LA MEDIACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA FE
En torno al lenguaje teológico-religioso

DOI: https://doi.org/10.52039/seminarios.v63i221.62

Román Sánchez Chamoso

Preámbulo

> El maestro exponía ante los alumnos que Dios es incognoscible, inabarcable, innombrable, inaccesible… al pensar humano, y que, por tanto, lo que el hombre diga sobre Dios es a lo sumo una aproximación a la verdad de Dios, pero no es la verdad de Dios.
> –Entonces –le interrumpen los alumnos– ¿por qué nos habla usted de Dios?
> Y el maestro respondió:
> –¿Por qué cantan los pájaros?[1]

Mi ministerio como profesor de teología desde 1977 en España y desde 1992 hasta hoy en Venezuela me ha motivado para abordar el problema teológico del lenguaje, su necesidad, validez y condiciones para ello. ¿Por qué hablar de Dios? Me pregunto, y me respondo: ¿Por qué canta el pájaro?

Cantar por la delicia de cantar, como el pájaro; hablar de Dios por el puro goce de hablar de Dios; navegar por los mares altos del misterio en el que se adentra la comunidad cristiana; hablar desde un caldeamiento interior[2].

Hemos titulado este texto: «La mediación lingüística de la fe», algo que no es opcional, sino absolutamente necesario. Se pueda hablar, y se habla, de la teología europea, caracterizada por la mediación histórico-filosófica, y de la teología latinoamericana, con su mediación socio-analítica, pero en ambos casos, y en cualquier teología, se comparte la necesidad de la mediación lingüística. Esto explica la importancia que se concede actualmente en teología a todo lo referente al lenguaje[3].

1. Cf. A. de Mello, *El canto del pájaro*, Santander 1982.
2. Comenta F. García a propósito de Fray Luis de León: «El poeta que hace versos por una interna propensión a la belleza, como cantan las aves bajo la gloria azul de los cielos» («Introducción a las poesías», en Fray Luis de León, *Obras completas castellanas* II, Madrid 1957, 715).
3. Cf. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la Teología*, Madrid 2003, 294-300.

1. El dilema del teólogo: ¿hablar o callar?

El teólogo, tanto católico como de cualquier otra confesión que profese la fe en Dios, se encuentra con este dilema ante el que tiene que tomar una decisión; no es honesto proceder de manera irresponsable al hablar sobre Dios, pero tampoco está permitido callar de manera irresponsable.

1. *Un referente*

Veo un válido referente en la postura de un teólogo de la talla de san Juan de la Cruz, en el «Prologo» de su *Canto espiritual*. Si lo tomo como referente es porque se expresa con cautela y audacia al mismo tiempo. Escribe: «No pienso yo ahora declarar toda la anchura y copia que el espíritu fecundo del amor en ellas [se refiere a las «Canciones» del *Cántico Espiritual*] lleva; antes sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística, cuales son las presentes *Canciones*, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el Espíritu del Señor (Rom 8, 26) *que ayuda nuestra flaqueza* como dice san Paolo, morando en nosotros, *pide por nosotros con gemidos inefables,* lo que nosotros no podemos *bien entender ni comprehender para lo manifestar*». El autor es consciente de lo inadecuado de su explicación, que siempre será imperfecta ante el misterio que trata de explicar, pero no por ello se recluye en el silencio absoluto. Y continúa el santo: con todo, «estas *Canciones* no se podrán declarar al justo, ni mi intento será tal, sino solo dar alguna luz en general»; en ese modesto objetivo se ampara san Juan de la Cruz cuando declara que «los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras»[4]. Y con esta actitud, con temor y temblor, con audacia y modestia por igual, emprende su gran obra teológica.

¿Un referente para todo el que se aventura a entrar en el terreno del lenguaje teológico-religioso? Se nos recuerda que hay que respetar el misterio sin caer en la pretensión de definirlo. Debemos recordar que tratar de Dios es abordar no cualquier misterio, sino el misterio absoluto[5], que ante Dios «el silencio sobrepasa toda palabra» y se desemboca en la adoración y contemplación; sabemos que «de Dios no podemos saber lo que es»[6],

4. *Cántico espiritual*, Prólogo 1 y 2.
5. Cf. K. Rahner, *Mysterium salutis* II-I, 292-295.
6. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 3. Capítulo importante en teología lo ocupa la llamada «Teología negativa», que nos dice que es más ajustado a la realidad decir «lo que no es Dios» que decir «lo que es», una teología nunca extinguida, pero más recordada que practicada; «cada generación escribe su propia teología negativa», en H. Häring, *Actualidad de la teología negativa*: Concilium 289 (2001) 176.

pues «todo lo que de Dios en esta vida se puede conocer, por mucho que sea, no es conocimiento de vero (de verdad), porque es conocimiento en parte y muy remoto»[7].

2. *«No podemos callar»* (Hch 20)

Nadie como el teólogo está en condiciones de entender la dificultad de hablar sobre Dios y sobre el misterio. Bajo el lema de Pablo, debemos hablar de «la sabiduría de Dios en el misterio» (1 Cor 2, 1) Por tanto, deben asistirle al teólogo serios motivos para hablar de Dios. En realidad, actúa en él una motivación de fondo, que es aquella expresada en la respuesta de los apóstoles Pedro y Juan cuando el sanedrín les prohibió habar de Jesús: «No podemos dejar de proclamar lo que hemos visto y oído» (Hch 4, 20; cf. 5, 29); debemos ser fieles al querer de Dios (cf. Hch 4, 19.21). Además, hay que cumplir el mandato expreso de Jesús: «Id…, proclamad…, enseñad la buena noticia a toda criatura» (Mc 16, 15 y par.), para lo que Jesús dotó de los medios apropiados para ello a los que había enviado (cf. Mt 28, 18.20).

La fe hace al hombre audaz: «Creí, por eso hablé» (2 Cor 4, 13; Mt 4, 13) El teólogo habla porque cree, urgido por aquel principio de la teología: «Credo ut intelligam».

¿Hablar o callar? ¿Es posible hablar de Dios con lenguaje humano? Ciertamente lo es, y la suprema prueba nos la dio el Verbo o Palabra encarnada de Dios, que nos habló abundantemente del misterio: «A Dios nadie lo ha visto jamás, el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). Por tanto, el hombre Jesús nos ha abierto el camino para que el lenguaje humano pueda hablar sobre Dios. «Nuestra palabra es válida para hablar de él porque él existió encarnado»[8].

Podemos seguir inquiriendo: ¿Es escaso el fundamento ofrecido por el Verbo encarnado, como algunos han pensado? Respondemos con H. U. von Balthasar: «Todo el conocimiento de la salvación, desde el comienzo hasta el fin del mundo, se produce por este sendero, el más estrecho de todos, a través de ese *ojo de aguja* para dejarnos entrar por ella».

No hay alternativa, hay que hablar desde la perspectiva de la Palabra de Dios. Un hablar que va precedido de un silencio que nutre el lenguaje auténtico, tal como lo vemos al hilo del texto profético: «El Señor me ha dado lengua de discípulo, cada mañana me despierta el oído para que escuche como los discípulos. El Señor me ha abierto el oído…» (Is 50, 4-5). La di-

7. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, Declaración de Canción 6, 5.
8. O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, Madrid 1996, 41.

námica, el itinerario es claro: hay que comenzar por escuchar en silencio para después poder hablar, y no se puede callar lo que se ha escuchado. Este proceso es el que ha guiado siempre a la teología y ha sido de nuevo sancionado por el concilio Vaticano II: el «auditus revelationis» (DV 2.4) precede al «intellectus revelationis» (DV 5); escuchar en el silencio y hablar sobre lo escuchado. Son dos momentos distintos, pero inseparables en teología[9]. La sabiduría de los tiempos enseña que las palabras auténticas brotan del silencio; por eso el teólogo debe hablar «a orillas del gran silencio» (A. Machado).

El teólogo «no puede callar», como el pájaro no puede dejar de cantar. Y no puede callar en su condición de «testigo de Dios», con un papel a modo de cronista de la obra de Dios, como testigo enviado (cf., por ejemplo, Mt 28, 18s; Hch 1, 8.22; 2, 32; 3, 15). Es Dios mismo el que manda hablar a sus enviados. Recordemos a Moisés y a toda la saga de los profetas del Antiguo Testamento, junto con los discípulos de Jesús y los profetas de todos los tiempos, que han recibido de Dios la orden: «Ve y diles». Un mandato divino que moviliza al enviado, desata su lengua y vence todos sus miedos (cf. Jr 1, 8.17) hasta poder decir con el profeta: «La Palabra de Dios era dentro de mí como un fuego ardiente encerrado en mis huesos; me esforzaba por sofocarlo, pero no podía» (Jr 20, 9). El «oyente de la palabra» de todos los tiempos está dotado de «lengua de discípulo» (Is 50, 4) y responde a la invitación del Señor: «Aquí estoy, envíame»; «el Señor y su Espíritu me envían» (Is 48, 16), es el mismo Señor quien dice: «Mira, pongo mis palabras en tu boca» (Jr 1, 9).

Así pues, no puede callar quien ha conocido a un Dios que ama apasionadamente nuestro mundo (cf. Jn 3, 16); a un Dios que nos entrega a su Hijo Unigénito, que es su valor más preciado; a un Dios que establece una alianza (cf. Ex 6, 7) con el hombre en admirable intercambio; a un Dios que nos hace miembros de su propia familia como hijos suyos y como hermanos de Cristo; a un Dios autor de los «mirabilia Dei» que constituyen la historia de la salvación; a un Dios que vistió de grandeza, belleza y riqueza lo creado… ¿Puede acaso guardarse silencio absoluto sobre todo esto? ¿O debemos limitarnos a admirar, agradecer y adorar a un tal Dios en nuestro interior? ¿Es suficiente la oración («hablar a Dios») o se debe abordar también «hablar de Dios»?

9. Este hecho viene confirmado por la historia de la Iglesia, en la que los auténticos «maestros de la palabra o divulgadores de la palabra», como el Apóstol de Andalucía y Patrono el clero secular español, Juan de Ávila, subía al púlpito «templado», para lo cual dedicaba tanto tiempo a meditar la Palabra como a proclamarla.

3. *«Creí, por eso hablé»* (2 Cor 4, 13)

También el teólogo cree, por eso habla (cf. Mt 4, 13; Sal 115, 10). Más aún, el teólogo puede decir: «Pensé, por eso hablé». Fe y cabeza al servicio del pueblo, su reflexión hace comprensible la Palabra de Dios. Por otra parte, el «hombre de la palabra» debe ser previamente el «hombre de la escucha». «Sordos, escuchad; ciegos, abrid los ojos y ved» (Is 42, 18; cf. 43, 8; 50, 4-5); el teólogo, contemplativo y altavoz de la palabra escuchada, es desvelador de su riqueza para el bien del pueblo.

El teólogo habla desde la fe y ella motiva su tarea como estímulo propio que le recuerda el clásico principio teológico: «Credo ut intelligam»; fe personal y reflexión aunadas en él como «creyente pensante».

La fe conlleva una vertiente narrativa. «Y como toda historia humana de amor, la humanidad de Dios reclama ser contada»[10]. La historia de amor de Dios suscita una reacción de amor en los que se saben amados por Dios. Cuando escuchamos el testimonio bíblico de los grandes «testigos de Dios», desde Abrahán hasta Pablo, a la luz de las libertades suscitadas y encendidas por la llamada de Dios, se encienden las nuestras, y a partir de ellas, el teólogo prolonga el canto de ese amor.

La gran tradición teológica se desarrolla asentada en dos principios: a) «Si dices que has comprendido a Dios, ese no es Dios» (Isaías, Justino[11], Alberto Magno, Tomás de Aquino, y tras ellos toda una extensa nómina de teólogos). b) Pero el hombre busca a Dios, siente necesidad de él, y no puede callar por exigencias de la misma fe, «busca comprensión» (*fides quaerens intellectum*), que es la motivación de fondo de la teología en cuanto «intellectus fidei». «Deseo comprender lo que creo y amo» (Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino…)[12]. ¿No basta con la fe? El teólogo acuciado por su fe prosigue: «Deseamos conocer y entender lo que creemos»[13]. Ha quedado históricamente abierto el camino que va a seguir la teología.

La Biblia nos incita a buscar la verdad. «Buscad a Dios mientras se deja encontrar» (Is 55, 6); no hacerlo, lo tilda san Anselmo de culpable negligen-

10. E. Jüngel, citado por O. González de Cardedal, *Cuatro poetas*, 569, nota 47.

11. «Nadie es capaz de poner nombre al Dios inefable, y si alguien se atreve a decir que hay un nombre que exprese lo que es Dios, es que está rematadamente loco» (Justino, *Primera apología*, cap. 61).

12. «En el fervor de la fe, el cristiano ama la verdad en la cual cree; le da vueltas y más vueltas en su espíritu; la abraza buscando, tanto como le es posible, razones para esta reflexión y este amor» (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 2, a. 10). «Anhelé ver con mi inteligencia lo que creía mi fe, y mucho disputé y me afané, Señor y Dios mío, mi única esperanza, óyeme para que, cansado, no sucumba y deje de buscarte; busqué siempre tu rostro con ardor» (Agustín de Hipona, *De Trinitate* XV, 28, 51). En la misma línea, y casi con las mismas palabras, Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, Proemio.

13. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio* II, 25; *De Trinitate* IV, 1.

cia. Creer tiene un precio[14]. La verdad es esquiva y contamos con un pobre instrumental lingüístico («indigencia extrema de nuestro lenguaje», dice san Agustín) que hace que el conocimiento al que se llega sea muy peculiar, como vamos a escuchar: «Todos los pensamientos de Dios y todas las verdades concebidas por el hombre son falsas. Los hombres no pueden decir la verdad respecto a Dios, pero tampoco pueden permanecer silenciosos acerca de Dios. ¿Debemos, entonces, murmurar embustes? No, el hombre debe expresarse mediante un lenguaje *condicionado*, acercarse de este modo a la verdad, aunque sin alcanzarla jamás. Tiene que ser consciente no de la falsedad de su lenguaje, sino de su radical *relativismo*, de su carácter esencial de ser algo *condicionado*»[15].

Al hablar de este tema, el Papa Francisco defiende una actitud ante Dios más como tarea que como posesión. A este respecto, comenta en una entrevista: «Si una persona dice que ha encontrado a Dios con certeza total y ni le roza un margen de incertidumbre, algo no va bien». Hemos de ser humildes. Hay que embarcarse en la aventura de la búsqueda del encuentro y en el dejarse buscar y dejarse encontrar por Dios. A Dios se le encuentra caminando. Dios es siempre una sorpresa, Dios es todo promesa. Nuestra fe no es un laboratorio, sino una fe-camino. Hay que vivir en la frontera.

Otros teólogos proponen a la teología un objetivo más modesto, pero ello no elimina del todo la dificultad: «Suscitar el deseo, he aquí la gran tarea de la teología. No lo olvidemos: Dios –el término de la teología–, como infinito que es, no puede ser objeto del conocimiento, sino sólo del deseo, de un deseo vivo y estimulante, de un deseo que da sentido a la tarea de cada día»[16].

4. *Unos rasgos del perfil del teólogo*

Grandeza y límites del teólogo y de la teología. Por una parte, Dios es lo único que no puede ser buscado en vano, sin que, por otra parte, pueda ser encontrado (M. Blondel).

«Pensé, luego hablé», una buena justificación para el teólogo. La palabra «pensada» y amasada interiormente al calor del corazón se hace palabra «proclamada» hacia fuera[17]. El teólogo habla de lo divino en lenguaje humano. «Bien está que seamos sobrios al hablar de Dios, pero este

14. Testimonio de Dostoievski en su *Cuaderno de notas:* «Soy un hijo de la duda y de la increencia. ¡Qué terrible sufrimiento me ha costado y me cuesta esta sed de creer, que es, sin embargo, más fuerte que mi alma, por más que haya en mí argumentos contrarios…! Es a través del crisol de la duda como ha pasado mi *hosanna*».

15. K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975, 79-80.

16. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III, Barcelona 1992, 963-964.

17. Es el «contemplata aliis tradere», del lema dominicano.

relativo silencio no puede ser sino preparación para hablar claramente de él a los hombres de hoy, y con mejor seriedad y con más fuerza: una Iglesia que no habla explícitamente de Dios a los hombres, con palabras y con gestos, no sé cómo podría seguir siendo la Iglesia de Jesucristo»[18].

Hay un camino obligado para el teólogo: no puede abordar el «intellectus fidei» si previamente no ha pasado por el «auditus fidei». «Escucha…» (Dt 4, 1) como primer paso, porque «intelligere» es un momento segundo del proceso, que adviene al «auditus». Por otra parte, el teólogo parte de la revelación como hecho exterior y de la fe como luz interior, y su lenguaje sobre el misterio se realiza en la Iglesia como ámbito de celebración y de misión[19].

En rigurosa técnica teológica, el teólogo se ve emplazado ante la Palabra de Dios en tres momentos fundamentales: a) «Auditus fidei», lo que le avoca a la «obediencia de la fe» (cf. Jn 12, 28; Rom 10, 16-17; 32, 2; 2 Cor 10, 2.5-6; 1 Tim 2, 13; 1 Pe 1, 2.4.22). b) «Intellectus fidei», lo que le avoca a poner la inteligencia al servicio de la fe (cf. 2 Cor 4, 6; Flp 3, 8; Mt 13, 19). c) «Testimonium fidei», lo que le avoca a una vida ejemplar de creyente (cf. Ap 12, 11; 19, 10; Hch 4, 33; 1 Cor 1, 6; 1 Tim 2, 6; 2 Tim 1, 8).

He aquí un perfil del teólogo en apretada síntesis: a) Ha de responder a la pregunta de Jesús: «¿Quién dices que soy yo?» (Mt 16, 15); es el ámbito del conocimiento, en el que el teólogo debe ser instrumento cualificado y competente. b) «En la escuela de Jesús», reclinado en su pecho (cf. Jn 13, 23; 20, 21); es el ámbito de la experiencia, el vivencial. c) «Creí, por eso hablé» (2 Cor 4, 23; Sal 115, 10); es el ámbito del testimonio responsable.

El teólogo está convencido de que la palabra humana ha llegado a la cumbre cuando habla de lo divino; sabe ante la charlatanería o la mudez del mundo. Hay una palabra que no se deja acallar y una luz que no se deja apagar. Y sabe que tiene un cometido noble y específico al que no puede renunciar. Señalamos tres áreas: a) Mostrar con el lenguaje la legitimidad de la fe que profesamos. b) Tratar de justificar la opción que se hace por Dios. c) Poner con lenguaje inteligible al hombre normal que si no es forzoso creer en Dios, es posible, razonable y responsable creer en él[20].

El íntegro ser cristiano del teólogo se pone en juego cuando trata de hablar sobre Dios; la razón, juntamente con la fe, la esperanza y el amor, es

18. F. Sebastián Aguilar, *Antropología y teología de la fe*, Sígueme, Salamanca 1975, 273.

19. «Me parece de suma importancia que la teología nunca olvide que ella es un *actus secundus* de la religión y de la oración, que, justamente, presupone a la Iglesia o a la esperanza» (J. B. Metz, Palabras finales en la «Mesa redonda», en AA.VV., *La provocación el discurso sobre Dios*, Madrid 2002).

20. Cf. H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, Madrid 1981.

decir, los existenciales de la vida cristiana como don otorgado por Dios en el bautismo, entran a formar parte del dinamismo expresivo del teólogo[21]. Para hablar del misterio con sentido es necesario que se reabran los ojos, los oídos y los labios para curar al hombre de su incapacidad (cf. Sal 39, 7; 40, 7; 50, 17; 118, 17; Is 23, 18; 43, 8; 50, 4-5; Lc 24 21; Ef 1, 18; DV 5).

El teólogo tiene la experiencia de que a veces hay que dar difíciles y exigentes respuestas a necesarias preguntas, y este caso es frecuente cuando se habla de Dios[22]. Después de reconocer las deficiencias del lenguaje humano para hablar del misterio, hay que reconocer que contamos con bastantes pistas que no hacen inútil nuestro esfuerzo. Tenemos que decir con Pascal que «hay suficiente luz para quien no desea más que ver, y suficiente oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria».

Por último, el lenguaje humano es polifacético y todo ello debe saberlo y asumirlo el que se ocupa del lenguaje religioso; y que hay caminos convergentes que, por distintos rumbos, convergen en el vértice de la verdad, sin perder cada uno su impulso original. La complejidad de lo humano va más allá de la razón que pueda esgrimir el hombre, y esta complejidad hay que abordarla escuchando las distintas voces que se ocupan de ella: poesía, ciencia, historia, arte, filosofía… Es una sinfonía de voces, cada una tiene su propio papel y todas pueden contribuir a un mejor conocimiento de la compleja realidad revelada.

He aquí unas recomendaciones de varios testigos teológicos cualificados. «Buscad en la oración, en el estudio y en una vida virtuosa la inteligencia: esto es para que, en la medida de lo posible, se vea con la mente lo que se siente por la fe»[23], para no hacerse demasiadas ilusiones, recordando que vemos las cosas como en un espejo y no en sí mismas, y «cuando arribemos a tu presencia, sobrarán estas muchas palabras que ahora hablamos sin entenderlas»[24].

El teólogo debe asumir la «pena y el tormento» que conlleva su deficiente conocimiento de Dios, «porque cuanto más al ojo y a la puerta se ve lo que se desea y se ruega, tanto más pena y tormento causa»[25].

21. Cf. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008, 155.

22. «La teología no es el método de solucionar problemas corrientes. Sus respuestas no acallan ni hacen desaparecer las preguntas a las que responden, sino que, más bien, las agudizan» (J. B. Metz, *Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo*, 20). Y a propósito de Auschwitz, dice: «Aquella catástrofe significa para mí un horror que quiebra la seguridad metafísica y ontológica al uso del discurso sobre Dios, y no se ha encontrado ni lugar ni lenguaje en la teología» (p. 21).

23. Agustín de Hipona, *De Trinitate* IV, 21. 31; XV, 27, 49.

24. *Ibid*., XV, 28, 50. Con estas palabras termina su obra.

25. Juan de la Cruz, C*ántico espiritual*, Declaración de la canción 12, 9.

2. Peculiaridad del lenguaje religioso

1. *El objeto de la teología y la peculiaridad del lenguaje religioso*

Es comprensible que, ante el tema del misterio y más si se trata del misterio absoluto que es Dios, se adopten posturas divergentes: desde la aceptación decidida de hablar sobre el tema hasta el escepticismo e incluso el rechazo de toda posibilidad de abordarlo. Esto nos habla, en síntesis, de la peculiaridad del lenguaje teológico-religioso.

En un encuentro entre teólogos católicos, protestantes y judíos para tratar el tema de Dios leemos en el prólogo: «Es tan necesario como provocativo anclarse firmes en el Dios de Israel, en sus mandamientos y promesas, y recordar que el día está señalado, incluso el día de la Iglesia, y que al hombre se le plantea la urgencia de la responsabilidad y de la libertad crítica, también en lo que se refiere a la Iglesia y a la teología»[26]; según esto, la teología es «la osadía siempre renovada de intentar hablar de Dios»[27].

¿Hablar o callar ante lo sagrado?, nos preguntábamos en el apartado anterior. En todo caso, si nos decidimos a hablar, deberemos estar atentos a este aviso: «La posibilidad de que el hablar y comunicar silencien partes de un contenido figura no sólo entre los deberes de la discreción, sino también entre las posibilidades de abusar del lenguaje… Hay también un silencio sapiente ante lo imponente de una realidad que apenas puede expresarse con palabras. Tal es el caso de muchos fenómenos del arte y, sobre todo, de lo sagrado en sentido religioso»[28]. Hay veces en que el lenguaje vela la realidad a la vez que la desvela.

Dios y el misterio como objeto del lenguaje es un tema del todo especial para el hombre, si distinguimos con Marcel que el hombre se encuentra ante *problemas* y ante *misterios,* según que le afecten de una manera u otra. Pues bien, «Dios no es un problema en el sentido en que hablan de problemas los especialistas (y sobre todo las ciencias), no es problema que pueda resolverse y relegar luego *ad acta*»[29]. Dios y el misterio escapan a estas categorías y hacen que el lenguaje sobre ellos sea peculiar[30].

El lenguaje religioso expresa la relación entre contenido revelado y fórmulas de fe para expresarlo, y ello en determinadas condiciones para for-

26. AA.VV, *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid 2002, 4.
27. J. B. Metz, *Dios. Contra el mito de la eternidad del mundo*, 20.
28. R. Scherer, *Realidad-Experiencia-Lenguaje*, en AA.VV., *Enciclopedia. Fe cristiana y sociedad moderna* I, Madrid 1984, 54.
29. J. B. Metz, *Dios. Contra el mito de la eternidad del mundo*, 20.
30. Dios es para el hombre absolutamente imprevisible. «A nosotros nos es imposible, en último extremo, comprender la lógica de Dios» (J. Ratzinger, en AA.VV., *La provocación del discurso sobre Dios*, 35).

mular esta fe. Los resultados de la investigación exegética y las conclusiones a las que ha llegado la historia de los dogmas coinciden en este punto: existe una dependencia entre el mensaje bíblico y las fórmulas de la fe, por un lado, y la situación sociocultural en la que fueron elaboradas y proclamadas, por otro. Si pasamos al nivel popular, vemos que la presencia y actualidad de «lo religioso» es evidente, lo invade todo[31].

Por otra parte, la teología aprecia tanto a Dios, que es su objeto específico, como al mundo, que es el destinatario del amor de Dios (cf. Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9; Rom 8, 22). Pues bien, el lenguaje teológico tiene que acertar a expresar que «la suerte del mundo está ligada a la suerte de Dios»[32]. Dios espera fidelidad a él: «Guárdate de olvidar a Yahvé tu Dios… Si llegas a olvidarte de Yahvé tu Dios, yo certifico hoy contra vosotros que moriréis» (Dt 8, 11-19).

El lenguaje religioso tiene un contenido teológico para quien tiene fe en Dios, porque la «fe en Dios existe expresándose»[33], de ahí la importancia y gravedad del lenguaje religioso. En la reflexión y celebración de los misterios de la salvación, como en la eucaristía, una cosa es «lo que vemos» (pan y vino) y otra «lo que creemos» (cuerpo y sangre de Cristo); el lenguaje religioso trata de «lo que creemos», por lo que es difícil y del todo especial.

Para hablar del misterio hay que recurrir con frecuencia al lenguaje de la paradoja. «El lenguaje teológico, como el lenguaje del cristianismo, provoca, ante todo, a semejanza del Evangelio, un desquiciamiento del ser. Con esto queremos decir que necesita de la voz de la paradoja»[34]. «Nada nuevo para la experiencia del hombre, pues se trata, en definitiva, del problema de Dios, que hay que plantear necesariamente, pero resulta difícil hablar de él; y nada nuevo para la filosofía, porque «el desarrollo de la tradición filosófica acerca de Dios muestra que el problema de Dios se plantea inevitablemente al hombre en conexión con la pregunta por el sentido, y que el pensamiento no puede menos de proponer ese problema, que es inevitable, en último

31. «Entre las diversas y curiosas características de la cultura popular hay muchas que tienen significado religioso» (J. Gill, *La expresión religiosa y el lenguaje de la cultura popular*: Concilium 85 [1973] 274). El pueblo, cuando se expresa espontáneamente, hace aflorar con naturalidad la dimensión religiosa.

32. E. Goodman-Thau, en *La provocación del discurso sobre Dios*, 44. «El Dios de Israel es, efectivamente, un Dios de la historia. El Dios de Israel es un guardián del derecho y de la justicia, juez de toda la tierra. El amor de Dios al hombre consiste en que no se guarda sus enseñanzas en el cielo, sino que las comparte con el hombre… Al pueblo no se le manda ser un pueblo bueno, sino un pueblo santo, que queda asumido en el espacio de la divinidad» (p. 48 y 49).

33. J. P. Jossua, *Experiencia cristiana y comunicación de fe*: Concilium 85 (1973) 239.

34. B. Quelquejeu, *El problema de escribir. Algunas preguntas a los que escriben teología*: Concilium 115 (1976) 232.

término, para la razón»[35] y, podemos añadir, para el lenguaje. Pero, a pesar de la dificultad que encierra, el tema de Dios surge de forma inevitable[36]. Podemos decir que «la sombra de Dios es alargada».

2. *Límites obligados del lenguaje teológico-religioso*[37]

Si la gnoseología filosófica tiene la íntima experiencia de lo inadecuado de su expresión para manifestar la experiencia interior que tiene de la realidad cuando se quiere conocer la realidad concreta, el saber del hombre «balbucea» ante situaciones como el fracaso, el mal, el sufrimiento, la muerte, y esto se acentúa al tratar de expresar el misterio. Esta distancia entre lenguaje y contenido, entre la expresión y lo expresado adquiere especial relieve en el caso del lenguaje religioso[38]. No se autoriza al teólogo para presentar la fe como un favor cuya luz no lleve a un saber universal y absoluto, aunque la revelación aclara nuestros caminos paso a paso[39].

La experiencia religiosa nos manifiesta la importancia que tiene en el hombre la capacidad de decidir, pero también nos enseña que de la cercanía de Dios no podemos hablar como de una experiencia de la realidad en la forma en que solemos hablar de otras experiencias cotidianas; Dios no se deja medir ni controlar, cosa que podemos afirmar en los mismos términos del objeto de la experiencia religiosa[40].

La relatividad histórica de los enunciados, no reconocida en el momento de su formulación, se pone de manifiesto con el paso del tiempo y con el conocimiento de la realidad en otro momento histórico. Esta ley del conocimiento humano adquiere peculiar relieve en la teología cuando se busca una mayor adecuación de determinados enunciados con su contenido teológico. A este respecto, contamos con un gran principio formulado por santo Tomás: «Actus autem credendi non terminatur ad enunciabile, sed ad rem»[41], que

35. J. A. Estrada Díaz, *Dios en las tradiciones filosóficas* I: *Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid 1994, 24.

36. Cf. *ibid.,* 26.

37. Creemos conveniente hacer aquí una primera aproximación al tema, aunque volveremos sobre él de forma más extensa al final de este trabajo.

38. Todos tenemos conciencia de que no podemos manifestar del todo la experiencia íntima, pero esto se agrava en el caso de la experiencia religiosa, pues, como dijo bellamente el místico, lo que nos pueden manifestar los medios humanos «no saben decirnos lo que quiero» (Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* 6).

39. Es «lucerna pedibus meis» (Sal 118. 105); cf. H. Bouillard, *Trascendencia y Dios de la fe*, en AA.VV., *Enciclopedia: Fe cristiana y sociedad moderna* I, Madrid 1994, 138-139.

40. Cf. *ibid.*, 51.

41. Tomás de Aquino, *Suma teológica* II-II, q. 1, a. 1 ad 2. No todos ven resuelta aquí la dificultad y se preguntan: ¿cómo puede decirse que el *enuntiabile* puede separarse de la *res*, que es por hipótesis superior y diferente de lo que puede el hombre ver y conocer?

encuentra un eco en el papa Juan XXIII: «Una cosa es el depósito mismo de las verdades de fe (*res*) y otra el modo de enunciarlo»[42]. El asentimiento de la fe recae sobre el contenido de lo afirmado (la cosa afirmada), no sobre el continente o envoltorio lingüístico. Según esto, un enunciado teológico es como un poste indicador que apunta hacia el misterio; los que se detienen en la contemplación del indicador no pueden avanzar hacia el misterio, porque creen erróneamente que no hay nada más allá de la formulación que se hace. El mismo mensaje nos llega en otro dicho indio: «Ante una mano con el índice extendido señalando una dirección, el necio se queda en la imagen de la mano, pero el no necio se fija ante todo en la dirección que indica la imagen de la mano extendida».

El primer límite del lenguaje teológico-religioso le viene de su *objeto*, los «mirabilia Dei» a lo largo de la historia de la salvación. Es Dios, por tanto, el primer principio que impone límites al lenguaje[43]. Tenemos en la Escritura muchas y variadas imágenes para hablar sobre Dios, pero, a pesar de ello, permanece la convicción de que se mantiene inaccesible el misterio de Dios, a pesar de la intimidad y de la comunión que se da con él[44]. Hay que actuar con más temblor religioso que curiosidad intelectual, conformándose a veces con apuntar más que aseverar categóricamente, con describir más que con conceptualizar[45]. Pero siempre será característico del lenguaje teológico el canto de los «mirabilia Dei», esas «maravillas que Dios hace con los hombres» (Sal 106, 8.15.21.31).

42. Esta expresión se encuentra en el famoso Discurso de apertura del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962.

43. «Dios no es la causa primera, sino la primera de las causas sagradas» (J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la Teología*, 302), lo que nos obliga a hablar con respeto y humildad de los gestos salvíficos de Dios.

44. Cf. S. Freyne, *Dios como experiencia y misterio: la comprensión cristiana primitiva*: Concilium 289 (2001) 98. A pesar de todo, permanece la paradoja en el corazón mismo de la experiencia cristiana de Dios; de hecho, cercanía y lejanía de Dios se entremezclan, no en vano el *kerigma* cristiano es un discurso que se halla en conflicto con la cultura dominante (puede verse a este respecto el artículo de D. Herrieu-Léger, *Factores del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia*: Concilium 85 [1973] 177). Incomprensibilidad de Dios, expresada en esta bella tradición musulmana: «Hablamos de Dios con 99 nombres, pero nos falta uno para expresar qué es».

45. El Concilio Vaticano II es un buen ejemplo de cautela y de modestia en el lenguaje. En diferentes ocasiones reconoce que es necesario superar la visión humana, y que el Espíritu Santo actúa «del modo que sólo Dios conoce» (GS 22; AG 7a; 9b; cf. Jn 3, 8). La teología sabe que hay que distinguir entre «pruebas concluyentes» y «esclarecimiento de la doctrina», siendo esto último lo más frecuente. Por otra parte, la teología recurre con frecuencia a un principio que le es propio: la «analogía de la fe» (DH 3016), para hacer determinadas afirmaciones impensables de hacer por las causas ordinarias del conocimiento. El magisterio de la Iglesia ha sido cauto, no interviniendo de ordinario en algo que no se había puesto en duda.

3. *Estatuto científico-teológico de la fe*

Aceptada la peculiaridad del lenguaje teológico-religioso, hay que pasar al reconocimiento de su estatuto científico. Es este un hecho con siglos de vigencia que hay que valorar, y hay que hacerlo hoy desde el posicionamiento del hombre ilustrado.

El tema es complejo. ¿Cómo proceder? «Creo, pero aumenta mi fe» (Mc 9, 24). Hoy el hombre afirma que cree, pero ha de hacerlo a la altura de su tiempo. La fe en la historia ha recorrido un camino, ha seguido un proceso, cada época la ha vivenciado y expresado diversamente, el contexto ha influido en su configuración. Lo que fue válido en otro tiempo, hoy puede quedar obsoleto, desfasado, y entonces pide urgentemente un cambio. El que cree es el hombre histórico, no el hombre genéricamente considerado.

La Palabra de Dios nos es confiada en palabras humanas; la fórmula dogmática es encarnación en conceptos de la Palabra de Dios, una Palabra que habla humanamente y que reviste las formas del espíritu humano y se manifiesta en él. Si el hombre conoce realmente a Dios, lo conocerá al modo humano; la fe vive en la razón y por ello queda contaminada. Si las palabras humanas fueran violentadas en su estructura por la Palabra de Dios, resultarían ininteligibles para el hombre y serían incapaces de revelar esa Palabra. La Palabra de Dios está en la palabra humana, la fuerza de Dios se revela en la debilidad; en el tema que tratamos, las realidades de la fe sobrenatural se dan en el espíritu y lenguaje humanos.

La revelación va siempre acompañada de una interpretación, o sea, de un descifrar de manera inteligente lo que se percibió y captó reflexivamente[46]. Los primeros expositores de la fe cristiana aparecen ya como expresión de una vivencia salvífica, de un acontecimiento de salvación, y así interpretan los hechos. El cristiano comparte con el no creyente una vida con los mismos componentes; nada cambia, pero todo cambia, pues en la visión creyente e interpretativa todo está cargado de un sentido nuevo, la corriente salvífica atraviesa toda la vida del creyente.

La dificultad del lenguaje religioso viene de muy atrás. El problema no empieza al plantearse el problema de Dios, sino que hay que remontarse previamente al problema del ser. Aquí se encuentra el lenguaje religioso con la primera dificultad seria, y, a partir de ahí, se pasa al problema del misterio. Así pues, el punto primero que se plantea al creyente antes de hablar de Dios consiste en preguntarse por cuál es su postura ante la realidad en su conjunto. En consecuencia, el primer paso a dar será una cuestión

46. Cf. J. P. Jossua, *Experiencia cristiana y comunicación de fe*, 244.

de confianza o desconfianza. ¿Considero la realidad digna de crédito y de confianza o no? Porque si no tengo una respuesta positiva, nos vemos avocados al nihilismo[47].

La separación de lo divino y lo humano en la revelación es difícil de concebir y de expresar. La economía de la revelación se desarrolla en el tiempo, por lo que la fe encuentra su expresión en enunciados solidarios con la historia; esto no desconcierta al teólogo, ya que en ello se manifiesta la ley de la encarnación, y se da la inteligibilidad progresiva del dato revelado. Se trata de hacer presente este dato en la vida presente de la Iglesia. «Hemos llegado al paso decisivo: el teólogo es aquel que se atreve a hablar humanamente la Palabra de Dios, una vez escuchada»[48].

Volviendo al principio antes referido de santo Tomás: no se puede trasladar el absoluto a formas que lo expresen autoritativa y exhaustivamente y, por consiguiente, sustrayendo esas formas a la historia; de ahí la natural angustia del teólogo ante el misterio que hay que expresar por medio de palabras humanas. Pero también sabe que el sujeto histórico necesita formas de conocimiento adecuadas a él. «Las palabras proclaman las obras de Dios e iluminan el misterio que allí se esconde» (DV 2)

La serie de reflexiones que preceden legitiman que hablemos del estatuto teológico y científico de la fe, y de su peculiaridad.

4. *La liturgia y su incidencia en el lenguaje teológico-religioso*

Los hechos y misterios sobre los que gravita la liturgia son un dato importante al hablar del lenguaje religioso.

En primer lugar, en la liturgia hay que distinguir entre *hechos* y *misterios.* Los hechos se agotan en cuanto tales en su acontecer y son verificables por la observación de sus aspectos espacio-temporales o de su facticidad. En cambio, los misterios son esos mismos hechos en cuanto que en ellos se da una manifestación de Dios y en la medida en que son fuente de gracia para nosotros; la liturgia es precisamente la actualización de aquellos hechos que realizaron el misterio salvador de Dios. Por eso, recordamos y actualizamos tales hechos como salvadores, la liturgia los celebra como potencia santificadora para nuestro «hoy» y no se limita a recordarlos como hechos del pasado. Todo esto nos explica que el lenguaje religioso propio de la liturgia sea especial con relación al lenguaje religioso ordinario, como de hecho lo es.

47. Cf. H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, 32-34.
48. M. D. Chenu, *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, 248.

El recurso a la liturgia no sólo debe hacerse por su contenido teológico-salvífico, sino también por el lenguaje que le es propio y característico, como referencia obligada para todo lenguaje religioso: lenguaje que recurre a símbolos, imágenes, signos… que «hablan» no sólo a la razón del hombre, sino a su ser racional integral y, de modo especial, a la imaginación y a los «sentidos internos» del hombre (en lenguaje de los místicos), a la sensibilidad humana, que son componentes de la «naturaleza racional» del hombre. Por otra parte, es un lenguaje más accesible a toda clase de personas, por tanto, al que debe recurrir el teólogo[49].

5. *Lenguaje de la fe: lenguaje peculiar y ordinariamente difícil*

De lo expuesto hasta aquí se deduce fácilmente que el lenguaje religioso o de la fe significa en el campo del lenguaje esa «ruptura de nivel» que se da necesariamente en la experiencia religiosa. «El lenguaje religioso debe ser distinto de los otros lenguajes, debe evocar ese otro nivel de lo real que es el nivel religioso, el más profundo y hondo. Debe corresponder a una ruptura de nivel propia de la experiencia religiosa»[50].

El lenguaje de la fe ha de mantener un difícil equilibrio para evitar al creyente caer en alguno de los clásicos escollos de la fe; por tanto, ni opción ciega en una fe ajena a toda razón (como quiere el fideísmo), ni la conclusión evidente de una demostración categórica (postura del clásico racionalismo), ni actitud contraria a toda explicación humana (como pretende el racionalismo ateo y ciertas versiones modernas del pensamiento). Con todo, hay que conciliar elementos que son difíciles de dominar y armonizar; y resulta imposible evitar esta situación embarazosa que resuelve así el reciente magisterio de la Iglesia: «¿Cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa?… Con su lenguaje histórico, el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma»[51].

49. «¿Cómo es posible presentar lo extraordinario del mensaje sobre Dios, la culpa, la gracia, la salvación, la redención, la resurrección, la inmortalidad y el reino de Dios con palabras y estructuras que deben su existencia y su uso a una experiencia surgida inicialmente al margen del anuncio del reino de Dios?» (R. Brinkmann). Lo anterior es posible al teólogo gracias a la fe: «Los escritos aceptados como revelación sólo superan el carácter de ficción gracias a un sentido creyente que, al recibirlos, ve en ellos más que un relato sobre el acontecer, unas creaciones poéticas o unas estructuras estéticas, con un contenido de verdad más o menos inmanente y referido a lo inmanente» (*ibid.*).

50. L. Maldonado, *Experiencia religiosa y lenguaje en Santa Teresa*, Madrid 1982, 32.

51. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 95.

Ciertamente es difícil hablar de Dios y del misterio, pero no imposible. Se puede hacer al menos con garantía y credibilidad cuando muestra una experiencia creíble en Dios. Caso ejemplar de ello nos lo ofrecen los evangelistas, autores inspirados que nos hablan con lenguaje testimonial fundamentado en una experiencia singular de Dios que les ha salido al paso en la vida. La familiaridad con Dios y el temor se hallan entremezclados en las respuestas concretas al Dios que se les ha manifestado de forma muy peculiar; «para Juan, el conocer a Dios no es una experiencia simplemente intelectual, sino que es un verse atraído al misterio del vida y del amor de Dios»[52]. Además sabemos por el mismo Juan que Jesucristo es la vía para acceder a Dios, luego «tenemos en él un indicador bien definido que señala hacia la naturaleza de Dios»[53]. Ciertamente, Dios sigue siendo el misterio supremo, pero se ha «autorrevelado» (DV 2-4) y ha sido «experimentado suficientemente» para hacer posible declaraciones sobre su ser.

3. Razones de la «crisis del lenguaje de la fe»[54]

1. *Causas debidas al contexto cultural*

Planteamiento. A la dificultad que entraña el hablar del misterio, debemos añadir unas causas coyunturales de hoy a partir de las cuales hablamos de la «crisis del lenguaje religioso» y la complejidad del mismo, aunque la actual «crisis del lenguaje religioso» es, sobre todo, consecuencia de un evidente cambio cultural[55].

Es notoria la amplitud del campo que ocupa el fenómeno de esta crisis. Veamos una panorámica: «La crisis del lenguaje religioso se extiende, al menos, a tres amplios frentes: el filosófico, el teológico y el cultural. El primero se refiere a la legitimidad semántica del lenguaje de Dios; el segundo, a los problemas de la coherencia y la integridad de la comunidad religiosa; y el tercero, a la relación entre la comunidad religiosa y la sociedad en la que ella se encuentra. Estas tres dimensiones de la crisis se hallan relacionadas entre sí, y cada una de ellas precisa ser considerada a la luz de las otras dos»[56].

52. S. Freyne, *Dios como experiencia y misterio: la comprensión cristiana primitiva*, 98.
53. *Ibid.*
54. AA.VV., *Crisis del lenguaje religioso*: Concilium 85 (1973) 193-209.
55. Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, Sígueme, Salamanca 1973, 209; A. Torres Queiruga, *El lenguaje religioso: desmitologización y cambio cultural*: Selecciones de Teología 220 (2016) 303-309. «Las transformaciones socioculturales, antropológicas y cosmológicas repercutirán inevitablemente en el tema de Dios» (J. A. Estrada Díaz, *Dios en las tradiciones filosóficas*, 15).
56. G. Gill, *La expresión religiosa y el lenguaje de la cultura popular*, 278-279.

Todo movimiento religioso, incluso el movimiento en torno a Jesús y a la Iglesia, está inextricablemente contenido en una cultura. La cuestión que se plantea es si la religión y el lenguaje religioso mantienen suficientemente una tensión crítica y creativa con su entorno cultural propio e interiorizado.

El enclave contextual es determinante; el cortocircuitos con la experiencia de la vida invalida todo lenguaje religioso; y este se convierte en ideología sin este requisito. Nos librará de este peligro la «hermenéutica de la existencia», que se hace necesaria[57]. «Si se rompe todo nexo entre el discurso religioso cristiano y el contexto de nuestra experiencia cotidiana del mundo, este lenguaje se vuelve totalmente incomprensible, tanto en su sentido positivo (salvación) como negativo (condenación), y para muchos ni siquiera se plantearía ya opción en pro o en contra del mensaje evangélico: pasarán de largo pura y simplemente, como se hace con tantas otras abracadabras»[58].

Hay una estrecha correlación, como hemos indicado, entre lenguaje religioso y cambio cultural. Por eso, es preciso enmarcar el tema de la «crisis del lenguaje religioso» en un proceso profundo de cambio cultural, que modifica profundamente la función del lenguaje. Esto implica una remodelación y re-traducción del conjunto de conceptos y expresiones en que culturalmente se ha encarnado la fe. «La cultura y la religión no pueden seguir hablando el mismo lenguaje. No es una operación fácil, puesto que entre la forma y el contenido no se trata de una relación extrínseca, como la del cuerpo y el vestido. El significado no existe jamás en estado puro, sino siempre traducido de una forma concreta»[59].

En la operación que hay que emprender se da un trasvase que siempre entraña riesgos, pero, si no queremos que el agua se estanque y se pudra, no podemos mantenerla siempre en el mismo sitio, sino procurar que el trasvase resulte sin alteración del contenido. Así hay que proceder con la fe y sus expresiones.

Lo que se espera del teólogo, en atención al dinamismo de la propia fe, es una interpretación y su correspondiente lenguaje que hagan transparente el sentido originario para el lector de hoy; en esta empresa, el teólogo debe proceder con modestia y moderación, pues sabe bien que ninguna época puede pretender que su interpretación sea la única y definitiva, «ni siquiera la mejor, pues nuestras actualizaciones son siempre provisionales»[60]. Al mis-

57. Cf. E. Schillebeeckx, *La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico*: Concilium 85 (1973) 193-209; *Interpretación de la fe*, 200.
58. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 99.
59. A. Torres Queiruga, *El lenguaje religioso*, 307.
60. *Ibid*., 308.

mo tiempo, el teólogo tiene que gozar de libertad y creatividad en su trabajo, porque cada época tiene derecho a su interpretación.

Hay, pues, una relación entre contenido revelado y fórmulas de fe que lo expresan. Según los resultados de la investigación actual, existe una dependencia entre el mensaje bíblico y las fórmulas de la fe, por un lado, y la situación sociocultural en la que fueron elaboradas y proclamadas, por otro; esta conclusión, fruto del método histórico-crítico, no la podemos pasar por alto. Cambios sí, pero no olvidemos que liberarse de las viejas estructuras no significa necesariamente liberarse del todo para entrar en una situación nueva.

Sea como fuere, las formulaciones religiosas son esencialmente variables. De hecho, aquellas que en un tiempo fueron verdaderas, se arriesgan a que «su capacidad significativa pueda disminuir y hasta perderse en un contexto cultural diferente en el cual serían necesarias otras formulaciones que en un contexto distinto sigan significando a los hombres el mismo mensaje sobre Dios y sobre su propia salvación»[61].

También la cultura tiene que estar sometida por la fe a lo que se llama «crítica de las ideologías», por ejemplo, vemos esto claro en la cultura que fomenta «tendencias privatizantes» con falta de compromiso y limitadas a la interioridad; porque sin el compromiso, se cae en la ideología. A este respecto, recordemos que «el lenguaje religioso es *resultativo* respecto al compromiso socio-político»[62].

Hay otros modos teológicos de abordar las causas de la «crisis del lenguaje religioso», por ejemplo: a) La pérdida o ineficiencia casi completa de las vías en las que se expresaba la fe cristiana, de donde el anacronismo del lenguaje empleado en las formulaciones dogmáticas y teológicas dependientes de épocas pasadas; b) la alteridad histórica del cristianismo, pues el lenguaje del «kerigma» cristiano lleva una impronta teológica peculiar que no es el lenguaje normalmente usado entre los hombres, por lo que no se ve en manera alguna en ese lenguaje una flecha que apunte a la fe; c) el clima «postcristiano» que se respira en un ambiente que parece que ha dejado atrás el cristianismo, o sea, estamos ante un hombre no evangelizado[63].

2. *Causas debidas al «plus» evocativo del lenguaje religioso*

El lenguaje religioso es la expresión discursiva de una honda experiencia, pero esa experiencia íntima sólo en parte se puede exteriorizar en el lengua-

61. F. Sebastián Aguilar, *Antropología y teología de la fe*, 249.
62. Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 206. «La relación con el pasado no es nunca puramente teórica» (p. 207).
63. Cf. J. P. Jossua, *Experiencia cristiana y comunicación de fe*, 240-241.

je, quedando siempre un «plus» no expresado. Por ello, el lenguaje religioso será siempre incompleto y parcial, pero advirtamos que la experiencia de fe es humana cien por cien y, por tanto, no es humanamente inefable.

Tarea de la Iglesia y de la teología es evitar que la «crisis del lenguaje religioso» se convierta en «crisis de fe». Para ello es necesaria una arriesgada labor de traducir para nuestra época con fidelidad y sentido crítico el mensaje evangélico, pues sin esa traducción la fe cristiana se esteriliza. Lo delicado es saber si en la actitud crítico-cultural nos colocamos al mismo tiempo bajo la crítica de la propia realidad de Jesús. Este punto es decisivo para el lenguaje de la fe, porque está en juego el «plus» de la revelación cristiana.

Aunque el lenguaje religioso tiene estrecha relación con la cultura, tiene además un «plus evocativo y crítico», «plus» que tiene un sentido racional e inteligible para el hombre, aunque este «plus» resulte inaccesible a la simple razón natural. La razón es porque la «promesa bíblica» es mucho más que una «crítica de lo existente», puesto que se orienta también a la acción. Todo esto incluye el lenguaje religioso auténtico. Es inadmisible un lenguaje religioso reducido exclusivamente a un lenguaje profano del Evangelio. Por consiguiente, «la desaparición del lenguaje religioso o de fe provoca de hecho una verdadera crisis de fe. No existe fe viva sin lenguaje de fe»[64].

La crisis del lenguaje religioso se da incluso «entre los creyentes», para los que es también difícil aceptar el «plus» del lenguaje religioso, sometidos a los vaivenes del tiempo. Un especialista describe así el panorama: «Durante siglos, Dios, lo sobrenatural, el cielo, el infierno, Jesús Hijo de Dios, los milagros, el diablo han sido presupuestos absolutos de la Europa cristiana, sin que les afectara en nada la oposición de los espíritus fuertes, los grupos minoritarios. Hoy, en cambio, no sólo han pasado de la condición de absolutos a la de cuestiones disputadas, sino que –y ello es más serio– a los ojos de los mismos creyentes ya no constituyen el fundamento necesario del orden político instituido y aceptado. El consenso social se apoya en otras bases, de cuyo ámbito ha quedado excluida la revelación cristiana con su historia social. De una y otra parte (consenso social y consenso religioso) la estructura de comunicación que sirvió de cauce de difusión del mensaje cristiano durante siglos se ha roto»[65].

Algo similar ha ocurrido con otras realidades sobrenaturales como el Espíritu Santo, la Escritura, la Iglesia, de forma que «el discurso ortodoxo sobre la fe formulado por los primeros testigos» tampoco nos ofrece la revelación cristiana químicamente pura. El lenguaje del Nuevo Testamento y el de la

64. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 202-203.
65. D. Herrieu-Léger, *Factores del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia*, 181s.

primitiva comunidad estaban «mediatizados» por circunstancias temporales de la época. Por tanto, el valor indiscutible y del todo peculiar de ese «lenguaje religioso de los orígenes» no justifica que adoptemos hoy sin más un lenguaje que se fraguó en otros tiempos, pues sería en nuestro caso un mal lenguaje religioso el quedar anclados en lenguaje de culturas anteriores y distintas de la nuestra. Más adelante señalaremos en qué sentido el «lenguaje de los orígenes» es hoy un referente para nosotros y para toda época, pero, como todo el Nuevo Testamento, tiene que ser aceptado interpretándolo. Es lícito hablar hoy de una «memoria crítica» del pasado, y, todo ello acarrea consecuencias para nuestro lenguaje teológico-religioso.

4. Entonces, ¿cómo proceder?, ¿qué hacer?

Abordamos la vertiente más práctica de nuestro trabajo. También nos preguntamos ahora: ¿hablar o callar? Sí, hay que hablar, pero ¿cómo?, sometidos a unas condiciones exigentes y críticas a la altura de nuestro tiempo, con temor y temblor, pero también con la creatividad, audacia y al mismo tiempo humildad de quien «habla de lo que no se puede hablar»[66]. Y volvemos a preguntarnos, como hacíamos al principio: ¿Por qué el teólogo habla de Dios, que es innombrable?, respondemos de nuevo: ¿Y por qué canta el pájaro?

Presupuesto básico: la revelación nos vendrá siempre por medio de la palabra, luego ella es capital para escucha la revelación y posteriormente hablar de ella. Es la tarea del teólogo.

Se precisa una regulación del lenguaje de la fe, más aún, una moderación, sobriedad y modestia al hablar, un control que embride el entusiasmo de la lengua para no caer en excesos.

1. *En búsqueda del lenguaje apropiado*

Tratamos ahora lo que podía ser el desenlace de nuestro trabajo, respondiendo a la pregunta: ¿Hasta dónde se puede llegar, o cuál es el límite que el lenguaje humano tiene sobre Dios? Dicho con otras palabras: ¿Cuál es el lenguaje apropiado para hablar de Dios?

66. Tomamos la idea, y hasta las palabras, de Juan de la Cruz, quien, hacia el final de su *Cántico espiritual*, después de haber escrito por extenso sobre los misterios de la fe, confiesa que «vamos diciendo, aunque como habemos dicho, no se puede decir» (Declaración de la canción 39, 6), de lo que denomina sobria y enigmáticamente *aquello* (no se atreve a ponerle nombre, deja así indeterminado con aquello» el misterio (*Cántico Espiritual* Declaración de la canción 38, 6.7.8).

Lenguaje religioso y lenguaje teológico no son la misma cosa, aunque los dos en este trabajo pretenden expresar lo inefable mediante la palabra; por eso, usamos de ordinario las dos expresiones de forma indistinta.

¿A qué lenguaje recurrir? Lo primero que debemos tener en cuenta es que a tal conocimiento (del misterio) tal lenguaje. Así, si el conocimiento de la fe es del todo peculiar y no sencillamente equivalente al normal conocimiento humano o científico, entonces el lenguaje para expresarla tiene que ser también especial y peculiar. Este es un primer dato que hay que tener en cuenta. El mismo ser del hombre, que naturalmente tiende a trascender (como ser expectante, esperanzado, inquieto y anhelante que es), apunta hacia una dimensión distinta de la conocida en el mero plano horizontal, lo cual repercute también en un lenguaje distinto del puramente intramundano[67].

Volvamos al lenguaje apropiado[68] de la teología y de la expresión de la fe que resulte inteligible y significativo para el hombre, pero que, sobre todo, deje a salvo la naturaleza de las verdades de fe. Este punto de nuestro trabajo cae bajo el tema de la fe como tarea humana en el sentido de que aquí vemos claramente la parte que el hombre tiene en el tema de la fe, y de la aportación humana absolutamente necesaria; y la otra vertiente de la fe, su naturaleza sobrenatural, no impide, sino que nos obliga a buscar el lenguaje apropiado, que no es el de las ciencias naturales. Es el punto central que ahora tratamos: evitar las lagunas o los excesos que con frecuencia nos asaltan al tratar del misterio. La historia de las religiones nos muestra que a Dios se le atribuyen múltiples nombres, y también nos muestra que hay divergencias fundamentales a pesar de las convergencias, que se dan muchas contradicciones a pesar de las semejanzas y que hay lenguajes religiosos plurales, todo lo cual justifica que nos preocupemos por el lenguaje apropiado.

Las circunstancias actuales nos avocan a la necesidad de un *nuevo* lenguaje religioso, porque «nuevas situaciones socio-culturales y político-culturales suscitan incesantemente la cuestión de un nuevo lenguaje religioso que dé cauce a la expresión de lo que entendemos por fe, bajo la presión de

67. Cf. H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, 51-52.

68. «Dios es la palabra más lastrada de todas las palabras humanas» (M. Buber) Ninguna tan mal utilizada, tan ensuciada, tan desgarrada. Por eso, ante todo, «en vez de dejar de hablar de Dios o en vez de hablar de Dios de la misma manera que hasta ahora, lo más importante para nosotros hoy es *aprender* a *hablar de Dios de forma nueva* y con sumo cuidado» (H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, 83, el subrayado en el original). Dios es «un claro foco de luz o un abismo» (*ibid.,* 84), pero «siempre y en todas partes se designa con el término *Dios* algo afín» (*ibid.*, 85), al mismo tiempo que es ambivalente, lo que está pidiendo una clarificación.

la propia realidad evangélica de Jesús, en las condiciones de la sociedad concreta de nuestros días en busca de un mundo más digno del hombre, libre para todos»[69].

La historia de la trascendencia de la fe es coextensiva con la historia de las formulaciones lingüísticas de la fe. Por esta razón, se necesita volver a los grandes maestros del lenguaje religioso, que han trabajado en la tarea de crear el lenguaje adecuado; ese es un estímulo y un reto también para la teología actual, porque el contenido (verdades de fe) se encuentra condicionado por el continente (lenguaje de la fe), y viceversa, es decir, el significado se halla condicionado por el significante. Esto hace que sea del máximo interés la cuestión de los términos adecuados para hablar del contenido revelado.

Necesidad de purificar el lenguaje religioso para llegar al lenguaje apropiado. El comunicarse caracteriza al ser humano y, por tanto, es un principio aplicable también al lenguaje religioso. Si existe la necesidad absoluta del lenguaje humano para hablar de Dios, este lenguaje sobre Dios tiene que ser *revisado* para ver si está a la altura de nuestro tiempo[70].

De varias formas se nos dice que hay que buscar el lenguaje adecuado, diferente de otros lenguajes legítimos incluso usados en la Iglesia[71].

Desde que «los filósofos de la sospecha» han puesto en solfa la existencia de Dios profesada por el «humanismo ateo» no por ello se hace incuestionable esa no existencia en la que se alinean; dicho en otras palabras, si es difícil mostrar la existencia de Dios, más difícil aún resulta mostrar su no existencia[72]. Pero estos filósofos han contribuido a su modo a la *purificación* del lenguaje sobre Dios; nos hacen más humildes y más cautos lingüísticamente; esta «filosofía de la sospecha» no ha significado el final de lo religioso, sino el final de un modo de hablar sobre Dios, y nos ha recordado la seriedad con que se debe afrontar el tema del lenguaje religioso, pues no se puede hablar de Dios como lo hacemos con cualquier otro objeto de nuestro mundo.

69. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 207-208.

70. Cf. R. Sánchez Chamoso, *Yo, cristiano. Reflexión teológica para laicos*, Caracas 2013, 25.33s.

71. «La hermenéutica actual subraya a menudo que el lenguaje religioso ordinario de la Biblia y el de la liturgia no es un lenguaje especulativo como el de la filosofía o el de la teología, que recurre al lenguaje filosófico» (H. Bouillard, *Trascendencia y Dios de la fe*, en AA.VV., *Enciclopedia. Fe cristiana y sociedad moderna* I, Madrid 1994, 135) De esta forma se nos indica la necesidad de buscar un lenguaje adecuado y específico.

72. En el fondo, es la conclusión a la que llega Kant, para quien la «razón práctica» repara o subsana las conclusiones de la «razón pura». No estamos, por tanto, ante una tarea puramente *teórica* de la razón, sino ante una tarea *existencial* del hombre racional; porque tan propio es del «hombre racional» la razón pura como la razón práctica.

Cuentan de san Juan de la Cruz que cuando alguien le preguntó sobre la procedencia del lenguaje que empleaba para hablar de Dios respondió que unas palabras las inventaba él y otras se las inspiraba Dios. Este debería ser el caso del teólogo, hombre y Dios en *synergia* de lenguaje. El teólogo cuenta con los dones del Espíritu Santo: «Cuando exponemos verdades espirituales a hombres de espíritu, no las exponemos en el lenguaje que enseña el saber humano, sino en el que enseña el Espíritu» (1 Cor 2, 13). Analicemos este hecho. Dios actúa cuando el teólogo habla sobre el misterio, este arranca de la fe en Dios como de la raíz de su lenguaje[73], y está sometido a la «obediencia de la fe» (Rom 1, 5), recibiendo al Espíritu Santo por su obediencia (cf. Hch 5, 32). Pero, además de la acción de Dios, se necesita la industria humana, actitudes para la comunicación, técnica y capacidad humanas para expresar debidamente lo que se cree y ama. En el teólogo, por tanto, se han dar a la par el tesoro de la revelación[74] y su audición cordial y fiel. «Cuando la fe es auténtica, el conocimiento discursivo se beneficia de la iluminación sobrenatural del conocimiento afectivo». Sólo entonces podrá decir: «Habla, Señor, que tu siervo escucha», o también: «Señor, ábreme los labios y mi boca proclamará tu alabanza».

2. *El lenguaje de la fe en el marco del lenguaje humano*

El lenguaje constituye un capítulo fundamental de la teología de todos los tiempos, por lo que no es menos en nuestros días[75], debido a la necesaria mediación lingüística de la fe. Por consiguiente, el primer requisito del lenguaje de la fe es someterse a las leyes generales del lenguaje humano, puesto que ningún recuerdo es capaz de escapar del corsé que supone el lenguaje.

La fe y su mensaje son mediados por el lenguaje, pero no de forma que este vaya más allá de los límites que tiene de suyo para expresar la revelación. Por otra parte, esta mediación lingüística de la fe es necesaria para que la fe resulte inteligible y significativa para el hombre. No olvidemos que todo conocimiento humano, también el religioso, tiene que pasar por el lenguaje y sus reglas de funcionamiento si se quiere que comunique algo a otros. «El lenguaje religioso está hecho de la misma madera que todo nuestro lenguaje humano»[76].

73. Cf. R. Latourelle, *Teología, ciencia de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1968, 54-58. «La inteligencia teológica bajo la luz de la fe» (p. 54).

74. «De la revelación a la teología» (*ibid.*, 18-28), y «la fe, principio de unificación» (p. 318-322); «naturalmente, el factor de unificación de nuestro ser es la fe» (p. 318-319).

75. Cf. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 421-437.

76. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 197.

Además del lenguaje de la fe hay que oír la voz foránea de las ciencias del lenguaje, que se han desarrollado tanto en nuestros días, si se quiere hablar correctamente: filosofía analítica, filosofía del lenguaje, estructuralismo, semiótica… Es, por tanto, una regla de validez indiscutible que «la teología tiene que respetar la autonomía de la literatura y de su lenguaje.

3. *En el corazón del problema*

San Juan de la Cruz confiesa que no acierta a saber qué se sabe y se afirma del misterio, y eso sólo puede expresarse con «balbuceos»[77], porque todas las noticias que me llegan «no saben decirme lo que quiero»[78]. En estos términos lo explica el teólogo: «Allende de lo que me llagan estas criaturas en las mil gracias que me dan a entender de ti, es tal *un no sé qué* que se siente quedar por decir, y una cosa que no se conoce quedar por descubrir, y un subido rastro que se descubre al alma de Dios quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no se sabe decir»[79]. O sea, después de tratar del misterio, algo «queda por decir», algo «queda por descubrir», algo «queda por rastrear» que «no se sabe decir», en una palabra, nos encontramos con una incapacidad radical del lenguaje humano para hablar adecuadamente de Dios. Todo, en definitiva, queda en suspenso, «queda balbuciendo».

Pero ese «no sé qué» que no se sabe decir es *real*[80], aunque «no se pueda entender cabalmente»[81], es algo que se puede sentir: «Así como no se entiende, así tampoco se sabe decir, aunque se sabe sentir»[82].

¿Y qué es ese balbuceo que queda al final de todo el proceso de conocimiento? Nos lo explica de nuevo san Juan de la Cruz: «Balbucear es hablar de algo que no se aciertar a decir y dar a entender lo que hay que decir»[83]. Este es un límite del lenguaje sobre Dios que no se puede traspasar.

«Balbuciendo ut possumus…».Hablamos en la medida en que el hombre puede hablar, con ese relativo conocimiento por analogía de que se ocupa por extenso la teología: «El hombre sólo conoce a Dios de forma tendencial, asintótica y negativa»[84], conscientes de que la analogía nos dice que es más lo que queda desconocido de Dios que lo que podemos conocer de él.

77. «Era cosa tan secreta, que me quedé balbuciendo» (poema «Entréme donde no supe», estrofa 2, versos 5, 6 y 7).
78. *Cántico espiritual*, Canción 6.
79. *Ibid.,* 7, 9.
80. *Ibid.*, 7, 1.
81. *Ibid.*, 7, 9.
82. *Ibid.*, 7, 10.
83. *Ibid.*
84. J. A. Estrada Díaz, *Dios en las tradiciones filosóficas*, 98.

Debemos aprender con humildad a moderar el lenguaje, a acercarnos a la Palabra de Dios con sumo respeto y circunspección. Esto no debe olvidarlo el teólogo, aprendiendo de quienes más y mejor conocen a Dios. El lenguaje humano, incluso el teológico, no explica todo el contenido de la Palabra de Dios, porque se trata de «cosas tan interiores y espirituales, para las cuales comúnmente falta el lenguaje», e incluso las palabras de la Escritura «cada vez que se dicen dan a entender del interior más de lo que dicen por la lengua»[85]. Hablando de la experiencia mística, la reserva del que la expresa es extrema: «El propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo, y gozarlo y callarlo el que lo tiene»[86], porque «es totalmente indecible lo que el alma conoce y siente»[87]. A veces se impone el silencio reverente[88], aquel entrar en esa oscuridad luminosa más clara que todo lenguaje humano, aquel moverse en ese «aunque es de noche»[89] para obtener aquel «saber no sabiendo»[90].

4. *El lenguaje de la fe es posible, legítimo y necesario*

El teólogo es el profesional del «discurso sobre Dios» (*theo-logia*), y este cometido es a la vez su responsabilidad, por mucho que al final deba contentarse con un sobrio «no sé qué que queda balbuciendo» y un genérico «aquello», como acabamos de exponer, ateniéndose a estas condiciones y presupuestos básicos.

Señalamos a continuación tres claves para orientación del teólogo en cuanto responsable del lenguaje de la fe, tres pautas que caracterizan este lenguaje como posible, legítimo y necesario.

Posible. La naturaleza de la teología nos ofrece la base para asegurar que sus afirmaciones tienen un contenido real. En efecto, se da una íntima articulación entre los dos momentos de la teología, el llamado positivo que

85. Juan de la Cruz, *Llama,* 1, 2. Recurre con frecuencia a citas de la Biblia, pero reconoce que incluso la lectura bíblica «no declara lo que quiere decir; esto tiene, que todos los términos excelentes y de calidad y grandeza y bien le cuadran, más ninguno de ellos lo declaran, ni todos juntos» (*Cántico espiritual*, Declaración de la Canción 38, 7).

86. *Llama*, 2, 21.

87. *Ibid.*, 4, 10. Es muy significativo que san Juan de la Cruz denomina con el término genérico «aquello» el objeto del conocimiento a que ha llegado, no se atreve a ponerle nombre (cf. *Cántico espiritual*, Declaración de la Canción 38, 6, 7 y 8).

88. «La mejor necesidad que tenemos de callar a este gran Dios con el apetito y con la lengua, cuyo lenguaje, que él oye, es el callado en el amor» (Juan de la Cruz, C*arta a las Carmelitas Descalzas de Beas*, noviembre de 1587).

89. Impresiona este final que se repite en las 13 estrofas del poema «La fonte»; cf. también el poema «La noche oscura».

90. «Entreme donde no supe, y quedeme no sabiendo, toda scientia trascendiendo», final de las 8 estrofas de las *Coplas sobre un éxtasis de honda contemplación*.

contiene el dato de la fe (*auditus fidei*) y el especulativo que es la reflexión sobre ese dato (*intellectus fidei*)[91].

El teólogo, al elaborar el lenguaje de la fe, no habla de algo meramente personal o nacido de él, sino que está familiarizado y respaldado por la Palabra de Dios. En efecto, como dice Pablo a sus fieles, «la palabra está cerca de ti: la tienes en los labios y en el corazón. Se refiere a la palabra de la fe que os anunciamos» (Rom 8, 10). Si esta palabra es la fuente que alimenta el lenguaje de la fe, el motor que mueve a actuar es la «obediencia de la fe» (Rom 1, 5) y la «sabiduría del evangelio» (2 Tes 1, 8) para así poder cumplir el mandato del Señor (cf. Mc 16, 15 y par.), porque no se pueden callar estas palabras (cf. Job 4, 2). El teólogo actúa dócil a los impulsos de la fe, con una fe en continuo crecimiento y despliegue (cf. Rom 1, 17), y con frecuencia a contracorriente del mundo (cf. Rom 4, 18).

El lenguaje de la fe tiene que ser inteligible para el destinatario y, con san Pablo, hay que rechazar todo «lenguaje misterioso» y no inteligible (cf. 1 Cor 14, 4s).

¿Tenemos garantías de que el lenguaje de la fe es posible y válido? Debemos remontarnos al mismo Dios que se ha revelado en lenguaje humano para que lo entendamos, y que nos ha comunicado algo inteligible. Dios hizo esto a su modo. No nos dejó un discurso o una teoría sobre el hombre y su salvación, sino que salvó realmente al hombre incidiendo en la historia humana y constituyendo una verdadera historia de la salvación, jalonada de hechos y de protagonistas de carne y hueso, hechos que puede controlar el historiador, y hechos salvíficos que, como tales, descubre sólo la fe. Para ello, Dios se valió de un lenguaje humano para que lo entendiese el hombre; nos comunicó algo inteligible[92].

A zaga de Yahvé en el Antiguo Testamento, actúa Jesús en el Nuevo con el hecho trascendental de la encarnación; o sea, cuando la Palabra eterna se hizo «palabra humana» (Jn 1, 14), recurrió al lenguaje del hombre para

91. No hay reflexión sobre la fe si no precede el dato de fe, y no hay dato de fe que no lleve a una reflexión sobre él (cf. R. Latourelle, *Teología, ciencia de la salvación*, 129-132). «La doctrina que se encuentra en la Escritura es una teología en estado *precientífico*. Pues bien, la teología está obligada a conocer y estudiar profundamente esta forma precientífica del objeto de la fe» (p. 129-130).

92. A la afirmación del profeta: «Es verdad, tú eres un Dios escondido», Dios responde: «No hablé a escondidas en un país tenebroso, ni dije a la estirpe de Jacob: buscadme en el vacío» (Is 45, 15.19). Dios no es del todo irrepresentable, sino que se autorrevela, se da a conocer a quienes aspiran a ver su faz (cf. Sal 27, 8-9.) La Biblia no prohíbe categóricamente hablar sobre Dios o hablar a Dios, sino que nos advierte de que nuestras representaciones entrañan el peligro que corremos de hacerlo en exceso, avocándonos a la idolatría. Por eso, nos aconseja moderación y regulación del lenguaje sobre Dios (cf. Ph. Lefèvre, *¿Se puede representar a Dios?*: Selecciones de Teología 219 (2016) 229-232).

hablarnos de Dios y el designio de su salvación y de su reino[93]. El acontecimiento-Jesús es histórico, real, constatable y, a partir de lo fáctico, la fe nos abre nuevos horizontes inaccesibles para los sentidos, a afirmaciones rotundas y verdades con contenido real, como que Jesús es el nuevo lugar de la experiencia de Dios (Jn 2, 11), que en él se hace visible lo invisible (Col 1, 15; Rom 8, 29; 2 Cor 45, 45), que es el camino seguro para ir al Padre (Jn 14, 6), que es la vida y la resurrección (Jn 14, 6; 11, 25), que quien lo ve a él ve al Padre (Jn 14, 9-11), que sólo en él está la salvación (Hch 4, 12), que se ha hecho comida y bebida espiritual (Jn 6, 35.48-54). Pues bien, todo esto lo afirmó y manifestó Jesús con nuestro lenguaje humano, todo ello tiene un contenido objetivo y real, no es una mera teoría o idea. En definitiva, tanto Yahvé como Jesús recurren al lenguaje de la fe para comunicar sus intenciones, y con esto validan el lenguaje religioso o de la fe sobre el misterio, y así nos abren un camino que es el que está llamada a recorrer la teología.

En efecto, la teología no se limita a narrar hechos de este mundo, sino que quiere mostrar desde este mundo y en palabras humanas las promesas de Dios y su cumplimiento en la historia. La teología, que tiene como sujeto al mismo Dios, tiene una dimensión trascendental que no podemos expresar adecuadamente con palabras o imágenes humanas porque remiten a Dios mismo, que es inefable. Y sin embargo, se atreve a hablar de ese Dios en la medida en que puede hacerlo[94]. «Las proposiciones teológicas, en cuanto que requieren convicciones religiosas determinadas, abren un horizonte de comprensión global de la realidad. La religión posibilita ver el mundo de una forma distinta, y, en este sentido, ofrecen un horizonte de sentido»[95].

La fe «tiene ojos»[96] y nos descubre un mundo nuevo, pero también tiene límites que no podemos traspasar. «Cristo nos enseña desde dentro lo que nosotros no podemos expresar. La lengua ha expresado lo que ha podido; lo restante ha de ser meditado en el corazón»[97].

93. «Dios es también el centro de la predicación de Jesús. La aproximación del *reinado de Dios* marca toda la actuación de Jesús» (U. Poplutz, *Jesús como persona que traspasa fronteras*: Selecciones de Teología 220 [2016] 297).

94. Cf. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la Teología*, 300: «Cabe concluir que mientras el silencio es el camino de las religiones de Asia, la tradición judeo-cristiana ha seguido y sigue el camino de la narración y del símbolo».

95. J. A. Estrada Díaz, *Dios en las tradiciones filosóficas*, 184. El tema de Dios resulta inevitable en filosofía. «Es difícil encontrar hoy una corriente filosófica e incluso autores de importancia que, antes o después, no hayan incurrido directa o indirectamente en el campo tradicional de la doctrina política de Dios» (p. 12).

96. P. Rousselot, *Los ojos de la fe*, Barcelona 1987.

97. Agustín de Hipona, *Sobre la primera carta de san Juan.* Tratado 4. «Queriéndolo el alma decir no lo dice, sino quédase con la estimación en el corazón y con el encarecimiento en la boca»… «De los cuales (lo experimentado en Dios), el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo, y gozarlo y callarlo el que lo tiene» (Juan de la Cruz, *Llama,* 1, 5; 2, 21).

Legítimo. Si nunca en la historia ha dejado el hombre de preguntarse por Dios, de creer en él, de rezarle, de dudar o de negarle es un indicador de un anhelo de certeza que reconoce el pensamiento humano. ¿Cómo pasar por alto este fenómeno histórico y no tematizado reflejamente en el lenguaje humano para expresar lingüísticamente lo que se lleva tan dentro? Y esto ante uno mismo y ante los demás.

¿Es lícito limitarse a creer sencillamente sin dar pasos ulteriores? Desde el principio, los testigos directos de la vida, obra y predicación de Jesús tuvieron bien en cuenta el mandato de su Señor de divulgar cuanto él les había enseñado, comenzando así la tradición oral y escrita, y con ello la primera teología, el lenguaje de la fe; no sofocaron el mandato de Jesús con el silencio, sino que se sintieron en la necesidad de hablar con «lengua de discípulos», estando firmemente convencidos de la legitimidad de su proceder. Tenían una firme base que respaldaba, fundamentaba y legitimaba su predicación.

Ahora nosotros interpelamos a los que niegan todo valor al lenguaje religioso: ¿Con qué legitimidad proceden los afiliados a los «maestros de la sospecha» proclamando la no existencia de Dios? ¿Qué derecho les asiste del que no gocen los creyentes? Incluso el mundo del ateísmo está pidiendo a los que creemos en Dios una explicación legitimadora porque no acepta una fe sin justificación. Si Dios tiene algo que ver con nosotros y nuestro mundo, hay que hablar responsablemente de ello. «La teología no fabrica la verdad, sino que la interpreta»[98]. Por tanto, el hablar sobre Dios hemos repetido que no necesita demostración ni documentación, sino que nos hallamos ante una necesidad íntimamente sentida. Y de esto se trata en el problema del lenguaje religioso: la misma realidad nos fuerza a adoptar una postura clara, reclama una expresión lingüística adecuada, con una razón confiada y una confianza razonable. En el lenguaje religioso se abre una posible vía de explicación de qué es Dios, aunque ello no debe significar que los otros –ateos, agnósticos y mundo de la increencia, quienes se atienen escuetamente a la realidad que tienen enfrente– no puedan vivir un vida auténticamente humana y moral, y hasta religiosa, lo cual ni se puede ni se debe poner en duda[99].

Es posible legitimar el lenguaje religioso. ¿Es significativo este lenguaje? ¿Dice algo o no? ¿Qué sentido tiene hablar de cosas que nos son inaccesibles? Se nos objetará: un mundo religioso significativo debe estar respaldado por una experiencia confirmativa, la significatividad de nuestras

98. H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, 21.
99. Cf. F. Sebastián Aguilar, *Antropología y teología de la fe*, 235-273.

proposiciones proviene de su verificabilidad empírica. Esta objeción debe ser sometida a un discernimiento crítico; reducir todo el lenguaje humano al lenguaje científico y al criterio empirista es una clara parcialidad, porque ahí no se acaba la realidad que el hombre percibe, ni las posibilidades significativas de nuestro lenguaje. Hay otras «ondas significativas». El lenguaje teológico tiene un campo propio, es decir, realidades que están más allá de los sentidos externos del hombre, y habla siempre simbólica y analógicamente de esas realidades, que son ultraempíricas e inexperimentables con los sentidos corporales. Las afirmaciones religiosas expresan la actitud adoptada libremente por el hombre ante la realidad definitiva que no se puede eludir: el Dios de la gracia y de la salvación, o sea, es una experiencia de la fe lo que el creyente expresa, es su propia experiencia de fe, su situación y actitud ante Dios.

Pero el creyente se basa también en hechos históricos, y esto es fuertemente acentuado desde los primeros pasos de la fe bíblica, hechos que pueden ser captados por la ciencia histórica y crítica; ahora bien, desde la fe esos hechos adquieren una significación e importancia que la ciencia no puede captar, ni tampoco discutir. «La fe humana está enmarcada en una historia que forma parte de ella misma, que es su contextura histórica, su carne humana de personas, hechos y palabras»[100]. La fe arranca de estos hechos en su conversión a lo invisible, es decir, desde una perspectiva religiosa, desde una fe que da un nuevo sentido a la vida.

Necesario. Volvemos sobre la importancia y necesidad del lenguaje teológico, y lo hacemos ahora a zaga de un teólogo como E. Schillebeeckx, que se ha ocupado del tema explícita y extensamente.

No podemos pasar por alto el tema del lenguaje, porque «el lenguaje entra esencialmente a formar parte de lo que los fieles llaman *lo revelado*. El Nuevo Testamento interpreta así en el lenguaje de la fe el sentido de los acontecimiento históricos»[101]; esto se fundamenta en que el lenguaje del Nuevo Testamento es interpretación de hechos salvíficos: «La realidad revelada en Jesús, que concretamente llega a nosotros, es, por tanto, también un acontecimiento lingüístico muy determinado»[102].

Hay, en efecto, una íntima intercorrelación lenguaje-mensaje. «El lenguaje religioso no es una especie de revestimiento pasajero de algo que los fieles podrían conocer de forma químicamente pura en su realidad o facticidad pura. El elemento lingüístico interpretativo forma parte de la reve-

100. *Ibid.*, 245.
101. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 193.
102. *Ibid.*

lación concretamente presentada y no sólo de lo que se considera su forma de expresión»[103]. Por tanto, el lenguaje religioso tiene que interpretar el hecho salvífico, esta es su especificidad. Lo que Jesús dijo e hizo, ese dato bíblico, no se puede desconectar de las catequesis históricas del lenguaje de la época.

Las diversas interpretaciones de Jesús de Nazaret, ya presentes en el Nuevo Testamento, significan que el lenguaje es esencialmente una tarea histórica y hermenéutica»[104], es algo inherente al credo cristiano en cuanto tal y, por tanto, a todo lenguaje cristiano. Por eso, no se puede absolutizar ningún lenguaje, ni siquiera el del Nuevo Testamento. De acuerdo con esto, la «crisis del lenguaje religioso» actual no es sin más una crisis de la fe cristiana; hoy podemos ser fieles a Jesús en un lenguaje distinto del usado por él, como expresión de una experiencia distinta del hombre, y del mundo. «También en la propia Biblia la relación con las categorías sociales concretas, políticas, religiosas y filosófico-populares entraban a formar parte de lo que denominamos *lenguaje bíblico de la fe*»[105].

Completamos el panorama escuchando a otro teólogo[106]. «La tradición es la presencia de la Palabra de Dios, siempre idéntica a sí misma, pero constantemente encarnada en el hombre que la oye en el lugar preciso en que se encuentra y vive, en el ambiente que lo envuelve, en los condicionamientos económicos, sociales y culturales»[107], por tanto, mediado lingüísticamente, con necesidad de ponerse al día, remodelando enunciados y buscando los medios de hacer inteligible, dialogable, la verdad de la revelación. «Se trata de encontrar los medios consustanciales de expresión de esta verdad inmutable para los hombres hoy, según los caminos de su inteligencia y su cultura»[108]. La Palabra de Dios se somete a las leyes de la ley humana del lenguaje; Dios habla a los hombres con el lenguaje de los hombres, y la teología cumple esta misión en cada momento de su trayectoria histórica.

5. *Algunas observaciones conclusivas*

a) Aprendamos la lección que nos viene de la historia de la teología sobre la «incapacidad» del pensamiento humano para «hablar de Dios»; así se comprueba por el esfuerzo que supuso encontrar «términos nuevos

103. *Ibid.*, 193-194.
104. *Ibid.,* 196; también *La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico*: Concilium 85 (1973) 193-209.
105. Id., *Interpretación de la fe*, 207.
106. F. M. D. Chenu, *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966.
107. *Ibid.,* 180.
108. *Ibid.* 181.

adecuados» para dar una explicación de la fe creída, lo que además nos explica el origen de varias herejías que surgieron cuando recurrieron a unos términos incompatibles con la fe revelada; recordemos el testimonio de san Agustín refiriéndose a la Trinidad cuando afirma que decimos algo sobre ella para no permanecer mudos, pero no porque Dios sea eso que afirmamos. Ante el misterio de Dios hubo la posibilidad de encerrarse en el silencio absoluto, pero la teología oyó la voz de Dios y respondió con el lenguaje de los hombres.

b) El teólogo debe sortear el peligro de *armonizar* o de aplicar una actitud *concordista* ante los datos para así mitigar lo recibido en la revelación, o para equipararlo a lo que resulta similar en el campo humano y así afrontar el escándalo que produce a veces la novedad revelada que desborda nuestras expectativas. No armonizar es aceptar la Palabra de Dios en su integridad, sin tratar de domesticarla.

No se puede hablar de Dios como se habla del hombre y viceversa. No se puede entender lo que es Dios de la misma manera antes y después de la predicación de Jesús. El Dios revelado no es el Dios oficial de la ley, del templo, de la sociedad…, sino el mostrado en la parábola del hijo pródigo. La Palabra de Dios hay que aceptarla trascendiendo el sentido inmediato porque aporta algo nuevo, clarifica y plenifica. El significado aportado por la Biblia clarifica y plenifica lo que parecía ambiguo en el lenguaje ordinario. La solución, pues, es no armonizar ni disociar, sino contemplar la relación de manera dialéctica, mantener el equilibrio sin traicionar el sentido nuevo aportado por la revelación. El Dios revelado es el Dios ante el que el hombre moderno, tan crítico, puede «rezar y ofrecer sacrificios, volver a caer de rodillas por respeto, cantar y danzar, sin tener que abdicar de su razón»[109].

c) Todavía podemos hacernos esta pregunta: ¿El hablar de los teólogos es el hablar de la Iglesia? Debemos distinguir el lenguaje del teólogo del lenguaje del magisterio de la Iglesia, pero, en algún sentido, la Iglesia habla por medio de los teólogos en cuanto que «estos son, en cierto modo, los agentes de la razón legitimados por la Iglesia»[110]. Por otra parte, de ordinario, la doctrina del magisterio es la expuesta previamente por la teología, como se patentiza por ejemplo en Trento con relación a la Escolástica.

Terminemos con un testimonio que nos da una visión global del tema tratado aquí: «La formulaciones de la fe son posibles, necesarias, válidas, obligatorias a veces, pero siempre deficientes y perfectibles»[111].

109. M. Heidegger, citado por H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, 123.
110. J. B. Metz, «Mesa redonda».
111. F. Sebastián Aguilar, *Antropología y teología de la fe*, 248.

5. El lenguaje religioso es multiforme

El lenguaje religioso es multiforme, lo que nos da pie para considerar que no todo lenguaje tiene el mismo valor ni es igualmente adecuado.

No es lo mismo orar a Dios (invocación que se le dirige como persona: es el vocativo), que meditar ante Dios (pensar en presencia de Dios, sintiéndonos mirados por él: es el nominativo), que reflexionar sobre Dios (se da un mayor distanciamiento del sujeto que habla y la realidad sobre la que se habla: es el acusativo de la descripción). Los tres aspectos pueden estar presentes en el lenguaje religioso, pero el tercero es el más propio de la teología.

Siempre que hablamos de Dios, con Dios o a Dios sólo podemos hacerlo con términos traslativos, mediante imágenes, figuras, símbolos y claves, es decir, en un lenguaje cifrado. Incluso las cualidades humanas más elevadas y positivas resultan insuficientes aplicadas a Dios, por eso en toda afirmación sobre el misterio se necesita a la vez la negación y la transposición al infinito.

La verdad religiosa se puede decir de muchas maneras, habita en muchas moradas y se puede expresar con palabras muy diversas. Un ejemplo de ello lo ofrece la revelación divina, que se nos ha dado en las diversas modalidades que tiene la palabra humana: historia, textos legales, reflexión sapiencial, poesía, confesiones, exhortaciones proféticas, versiones apocalípticas… Querer reducir el lenguaje religioso a un único género literario es ignorar lo más elemental de la experiencia y la expresión humanas, y del modo de Dios para comunicar su voluntad al hombre.

Al teólogo genuino, el hablar sobre Dios debe nacerle de dentro, es como una llama en su interior a cuya luz y fuego ya no puede renunciar, aunque tenga que sacrificar la vida en ello (cf. Jr 20, 9). Deberá decir con el profeta: «Cuando encontraba las palabras del Señor, yo las devoraba; y tus palabras eran mi delicia y la alegría de mi corazón» (Jr 15, 16); es una luz y una lumbre desde lo que se vive hasta las últimas consecuencias, un destino que el teólogo experimenta como gracia.

El lenguaje de la fe debe ser tenido, pues, como peculiar, sabiendo que hay un lenguaje que llega al espíritu de forma más íntima y directa que el elaborado por la Academia de la Lengua.

El creyente recurre a diversas formas lingüísticas: símbolo, paradoja, analogía, mito… Esta diversidad se debe, en parte, a las limitaciones de nuestros recursos[112].

112. «Los diferentes recursos lingüísticos son necesarios y se ayudan mutuamente en este singular esfuerzo de expresión que es el lenguaje religioso. La fe no se expresa sólo con el lenguaje teológico, sino con los ritos, con la poesía, el canto, la arquitectura y, por supuesto, con la vida» (*ibid.*, 254).

El objetivo principal que persigue el lenguaje religioso-teológico es la comunicación inteligible de la fe al hombre, y el principio rector de perenne actualidad lo formuló el papa Juan XXIII en el famoso discurso con el que inauguró el concilio Vaticano II: «Los teólogos son invitados a buscar siempre un modo de expresar la doctrina que sea más apto para los hombres de su época»[113].

El lenguaje religioso, para que sea significativo y se le reconozca validez, tiene que sintonizar con la atmósfera cultural y religiosa de cada época. Cada tiempo, por consiguiente, requiere su propia forma de lenguaje religioso[114].

Lo expuesto aquí es algo inherente al título de este trabajo, o sea, la necesaria mediación de la palabra humana en las varias formas en que se nos ofrezca. «La utilización de esta palabra humana queda dentro del proyecto de revelación, y está, por tanto, garantizada por la asistencia divina»[115], es decir, los diversos términos lingüísticos con que se expresa el lenguaje religioso son queridos por Dios, pues su revelación no existe sin ese lenguaje humano plural[116]; este lenguaje expresa realidades salvíficas con un nuevo valor significativo para nosotros, aunque, como también hemos señalado más arriba, están sometidas a las leyes generales del lenguaje como hecho social e histórico. Sea como fuere, debemos afirmar fuertemente que la fuerza original de este lenguaje religioso proviene del dinamismo interior de la fe, movida por el Espíritu Santo.

6. Un cierto discernimiento: ¿Podemos hablar de un lenguaje religioso más recomendable hoy?

Creo que algo importante podemos decir sobre el tema enunciado, pero sin pretender ser dogmáticos y categóricos, sino con humildad y modestia. A lo que sí nos sentimos obligados es a una *regulación* del lenguaje de la fe, que implica moderación y control a partir de la reconocida insuficiencia de todo lenguaje humano sobre el misterio.

Vamos a tratar de varias formas de lenguaje que parecen más adecuadas hoy.

113. 11 de octubre de 1962.

114. «La teología tiene que proveer a cada generación y dentro de cada cultura a que sus palabras, signos y acciones suenen y sean realmente evangelio, gozosa noticia de salvación para los oyentes» (O. González de Cardenal, *Cristología*, Madrid 2008, 543). Por su parte, el Vaticano II alienta a proseguir la investigación teológica sin peder contacto con su tiempo para un pleno conocimiento de la fe (cf. GS 62).

115. F. Sebastián Aguilar, *Antropología y teología de la fe*, 259.

116. Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, en numerosos lugares.

1. *Rasgos salientes del lenguaje apropiado*

Debemos actuar bajo el lema de considerar al lenguaje como «peculiar». Empecemos con algunos rasgos del lenguaje adecuado con mayor vigencia hoy:

–La primera óptica desde la que contemplar el lenguaje indica que se trata ante todo de un lenguaje que busca justificar, no demostrar. Consiste en legitimar un lenguaje que nos permita una opción para optimizar la manera de decir la fe. Por tanto, antes que una crítica racional, se pretende que muestre la razonabilidad (no racionalidad) de la fe; más aún, que haga entrar en juego el ser racional entero, concreto y existente, el ser racional del hombre y no sólo de la razón discursiva («unidimensional»). Podemos hablar de «suprarracional» en el sentido de que no se sujeta a una lógica concluyente, pero no por ello «irracional». Tengamos presente que la fe no ciega, sino que ilumina. En el caso del creyente, se trata de una *opción por la fe*, no de una evidencia de la fe; opción o decisión que implica que es racionalmente justificable, fundamentada, probada, acrisolada.

–Otra óptica: abordar el tema de la fe es una *osadía,* una aventura y un reto, pues no se nos da una seguridad garantizada; pero es una fe «ilustrada» por el don gratuito de Dios, y una fe comprobada, razonable y basada en motivos sólidos. Es, por tanto, una fe acompañada de confianza, confianza arriesgada cuya razonabilidad interna se descubre en el mismo acto de confiar. Es una apertura confiada, en esperanza, que no es posesiva, en una disponibilidad que no se recluye en la cerrazón ni se encierra en la autosuficiencia.

–Tercera óptica. Es una fe «en camino» y así también su lenguaje. No se decide de una vez para siempre, sino que debe realizarse reiteradamente en forma siempre nueva, realista, constantemente conquistada. Por eso es compatible con la duda, no es una fe inmunizada a la crisis, un fe no vulnerable, no expuesta; es una fe en la que el creyente bascula entre la confianza y la desconfianza, entre la fe y la incredulidad.

2. *El lenguaje bíblico*

Una peculiaridad del concilio Vaticano II es la recuperación del lenguaje bíblico frente al lenguaje tradicional de la escolástica vigente durante siglos[117]. Tratándose de la Biblia, que es la fuente principal de nuestra fe, el

117. Un ejemplo significativo: cuando trata de presentar (describir, no definir o conceptualizar) la Iglesia recurre a las imágenes que usa la Biblia: LG 6: redil, labranza de Dios, grey, viña, edificio, casa, tienda, ciudad o esposa.

lenguaje religioso debe insistir en la asimilación e interpretación del peculiar lenguaje bíblico[118].

Al abordar el lenguaje bíblico, debemos comenzar por el lenguaje de Jesús en persona, que es un lenguaje accesible a todos, relacionado con la vida y la experiencia por la analogía, un lenguaje de símbolos, metáforas, imágenes, parábolas[119]. Jesús recurrió al lenguaje de su tiempo y de la gente[120], «adaptándose a la capacidad de entender de su auditorio» (Mc 4, 33). ¿Cómo habló Jesús de su Padre, uno de sus temas predilectos?: con símbolos[121], imágenes[122] y por analogía, porque «a Dios no lo ha visto nadie jamás» (Jn 1, 18) y accedemos a su ser indirectamente, por el rodeo de las cosas del mundo.

Un paradigma de lenguaje bíblico no lo ofrece también el relato de la creación del Génesis. No recurre a un lenguaje de hechos como es el de las ciencias naturales, sino a un lenguaje figurado, metafórico[123]. Este lenguaje no significa afirmar un mito ni una forma completamente humana; este lenguaje bíblico no nos sitúa ante un caos, sino ante un cosmos, para lo que no sirve ninguna representación humana. He aquí un lenguaje que puede ser una pauta para el lenguaje teológico de la fe como distinto del lenguaje de la ciencia. Lo que corresponde a la teología es descubrir en el Génesis a Dios Creador como origen y consumación.

Según algunos especialistas, «los relatos bíblicos han transformado lo inefable en explorable» (R. Brinkmann). Aun admitiendo esto, no se trata de repetir hoy en día sin más el vocabulario bíblico; en teología hay que pasar del lenguaje bíblico, que es esencialmente relato, al lenguaje teológico, que es sistema[124].

118. Cf. R. Sánchez Chamoso, *Yo, cristiano*, 25-35. Con este lenguaje bíblico resulta más llevadero el arduo trabajo de acceder a Dios.

119. «Nada decía sin utilizar parábolas» (Mt 13, 34), este era su lenguaje habitual (cf. Mc 4, 2.33-34).

120. Un maestro del lenguaje como Fray Luis de León rompe una lanza en favor del lenguaje ordinario de la gente, y pone como ejemplo a Jesús y a algunas figuras universales de la cultura: «Platón escribió no vulgarmente ni cosas vulgares en su lengua vulgar; y no menos ni menos levantadamente escribió Cicerón en la lengua que era vulgar en su tiempo» (En la *Dedicatoria* del libro tercero de *Los nombres de Cristo*).

121. Hoy necesitaríamos crear nuevos símbolos ante los «símbolos rotos» (cf. J. J. Tamayo-Acosta, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid 2004: «De los símbolos rotos a una teología simbólica», p. 163-176).

122. Basten estas referencias de Jesús: el padre del hijo pródigo (Lc 15, 11s), el Dios providente (Mt 6, 2 y 5s), la predicación sobre el Reino: «El reino de los cielos es como…» (Mt 13, 24-33).

123. «La Biblia no establece hechos científicos, sino que los interpreta» (H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, 107).

124. Cf. O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología*, 439 y 453.

3. *Imágenes y símbolos*

Imágenes y símbolos nos sirven como indicadores de por donde debe caminar la teología. Es una decidida apuesta de presentar la verdad con el lenguaje de las imágenes y de los símbolos[125].

Hoy se advierte una clara revalorización de este tipo de lenguaje al compás del aporte de las ciencias humanas sobre el tema[126]. Este es el lenguaje especialmente apto para la teología. La celebración de la fe tiene símbolos plenos de sentido; el lenguaje simbólico llega a su más alto grado cuando contiene lo que anuncia, cuando presencializa lo divino que evoca, como es el caso de la liturgia[127].

Los conceptos y ritos extraídos del mundo y usados en contexto secular son imperfectos e inadecuados para expresar la acción salvadora de Dios, pero usados en el contexto litúrgico pueden *apuntar* hacia la esencia y núcleo del misterio.

No olvidemos la estructura simbólica de la Escritura, en la que los símbolos evocan el «principio» y anticipan el «fin»; en el símbolo «aparecen configurados el pasado del acontecimiento primordial y el futuro de la comunidad»[128]. La teología se sitúa en su mejor nivel cuando usa un lenguaje simbólico, «que se expresa no tanto mediante conceptos precisos y adecuados a las realidades descritas, sino con metáforas, comparaciones e incluso alegorías que afectan a la imaginación humana, mueven lo sentimientos y actúan los resortes de la acción»[129]. Este lenguaje simbólico goza de merecida preferencia en la teología y en la liturgia, pues el «símbolo es la epifanía de una realidad presente»[130], o sea, es la aparición en transparencia del misterio escondido.

Sólo las imágenes, los símbolos, las parábolas pueden ser válidas para tratar de lo que no puede ser escrutado por la razón humana, es decir, sobre los aspectos que las ciencias naturales no pueden corroborar ni refutar. El lenguaje simbólico tiene su propia racionalidad, y pretende desentrañar la dimensión profunda de la realidad y su coherencia íntima.

125. Cf. J. J. Tamayo-Acosta, *Nuevo paradigma teológico*, 15-20 y 168-176 respectivamente.

126. Cf. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la Teología*, 305-318; J. J. Tamayo-Acosta, *Nuevo paradigmas teológico*, 163-176 (ambos sobre los símbolos).

127. Sabido es que en la liturgia el término técnico es *memorial,* no se trata de un recuerdo o simple memoria de algo pasado, sino de actualizar o presencializar ese pasado con sus efectos.

128. J. M. Rovira Belloso, *Introducción a la Teología*, 307.

129. *Ibid.*, 309.

130. G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris 1968, 135, o sea, es la aparición en transparencia del misterio escondido.

4. *Lenguaje teológico*

El lenguaje teológico aborda la tarea de formular la fe en lenguaje humano y apropiado al hombre. Campo y tarea perenne de la teología. Porque «una fe no confesada con palabras peca contra la claridad humana y conceptual que debe tener el testimonio. El creyente teologiza su fe en Dios influido por las formas culturales preexistentes, contemporáneas, y creando a su vez formas culturales nuevas para su hablar de Dios, acuñando su fe en Dios en formas culturales sucesivas»[131].

El teólogo, tiene un papel importante en la tarea de hablar sobre Dios[132], y para hacerlo debidamente debe cumplir ciertos requisitos: a) aprendizaje de la Palabra de Dios (*divina discens*); b) experiencia interior de esa Palabra (*divina paciens*); c) testimonio de lo creído y enseñado (*divina faciens*)[133].

El lenguaje teológico está obligado a sintonizar con el clima sociológico-cultural de cada época, incluso superando el miedo a no acertar del todo. «La fidelidad al origen hay que concretarla en la osadía del ahora, y no se arrostra si se excluye la sintonía con el momento… A pasar de todo, rechazar la sincronización con el momento es huir»[134].

El teólogo sabe que su punto de arranque y el campo de sus afirmaciones no es irracional. Si la teología no nace sencillamente de la reflexión intelectual ni de la demostración racional crítica, tampoco nace de estados irracionales de la psique humana. Se da una unidad vivencial de conocimiento, voluntad y sentimiento. El lenguaje teológico hace referencia a los interrogantes eternos del hombre, que emergen más allá de lo visible y palpable.

El teólogo debe estar, con su contrastada competencia, «dispuesto a dar razón de lo cree» ante los demás. Pero con el modo debido: «con sencillez y respeto» (1 Pe 3, 15-16), no desde la superioridad arrogante del ilustrado, sino desde la naturalidad de quien presta un servicio y cumple con un deber contraído con la Palabra y con el pueblo de Dios.

Por último, el teólogo debe cuidar el lenguaje en todos sus aspectos. Si por una parte se le advierte del peligro de la «pura palabrería» (1 Tim 1, 6), de ocuparse de «doctrinas extrañas o fábulas» (1 Tim 1. 3-4) que a nadie interesan o de emplear «lenguajes misteriosos» (1 Cor 14, 19s) que nadie

131. J. M. Rovira Belloso, *El hombre al encuentro con Dios*, Salamanca 1970, 151s.

132. Sobre papel y significado del teólogo, cf. Y. M. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona; R. Sánchez Chamoso, *Los fundamentos de nuestra fe*, Sígueme, Salamanca 1981, 150-153.283-286.339-345; E. Schillebeeckx, *La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico*: Concilium 85 (1973) 204.

133. Sobre el «testimonium fidei» y el teólogo, cf. Ap 12, 11; 19, 10; Hch 4, 33; 1 Cor 1, 6; 1 Tim 2, 6; 2 Tim 1, 8.

134. J. Werbick, «Palabras de clausura», en AA.VV., *La provocación el discurso sobre Dios*, 63-64.

entiende, debe, en cambio, cuidar la expresión y, sobre todo, mostrar un equilibrio entre el pensamiento y su expresión[135], que hace su lectura más atrayente. Este es el secreto de los auténticos clásicos: validez perenne de su doctrina y calidad literaria en su exposición.

Ciertamente, al teólogo no se le puede exigir que sea un consumado literato, pero estaríamos de acuerdo en que las cosas más elevadas bien merecen un revestimiento lingüístico esmerado y cuidado, como es el caso de Dios y del misterio. Y la razón última es porque se debe procurar la máxima consonancia entre lo que se dice, se escribe o se habla y el modo de hacerlo. No estamos pensando en un lenguaje culto, rebuscado, archisabio y artificioso para lograr el efectismo, ni tampoco puramente retórico y conceptualmente elevado y al alcance de pocos, ni recargado y barroco, pero sí un lenguaje cuidado que, sin dejar de ser natural y llano, con noble sencillez, tenga el rango y dignidad de la elegancia[136], la calidad y la belleza. Hablando «con palabras que todos hablan», sin descuidar esa sencillez que ennoblece todo lenguaje y esa alianza entre la idea y el verbo, es decir, la ecuación entre el concepto y el término que lo expresa. Y si el «toque de los dioses» le es dado al teólogo, usará un lenguaje también poético y estético.

5. *Lenguaje crítico*

El lenguaje crítico se le pide especialmente hoy a la teología por las connotaciones especiales que la rodean. Veamos dos exponentes de la teología actual, en dos corrientes representativas como son la teología de la liberación en Latinoamérica y la teología política en Europa, que rivalizan en mostrar la necesidad del lenguaje crítico, tanto desde el interior de la Iglesia como ante la sociedad, con una orientación bien precisa: ser la voz y defensa de los menos favorecidos.

La teología hoy debe recuperar con fuerza la función crítica que le corresponde como una urgencia de nuestro tiempo, inspirada en la «memoria passionis»[137] o en el mundo de lo pobres[138]; es la «razón anamnética», que permite a la teología situarse por encima de la memoria histórica y se hace sensible al «dolor de los que sufren».

135. «La palabra es la carne de la idea», dice bellamente un himno litúrgico.

136. Nos viene a la mente la calificación que hace Fray Luis de León de los escritos de Santa Teresa como «elegancia desafeitada» o «la misma elegancia» (*Obras completas castellanas* I, Madrid 1957, 907.909).

137. Cf. J. B. Metz, *Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo*.

138. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1971; I. Ellacuría-J. Sobrino (dirs.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* II, Madrid 1994, 125-445.

La palabra de la teología debe ser la de la «libertad de un fe crítica con la sociedad» y en obediencia al «sufrimiento ajeno», «a la autoridad de los que sufren»[139]. Esta confesión de Metz refleja bien su postura teológica: «Todo lo que yo he aprendido de Jesús es que su mirada al hombre no se centró principalmente en sus pecados, sino en el sufrimiento de los otros»[140]. Por tanto, no hay que volver el rostro ante el sufrimiento, y la fe en la resurrección de Cristo no debe ocultar el abandono que padeció, porque «quien escucha el mensaje de la resurrección de Cristo de modo que quede del todo apagado el grito del Hijo abandonado de Dios no está oyendo el Evangelio, sino un mito de triunfador»[141].

La función crítica de la teología debe tener en primer plano el campo del sufrimiento, tanto en la Iglesia como en la sociedad. A este respecto, hay que sintonizar hoy con el papa Francisco y su mensaje sobre las «periferias».

6. *Hablar desde la santidad*

¿Quién está especialmente autorizado para hablar de Dios? Una pregunta interesante para el responsable del lenguaje religioso. Sin duda están especialmente autorizados los que están más cerca de Dios y lo conocen mejor. Es el caso de los santos.

Hoy se constata, por parte de figuras señeras de la teología, el lamentable divorcio entre teología y santidad[142], como, por otra parte, ya lo lamentaban teólogos representativos de la Escuela de Salamanca[143]. Siempre ha sido verdad que «las palabras de la sabiduría se oyen en el silencio» (Ecl 9, 17), y que «el saber nunca es sólo obra de la inteligencia. Ciertamente puede reducirse a cálculo y experimentación, pero si quiere ser sabiduría

139. J. B. Metz, *Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo,* 25.26.31; cf. La «anamnesis» o recuerdo de las víctimas, en J. J. Tamayo-Acosta, *Nuevo paradigmas teológico*, 155-162.

140. *Ibid.*, 34. «El Mesías llega para los afligidos. Esta cuestión es central para los judíos y cristianos, precisamente en relación con el sufrimiento» (E. Goodman-Thau, en AA.VV., *La provocación del discurso sobre Dios*, 55).

141. J. B. Metz, *Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo*, 20. La teología debe seguir la pista de Orígenes refiriéndose a Dios:«Dios no puede padecer, pero puede compadecerse».

142. H. U. von Balthasar considera esta separación como uno de los más trágicos dramas de la teología de nuestros días.

143. Cf. L. Martínez Fernández, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, Madrid 1998, 241-242. Algunos testimonios: «Los grandes teólogos estaban adornados de destacada santidad» (Báñez); el teólogo es «sapiens cum virtute et caritate» (Vitoria); la «dignidad de la teología por proceder ella del magisterio del Espíritu Santo» (Medina).Y esta posición de Lutero: «Ego hoc video non esse theologus qui magna sciat et multa doceat, sed qui sancte et theologice vivat» (citado por R. Marlé, *Parler de Dieu aujourh'hui*, Paris 1955, 48-49).

capaz de orientar al hombre a la luz de los primeros principios y de su fin último, ha de ser sazonado con la sal de la caridad. Sin el saber, el hacer es ciego, y el saber es estéril sin el amor»[144].

El teólogo debe conjuntar fe, trabajo, ciencia y técnica, «uniendo la luz de la revelación con el saber humano» (GS 33). La teología genuina está imbuida por la caridad y la oración[145].

7. *«Via cordis»*

El teólogo actúa con «lengua de discípulo» sobre todo cuando habla de Dios-Amor y, por tanto, con lenguaje de amor, del corazón.

El Nuevo Testamento, mediante la gnoseología de san Juan, nos enseña que el amor es la raíz del conocer, y que el que no ama no conoce. Esta reflexión es válida antropológicamente, y sin embargo la Escritura es más clara y explícita al respecto. Teológicamente san Agustín lo formula así: «Conocer la verdad no sólo por la fe, sino también por el amor», y un discípulo aventajado del Obispo de Hipona nos dice que el amor abre una nueva puerta del conocimiento (Fray Luis de León) Este principio deberá ser un faro para el lenguaje teológico, debe pasar previamente por el corazón y la mente iluminada del teólogo.

Volvamos a san Juan. Sin amor no hay luz (cf. 1 Jn 2, 9), no hay vida (cf. 1 Jn 3, 14-15) ni conocimiento de Dios (cf. 1 Jn 4, 7-8). El que estuvo reclinado sobre el pecho de Jesús es el que conocía sus secretos (cf. Jn 21, 20), pues «el pecho de Jesús contiene la gnosis de Dios; el que se recostase sobre él será teólogo» (Evagrio Póntico).

El Espíritu Santo es el motor vital del proceso teológico y su camino privilegiado es el corazón; la teología enseña que hay una estrecha relación entre ella y los dones del Espíritu Santo[146]. Por otra parte, es una enseñanza tradicional de la Iglesia que «nadie puede consentir a la predicación evangélica sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que da a todos suavidad en el consentir y creer la verdad» (DH 3010).

A los clásicos y grandes autores religiosos, el amor abrió caminos de luz al entendimiento, lo que se nos ha manifestado especialmente en la teología mística.

El lenguaje teológico-religioso adquiere todo su valor cuando se elabora «en estado de amor». Puesto que la teología tiene como objeto a un Dios

144. Benedicto XVI, encíclica *Caritas in veritate*, 30.
145. Cf. R. Latourelle, *Teología, ciencia de la salvación*, 322-323 («Primacía de la caridad y de la oración»).
146. Cf. *ibid*., 58-61 («Teología y dones del Espíritu»).

que es Amor, el camino de acceso y el camino de la expresión de ese Amor no es otro que el amor que habita en el hombre. Tránsito, pues, del amor al Amor[147].

Se habla con verdad y con hondura de aquello que se siente y se concibe con amor. La palabra verdadera está en las honduras del alma y la sabiduría está emparentada con el amor. El corazón nos enseña también que lo obtenido de él no se da sin dolor y gozo juntamente. Es distinto el lenguaje brotado bajo el soplo fresco y creador del amor y no sólo del frío discurrir de la razón. El teólogo, ante todo, «siente y vive» el latido del pecho del Señor, y habla de lo vivido y sentido.

8. *Época de cambio*

Hoy nos vemos en la necesidad de abandonar vías tradicionales del lenguaje religioso que tuvieron valor y sentido en otras épocas. Necesitamos un cambio también en el lenguaje de la fe. El concilio Vaticano II, como ya hemos señalado, ha sido pionero, dado el paso del lenguaje escolástico al lenguaje bíblico.

Cuesta desprenderse de herencias seculares. Unos datos y pistas positivas en orden a un lenguaje apropiado de la fe ha quedado expuesto en los anteriores apartados de este capítulo. A ello añadiremos ahora algún otro dato. Por poner un ejemplo significativo, pensemos en las llamadas «pruebas» de la existencia de Dios, un tema clásico hoy reconsiderado en este sentido: las clásicas vías de santo Tomás «intentan mostrar caminos de la razón hacia Dios más que pruebas de existencia en sentido estricto»[148]. De esta forma, «las *pruebas* se convierten en *vías*, las demostraciones en mostraciones que indican dónde, cómo y por qué el hombre se plantea el problema de Dios»[149]. Esto es lo que pretendemos explicitar en las vías o mostraciones desde las que podemos afirmar racionalmente (pero no demostrar apodícticamente) la validez del teísmo filosófico.

Lo que se aporta en el clásico argumento de santo Tomás no es, pues, propiamente una prueba, sino una razón o fundamentación humana para creer; esto refuerza la posición del pensador creyente, y debe permitir al no creyente comprender por qué el creyente se afianza en la existencia de Dios[150]. De todo este proceso se deriva una clara consecuencia: «Desem-

147. Lo formuló bella y hondamente Fray Luis de León en la exposición del *Cantar de los cantares* con el axioma: «Al fin, al amor sólo el amor le halla y le entiende y le mueve».
148. J. A. Estrada Díaz, *Dios en las tradiciones filosóficas*, 87.
149. *Ibid.*, 21; cf. 24 y 251.
150. Cf. *ibid.*, 188-189.

bocar en la hipótesis teísta como razonable, con una convergencia acumulativa de datos, sin que ninguno de ellos sea decisivo y definitivo»[151]. Una importante consecuencia: la misma filosofía nos ayuda buscar el lenguaje religioso apropiado y, al mismo tiempo, deja constancia de la imposibilidad humana del lenguaje apropiado sobre Dios y lo divino[152].

Añadamos otro gran instrumento metodológico para acceder al lenguaje adecuado de la fe, es el que trata del misterio y de Dios por medio de la analogía. Esta nos enseña que las realidades salvíficas no se puede designar más que a través de un lenguaje parcial y aproximado, en «lenguaje analógico». Pero debemos precisar qué alcance tiene la analogía en la gran tradición filosófico-teológica. Este es el principio rector para entenderla: «Entre el Creador y la criatura no puede darse una semejanza sin que entre ellos se dé una mayor desemejanza» (DH 806). He aquí el núcleo que se puede mantener: la analogía nos enseña que la diferencia (*dissimilitudo*) entre Dios y la criatura es mucho mayor que la semejanza (*similitudo*). No es lícito traspasar estos límites, y debemos conformarnos con esta modesta afirmación, que respeta el misterio y, al mismo tiempo, proporciona algún acceso a él.

7. Límites

A lo largo de este trabajo se han podido observar los límites que entraña el lenguaje de la fe. El misterio es una meta inalcanzable en su totalidad para el hombre, que siempre deberá situarse «a orillas del gran silencio» (A. Machado)[153], eso que «por palabras no se puede explicar»[154]. Presentemos ahora alguna consideración más concreta sobre el tema de los límites del lenguaje religioso.

Comencemos reconociendo los límites que tiene tanto la razón como la fe, consideradas independientemente una de otra. El criterio lo ha formulado con precisión el papa Benedicto XVI, hablando de la necesidad mutua entre una y otra: «La razón necesita siempre ser purificada por la fe, y, a

151. *Ibid.,* 190.

152. A esta conclusión llega un especialista filósofo en materia del conocimiento de Dios: «La tradición filosófica ha tenido conciencia en las diversas épocas históricas de la imposibilidad de un lenguaje adecuado sobre lo divino y de una definición de Dios» (*ibid.*, 238). Y termina con esta afirmación: «Hoy la teología natural ha perdido su demostrabilidad, y se presenta más cercana a las grandes teorías y conjeturas que se dan en otros campos del saber» (*ibid.*, 251).

153. Cf. O. González de Cardedal, *Cuatro poetas desde la otra ladera*: «Antonio Machado y su interpretación de Cristo», 291-382.

154. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, Canciones 1 y 9, y *passim.*

su vez, la religión tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano»[155]. *Synergia*, por tanto, entre fe y razón. Quizá a los teólogos haya que recordarles más el necesario papel de la razón, pues sólo se puede aceptar y vivir con responsabilidad lo que tiene una justificación digna del hombre[156].

La hoja de ruta del teólogo será siempre la convicción de que permanece el misterio de Dios a pesar de todas las explicaciones que demos de él. En el frontispicio de la teología debe campear el «misterio absoluto de Dios», ese Dios «escondido».

A este respecto, un teólogo genuino comenta lo siguiente: «Es de notar que, por grandes comunicaciones y presencias y altas subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver con Dios, porque todavía, a la verdad, le está al alma escondido, y por eso siempre le conviene al alma sobre todas esas grandezas tenerle por escondido y buscarle escondido»[157]. A continuación lanza este aviso para navegantes, que fácilmente se equivocan: «Y no seas como los insipientes, que piensan bajamente de Dios, entendiendo que, cuando no le entienden o le aceptan o le gustan o le sienten está más lejos y más escondido, siendo más verdad lo contrario, que cuanto menos distintamente le entienden, más se llegan a él»[158].

Riesgo y aventura de la fe, mundo extraño al que nos abren los «ojos de la fe»: tratar de explicar lo inexplicable «con palabras que no se puede explicar», lo que causa al que se ocupa del lenguaje de la fe pena y tomento al comprobar que es inaccesible lo que se ve a la puerta.

Fácilmente nos encontramos con el «misterio de Dios», un Dios con la consabida inevitable paradoja. Enumeremos algunos rasgos. Un Dios que está en el hombre, en la historia y en el mundo y siempre lo percibimos como huidizo; Dios inmanente y trascendente; es lo infinito en lo finito, lo absoluto en lo relativo; Dios que es histórico y no suprahistórico, pero no una realidad de la historia; Dios que sostiene la historia del mundo, pero no es mundano. Todo esto nos habla de algo que impone unos claros límites a nuestro conocimiento.

Uno de los límites más claros que se experimenta al hablar de Dios es entenderlo como persona, porque corremos el riesgo de hablar de él con un concepto unívoco de persona, a partir del concepto humano de persona. Pues bien, Dios no es una persona individual entre otras personas, ni sim-

155. Benedicto XVI, encíclica *Caritas in veritate*, 56.
156. H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid 1977, 201 y *passim.*
157. Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, Declaración de la Canción 1.
158. *Ibid.*

plemente una persona superior, un superhombre o un superego. También el nombre de persona aplicado a Dios es un mero símbolo, porque desborda el concepto ordinario de su finitud y se eleve hasta el infinito. Con esto por delante, podemos decir que Dios no es impersonal ni infrapersonal. ¡Es más que persona!, pero no es menos que persona; esta cualidad positiva del hombre se puede predicar de Dios siempre que se niegue su finitud y se eleve hasta el infinito. Con esto por delante, podemos decir que Dios no es impersonal ni infrapersonal. Dios es esa realidad realísima «transpersonal» o «suprapersonal». «La esencia divina, que desborda todas las categorías y es absolutamente inconmensurable, porque es ambas cosas a la vez y, por tanto, transpersonal»[159]. El problema de Dios como persona fue claramente visto por san Agustín, y su postura final sigue ahí: decimos persona al hablar de Dios por decir algo y no permanecer absolutamente mudos ante él, pero no para decir lo que es Dios[160].

No olvide el teólogo que hablar sobre Dios no deja de ser «una lucha con Dios» en la noche, como la de Jacob, de la que se sale «cojeando» (Gn 32, 23s)[161].

Colofón. «La ascesis del lenguaje de la fe»

El lenguaje religioso tiene su propia ascesis, está sujeto a las leyes del lenguaje humano y, a la vez, está expuesto a todos sus excesos. El teólogo es el «hombre de la palabra oral o escrita» a la que debe servir y de la que puede abusar.

Prestemos atención a la sabiduría humana, que ha cuajado en algunos criterios populares que nos ayudan a discernir la validez del lenguaje, y que entraña una indudable ascesis. Recordemos algunos: «Hablar oscuramente lo sabe hacer cualquiera; con claridad, lo hacen muy pocos» (Galileo). «El mucho hablar hace envilecer a las palabras» (Alfonso X El Sabio). «No se debe decir más de lo que haga falta, a quien haga falta, cuando haga falta» (Maurois), porque «lo que a los oradores falta en profundidad, lo dan en longitud» (Montesquieu), y porque «por bien que uno hable, si habla demasiado acaba diciendo alguna necedad» (Dumas), o «el que mucho habla,

159. H. Küng, *24 tesis sobre el problema de Dios*, 99.

160. Conclusión del Obispo de Hipona al finalizar su gran tratado sobre la Trinidad, válida para toda teología: «Cuando arribemos a tu presencia, cesarán estas muchas palabras que ahora hablamos sin entenderlas» (*De Trinitate*, XV, 28, 50).

161. «Es mejor andar por el camino, aunque sea cojeando, que caminar rápidamente fuera de camino. Porque el que va cojeando por el camino, aunque adelante poco, se va acercando al término» (Agustín de Hipona, *Comentario al evangelio de san Juan*, cap. 14, lec. 2).

mucho yerra» como dice el refrán castellano. «De lo que no se sabe nada, es mejor no hablar» (Wittgenstein).

De un maestro del lenguaje son las siguientes reflexiones: «El arte del lenguaje es negocio de particular juicio» y sirve para que «no solamente digan las palabras con claridad lo que se pretendía decir, sino con armonía y dulzura», por lo que hay que procurar que «el estilo del decir se asemeje al sentir, y las palabras y las cosas sean conformes» (Fray Luis de León).

Un proverbio persa reza así: «La palabra que retienes dentro de ti es tu esclava; la que se te escapa es tu señora»; y otro castellano: «No hay mejor palabra que la que está por decir».

Cerremos estos testimonios con este consejo de san Juan de la Cruz a una dirigida suya: «Nunca hables más de lo necesario en cada cosa, porque el tratar con las gentes más de lo que es puramente necesario y la razón pide, nunca a ninguno, por santo que fuere, le fue bien»[162]. Alguien, con mucho sentido común, formuló en estos términos una ley elemental de sobriedad y justeza en el uso de la palabra oral o escrita: «Piensa lo que quieres decir, expresa lo que has pensado y luego cállate».

¿El lenguaje ideal? Se dice del lenguaje religioso que es la perfección del lenguaje humano, que hay convergencia íntima entre lenguaje y lenguaje sagrado. Y tal afirmación es cierta. Cuando el lenguaje trasciende a cosa santa, a lenguaje de Dios, como en la Santa Escritura, el lenguaje religioso da la interpretación cabal del hombre, del mundo y de Dios, porque hay experiencias que sólo son expresables con el cántico o el rezo. Por tanto, conviene proponerse el ideal del lenguaje religioso aunque resulte difícil alcanzarlo.

Volviendo al simple lenguaje humano, un maestro del lenguaje describió el ideal en estos términos: «No conocen los ignorantes del idioma que el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, ansí en lo que se dice como en la manera como se dice. Y el negocio que, de las palabras que todos hablan, elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a veces las letras, y las mide y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura»[163].

En este apartado sobre «La ascesis del lenguaje religioso» no podemos echar en el olvido la particular ascesis que se deriva del *lenguaje sobre el misterio.* Escuchemos de nuevo a san Juan de la Cruz, quien después de haber explicado su profunda experiencia religiosa, confiesa que ha hablado

162. Juan de la Cruz, *Carta a una doncella de Ávila*.

163. Fray Luis de León, citado por F. García, *Introducción* en *Obras completas castellanas* II, Madrid 1957, 706.

de lo que no se puede hablar: «Van diciendo, aunque, como hemos dicho, no se puede decir»[164].

Recordemos, en definitiva, que «el silencio sobrepasa toda palabra». Y es que el teólogo conoce por propia experiencia –o debería conocer– que no es capaz de traducir en lenguaje humano lo que ha aprendido y percibido en la contemplación de Dios, al recostarse en el pecho de Jesús, «el tranquilo puesto de aquella vida eterna»[165].

164. *Cántico espiritual,* Declaración de la Canción 39, 7.
165. Agustín de Hipona, *Tratado sobre el evangelio de san Juan*, 27, 7.