) o cuando identifica una gran debilidad de la «generación digital» –su incapacidad del análisis crítico, que les hace presa fácil de la pseudo-estética del *marketing* (364)–. Acudiendo una vez más al vocabulario de Balthasar, podríamos decir que la fe vista como encuentro de la persona con la belleza de Dios está en camino de edificar una «estética teológica», pero corre también el peligro de convertirse en «teología estética»⁴⁰.

¿Qué significa para Balthasar esta distinción fundamental? La «teología estética» es una postura que subordina a la belleza de Dios a los criterios estéticos puramente humanos, tomados de la sensibilidad estética de una u otra época⁴¹. Un buen ejemplo de esto es la apologética contenida en *El genio del cristianismo* de Chateaubriand, donde se mide el valor del cristianismo con los criterios de la estética romántica, tales como misteriosidad, profundidad o antigüedad⁴². Aunque el juicio del teólogo suizo sobre este y otros autores no es unilateralmente crítico, resulta claro que proseguir la línea que tomó Chate-

³⁸ VP, 40-41.

³⁹ El papel del razonamiento y de conceptos es algo que William James excluía de una verdadera experiencia religiosa en su célebre obra sobre este tema. Una crítica de su posición se puede encontrar p. ej. en MOUROUX, J., *L'Expérience chrétienne*, 14-35; cfr. también TAYLOR, Ch., *Varieties of religion today: William James revisited*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, 22-29.

⁴⁰ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 35, 47, 74 ss.

⁴¹ Cfr. «Eine Theologie, die solche Begriffe verwendet, wird über kurz oder lang aus einer theologischen Ästhetik – des heisst aus dem Versuch, Ästhetik auf der Sachebene und mit den Methoden der Theologie zu treiben, abgeleiten in eine ästhetische Theologie, das heisst den theologischen Gehalt an die üblichen Anschauungen innerweltlicher Schönheitslehre verraten und verkaufen», BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 35.

⁴² Cfr. BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 85-89.

aubriand acaba con una traición de la estética teológica a favor de las estéticas seculares⁴³.

El peligro del estetismo en la materia de la fe es algo serio. Cuando uno, captado por las «estéticas seculares», se da cuenta de que el Evangelio no siempre se presenta como bello según esas estéticas, el desarrollo de la fe queda imposibilitado. Así pues, la verdadera percepción de la belleza de Dios exige que el hombre –con su sensibilidad estética y sus gustos– muera con Cristo para resucitar⁴⁴. La «visión teologal» tiene que basarse en «el resplandor de la gloria del Dios mismo» y no en otras luces. Es necesario «asemejar las proporciones de su pensar y de su obrar a las proporciones del objeto de la fe, fijadas por el mismo Dios»⁴⁵. Pero ¿dónde buscar estas proporciones? O, dicho de otra manera, ¿dónde encontrar un *criterio* que permita al creyente distinguir la verdadera Belleza que se le revela paso a paso de las bellezas falsas, que le desvían hacia un estetismo estéril⁴⁶? Los criterios enumerados en el *Directorio*, los de la Carta a los Filipenses, son, como hemos visto, más bien morales que estéticos⁴⁷. Pero ¿hay algún criterio que sería a la vez teológico y estético? Aquí el documento concuerda con los desarrollos más interesantes de la estética teológica contemporánea, del que Balthasar es el eminente, aunque no único representante. Es en Cristo –Dios hecho hombre, crucificado y resucitado– donde se concentra toda la belleza (107). Él es el criterio supremo, que permite no perder el camino de la verdadera experiencia cristiana.

3. Cristo como criterio de la belleza en teología

Conviene resumir lo dicho hasta ahora. El *Directorio para la catequesis* propugna una visión de la catequesis que muestre no solo la verdad y bondad, sino también la belleza de la fe cristiana. Este modo de catequizar resulta, según los autores, conveniente para la nueva generación (llamada «digital»), que pone más confianza en experiencias que en razonamientos, es más sensible para imágenes que para conceptos, busca más bien belleza que verdad. Para ellos, la «vía de la belleza» con el arte cristiano, símbolos litúrgicos y narración, puede ser un *praeambulum fidei* particularmente adecuado. Sin embargo,

⁴³ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 35. Cfr. DELGADO-MARTOS, E., «Espacio litúrgico como lugar de presencia y de encuentro a través de la obra de Rupnik», *Scripta Theologica* 52 (2020) 596-597.

⁴⁴ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 352.

⁴⁵ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 158.

⁴⁶ Cfr. VP, 42.

⁴⁷ Cfr. Flp 4,8, citado en 108.

los autores son también conscientes que no se trata más que del primer paso. La belleza percibida en el arte o en la naturaleza puede llevar al hombre más lejos, para que «conociendo a Dios visiblemente, sea llevado al amor de lo invisible»⁴⁸. Así, el encuentro inicial con la belleza sensible puede desempeñar el papel del umbral de la fe madura, que también –como lo mostró, entre otros, Hans Urs von Balthasar– es una «experiencia estética».

No obstante, en vez recorrer la vía de la belleza y llegar a Dios, el hombre se puede perder fácilmente ya en el comienzo. Primero, puede confundir la verdadera belleza con una belleza aparente, incapaz de llevarle a los más altos grados de belleza. Segundo, incluso disfrutando de la belleza verdadera, puede confundir el camino con el término y caer en una «religión estética» que no es otra cosa sino un tipo sublime de idolatría. Tercero, como lo mostró Balthasar, puede seguir buscando en la fe cristiana la belleza entendida a manera puramente mundana y quedar, pronto o tarde, decepcionado. Para no caer en ninguno de esos errores, el catequizado necesita de un guía que le enseñase la verdadera «vía de la belleza» y el criterio de la belleza auténtica.

Pero ¿no retrocedemos así del campo de la experiencia de la fe –tan ansiosamente deseada por los hombres de hoy– al de la pura obediencia a los criterios externos establecidos por Dios? Ciertamente no, porque la belleza divina tiene, en cierto sentido, carácter perceptible y no es una mera idea abstracta. Se la puede encontrar en Cristo, que es forma suprema de Revelación y manifestación suprema de la Gloria de Dios. Pero, ¿cómo reconocer la belleza en este que «se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo» y «se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz»⁴⁹?

Bruno Forte procura esclarecer este misterio, tomando como guías a los grandes teólogos, entre ellos santo Tomás de Aquino. «La Cruz de la Belleza se alza en el monte del Calvario» –escribe–⁵⁰. Forte parte de la afirmación de que en Cristo el Dios infinito habita en el fragmento de la realidad creada. Esta es la paradoja de la Encarnación, pero, a la vez, este es el punto en que la cristología se une con la estética. Según el Aquinate la belleza consta de tales elementos como la integridad, la proporción de partes y el resplandor. Forte comenta que el primer rasgo es el decisivo y lo explica de esta manera: la integridad consiste en que en toda la belleza que percibimos se deja entrever la

⁴⁸ Cfr. Misal Romano, I Prefacio de Navidad.

⁴⁹ Flp 2,6-8.

⁵⁰ FORTE, B., *The Portal of Beauty. Towards a Theology of Aesthetics*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2008, vii.

totalidad⁵¹. Ahora bien, en Cristo se revela la totalidad, es decir, plenitud de la naturaleza de Dios Padre y por eso también en él resplandece la suma belleza. No obstante, no se trata ya de una totalidad encerrada en sí misma, separada de lo finito por el muro de la infinita diferencia ontológica. La suprema belleza de Cristo consta precisamente en que es una totalidad abierta, que incluye en sí misma también lo que le es ajeno –la imperfección, el sufrimiento y la muerte–⁵². Como tal, la divino-humana belleza de Cristo, belleza herida, es una belleza que salva⁵³.

Como es fácil ver, con esta visión de belleza como perfección abierta, la teología deja los caminos de una estética puramente mundana, que adora a lo bello como ajeno a toda imperfección y, finalmente, ajeno a la verdadera existencia humana. La verdadera belleza «es extática, puede ser alcanzada solo por los dispuestos a perderse a sí mismos, listos para ser llevados más allá de sí hacia el otro, en el amor que les impulsa más allá de todas las cosas, más allá del ser, más allá aún de lo divino y del bien, si esos últimos son entendidos fuera de la relación con el éxodo total de sí y de toda posesión de sí»⁵⁴. El Verbo eterno irrumpió en lo finito y transfiguró la «forma» de lo finito desde dentro. De este modo la «forma» deviene una ventana hacia el abismo del misterio. Tal belleza es «un éxodo de sí sin retorno, amor hasta el extremo, *ágape* crucificado, *apocalipsis* del Todo en el fragmento, totalidad del Misterio divino revelada y escondida en el abandono del Hijo Eterno»⁵⁵. Al final, para el teólogo italiano la verdadera belleza resulta ser tan paradójica como es paradójica la Persona de Cristo: no se identifica con algún absoluto de claridad apolínea, sino con «la *kénosis* del esplendor» –y precisamente por eso es «esplendor de la *kénosis*»–⁵⁶.

Una visión semejante de la belleza de Cristo se encuentra también en el *Directorio*. Según el documento, Jesucristo,

«soportando la crueldad de la condena a muerte como alguien sin forma ni belleza (Is 53,2), ha sido reconocido como el más bello de los hombres (Sal 45,3). Así, ha llevado a la humanidad, purificada, a la gloria del Padre, donde él mismo se sentó a la derecha del trono de Dios en las altu-

⁵¹ FORTE, B., *The Portal of Beauty*, 16.

⁵² Cfr. FORTE, B., *The Portal of Beauty*, 27.

⁵³ Cfr. VP, 69.

⁵⁴ FORTE, B., *The Portal of Beauty*, 14.

⁵⁵ FORTE, B., «El fundamento teológico de una pastoral de la belleza», en VP, 96-97.

⁵⁶ FORTE, B., «El fundamento teológico...», 97.

ras (Heb 1,3) y así ha revelado todo el poder transformador de su Pascua» (107).

El camino de la belleza es, pues, un camino Pascual. Por eso, solo Cristo, la Belleza muerta y resucitada, puede servir como *criterio* para los que deciden seguir la «vía de la belleza» abierta por el primer anuncio del Evangelio. Solo la capacidad de acercarse a esta belleza permite distinguir entre la verdadera experiencia cristiana y un «estetismo religioso». Si es verdad que la catequesis debe buscar caminos para llegar a la sensibilidad contemporánea y aprovechar, con este fin, todos los posibles medios que tocan al gusto y a la imaginación, es también verdad que nunca debiera perder de vista hacia Quien les quiere llevar. En este contexto no es extraño que el *Directorio* tantas veces propone como modelo para la catequesis a la mistagogía, iniciación catecumenal (e. g. 64, 71, 303). Este modelo saca a la luz el carácter del «camino» que el cristianismo tiene desde siempre⁵⁷. La fe cristiana no es un *corpus* doctrinal perfectamente estructurado, pero tampoco es un mero «dorado» que completaría –sin transformar– a la cultura secular con el brillo y la seriedad de lo «sagrado». Es un camino hacia el misterio del ser, donde no se puede omitir ningún paso, pero tampoco se puede ver todo a la vez desde un punto estático y seguro. Por este camino nadie llega al fin sin quedar profundamente transformado, aunque sin perder nada de lo verdaderamente valioso. En definitiva, la verdadera mistagogía cristiana comporta también una conversión, aunque no se limita a ella.

III. ACERCAMIENTO ESTÉTICO A LA FE CRISTIANA: OPORTUNIDAD Y PELIGRO

Después de analizar el *Directorio para la catequesis* desde el prisma de los temas «estéticos» (I) y tras profundizar en la comprensión «estética» del acto de la fe y del conocimiento teológico (II), vamos a esbozar ahora un balance de las oportunidades y los peligros que este acercamiento plantea. Aunque en el propio documento y en las grandes síntesis teológicas se encuentran elementos de tal balance, parece conveniente darle una forma más sintética.

Tratando primero de las oportunidades, hay que poner de manifiesto una vez más lo que hemos señalado al principio del análisis del *Directorio*: existe una relación de conveniencia entre la nueva mentalidad, plasmada por las tec-

⁵⁷ Cfr. Hch 18,25-26; 22,3-4.

nologías y el mundo digital, y la presentación de la fe cristiana en clave estética. Los autores del documento presentan a los «nativos digitales» como acostumbrados a un modo de comunicación «más espontáneo, interactivo y participativo» (362), más sensibles a la imagen que a la escucha, dotados de «una capacidad más intuitiva y emotiva que analítica» y más aptos para ser captados por la narración que por la argumentación (363). Es cierto que la llamada a la recuperación de la belleza en la catequesis, presente en el *Directorio*, hay que entenderla como la llamada a buscar medios de catequizar adecuados para ellos. La belleza es lo que suscita «asombro, éxtasis, reacción emocional y afectiva» (106) –así, pues, concuerda bien con la sensibilidad de la generación digital–.

La nueva cultura que se había impuesto en los últimos decenios requiere, en consecuencia, «una imaginación nueva» para dar a conocer a los demás la belleza de Dios (47). No es casualidad que el *Directorio* mencione la imaginación: es precisamente esta facultad la que ha ganado importancia. Por un lado como facultad necesaria para concebir nuevos métodos de llegar con el mensaje evangélico a los hombres de hoy. Por el otro, como el «receptor» del lenguaje narrativo y «estético» en los destinatarios. Como tal, no debe ser descuidarla por la catequesis. Ya san John Henry Newman observaba que «el mundo triunfa sobre nosotros más por imponerse a nuestra imaginación que por apelar a nuestro intelecto o incitar nuestras pasiones»⁵⁸. Después, el papa Pío XII advertía que el intelecto humano, aunque es apto para reconocer la existencia de Dios por sus propias fuerzas, encuentra en este camino graves dificultades, que provienen de los sentidos y de la imaginación⁵⁹. Por su parte, el filósofo Charles Taylor en su exposición magistral sobre la genealogía de la secularización del mundo occidental, mostró que la preponderante imagen del mundo «desencantado» no constituye algo intelectualmente probado, sino más bien «inyectado» en nuestra imaginación⁶⁰. El encanto del arte, poesía, filosofía hace que se den por supuestas tesis que no son más que «narrativas»⁶¹. La fe aparece en ellas como lo propio de la dulce niñez, mientras que la in-

⁵⁸ NEWMAN, J. H., «Sermon 7. Contest between Faith and Sight», en *Oxford University Sermons*, <https://www.newmanreader.org/works/oxford/sermon7.html> (acceso 5.06.2021), n. 2.

⁵⁹ «Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsus, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas», Pío XII, Encíclica *Humani generis*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (acceso 5.06.2021).

⁶⁰ Cfr. TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts-London, England: Belknap, 2007, 549.

⁶¹ TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, 565 y 590.

creencia se identifica con el amargo heroísmo de la edad madura⁶². Con tal presentación del debate entre la fe y el ateísmo, ¿quién no desearía encontrarse en el lado de los adultos, especialmente si se trata de los jóvenes que siempre tiene el deseo de salir de la infancia? La salida de esta situación no es condenar a la imaginación, sino buscar maneras de sanarla. Esto consiste en poner frente a ella una visión alternativa, pero igualmente atractiva –la imagen arrebatadora de Cristo–, «Pastor bello»⁶³. La «vía de la belleza» promovida por el *Directorio para la catequesis* es precisamente la manera concreta de hacerlo.

La segunda de las oportunidades que conlleva una inclusión más amplia de la dimensión estética en la catequesis es la superación del llamado «extrinsecismo» en el tema de la fe. Este término, plasmado a finales del siglo XIX por Maurice Blondel, se refiere a una cierta manera de concebir la fe como vinculada con la vida humana solo de manera extrínseca⁶⁴. En tal visión, la vida creyente no tiene mucho que ver con lo que el hombre por sí mismo desea, persigue, goza y valora; es algo sobrepuesto por la autoridad divina y recibido en pura obediencia. En cambio, el hecho de tratar la fe en clave estética –poniendo en el primer plano no la autoridad de Dios, sino su belleza– permite vincularla intrínsecamente con el «todo» de la existencia humana. Como observa Balthasar, la belleza sí exige obediencia y se impone por su autoridad, pero esta obediencia y esta autoridad brotan desde dentro; su base es el asombro y admiración que ella suscita⁶⁵. La belleza es lo que «da placer al ser contemplado» – «*quod visum placet*»⁶⁶. Al poner de manifiesto la belleza de Dios, de Cristo y de su Evangelio, se subraya que la fe no es una pura mortificación, sino que colma la vida de un verdadero gozo⁶⁷.

⁶² «“Coming of age”, subtraction, these are two faces of this powerful contemporary story», TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, 575.

⁶³ Cfr. «L’imagination humaine est sans cesse sollicitée par des imaginaires qu’on pourrait taxer d’“anti-révélation” (...). À notre insu le plus souvent, un combat culturel et religieux se joue dans l’imagination personnelle et sociale. T. Radcliffe le résume bien: “Le christianisme ne pourrait reflourir en Occident que si nous réussissons à impliquer l’imagination de nos contemporains”», STEEVES, N., *Grâce à l’imagination. Intégrer l’imagination en théologie fondamentale*, Paris: Cerf, 2016, 134. Sobre el papel de la imaginación en la teología según los Padres de la Iglesia, cfr. MASPERO, G., «Theologia Ancilla Mysteriori: epistemología relacional e interdisciplinariedad», *Scripta Theologica* 50 (2018) 80.

⁶⁴ Cfr. IZQUIERDO, C., «Maurice Blondel, el filósofo de la acción», en BLONDEL, M., *La Acción (1893)*, Madrid: BAC, 1996, XVIII.

⁶⁵ BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit...*, 213.

⁶⁶ Esta es la definición clásica de santo Tomás de Aquino (en *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1), cfr. TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética 2, La estética medieval*, Madrid: Akal, 1990, 269-270.

⁶⁷ Cfr. VP, 49.

Después de presentar dos oportunidades que trae consigo el acercamiento estético al acto de la fe, vamos a señalar un peligro. Este peligro consiste precisamente en la facilidad con que el hombre que vive su fe en clave de la «estética teológica» se puede deslizar inconscientemente hacia un estetismo (o, como diría Balthasar, hacia una «teología estética»). Pues, inicialmente atraído por el «anuncio hermoso», no siempre se da cuenta que su percepción de la belleza divina es un comienzo del largo camino de iniciación, que encierra en sí también una purificación. Si el catequizado queda en la primera etapa, ansioso de buscar únicamente lo que complace su gusto, no encontrará la belleza auténtica, pues la belleza está siempre vinculada con la verdad y con el bien. Además, tal persona queda indefensa ante otros «imaginarios» que le serán presentados también bajo un aspecto atractivo. Aún si inicialmente se deja cautivar por la belleza de Cristo, si no aspira a la verdad que es más grande que su afecto y su imaginación, se dejará cautivar con facilidad por otras «bellezas».

Este peligro es especialmente serio cuando los catequistas, procurando presentar la fe de tal manera que esa tocara a la sensibilidad de los destinatarios, recortan el Evangelio a medida de lo que desean esos últimos. Tal anuncio, recortado o incluso mutilado, es incapaz de provocar en los catequizados el movimiento de salida de sí mismos –el éxodo de amor hacia la Belleza suprema–⁶⁸. Les deja, más bien, esclavos de sus propios deseos y afectos.

Como advierte César Izquierdo en su ensayo sobre la transmisión de la fe en la cultura contemporánea, se trata de una estrategia catequética ampliamente practicada y que lamentablemente dejó mucha confusión. El teólogo riojano observa que en el siglo pasado la tendencia de hacer una catequesis centrada en el reconocimiento del valor de las experiencias de los jóvenes sin una necesaria dimensión crítica acababa muchas veces en una «naturalización del mensaje cristiano»⁶⁹. «La fe –prosigue él– ha sido presentada en muchos casos bajo la forma de experiencia, pero de una experiencia bastante sentimental, sin mucho contenido –aparte de la vaga necesidad de amar a los demás– sin mordiente moral ni exigencia misionera; no raramente como una forma de autocomplacencia religiosa»⁷⁰. Mientras que, para desarrollar en el catequizado una fe madura, es necesaria la humildad de quien se sabe alcanza-

⁶⁸ Cfr. VP, 58.

⁶⁹ IZQUIERDO, C., *Transmitir la fe en la cultura contemporánea*, Madrid: Cristiandad, 2018, 168.

⁷⁰ IZQUIERDO, C., *Transmitir la fe en la cultura contemporánea*, 168.

do por el don de Dios. La fe es un tesoro escondido, pero, para gozar de su belleza, hay que vender lo que se tiene⁷¹. No hay fe sin conversión. Aún la *via pulchritudinis* tiene que pasar por la *via crucis*, si quiere alcanzar su término⁷².

El papel de los catequistas no es, pues, solo aplaudir, dando a los catequizados una plena aceptación de sus vivencias, sino también discernir y enseñar el arte de discernimiento. Su tarea no es la de hacer un buen *marketing* de la fe cristiana (cfr. 364), sino dar a conocer a Cristo y su Evangelio en su integridad. Si, por ejemplo, la imagen de Jesucristo pobre y humilde toca más al corazón de la gente de hoy que la del Pantocrátor, quizás hay que centrar en ella el anuncio. No obstante, si esto se hiciese al precio de dejar en la sombra la naturaleza divina y la plena soberanía de Cristo, se trataría de un caso típico de una «teología estética». Si la generación actual quiere ver en el rostro del Dios-Hombre sobre todo los rasgos de amor y perdón, hay que mostrar que se trata de un tema principal de toda la Escritura y de la Tradición. Pero si esto se hiciese ocultando las verdades incómodas –el pecado, la conversión, el juicio– ¿cómo se salvaría el carácter serio y realista de la fe cristiana? Es de suprema importancia buscar los aspectos de la belleza divina que muevan al espíritu del hombre contemporáneo, pero, como advierte el propio *Directorio*, también hay que someter el juicio estético al de la razón y la conciencia moral. De lo contrario, la belleza soberana de Cristo acaba reducida a lo *kitsch*, belleza aparente que encandila la sensibilidad humana a todo precio⁷³. Por eso la tarea principal para la catequesis sigue siendo la misma que siempre: mediante una sabia *mistagogía* dar a conocer a Jesucristo en su integridad, sin endulzar lo que el cristianismo tiene de exigente, pero sin descuidar lo que tiene de bello y atractivo.

CONCLUSIONES

1. El *Directorio para la catequesis* pone un fuerte acento en el carácter experiencial de la fe cristiana. La experiencia, tal como la entiende el *Directorio*, no es un «misticismo para todos», sino una unidad de las experiencias vitales interpretadas a la luz del Evangelio. Dicho de otra manera, se trata de una ex-

⁷¹ IZQUIERDO, C., *Transmitir la fe en la cultura contemporánea*, 167.

⁷² Cfr. VP, 80.

⁷³ «La cultura de lo cursi, lo *kitsch*, es típica de un cierto temor a sentirse impulsado a una profunda transformación», VP, 45.

perencia: la experiencia encarnada en las varias experiencias humanas y mediatizada por ellas. En cuanto a la descripción de la experiencia, en el documento predomina el lenguaje personal: «encuentro», «seguimiento», «relación». No obstante, no es el único. Con frecuencia aparece también el lenguaje estético, es decir, referente a los sentidos, a la imaginación, a la atracción, al resplandor, a la belleza y admiración. En el presente estudio nos hemos fijado en los pasajes en que aparece el segundo.

2. Como se ha podido ver, existe una relación estrecha entre el enfoque experiencial –personal y estético– en el tema de la fe y la observación acerca de los cambios en la mentalidad contemporánea. Si el *Directorio* subraya la dimensión experiencial de la fe cristiana y promueve su inclusión en la catequesis, es en vistas de llegar con el anuncio a los miembros de la llamada «generación digital». Es importante hacer notar que los autores del documento no caen ni en un criticismo unilateral, ni en un entusiasmo a-crítico respecto a esa última. Se subrayan las ventajas que la nueva mentalidad ofrece para la recepción del Evangelio, pero no se omiten sus posibles lagunas.

3. Como podría conectar la catequesis con la «generación digital»? Entre las propuestas que encontramos en el documento, destaca la «vía de la belleza», entendida, en primer lugar, como inclusión en la catequesis de las obras del arte, símbolos, iconografía. Todas estas realidades son capaces de suscitar atracción y a la vez de encerrar en sí una profundidad espiritual. Los autores prestan una atención especial al arte sacro y a la «belleza difícil» del arte contemporáneo. Si la primera es el camino perfectamente tradicional y siempre oportuno para dar a conocer a la fe por vía que no se limitase al intelecto, la segunda es un gran desafío; no obstante, aún con ella la Iglesia debe entrar en diálogo.

4. Aparte de este nivel «instrumental» de la vía de la belleza, en el *Directorio* aparecen consideraciones que tratan el tema más a fondo. No solo la belleza puede ser un medio para transmitir el anuncio cristiano. El propio anuncio posee una belleza que le es interna. Es un anuncio hermoso, por la hermosura de lo que se anuncia: el ideal de la vida cristiana, la historia de la vida de Cristo entregada a los demás y de su muerte inocente, etc. Tales elementos no solo provocan curiosidad, sino que hacen arder el corazón. Yendo aún más hondo, encontramos la verdadera fuente de la belleza cristiana: es Dios mismo revelado en Jesucristo. El documento habla de su belleza paradó-

jica: en el momento en que se despojó de todo aspecto agradable y se sometió a la muerte, la belleza divina resplandeció en su rostro y quedó colmada en su resurrección.

5. La «vía de la belleza», tal como la presenta el *Directorio para la catequesis*, es una cuestión teológica que hunde sus raíces en las obras de los grandes teólogos del siglo XX. Uno que la trató ampliamente fue Hans Urs von Balthasar. En el presente estudio se han puesto de manifiesto algunos hilos de su «estética teológica». Esto hizo posible una mayor profundidad en la comprensión del acercamiento estético a la fe, tal como se encuentra en el documento. Balthasar veía una analogía entre el acto de la fe y el acto de la contemplación estética en primer lugar en el carácter sintético de ambos. En segundo lugar, se fijó en que la verdadera belleza a la vez atrae y compromete, complace y exige. Esto arroja luz a las consideraciones del *Directorio* acerca de la belleza de Cristo y de su Evangelio. Al acentuarla, los autores del documento quieren subrayar que el cristianismo no es una ley moral que se impone por la pura fuerza de voluntad del legislador, ni una verdad que se impondría por su evidencia. Es, más bien, una propuesta hecha por Dios, que primero atrae al hombre, para luego transformarlo profundamente. Aunque el Evangelio lleva al hombre más allá de lo puramente humano, no es ajeno a sus deseos y gustos más auténticos. Esta dimensión estética de la fe cristiana ha sido recientemente recuperada en la teología y en el magisterio después de largos años de una cierta de-estetización de la fe. El *Directorio* parece ser un paso importante en el proceso de dicha recuperación.

6. La gran ventaja que da el acercamiento estético en la catequesis es una mayor posibilidad de conectar con la generación joven, centrada en las imágenes y los afectos, más que en los conceptos. Sin embargo, en el mismo punto se encuentra el gran peligro del estetismo en la materia de la fe. Hans Urs von Balthasar lo denunciaba como tentación de «teología estética», que consiste en subordinar a la belleza del Evangelio a los estéticos criterios mundanos. Para evitarlo, se necesita un criterio que sea a la vez teológico y estético. Como se ha mostrado, la teología que está detrás de la «estética de la fe» presente en el *Directorio para la catequesis* ve tal criterio en Cristo, considerado en la totalidad de su misterio: encarnación, Cruz y resurrección. Solo obedeciendo a este criterio, los catequizados, atraídos por la belleza del primer mensaje, podrán recorrer el camino de la maduración en la fe y experimentar un verdadero encuentro con Dios.

Bibliografía

- BALTHASAR VON, H. U., *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik. 2, Fächer der Stille*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962.
- BENEDICTO XVI, Encíclica *Deus caritas est*, n. 7, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (acceso 30.06.21).
- CARR, N., *Superficiales: ¿qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid: Taurus, 2011.
- DELGADO-MARTOS, E., «Espacio litúrgico como lugar de presencia y de encuentro a través de la obra de Rupnik», *Scripta Theologica* 52 (2020) 596-597.
- EBELING, G., *Lutherstudien*, band II, t. 3, Tübingen: Mohr, 1989.
- FORTE, B., *The Portal of Beauty. Towards a Theology of Aesthetics*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2008.
- GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar. Monografía*, Kraków: WAM, 2004.
- ILLANES, J.-L., «La experiencia cristiana como vida y como fundamento», *Scripta Theologica* 18 (1986) 609-613.
- IZQUIERDO, C., «Maurice Blondel, el filósofo de la acción», en BLONDEL, M., *La Acción (1893)*, Madrid: BAC, 1996, XIII-XLIII.
- IZQUIERDO, C., *Transmitir la fe en la cultura contemporánea*, Madrid: Cristianidad, 2018.
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 1986.
- LUBAC DE, H., «Apologétique et théologie», en *Théologies d'Occasion*, Paris: Desclée de Brouwer, 1984, 77-111.
- LUBAC DE, H., «Les responsabilités doctrinales des catholiques dans le monde d'aujourd'hui», en *Paradoxe et mystère de l'Église; suivi de L'Église dans la crise actuelle*, Paris: Cerf, 2010, 261-277.
- LUBAC DE, H., *Paradoxes*, Paris: Cerf, 2010.
- MAGGIOLINI, A., «La doctrina del Magisterio sobre la experiencia en el siglo XX», *Communio* (esp) 2 (1996) 194-211.
- MASPERO, G., «Theologia Ancilla Mysterii: epistemología relacional e interdisciplinariedad», *Scripta Theologica* 50 (2018) 80.
- MOUROUX, J., *Creo en Ti: estructura personal de la fe*, Barcelona: Flors, 1964.
- MOUROUX, J., *L'Expérience chrétienne. Introduction á une théologie*, Paris: Aubier, 1952.

- NEWMAN, J. H., «Sermon 7. Contest between Faith and Sight», en *Oxford University Sermons*, <https://www.newmanreader.org/works/oxford/sermon7.html> (acceso 5.06.2021).
- O'COLLINS, G., *Rethinking Fundamental Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, J. J., «Conversación junto al pozo. Cómo hablar de fidelidad al emotivista postmoderno», *Scripta Theologica* 52 (2020) 163.
- PIÓ XII, Encíclica *Humani generis*, https://www.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (acceso 5.06.2021).
- PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo*, Madrid: BAC, 2008.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Directorio para la Catequesis*, Madrid: Edice, 2020.
- STEEVES, N., *Grâce à l'imagination. Intégrer l'imagination en théologie fondamentale*, Paris: Cerf, 2016.
- TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética 2, La estética medieval*, Madrid: Akal, 1990.
- TAYLOR, Ch., *Varieties of religion today: William James revisited*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- TAYLOR, Ch., *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts-London, England: Belknap, 2007.

