

LA EXPRESIÓN DEL MISTERIO REVELADO EN EL LENGUAJE HUMANO

BATTISTA MONDIN

SUMARIO: Prólogo.- 1. Dimensión lingüística del hombre y de la cultura.- 2. Naturaleza y funciones del lenguaje.- 3. De qué y cómo se puede hablar.- 4. El lenguaje de la Escritura.- 5. El lenguaje de la teología.- 6. Posibilidades y límites del lenguaje religioso (teológico).

Prólogo

El *problema del lenguaje* ha aparecido en el teatro filosófico y ocupado el centro del escenario, tan sólo en nuestro siglo, cuando neopositivistas y —sucesivamente— analíticos, estructuralistas, deconstructivistas y seguidores de la nueva hermenéutica, han proclamado que el objeto primario —en realidad, único— del saber filosófico no es el ser o el conocer, sino el hablar, de modo que la tarea fundamental del filósofo radica no en descubrir las raíces del ser o del verbo, sino en desentrañar el significado de las palabras. Con la solución de este problema, los autores del «giro lingüístico» consideran resueltas las cuestiones más indescifrables de la metafísica, de la gnoseología o de la ética, aquellas que han angustiado a todos los filósofos, antiguos y modernos. En una conocida página del *Tractatus logico-philosophicus* (prop. 4), escribe Wittgenstein que estos autores están convencidos de que, «la mayor parte de las proposiciones y de los problemas planteados en filosofía no son falsos, sino insensatos. Cuestiones de tal género no pueden, en ningún modo, ser respondidas, pero sí se puede, simplemente, establecer su insensatez. La mayor parte de los problemas y proposiciones de los filósofos deri-

van del hecho de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje (análoga es la cuestión de si el bien es, más o menos, idéntico, a la belleza). No hay, pues, que maravillarse de que los problemas más profundos, en realidad, no sean, en modo alguno, verdaderos problemas». *Los problemas filosóficos no nacerían de las cosas, sino de la babel lingüística* y, por tanto, para resolverlos bastaría con la terapia de un análisis lingüístico correcto. Este postulado dio origen al giro lingüístico, que en su torbellino ha arrastrado la mayoría de las corrientes filosóficas contemporáneas y ha determinado nuevas orientaciones en la exégesis bíblica y en la teología del siglo XX.

Resulta obvio que en la filosofía existe un problema del lenguaje, ya que la comunicación de todo aquello que el hombre es capaz de descifrar y comprender de la realidad se da por medio de la palabra, único vehículo para transmitir a los demás el propio pensamiento, las ideas personales y los más íntimos sentimientos. Tanto las ideas más elementales o banales, como los pensamientos más refinados y sutiles; tanto los sueños, alucinaciones, fantasías, como las doctrinas políticas, filosóficas, científicas, o religiosas..., para poder ser comunicados y captados por los demás, deben hacerse palabra. Pero este maravilloso y precioso vehículo de la palabra, resulta, a la vez, frágil y desleal, necesitado de frecuentes y rigurosos controles, particularmente complejos cuando la comunicación no afecta a objetos verificables empíricamente, sino a realidades espirituales, trascendentes, metafísicas. *A nivel metafísico y teológico existe, pues, un problema del lenguaje.*

Ahora bien que el citado problema del lenguaje sea, en absoluto, el primero de la filosofía o, más aún, el único, tal como afirman neopositivistas, analíticos y estructuralistas, *nos parece una grave falsificación de la realidad.* En realidad, abundan los problemas que superan la barrera de las ciencias y angustian al espíritu humano: origen, devenir y fin de las cosas; verdad, ley moral, mal, libertad, justicia; sentido de la vida y de la historia, del ser, de los valores; alma, Dios... La tarea del filósofo, por tanto, no puede reducirse a realizar una correcta terapia del lenguaje. Su labor principal debe consistir en el estudio de los últimos problemas, con el fin de encontrar, en cuanto posible al intelecto humano, una solución satisfactoria.

Sin embargo, no puede negarse que exista un problema del lenguaje; problema en ningún modo secundario o poco importante para la metafísica o la teología. Razón por la cual resulta correcto que filósofos y teólogos sitúen dicho problema en un primer plano.

1. *Dimensión lingüística del hombre y de la cultura*

La importancia del lenguaje para el hombre ha sido subrayada tanto por las ciencias de la comunicación, como por la antropología filosófica y cultural.

La antropología filosófica ha demostrado que el hombre es, esencialmente, un *homo loquens*. En el hombre, la actividad lingüística no es un fenómeno secundario o accidental, sino primario, esencial y fundamental. En efecto, como ha escrito Heidegger, el hombre habla sin interrupción: «hablamos en la vigilia y en el sueño. Hablamos siempre, incluso cuando no proferimos palabra, sino que escuchamos o leemos, nos dedicamos a un trabajo o nos dejamos arrastrar por el ocio. De uno modo u otro, hablamos sin interrupción. Hablamos, porque hablar nos es connatural. Hablar no nace de un acto particular de la voluntad. Decimos que el hombre es, por naturaleza, hablante y es evidente que, a diferencia de la planta o del animal, el hombre es el ser viviente capaz de palabras. Esto no significa tan sólo que el hombre posea, además de otras, la facultad de hablar, sino que el lenguaje convierte al hombre en el ser viviente que es en cuanto hombre»¹.

La dimensión lingüística es, pues, dimensión primaria del hombre, tanto como el conocer o el amar: forma parte de su estructura somática y social. Sin los órganos físicos del aparato vocal, el hombre no podría hablar, pero la exigencia fundamental que le mueve a comunicarse es la sociabilidad: el hombre es un ser esencialmente social (o político, como dice Aristóteles), nacido para vivir en sociedad; se realiza en la convivencia, en la coexistencia y solidaridad con

1. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, 27.

los demás. Pero es precisamente el lenguaje quien permite que el hombre realice la propia sociabilidad y, en consecuencia, se realice a sí mismo.

La antropología cultural ha enseñado que, además de dimensión esencial de la persona, *el lenguaje es también pilar principal de la cultura* (y de la sociedad), si se entiende por cultura «la forma espiritual de una sociedad» (Dawson). En efecto, los miembros de un grupo social —de un pueblo, de una nación—, tales como franceses, polacos, rusos, ucranianos, croatas... se han separado y distinguido de los miembros de otro grupo y se han unido entre ellos, cuando han creado una lengua propia. La lengua es factor primario de la individuación étnica y *conditio sine qua non* para que los miembros de un grupo social comiencen a levantar nuevos pilares de su cultura (costumbres, técnicas, instituciones políticas, valores, arte, filosofía, religión...). Producto del grupo social y pilar principal de su cultura, la lengua se convierte en espejo natural del alma de un pueblo, de su carácter, de sus ideales y de sus valores. Y, lógicamente, en la lengua se reflejan también los procesos de crecimiento, desarrollo, esplendor y crisis de una cultura.

Estas verdades elementales, manifestadas por la antropología filosófica y cultural, poseen, entre otras, incalculables consecuencias para la ciencia teológica: 1) Dios, para revelarse al hombre, debe hacerse palabra; 2) para hacerse palabra, Dios debe «encarnarse» en el lenguaje de una determinada cultura; 3) la Iglesia, a su vez, para transmitir la palabra de Dios debe «verbalizarla» en el lenguaje del pueblo a quien la anuncia; 4) la teología debe trabajar siempre e inevitablemente con las categorías lingüísticas de una determinada cultura; 5) las categorías lingüísticas usadas por el teólogo para expresar la palabra de Dios reflejan necesariamente las condiciones noéticas de una cultura, la mentalidad de un pueblo (sea ésta preológica, mitológica, metafísica o científica).

Si queremos entender mejor el sentido de estas tesis, será necesario precisar con más profundidad la naturaleza y funciones del lenguaje.

2. Naturaleza y funciones del lenguaje

Esencialmente, el lenguaje *es una actividad simbólica* y convencional. Con más precisión, lenguaje es precisamente aquella conven-

ción social por la que, mediante el uso de determinados símbolos, se designan realidades exteriores o se expresan ideas, deseos y sentimientos internos.

La actividad del lenguaje es la actividad humana por antonomasia. Los animales poseen una forma de lenguaje bastante elemental, pero se trata de un lenguaje natural: consiste en un lenguaje «minimal» que la naturaleza les otorga para ayudarles a afrontar las necesidades fundamentales. El hombre, a partir de dicho lenguaje «minimal» con el que la madre naturaleza también le ha dotado, desarrolla una trama muy complicada de sonidos articulados, que dan forma a las diversas lenguas. Todas y cada una de las lenguas (griego, hebreo, árabe, latín, ruso, chino, español...) contienen varias decenas de miles de signos, capaces de combinarse entre sí en el modo más variado, y con posibilidad de representar una infinidad de ideas y sentimientos. Pero no obstante la gran diversidad que puede encontrarse en el vastísimo reino de las lenguas, a la hora de explicar la actividad lingüística, *existen elementos fundamentales comunes a todas*. Estos elementos esenciales, que podrían denominarse *condiciones trascendentales*, en cuanto que sin ellos la actividad lingüística resulta imposible, son tres: a) *el sujeto* que habla y se expresa hablando; b) *el objeto* del que se habla y que viene nombrado y simbolizado mediante la palabra; c) *el interlocutor* a quien se dirige la palabra y con quien se quiere comunicar hablando. Basta que falte uno de estos tres elementos y la actividad lingüística cesa: en efecto, evidentemente, si nadie habla, no hay lenguaje; pero tampoco se da lenguaje si no hay nada que decir o nadie con quien comunicarse.

De estos elementos fundamentales del lenguaje derivan también sus *tres funciones* principales: a) *representativa*, descriptiva o cognoscitiva; b) *expresiva*, existencial o emotiva; y c) *comunicativa* o intersubjetiva. La tercera función parece la más obvia, ya que la finalidad del lenguaje consiste en establecer una comunicación entre personas. Pero también la primera función es irrenunciable, porque el lenguaje es una operación intencional, dirigida a expresar y a describir un objeto, pertenezca al mundo exterior o al interior de una persona. Además, junto a las funciones comunicativa y descriptiva, el lenguaje posee también una función existencial o expresiva: asume las características, los rasgos peculiares de nuestra personalidad y,

por lo tanto, testimonia a los demás y a nosotros mismos nuestra existencia y nuestro modo de ser. La función expresiva se ejercita no sólo a nivel individual, sino también social: tanto en su aspecto material (fonético) como formal (semántico), la lengua es espejo del alma del pueblo que la crea y usa. La lengua griega, por ejemplo, es espejo del alma del pueblo griego; la lengua alemana, del pueblo alemán; la lengua francesa, del pueblo francés; la lengua italiana, del pueblo italiano; la lengua inglesa, del pueblo inglés...

En una famosa página de su *De interpretatione* (16 a), Aristóteles escribe: «las palabras pronunciadas son símbolos o signos (*symbola*) de los estados del alma; las palabras escritas son signos de las palabras dichas. Escribir y hablar no son iguales para todas las razas humanas. Sin embargo, aquella realidad de la que las palabras son signos, es decir, los estados del alma, sí que son idénticos para toda la humanidad, como también los objetos que dichos estados representan». Palabra y pensamiento (estados interiores), observa el Estagirita, no son una misma cosa; pero, sin embargo, existe un lazo estrecho entre las dos realidades: entre el *verbum exterius* y el *verbum interius*. La conexión, al menos genéticamente, es muy íntima. El hombre (el niño) se abre al mundo del pensamiento en el momento en el que se abre al mundo del lenguaje, cuando advierte el valor simbólico de un sonido, de modo que deja de ser una mera voz, distinta acústicamente de las demás y repetida por simple asociación de situaciones, y se convierte en un nombre que ocupa el puesto de la cosa, la sustituye y la representa. «Originariamente, el pensar no es, de ningún modo, separable del hablar, y significa la intención con la que el *sonido lingüístico* se dirige a una cosa»².

El lenguaje (la palabra) tiene el poder de representar y sustituir, por tanto, la realidad, el mundo entero, divinidad y sacro incluidos. «Del sonido como palabra se puede decir que suplanta, agota y, a un mismo tiempo, hace las veces de las percepciones reales; las convierte en reproducibles y disponibles según el propio antojo, de modo que exime de la presencia directa de las cosas y posibilita una presencia virtual, infinitamente libre, dentro de la cual la pre-

2. A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1983, 237.

sencia real aparece tan sólo como un sector mínimo, más allá del cual es posible obrar y proyectar, componente último de un ser (el hombre) no adaptado (mediante los instintos) y destinado a obrar»³. La función vicaria del lenguaje permite al hombre ejercitar un dominio muy cómodo y fructífero sobre el mundo natural y, *a fortiori*, sobre el mundo social.

Concluyendo, el pensamiento es ya palabra (*verbum interius*) y se hace palabra (*verbum exterius*). Las cosas adquieren el fulgor de la idea en el mismo momento en el que logran alcanzar una expresión lingüística bien definida. Viceversa, la idea gana una referencia clara a la realidad en el momento mismo en que se apodera del nombre de una cosa. El pensamiento permanece opaco y vagante hasta cuando no se encarna en una palabra (basta la palabra de una lengua cualquiera). Existe, sin duda, un mundo de los significados y de las intenciones, que —como han sostenido Husserl y Popper— es distinto del mundo de las cosas y goza de una perfecta autonomía a su respecto, tal y como testimonian las ciencias matemáticas, las creaciones literarias...; pero no hay un mundo de los significados plenamente separable del mundo de las palabras. Los significados son una entidad que asume siempre un vestido lingüístico. Significados indecibles serían sombras impalpables.

3. *De qué y cómo se puede hablar*

Definidas la naturaleza y las funciones del lenguaje, debemos resolver ahora un problema fundamental, en sí mismo y en su relación con la expresión del misterio revelado: «¿de qué cosa y cómo se puede hablar?»

Wittgenstein en la famosa conclusión de su *Tractatus* ha escrito, con razón: «sobre aquello de lo que no puede hablarse, se debe callar». Pero, ¿cuál es el ámbito de las cosas sobre las que el hombre puede y, tal vez, debe hablar?

3. *Ib.*, p. 280.

El problema del ámbito del lenguaje coincide exactamente con el problema del ámbito del pensamiento. Sólo se puede hablar de aquello que el hombre es capaz de alcanzar con su pensamiento, siendo la palabra simplemente —como ya hemos visto— el *verbum exterius* del pensamiento. Por lo tanto, si el conocimiento humano no es capaz de sobrepasar los confines del mundo material; si sus conceptos sólo pueden comprender realidades materiales, se debe concluir que el misterio, Dios, lo Sacro, caen dentro del horizonte de la absoluta inefabilidad, en cuyo caso nos quedarían tan sólo dos alternativas: a) reducir al mundo de los sentimientos todo lo que se predica de Dios (negando toda intencionalidad objetiva al lenguaje religioso); o b) invocar la ley del silencio; colocar ante las realidades sagradas el anuncio que hasta hace unos años se colgaba sobre la puerta de la sacristías de nuestras iglesias: *silentium*.

El mundo de la Trascendencia (Dios, misterio, sagrado) puede ser excluido del horizonte del lenguaje y del conocimiento humano en dos maneras. La primera consiste en *recluir nuestro entendimiento en un horizonte empírico y fenoménico*, al modo de Hume, con el empirismo, o al modo de Kant, mediante el idealismo trascendental. En este caso, como bien han visto los neopositivistas, el lenguaje religioso, de significado de suyo inverificable, debe ser calificado como carente de sentido cognoscitivo, de modo que, en la mejor de las alternativas, se le reconoce tan sólo un sentido emotivo: *el lenguaje religioso es una simple declaración de los propios sentimientos. La segunda manera consiste en ver en el proceso cognoscitivo no un encuentro con la realidad, sino una creación de la misma*: el conocimiento no es una revelación del otro al sujeto, sino un desarrollo de la autoconciencia del sujeto mismo. *En esta concepción del conocimiento, propia del idealismo*, el ámbito del lenguaje se limita a la inmanencia o, al máximo, a una falsa trascendencia de tipo panteísta.

Para *asegurar al lenguaje religioso, sagrado y misterioso, un valor cognoscitivo y no una mera carga emotiva, es indispensable asumir una teoría realista del conocimiento*; una teoría que reconozca a la razón el poder de aprehender no sólo fenómenos de los seres materiales, sino también realidades inmateriales, particularmente, Dios y el alma humana: un realismo que no conceda valor absoluto al conocimiento científico, como lo otorgan los positivistas, neopositivis-

tas y racionalistas críticos (Popper, Monod...); que reconozca que la razón puede trascender el mundo de la materia y de los fenómenos y alcanzar, de algún modo, el mundo espiritual. Y, en cambio, si el proceso cognoscitivo por el cual se penetra en el mundo del espíritu es la iluminación (Agustín), la intuición (Bergson) o la abstracción (Tomás de Aquino), no es tan importante. Pero sí resulta decisivo admitir que el hombre, además del conocimiento científico, posee un conocimiento sapiencial, que se abre y acepta el misterio. De aquí que *la teoría realista del conocimiento* sea el único presupuesto gnoseológico que garantiza un significado cognoscitivo al lenguaje religioso.

Las soluciones al problema de «*cómo hablar de alguna cosa*» coinciden sustancialmente con las respuestas a la cuestión gnoseológica: «*cómo el hombre conoce racionalmente la realidad*». Si partimos de la existencia de dos clases principales de conocimiento racional, mítico (por imágenes y narraciones) y lógico (por conceptos), concluiremos que hay también dos medios para hablar de la realidad: mitológico y lógico. El lenguaje mitológico se sirve, fundamentalmente, de narraciones, imágenes, metáforas, alegorías y figuras ideales; mientras el lenguaje lógico utiliza las categorías universales que corresponden a los conceptos universales. A su vez, el lenguaje lógico puede expresarse de dos maneras distintas, por medio del lenguaje unívoco, correspondiente a la ciencia, y del analógico, propio de la metafísica y de la teología.

Como reconocía Platón, el lenguaje del mito, aunque menos preciso, es más viable que el lenguaje lógico para tratar aquellas realidades alejadas de la experiencia inmediata y englobadas en la religión o en la metafísica. El mismo Santo Tomás debió admitir que el lenguaje metafórico, perteneciente al lenguaje mítico, es muy conveniente cuando se habla de los misterios divinos; y constató que la Sagrada Escritura lo usa con extensión.

Correspondientes a estos dos modos de conocimiento y lenguaje, existen dos géneros fundamentales de cultura: cultura prelógica (mitológica) y cultura lógica (conceptual). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta clasificación no implica ningún juicio de valor. Ni el mito es un mal lenguaje, ni el logos, necesariamente, bueno: puede hacerse un mal uso tanto del mito como del logos.

Por lo tanto, una cultura pre-lógica no es, por necesidad, menos civilizada que una cultura lógica.

Con referencia al lenguaje religioso, cabría una última observación: tanto *Dios cuando habla al hombre, como el hombre cuando habla de Dios o con Dios, pueden servirse del mito o del logos*; la elección depende de la cultura en la que se da la revelación de Dios y el conocimiento religioso.

4. *El lenguaje de la Escritura*

Llegados a este punto, hemos concluido con aquellos preliminares de orden filosófico que han abierto una brecha dentro del complicado problema que acompaña a la expresión del misterio revelado, tanto en la historia de la salvación, como en la tradición eclesiástica y en la teología. Ahora desarrollaremos *algunas consideraciones acerca de las expresiones que el misterio revelado asume en la Sagrada Escritura y, —sucesivamente— en la Iglesia y en la teología.*

La Escritura es el libro de la Verdad: verdad revelada por Dios a su Pueblo, Pueblo de la Antigua y de la Nueva Alianza. La Escritura, la Biblia, es el libro sagrado de la religión hebraica y cristiana.

La religión, como bien sabemos, es la actividad por la cual el hombre (o un grupo social) actúa y expresa su relación con la divinidad. Tres elementos constituyen esencialmente la religión: *el mito, el rito y la ley (nomos)*. El mito representa la divinidad y narra sus gestas. El rito consta de acciones por las que el hombre busca ponerse en contacto con la divinidad. La ley, por último, abarca prescripciones, fundamentalmente de orden moral, que se piensa han sido emanadas por la divinidad. La religión puede ser natural, si el creador del rito, del mito y de la ley es el hombre, la cultura de una tribu o de un pueblo; o revelada, cuando el rito, el mito y la ley son don de Dios mismo, fruto de una especial revelación divina.

El lenguaje religioso, tanto en las religiones naturales, como en las reveladas, *asumirá*, entonces, *tres funciones principales: mitológica, litúrgica (doxológica) y jurídica (legal).*

El lenguaje bíblico, del Antiguo y del Nuevo Testamento, es revelado, pero no porque las mismas palabras sean don de Dios, sino porque expesa aquellos «mitos», ritos y leyes fruto del amor misericordioso de Dios por su Pueblo elegido. Al contener «mitos», ritos y leyes divinas, dicho lenguaje reviste, por lo tanto, la forma «mitológica», litúrgica (doxológica) y jurídica (legal).

El Antiguo Testamento contiene escritos de carácter prevalentemente mitológico-narrativo: Génesis, Exodo, Números, Jueces, Libros de los Reyes. Job...; libros de carácter eminentemente litúrgico: Salmos; y libros de carácter jurídico: Levítico y Deuteronomio. Los escritos proféticos poseen carácter mixto y se sirven de las tres citadas modalidades del lenguaje.

En el Nuevo Testamento, las tres posibilidades aparecen más estrechamente relacionadas entre sí: el lenguaje narrativo (mitológico), el doxológico y el jurídico se entrelazan, sobre todo en los Hechos y en las Cartas de los Apóstoles.

En su *dimensión narrativa*, el lenguaje de la Escritura aparece cargado de numerosos significados. En primer lugar, encontramos un *significado literal* o histórico, que constituye el sentido primario, principal y fundamental. A partir de Filón y de los Padres alejandrinos Clemente y Orígenes, a dicho sentido se añadieron otros significados, denominados *espirituales*, como el *alégorico*, *moral* y *analógico*. Como afirma el adagio, *littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia*: el sentido literal narra los acontecimientos; la alegoría enseña qué se debe creer; el sentido moral qué se debe obrar; y el sentido anagógico la meta hacia donde encaminar la propia existencia.

El primer sentido, narrativo o «histórico», tendría que ser el más obvio, ya que es de por sí el sentido buscado por el autor sagrado. Así lo ha sido históricamente (no sólo para la escuela exegética antioquena, sino también para la alejandrina), hasta que surgió la *teoría de la desmitificación*. En su forma más drástica, dicha postura pretende que allí donde se habla de acontecimientos sobrenaturales, no hay hechos históricos, ni en el Antiguo ni el Nuevo Testamento; todo nace de la fantasía de autores que, carentes de una mentalidad científica, atribuyeron a poderes sobrenaturales aquello que, en su

tiempo, superaba las leyes de la naturaleza. De este modo, ni el pecado de Adán y Eva, ni la revelación y milagros de Moisés, ni el nacimiento virginal de Jesús, ni sus milagros, ni su resurrección de la muerte y ascensión a los cielos, serían acontecimientos históricos.

En estas páginas hemos calificado la parte narrativa de la Escritura con el adjetivo «mítica» e indudablemente así lo es, si atendemos a la forma lingüística empleada por los autores sagrados, aunque, claro está, esta forma sea más evidente en unos casos que en otros. Pero no queremos ser, en ningún modo, malentendidos. Con las palabras «mito» y «mitológico» no nos pronunciamos acerca de los contenidos, sino que exclusivamente calificamos la forma. Se trata de aquella forma por la cual O. Cullmann, decidido adversario de la mitologización bultmanniana de la historia, pudo decir que la Sagrada Escritura ha historicado los mitos: «si el Antiguo Testamento ha historicado los mitos, insertándolos íntimamente en la historia de Israel, el Nuevo Testamento ha ido aún más allá, subordinando rigurosamente todos los mitos a un *único* acontecimiento histórico: la muerte de Jesús y los hechos inmediatamente sucesivos y dependientes de la misma. Los mitos se sitúan al servicio de la exposición histórico-soteriológica, en cuyo centro se encuentra un acontecimiento históricamente datable»⁴.

El lenguaje de la Biblia, libro de la Verdad, del creyente, del exégeta y del teólogo, debe tomarse con la seriedad propia de quien ya ha dado el «salto» de la fe. Para un cristiano, la lectura y hermenéutica del texto sagrado se desarrollan dentro del «circuito» de la fe: se trata de una acción humana sellada por la iniciativa divina, por el don del Espíritu Santo. El reconocimiento de la acción divina en la historia —de una acción divina que obra acontecimientos divinos y no humanos (naturales), que dona leyes divinas e instituye ritos (sacramentos) divinos—, resulta decisivo y determinante para la fe. La fe es, por tanto, *conditio sine qua non* para la recta comprensión de las Escrituras. Hasta el momento de su conversión, San Agustín no pudo comprender la Biblia; su mismo lenguaje constituía un obstáculo muy difícil para reconocer el valor singularísimo del Libro. Pero

4. O. CULLMANN, *Il mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1966, 187.

una vez convertido, el obispo de Hipona encontró en la Escritura el tesoro más rico, precioso y fascinante que pueda hallarse sobre la tierra.

La fe, sin embargo, no comporta un sacrificium intellectus, una renuncia a clarificar la forma expresiva del lenguaje bíblico. Y la forma expresiva, como hemos visto, es «mitológica» y no «lógica», sobre todo cuando se tratan cuestiones referentes al orden sobrenatural. Por eso, del mismo modo que no pretendemos desacralizar o secularizar la Escritura cuando afirmamos que su lenguaje es mitológico, tampoco queremos caer en los errores de un biblicismo obtuso, que absolutiza el valor del lenguaje bíblico simplemente porque es bíblico y se niega a reconocer que la forma «mitológica» no se incluye en la revelación, sino en su instrumento: una cultura pre-lógica, como era la cultura del pueblo que recibió la revelación⁵.

5. *El lenguaje de la teología*

Al contrario de la Escritura, para dar expresión del misterio revelado la teología, que por definición consiste en la profundización racional de dicho misterio —*fides quaerens intellectum*— según los métodos y categorías del saber humano, no puede servirse de la forma del mito, sino que debe acudir a la forma del logos. Y si, como hemos señalado más arriba, existen dos formas de logos, una propia de la ciencia y otra de la metafísica, debería, por tanto, esperarse que, en su trabajo, los teólogos se sirvieran de las dos formas de conocimiento.

Al tratar de los instrumentos que el exégeta (el teólogo) debe emplear en el estudio de la Palabra de Dios, San Agustín recomienda, además de la filosofía, otros saberes como la historia, la geografía, la astronomía, la lógica, la dialéctica, la música, las matemáticas.

5. El mismo Cullmann fue víctima de este tipo de biblicismo, cuando impugna el lenguaje de la inmortalidad del alma en nombre del lenguaje de la resurrección de la carne. No advierte que se trata de dos lenguajes que tienden a la misma verdad, la vida eterna, de modo que mientras la afirmación de la inmortalidad se realiza según el logos, y la de la resurrección, según el mito. Cfr. O. Cullmann, *Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos*: «Protestantesimo» 1956, 49-74.

Todas esas ciencias pueden usarse como buenas aliadas y servidoras de la teología. Sin embargo, tanto los Padres de la Iglesia, como los escolásticos y la mayor parte de los teólogos modernos, han dado constantemente su preferencia al método y al lenguaje de la metafísica.

En los últimos decenios se ha hablado y discutido mucho acerca de la utilización del lenguaje y de los métodos de las ciencias humanas en la teología. No hay duda de que estos saberes deben encontrar su puesto en los estudios teológicos, pero no como sustitutivos de la metafísica, sino integrados en su método y lenguaje⁶.

Ahora bien, cuando hablamos de metafísica, ¿de qué metafísica hablamos?

La historia y la misma filosofía de la cultura enseñan que no existe una sola metafísica. Hay muchas metafísicas: metafísica de las Ideas de Platón, metafísica de las formas de Aristóteles, metafísica del Logos de Zenón, metafísica del Uno de Plotino, metafísica de la Verdad de Agustín, metafísica del Ser de Santo Tomás, metafísica de la Substancia de Spinoza, metafísica de las Mónadas de Leibniz... Obviamente, si se recurre a distintas metafísicas, no puede llegarse a una uniformidad de expresión del misterio revelado. La historia de la teología lo confirma. La expresión del mensaje cristiano no es la misma en Tertuliano —que se sirve de las categorías estoicas—, que en Clemente, Orígenes, Atanasio, Agustín, Pseudo-Dionisio... —autores que emplean categorías platónicas— o que en Alberto Magno, Tomás de Aquino y Duns Scoto, quienes usan con asiduidad categorías aristotélicas.

La historia es buen testigo en favor del pluralismo teológico, a nivel de método y de lenguaje. Pluralismo exigido tanto por la riqueza inagotable del misterio revelado, como por el carácter limitado y en perspectiva de todo proyecto metafísico y de toda categoría del saber humano, incluidas las de la metafísica más sólida y extendida.

6. Un estudio más profundo de este tema puede encontrarse en mi obra *Scienze umane e teologia*, Roma 1989.

La Iglesia, por su parte, nunca ha declarado como oficial ninguna metafísica, ni la de Platón, ni la de Aristóteles; ni la de Agustín, ni la de Tomás de Aquino. Y aunque ha utilizado con amplitud el lenguaje metafísico platónico o aristotélico no ha faltado de la necesaria discreción y espíritu crítico para integrarlo con categorías nuevas, desarrolladas por el genio de los Padres y teólogos, quienes, al estudiar los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, del Espíritu Santo, de la Eucaristía..., advirtieron que no bastaba con el lenguaje metafísico tradicional, siendo necesario introducir conceptos y expresiones lingüísticas nuevas como «persona», «consustancial», «transubstanciación»...

Fiel espejo del nuevo lenguaje empleado por la Iglesia para definir los misterios cristianos es el llamado Símbolo «atanasiano», donde el misterio de la Trinidad recibe la siguiente formulación: «la Fe católica consiste en venerar un sólo Dios en la Trinidad, y la Trinidad en la Unidad, sin confusión de personas, ni separación de substancia: una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo; pero una sola es la divinidad: idéntica es su gloria, coeterna la majestad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

Los términos de «substancia», «naturaleza», «persona» también se usan para la definición del misterio cristológico y, así, se logra aclarar que Jesucristo, siendo al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre y dotado, por consiguiente, de todo aquello que conviene a la substancia o naturaleza de Dios y a la substancia o naturaleza del hombre, posee una unidad sólida, profunda, de modo que constituye un único ser, ya que todo lo que compete a la naturaleza o substancia humana de Jesús de Nazaret se encuentra asumido y actuado en la Persona del Verbo. Este lenguaje metafísico, desarrollado por los Padres, alcanza su confirmación oficial en la célebre definición de Calcedonia, que concluye con la siguiente y solemne declaración: «creemos que se ha de reconocer a uno sólo y mismo Cristo Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en

dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo».

También la formulación del misterio del Espíritu Santo se sirvió de conceptos nuevos como «procesión» (*ekporeuo*) y «donación» (*donum*).

Para formular la doctrina de la gracia, con la que Dios, por medio de Cristo, nos reconcilia consigo y nos eleva al estado sobrenatural, se usan términos como «hábito» (*habitus*), «propiedad», «accidente» (y no otros como «naturaleza» y «persona», empleados para definir la unión de la naturaleza humana con el Verbo); y se dice que se trata de una propiedad habitual pero accidental¹(ya que nuestra filiación es tan sólo adoptiva, no natural como la de Cristo), que establece en el alma una condición de semejanza y de amistad estrecha con Dios, pero que, en la vida presente, permanece aleatoria, de modo que el hombre queda siempre libre de rechazarla o perderla.

La doctrina de los sacramentos recurre a términos como «materia», «forma», «causa instrumental»... Y para explicar el misterio eucarístico (la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino), se acuña un término especial: «transubstanciación», que resulta inteligible sólo en el ámbito del lenguaje de la metafísica.

El examen de los resultados de la introducción del lenguaje metafísico como ropaje teológico de las verdades cristianas podría continuar. Pero los ejemplos citados son más que suficientes para advertir las virtudes y vicios de esta difícil tarea.

Una crítica áspera lanzada, a finales del siglo pasado, por varios estudiosos protestantes (Harnack, Ritschl...), y adoptada en tiempos presentes por algunos autores católicos (Dewart, Mühlen...), acusa que el uso de la metafísica clásica por los Padres y los escolásticos ha supuesto una *helenización* del Cristianismo, corrompiendo la verdad del mensaje cristiano al contaminarlo con la mentalidad de una cultura y de un lenguaje totalmente extraños e incompatibles.

No es difícil responder a esta acusación si se estudia la auténtica tarea realizada por los Padres y los escolásticos. En realidad, deberíamos examinar tanto el *valor intrínseco* de la metafísica clásica (y de la hermenéutica metafísica de la realidad), como el modo en el que los Padres y los escolásticos se sirvieron del lenguaje de dicha

metafísica. Esto no significa que se llegue a dos conclusiones concordes entre sí. Al contrario. Me parece (y conmigo, están de acuerdo también otros estudiosos afamados, tanto del mundo laico como del religioso, de fe católica como evangélica) que no se puede afirmar que todas las conclusiones de la metafísica clásica (en sus versiones platónica y aristotélica) son erróneas: las tesis referentes a la Trascendencia, a la constitución hilemórfica de la realidad material, al ser humano como ente compuesto, a la inmortalidad del alma..., no son fábulas de una mentalidad precientífica. En ningún modo puede considerarse gratuita y, aún menos, equivocada una lectura (una hermenéutica) de la realidad en clave ontológica, metafísica, aunque puedan encontrarse carencias, tanto en el sistema de Platón como en el Aristóteles.

Así pues, quien analiza atentamente cómo los Padres han helenizado el cristianismo cuando han decidido servirse del lenguaje de la metafísica, *advierte que no ha sido un trabajo ingenuo, acrítico, como si las verdades de los misterios cristianos se vertieran en los odres viejos y cuarteados de la cultura filosófica griega*. Si en algunos casos («persona», por ejemplo), una palabra ha recibido un significado nuevo, y en otros, se han acuñado nuevas expresiones («consustancial», «transubstanciación»...); Padres y escolásticos no han dudado en abandonar el uso de aquellos términos ambiguos o peligrosos. Un estudio atento muestra cómo el lenguaje metafísico ha sufrido una transignificación notable y profunda, de modo que, en realidad, en el pensamiento patrístico y escolástico se da más una cristianización del lenguaje de la metafísica clásica, que una helenización de las verdades de los misterios cristianos.

Pero pese a lo dicho, no puede negarse que el uso del lenguaje metafísico por los Padres y escolásticos ha comportado también algunas deficiencias y efectos negativos. Esta situación no debe sorprender ni constituir piedra de escándalo, para quien es consciente que todo lenguaje necesariamente incluye tan sólo una perspectiva, de modo que resulta siempre parcial e incompleto.

El lenguaje metafísico es, de por sí, un lenguaje abstracto, estático, atemporal, ahistórico y en gran medida impersonal. Su empleo, inevitablemente, lleva a expresar en modo incompleto la verdad cristiana, que es siempre una verdad histórica y personal. Y así ha resul-

tado efectivamente, en menor escala, con el uso ocasional de dicho lenguaje por parte de los Padres, y, de modo más acentuado, con su empleo sistemático y universal por los escolásticos. Traducido al lenguaje de la metafísica, el mensaje cristiano se deshistorifica y despersonaliza en buena parte. Mediante el lenguaje metafísico, las grandes, profundas y esenciales estructuras de los actores y acontecimientos de la historia de la salvación son desveladas y expresadas en modo egregio, pero gran parte del dinamismo histórico y personal de la colosal aventura divina queda necesariamente escondido.

6. Posibilidades y límites del lenguaje religioso (teológico)

Tratando del lenguaje humano en general, hemos demostrado la posibilidad de aplicarlo a lo Sagrado (Dios), aunque hemos señalado al mismo tiempo su fundamental falta de adecuación para la expresión de un misterio que trasciende infinitamente los poderes del conocimiento y del habla humanos, inadecuación que ni siquiera puede ser cancelada por la revelación divina: el hombre es siempre hombre, también cuando es Dios quien le habla. *La capacitas humana en orden a la gracia y a la Palabra de Dios es siempre una capacitas finita.*

Ahora queremos volver a este tema, para puntualizar mejor las posibilidades efectivas y los límites de nuestro lenguaje en orden a Dios y a los misterios que El ha revelado a la humanidad⁷. No olvidaremos la importante distinción entre *lenguaje descriptivo*, por el cual hablamos de Dios, y *lenguaje expresivo o dialógico*, por el cual hablamos con Dios. Y a la luz de tal distinción, pienso que puede afirmarse lo siguiente:

1. El lenguaje religioso (teológico) descriptivo posee valor objetivo y no meramente subjetivo: pretende afirmar realidades de Dios mismo y de su revelación, y no expresar los sentimientos y mociones de nuestro espíritu.

7. Un estudio más completo de esta materia en mi obra *Il linguaggio teológico* (trad. esp.: *Cómo hablar de Dios hoy*)

2. El lenguaje religioso contiene un significado que supera infinitamente el sentido que las mismas palabras poseen normalmente, aplicadas a seres finitos y mortales, de modo que no es posible comprender la modalidad efectiva (*modus praedicandi*) del significado, sino tan sólo su contenido esencial (*res praedicata*).

3. Para superar los límites del lenguaje humano y adecuarlo a las exigencias de la realidad divina, el mejor método se encuentra en la *analogía*. Analogía no significa una semejanza banal entre el uso común y el uso teológico de los términos, sino que consiste en un proceso complicado, basado en tres momentos principales: positivo (*via positiva*), negativo (*via negativa*) y eminential (*via eminentiae*). En el primer momento se habla de Dios positivamente, asignándole algunos atributos (bondad, potencia, amor, sabiduría, eternidad...). En el segundo momento, se excluyen de Dios, además de las cualidades incompatibles con su realidad espiritual (corporeidad, materia, corruptibilidad, espacio, temporalidad...), toda otra cualidad, incluidas las más perfectas (vida, sabiduría, bondad, verdad, ser...), en cuanto a su modalidad, al *modus praedicandi*. Eliminada la modalidad finita, con la *via de eminencia* se busca sugerir la modalidad infinita, propia de Dios, de la perfección predicada (*perfectio praedicata*). Así, mientras decimos simplemente que el hombre es bueno, vivo, inteligente, libre..., afirmamos que Dios es *suma, infinita, altísimamente...* bueno, inteligente, sabio, libre...; mientras aseveramos que el hombre es substancia, persona, ser, causa..., concluimos que Dios es substancia, persona, ser, causa, en grado máximo. Con estos subterfugios (superlativos, adverbios, prefijos...), que los filósofos del lenguaje denominan *qualifiers* (calificadores), nuestras palabras débiles y, aparentemente, impotentes, dan significado correcto a las realidad divina e incluso nos dicen más de Dios que aquello que logramos comprender con nuestra mezquina inteligencia.

El método de la analogía (la hermenéutica analógica del lenguaje religioso), no proscribe, por tanto, un uso simplemente unívoco o equívoco de dicho lenguaje, sino que determina con exactitud cuáles son sus posibilidades efectivas, reduciéndolas al punto justo, pero sin destruirlas.

4. Además de la analogía natural (*analogia entis*), hasta aquí estudiada, el lenguaje teológico emplea también la *analogía sobrenatu-*

ral, que se basa en la Revelación y se conoce como *analogia fidei*. Gracias a la Palabra de Dios, nosotros podemos utilizar de modo analógico —que es un uso propio— términos que, según el conocimiento de la sola razón, deberían aplicarse a Dios tan sólo en sentido metafórico: «padre», «espíritu», «filiación», «generación»... «Si Dios no nos lo hubiera revelado, nunca habríamos sabido que nociones como generación y filiación, nociones como tres que poseen la misma y única naturaleza, nociones como la venida en la carne y la unión personal a la naturaleza humana, nociones como la participación por la creatura, o nociones como amor y amistad, podrían servir en el orden propio de la divinidad y en la misma vida íntima de Dios»⁸.

Con la analogía natural (*analogia entis* o *metafísica*, como prefieren denominarla algunos autores), nuestra inteligencia sube desde el ser finito y contingente hasta el Ser infinito y absoluto de Dios. Con la analogía revelada (*analogia fidei*), es Dios quien se mueve hacia nosotros, asume nuestras palabras y nos hace saber que son signos analógicos de las realidades ocultas en El, y que se sirve de ellas para declararse y manifestarse en nuestro lenguaje.

5. *Analogia entis* y *analogia fidei* asumen diversas modalidades. Según una clasificación bastante aceptada, existen *cuatro clases principales de analogía*: *analogía de atribución* (que puede ser intrínseca o extrínseca) y *analogía de proporcionalidad* (que, a su vez, se distingue entre propia y metafórica). Por la analogía de atribución un término se predica de un sujeto en virtud de la relación que posee con otro en el cual el significado (la perfección) se actúa principal o primariamente (*per prius*, según la expresión escolástica). Ejemplo clásico consiste en la atribución del término *sano*, que se predica tanto del niño, de la medicina, del clima...; quedando claro que el significado de dicha palabra se actúa sobre todo y propiamente tan sólo en el niño (es su organismo la realidad que está sana), mientras que se afirma de la medicina y del clima tan sólo en relación con la salud del niño. La *analogía de proporcionalidad* se da cuando un término se predica de varios sujetos, pero según la medida (proporcional) que

8. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, 479.

les conviene a cada uno. Así se puede decir vida tanto de la flor, como del perro, del elefante, del hombre e incluso de Dios, pero no de la misma manera y ni siquiera a causa de la relación que exista entre esos sujetos, sino tan sólo en modo proporcional a sus diversos grados de ser.

El lenguaje teológico debe interpretarse, en su caso, a partir de uno u otro tipo de analogía. Para algunas expresiones (tales como Dios se *commueve*, se *aíra*, o Dios es un *león*, una *paloma*...), únicamente es posible la atribución extrínseca y metafórica. Sin embargo, en la predicación de otros términos es necesario el uso proporcional, por medio de la atribución intrínseca (así sucede en términos como vida, ser, sabiduría, bondad, verdad..., que se predicán propia y proporcionalmente, pero según un orden de prioridad y posteridad —*secundum prius et posterius*—, de Dios, de los ángeles, del hombre...).

6. Acerca de la inteligibilidad objetiva, el criterio de la analogía logra aclarar mejor el sentido y los límites del lenguaje teológico y del lenguaje religioso en general. Pero en cuanto se refiere a la comunicación en cuanto tal, es decir, cuando se trata de comprobar el sentido no sólo para sí mismo, sino para los demás hombres, el criterio de la analogía debe integrarse con otros, como el *testimonio* y la *ortopraxis*. Estos criterios establecen que aquello que decimos de Dios (por ejemplo, que es bueno, justo, misericordioso, padre, providente...), adquiere *credibilidad*, y se convierte en *significativo para los demás si nosotros nos comportamos conforme a lo que predicamos de El*: si dejamos que en nuestra vida cotidiana se transparente la confianza y el amor hacia Dios y hacia el prójimo...

Este criterio es importante, porque la verdad religiosa no es una verdad abstracta, una verdad lógica o exclusivamente objetiva, sino una verdad existencial, que compromete en la praxis y exige, como afirma Kierkegaard, hacerse *subjetiva*. Pero los criterios del *testimonio* y de la *ortopraxis*, por sí solos, son insuficientes, por dos razones. En primer lugar, nosotros no somos capaces de ofrecer ningún testimonio acerca de muchas verdades que confesemos acerca de Dios y que le pertenezcan en modo esencial (Dios infinito, Creador, Omnisciente...). Y en segundo término, el testimonio es un criterio de comprobación para los demás, no para sí mismo. El testimonio

sirve para que los demás lleguen a comprender algo de aquello que nosotros entendemos cuando pensamos sobre Dios. Pero, para no dar un testimonio ciego y estúpido, a todos nos es necesario un criterio que permita establecer, para nosotros mismos, qué sentido tienen palabras como infinito, omnisciente, creador, padre..., aplicadas a Dios. Por este motivo, los criterios del testimonio y la ortopraxis deben ser precedidos o acompañados *del criterio de la analogía*.

7. El criterio de la analogía, eficaz e indispensable para controlar y regular la función descriptiva del lenguaje religioso y del lenguaje más propiamente teológico, carece casi de utilidad cuando se trata de las otras dos *funciones* lingüísticas, *expresiva y comunicativa* o *dialógica*, que poseen un papel extremadamente importante en el ámbito del lenguaje propiamente religioso. En el momento expresivo y dialógico no importa tanto aquello que se dice, encontrar palabras precisas y apropiadas, expresiones perfectamente sensatas, con un sentido que se pueda medir con el metro de la analogía; sino los sentimientos, las aspiraciones, los deseos que se quieren expresar y comunicar. En el discurso expresivo y dialógico, la intención semántica no se dirige hacia el exterior, hacia los objetos, sino hacia el interior, hacia los sentimientos, afectos, deseos y emociones del sujeto que habla.

En el momento expresivo y dialógico, las palabras aunque resulten *objetivamente* carentes de sentido, pueden sin embargo cumplir la comunicación deseada. Así, por ejemplo, la madre, cuando habla a su niño —todavía incapaz de pronunciar sonidos articulados y comprenderlos— logra hacerse entender de modo admirable (y el niño responde con una sonrisa, con un beso...) a partir de sonidos inarticulados, extraños desde un punto de vista gramatical. Y lo mismo sucede con los amantes.

El creyente, en sus relaciones con Dios (y con los demás «habitantes del cielo», como los Angeles y los Santos: San Genaro, Santa Rita, San Antonio...) se sirve constantemente de esta clase de lenguaje. La misma Iglesia lo emplea en la Liturgia, especialmente cuando se usan lenguas denominadas «muertas» (latín, griego, paleoeslavo...). En este tipo de diálogo, la precisión, la exactitud, el rigor de las fórmulas, la modernidad e inteligibilidad del lenguaje no importan mucho. Cuentan, sobre todo, aquellos sentimientos, afec-

tos, deseos, virtudes, aspiraciones, valoraciones..., que se quieren expresar o pedir a Dios, a los Angeles, a los Santos... Y dado que Dios y los demás «habitantes del cielo» son capaces de entender cualquier lenguaje, y saben leer el interior de nuestras mentes y las profundidades de nuestros corazones, basta con borbotar susurros de palabras, enhebrar, una tras otra, exclamaciones, recitar plegarias en la lengua más esotérica y desconocida, como sucedía antes con nuestro pueblo cristiano —y como, a menudo, todavía ocurre con los carismáticos—, sin preocuparnos demasiado del significado objetivo.

Por lo general, las discusiones lingüísticas de los filósofos y de los teólogos contemporáneos se han olvidado de las funciones expresiva y comunicativa del lenguaje religioso y han examinado tan sólo la función descriptiva, sin duda importante y fundamental por su relación con la verdad y la inteligibilidad de las afirmaciones religiosas y teológicas. Pero estos últimos problemas son tan sólo secundarios en el caso de las otras dos funciones del lenguaje, expresiva y dialógica, en las que importa más la funcionalidad, sobre todo cuando son ejercidas socialmente, como sucede en el momento en el que un grupo de personas deber rezar al unísono. Entonces parece evidente que, en la medida de lo posible, debe asumirse un lenguaje familiar a los presentes.

Estas consideraciones, bastante elementales, acerca de las funciones expresiva y dialógica del lenguaje religioso poseen una importancia capital. Haberlas ignorado ha sido fuente de graves errores y ambigüedades en el amplio, encendido y profundo debate seguido durante los últimos decenios en torno al significado y valor del lenguaje religioso.

8. Recientemente, a partir de algunas experiencias religiosas (en particular referentes al budismo Zen) y de la reflexión en torno a la verdad —tantas veces subrayada en esta ponencia— de la inefabilidad de Dios, se ha abierto camino la tesis de que delante de Dios sólo cabe el silencio⁹.

9. Cfr. M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1986; G. STEINER, *Linguaggio e silenzio*, Milano 1972; B. P. DAUENHAUER, *Silence. The phenomenon and its ontological significance*, Bloomington 1980.

Desde luego, nadie duda que la religión, y una postura religiosa de la vida, necesitan del silencio, y más aún de espacios y tiempos de silencio; pero estos espacios y tiempos serán elocuentes —y no meras ausencias de palabras y de comunicación—, únicamente en relación con espacios y tiempos de habla. Si las tinieblas tienen valor y significado solamente por su relación a la luz, de modo que, cuando ésta surge, parece aún más bella y luminosa, también el silencio es precioso y fecundo si está acompañado por la palabra. Por otra parte, la religión es esencialmente comunicación con Dios, y la forma más apropiada para comunicarse con Dios es la oración y no un atónito y reverente enmudecimiento. Además, los ángeles del cielo y los «ancianos» que circundan el trono de Dios no están en silencio, mudos, sino que «se postran ante el que está sentado en el trono, adoran al que vive por los siglos de los siglos y deponen sus coronas ante el solio, diciendo: «Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque Tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existían y fueron creadas» (Apoc. 4, 10-11).

Y lo mismo debemos hacer nosotros.

Es verdad: existe también un silencio doxológico. Pero, por definición, *doxología* significa palabra de alabanza. Y la parte más importante del lenguaje religioso afecta, sin duda, a la alabanza a Dios.

En realidad, la única solución del problema de si callarse porque nuestro lenguaje no es adecuado o hablar a pesar de su inadecuación, ya ha sido propuesta por Agustín: «a pesar de nuestra incapacidad para decir algo que sea digno de El, Dios ha aceptado el homenaje de la voz humana y ha querido que, para alabarle, nos sirviéramos de nuestras palabras»¹⁰.

Battista Mondin
Pontificia Universidad Urbaniana
ROMA

10. S. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 6.

SUMMARIUM

Haec investigatio quaestionem de sermone religioso solvere quaerit secundum culturalem et theologicum respectum. Prae oculis imprimis habetur momentum sermonis cum homini tum culturae, et explicatur quo modo dimensio ad sermonem pertinens sit hominis dimensio tam primaria quam cognoscendi vel amandi; aliunde anthropologia culturalis docet sermonem esse etiam culturae fundamentum.

Natura et functionibus sermonis expositis, articulus alio solvendo problemati incumbit: de quo et quo modo loqui potest? Qua in materia ambitus sermonis cum problemate de ambitu cogitationis plane coincidit: tantum loqui potest de illis quae homo sua prius cogitatione est assequutus. Quaestio de modo quo loqui de aliquo possit, de modo quo homo ratione realitatem cognoscat dependit.

His philosophicis praelibatis, articulus problema aggreditur quod expressionem mysterii revelati comitatur. Functiones praecipuae sermonis religiosi in Sacra Scriptura adhibiti recensentur ut normae indicentur generales quae sermonem theologicum, id est, mysterii Dei formulationem comitentur. Etiam ibidem possibilitates et limites sermonis theologicig describuntur. Postremo, quo modo silentium doxologicum sit etiam forma satis valida et sermonis theologici, indicatur.

SUMMARY

This article tries to solve the problem of religious language from a cultural and theological perspective. First of all the author underlines the importance of language for man and for culture, and explains how the linguistic dimension is a dimension of man that is as primary as those of knowing and loving. On the other hand, cultural anthropology teaches that language is also a main pillar of culture.

Once expounded the nature and functions of language, the article sets out to solve another problem: of what and how can one speak? At this stage the sphere of language coincides perfectly with the problem of the ambit of thought: one can only speak of what one can attain with one's thought. With regard to how one can speak of something, this will depend on how man rationally knows reality.

Having concluded these philosophical preliminaries, the author tackles the problem accompanying the expression of revealed mystery. He studies the main functions of the religious language expressed in Holy Scripture and points out some general guide-lines which have to accompany the language of Theology, that is to say the formulation of the mystery of God. Here the author also points out the possibilities and limits of theological language. Finally, he indicates how doxological silence is also a most valid and necessary form of theological language.

