

RINO FISICHELLA *

LA IGLESIA, MEDIACION DE LA REVELACION Y LENGUAJE DE LA FE

I. UNA PALABRA COMO PREMISA

La Iglesia es por diversos títulos objeto de la teología. No se puede sostener la tesis según la cual una sola disciplina teológica —para el caso, la dogmática— deba poseer el monopolio de la investigación; derivaría de ello la imposibilidad de alcanzar una correcta epistemología eclesiológica y una visión global de los contenidos. La interdisciplinariedad en el análisis de los datos que componen una realidad tan compleja requiere la complementariedad de las especializaciones teológicas. En un período como el nuestro, caracterizado por la fragmentariedad del saber, sería oportuno que los teólogos superasen los esquemas de confines demasiado rígidos entre sus disciplinas; éstos, a veces, son del todo arbitrarios y se asemejan más a barreras interpuestas para la custodia celosa de los propios espacios, que a ámbitos de investigación y de especialización cuyo primer objetivo es el de mantener la unidad del saber. Esta es una exigencia del pensamiento requerida por la especialización, pero juntamente con ella

* RINO FISICHELLA nació en 1951 en Codogno, cerca de Milán. Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana, donde ostenta actualmente la Cátedra de Teología fundamental. Publicaciones: *Evento y credibilidad* (Salamanca 1989) e *Introducción a la Teología fundamental* (El Verbo Divino, Estella 1993).

desea también el esfuerzo por la unidad a fin de poder distinguir y permitir la profundización en vistas de la complementaridad.

La Iglesia, en la teología posconciliar, ha sido objeto de estudio también de la fundamental, tal y como era común en la tradición de esta disciplina¹. Uno de los temas que, a nuestro parecer, le falta todavía mayor clarificación y que requiere un análisis más particular es el de la relación entre la Iglesia y la revelación.

Es verdad que una de las conquistas de la teología posconciliar ha sido, ciertamente, la de recuperar la centralidad de la revelación; el paso de una teología del dogma a una teología de la revelación se puede considerar como un dato adquirido, por lo menos en el horizonte de la conciencia teológica, aunque todavía no lo sea en el de la tematización que se ha hecho de los contenidos. Es oportuno, en cualquier caso, que la recuperación de la centralidad sea expresada también a nivel de la relacionalidad entre la revelación y la Iglesia, que es quien transmite hasta el presente el contenido revelado. La revelación, de hecho, es mediada históricamente por la transmisión que la comunidad creyente hace. La función de mediación manifiesta la naturaleza íntima de la Iglesia y explicita mejor la misión que ha recibido de su fundador. Teológicamente, es importante que la valoración de esta relacionalidad toque la cuestión epistemológica de la mediación, para justificar el punto de referencia primario al cual la Iglesia se remite en manera normativa en el transcurso histórico de su existencia; o bien para comprender el contenido veritativo que es puesto en acto en las diversas funciones que ella cumple, primera entre todas, el desarrollo del dogma.

Para el objetivo de esta reflexión se ha considerado oportuno focalizar, ante todo, la realidad de la mediación y, seguidamente, proceder al análisis de uno de sus procesos más cualificadores: el lenguaje.

II. ¿EN QUE SENTIDO LA IGLESIA ES MEDIACION DE LA REVELACION?

Que exista una relación entre la revelación y la Iglesia es de tal modo evidente que no es necesaria demostración alguna. Si la Iglesia exis-

¹ Cf. los diversos tratados y las *demonstratio catholica*; S. PIÉ-NINOT, *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1989, 307-406; IDEM, *Ecclesiologia fundamental: Status quaestionis*: Revista Española de Teología 49 (1989) 361-403; IDEM, *Ecclesiologia fundamental*: DTF 626-629; IDEM, *Introducción a la Ecclesiologia*, Estella 1995; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 321-522; HFTh III, *Traktat Kirche*, Freiburg 1986; F. S. FIORENZA, *Foundational Theology*, Jesus and the Church, New York 1984.

te es porque debe llevar en la historia de la humanidad la revelación de Dios que se ha realizado en manera definitiva en Jesucristo. La *Dei Verbum* afirma en términos claros esta situación cuando dice:

«Lo que transmitieron los Apóstoles encierra todo lo necesario para que el Pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe, y de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree» (DV 8).

La esencia de la Iglesia, por tanto, y cuanto constituye su vida son actuadas mediante un proceso de *conservación y transmisión* que evidencian su situación mediadora entre Cristo y el mundo.

Algunos textos de la *Dei Verbum* merecen ser propuestos nuevamente a nuestra investigación. Tales textos nos permiten, en efecto, alcanzar una comprensión más adecuada del hecho mismo de la mediación y del papel que desempeña. El número 8 de la *Dei Verbum*, de manera particular, permite establecer los dos polos sobre los cuales se construye la mediación: por una parte, se dice que: «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumpla en ella plenamente las palabras de Dios.» Por otra parte, se afirma que: «La misma Tradición da a conocer a la Iglesia el canon de los Libros Sagrados y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos. Así, Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así, el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo» (cf. Col 3,16).

Et per ipsam in mundo, he aquí codificado por el Vaticano II el horizonte de la mediación de la Iglesia con respecto a la revelación. Que no se trate de una mediación puramente instrumental es fácil reconocerlo por el contexto y el lenguaje mismo que la *Dei Verbum* utiliza. El *per ipsam* identifica inmediatamente la realidad personal de la Iglesia que ha sido precedentemente definida «esposa del Hijo» con la cual el Padre «habla» *sine intermissione*. La Iglesia, por tanto, no puede ser considerada a nivel de un mecanismo de transmisión; ella es, más bien, voz del Espíritu que habla al mundo y por medio del cual el Evangelio puede todavía introducir a los creyentes en la verdad completa. Este texto, como se aprecia, introduce algunos elementos constitutivos de nuestro tema. Se afirma, ante todo, el papel que el Espíritu Santo desarrolla en la mediación; se expresa, además, el contenido veritativo de la mediación y se proyecta finalmente su cumplimiento en el evento escatológico. El pri-

mer hecho que sorprende es que la mediación de la cual se habla, ya sea por la función objetiva, ya por la realidad subjetiva de quien la realiza, presenta algunas características innovadoras y diferentes sobre todo si se confrontan en perspectiva filosófica.

Filosóficamente, la mediación se considera como una actividad lógica mediante la cual el sujeto se experimenta a sí mismo como parte activa en el proceso del conocimiento. Ya que esta es *αμεσος*, es decir, inmediata, cada uno debe hacerse a sí mismo partícipe del proceso superando la fase pasiva de la contemplación. La *μεσιτητα*, la mediación, sirve entonces a Aristóteles para este objetivo. La evidencia racional se alcanza a través de la mediación que el sujeto practica.

En lo que concierne a nuestro caso, se debe observar que la Iglesia no es una instancia extraña o yuxtapuesta al proceso de la mediación²; en ésta, de hecho, realiza su misma naturaleza, no obstante, llegue a ser, al mismo tiempo, objeto del contenido mediado. Para la Iglesia la mediación no se reduce a una función lógica que es desarrollada en el orden de un conocimiento más profundo de la evidencia de la revelación. Si así fuera, estaríamos delante de una simple función gnoseológica. En la mediación, en cambio, la Iglesia empeña plenamente su propia existencia y se compromete ante el mundo. En una palabra, la mediación desarrolla y actúa una *performatividad* que expresa el entero actuar de la Iglesia. Si se quisiera hablar cargando el tono se podría afirmar que la Iglesia ha sido instituida para la mediación, encarnando en su realidad divino-humana aquello que significa³.

El *per ipsam*, por tanto, ha de entenderse en manera analógica al *per Christum Verbum «carnem» factum* (DV 2), quien en la economía de sus gestos y palabras constituye el *simul «mediator» et plenitudo revelationis* (DV 2). El *analogatum princeps* en esta obra de mediación es en manera única y definitiva el Hijo encarnado; sobre esto, no hay duda. Esto justifica también la terminología que estamos utilizando; se habla, de hecho, de Iglesia como *mediación*, más que de Iglesia como *mediadora* de la revelación. El carácter crístico de la mediación reveladora debe mantenerse en aquella intangibilidad que es determinada por el revelarse de Dios mismo a la humanidad a través de la asunción de la natu-

² El término mismo «mediación» expresa, de todos modos, una variedad de imágenes semánticas que deben ser verificadas en la aplicación del término.

³ Es en este sentido en el que se puede interpretar, en nuestro caso, el texto de la *Lumen gentium*, según el cual: «El cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual... no han de considerarse como dos cosas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino» (LG 8).

raleza humana por parte del Verbo⁴. Este evento marca el *unicum irrepetibile* que no tiene comparación ni en la historia de la humanidad ni en instancia sucesiva alguna que la Iglesia quisiera proponer. La revelación nos llega por Cristo mediador, el cual constituye a su Iglesia como mediación de aquello que él ha revelado. La Iglesia, para ser capaz de esta mediación y ser creíble ella misma como contenido de fe, debe ponerse en el mundo en una forma tal que no pueda ser atribuible a la acción humana; ella debe manifestar, más bien, las connotaciones de una novedad tal que solamente pueda ser reconducida a la revelación. La Iglesia, por lo mismo, necesita ponerse ante el mundo en manera constitutiva con la forma impresa en ella por la revelación; esto es, con la misma *forma Christi*.

Justamente la *Lumen Gentium* expresa esta dimensión con el término preñado de *sacramentum* (LG 1); el mismo que usa la *Dei Verbum* para describir el evento de la revelación (DV 2). La Iglesia, por tanto, lleva en sí los «mismos sentimientos que fueron de Cristo Jesús» (Fil 2,5). Sin la analogía con la encarnación la Iglesia no podría ser la transparencia del hombre ante Dios y se anularía el hecho mismo de la mediación. No se olvide que la asunción de la categoría de mediación requiere que la Iglesia presente la doble instancia de la transparencia: de Dios hacia el mundo, pero también del mundo hacia Dios. En otras palabras, así como el Padre se revela a sí mismo en el Hijo, Verbo encarnado, y en él conoce y salva a la humanidad y su historia, así, en sentido inverso, la Iglesia queda como el lugar en el cual el Padre conoce a la humanidad redimida por el sacrificio de Cristo. En resumen, mediante la Iglesia el mundo conoce plenamente a Dios y en ella cada uno puede encontrar la vía para poder desembocar en su misterio divino. En ella, Dios conoce al hombre y su historia. Ella representa delante del Padre a cada hombre, a todo el hombre y a la entera humanidad. En una palabra, el hombre en la Iglesia se manifiesta a Dios, haciéndole conocer el deseo más profundo que alberga en el corazón de cada uno, el de contemplar su rostro (Sal 26,8). Al mismo tiempo, mediante la acción litúrgica, la Iglesia pide a Dios que se acuerde del fruto de la creación y de la humanidad redimida por la muerte del Hijo.

⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologica. I: La percezione della forma*, Milano 1975, 496: «No se debe olvidar que Cristo, también en sus formas de mediación, es y permanece la aparición de Dios que no se manifiesta, y que, por tanto, estas formas son en el mismo modo soporte de una fuerza y eficacia escondida del Dios de la gracia.»

La Iglesia, pues, para ser capaz de esta específica mediación debe llevar impresa en sí la *forma Christi*. Esto, sin embargo, todavía no es suficiente. Ella, de hecho, posee una propia «autonomía», una libertad y forma de ser que la constituyen como una realidad propia con una identidad peculiar. La Iglesia es obra y creación de Jesucristo y del Espíritu del Resucitado, pero permanece también como sujeto personal que realiza actos libres y responsables. Ella es, ciertamente, como el grano de mostaza, que precisamente por ser tal, está destinada a crecer juntamente con la historia del mundo y tiende hacia su perfección (Mt 13,31-32). Es oportuno, en este momento, mencionar la acción del Espíritu del Resucitado en la obra de revelación.

III. LA FUNCION DEL ESPIRITU

Sin la introducción del tema del Espíritu Santo sería difícil adelantar en nuestra investigación. ¡No es una casualidad que la *Dei Verbum* lo mencione más de treinta veces! En el Espíritu es inspirada la Escritura; en el mismo Espíritu se expone la vida y la doctrina; bajo su acción se ofrece el culto verdadero al Padre y se obra la acción misionera entre los diversos pueblos y en las diferentes culturas; la misma tradición apostólica con la asistencia del Espíritu Santo conoce un progreso que es alcanzado por la inteligencia siempre más profunda del misterio, por la «experiencia espiritual» y por el «seguro carisma de verdad en el ministerio episcopal». Por la asistencia del mismo Espíritu, el Magisterio «escucha con reverencia, conserva santamente y expone fielmente la Palabra de Dios» (DV 10)⁵. El Espíritu, en definitiva, es omnipresente, y esto no sin razón. El está en el origen de la función eclesial de la mediación y perennemente la alimenta en el curso de la historia hasta alcanzar la plenitud de la verdad⁶.

⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. III: Lo Spirito di verità*, Milano 1987, 250.

⁶ El clásico texto de San Vicente de Lerins no debería pasar en silencio: «Alguno, quizá, podría preguntarse: ¿No habrá nunca algún progreso de la religión en la Iglesia de Cristo? Habrá, ciertamente y muy grande. ¿Quién, en efecto, puede ser de tal manera enemigo de los hombres y hostil a Dios como para impedirlo? Será necesario, todavía, estar bien atentos de que se trate de un verdadero progreso de la fe y no de una alteración. El verdadero progreso viene mediante el desarrollo interno. La alteración, sin embargo, se logra cuando una doctrina se transforma en otra. Es necesario, por tanto, que con el progresar de los tiempos crezcan y progresen cuanto más sea posible, la comprensión, la ciencia y la sabiduría ya de los individuos, co-

Esta acción pneumática presente y activa en la Iglesia nos permite ver actuada una doble condición: objetiva y subjetiva⁷. En el primer caso expresa el contenido objetivo de la revelación que encuentra su culmen en el amor trinitario de Dios. La revelación se resuelve en el amor. Todo en la revelación está finalizado a expresar el «misterio de vida divina» (DV 2). Esto comporta que la misma instancia veritativa deba estar insertada en este espacio y no pueda colocarse fuera de esta finalidad. Toda la mediación de la Iglesia es, por tanto, en consideración a este amor definitivo que recoge y concluye, resolviéndola, la instancia antropológica. El amor trinitario de Dios, que es revelado, constituye la verdad de la existencia personal y el sentido último que viene definitivamente donado a la humanidad en vistas del cumplimiento de la subjetividad. El amor, por tanto, se convierte en el término omnicompreensivo de la revelación, su sinónimo coherente, forma y lenguaje pleno del actuar revelante. Este amor, que es al mismo tiempo contenido por mediar y forma coherente de la acción de mediación, la Iglesia lo recibe en un modo tal que la hace ser consciente de que jamás podrá ser avezado o asimilado por su existencia histórica. Ella permanecerá siempre en la condición de no poseer lo que le ha sido dado sino como *guardiana* y *garante*. Ella deberá rendir cuentas de esto como ante un juicio perenne que le reclama la fidelidad (cf. Mt 25,14-30)⁸.

En el horizonte de lo subjetivo, la Iglesia está llamada a implementar un lenguaje de amor que le consienta la presentación adecuada del misterio que transmite. Precisamente esta dimensión la provocará a no

mo de todos, tanto de uno solo cuanto de toda la Iglesia. Pero deben permanecer siempre iguales el género de la doctrina, la doctrina misma, su significado y su contenido... También progresa el dogma de la religión cristiana, consolidándose con los años, desarrollándose con el tiempo y ahondándose con la edad. Es necesario, sin embargo, que permanezca siempre absolutamente intacto e inalterado.» *Primo Com-munitorio*, cap. 23, PL 50, 667-668.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. V: L'ultimo atto*, Milano 1985, 110: «La Iglesia como prolongación consciente, en la fe, de la persona y obra mediadora de Cristo vive objetivamente (en su institución y en sus sacramentos) y subjetivamente (en los santos y fundamentalmente en cada uno de sus miembros) en el intercambio cielo-tierra: ella vive desde el cielo hacia la tierra y de la tierra hacia el cielo.»

⁸ La imagen que Pablo describe en Filipenses puede ser válida para explicitar esta condición: «No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús» (Fil 3,12-14).

pararse nunca en la búsqueda de formas que sepan expresar con mayor coherencia el contenido revelado. La «jaula del lenguaje» —por decirlo con una imagen querida a Wittgenstein— quedará siempre como símbolo de su situación: ser consciente de estar llamada a expresar y dar forma al misterio partiendo de la asunción de formas que le provienen de la revelación; y, al mismo tiempo, ser prisionera de la imposibilidad de poder decir todo a causa del límite que le ha sido impuesto por la historicidad y por la participación humana o, si se prefiere, por la «debilidad» que la hace solidaria con el mundo (Hbr 5-7). El lenguaje de la Iglesia, asentadas estas premisas, se sitúa inevitablemente a la sombra del lenguaje del Espíritu que le indica la interpretación coherente de la Palabra revelada. El lenguaje de Dios en la revelación de Jesús se hace plenamente comprensible a la Iglesia sólo si se pone bajo la acción del Espíritu; él muestra, al mismo tiempo, la verdad de la revelación de Jesucristo, su sobreabundancia que empuja hacia un futuro perenne de cumplimiento y las formas históricas en las cuales debe encarnarse. Es en este sentido en el que se hace expresiva la fórmula de von Balthasar acerca de la *kénosis* del Espíritu Santo en la Iglesia⁹.

El Espíritu es principio agente de la mediación eclesial e intérprete en la obra de la comprensión. El inspira tanto lo escrito como la transmisión del mismo en esa obra ininterrumpida que permite la *traditio* de la revelación. Es significativa la comprensión de este hecho en San Juan: «El me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros» (Jn 16,14). El Espíritu no tiene, en efecto, un contenido propio que transmitir; su obra, sin embargo, no consistirá en un mero repetir el pasado de la historia y de la predicación de Jesús. Lo que El comunica es la explicación verdadera que le es confiada a la Iglesia. La acción pneumática actúa la contemporaneidad entre lo que la revelación de Cristo ya poseía en sí y lo que la Iglesia vive y comprende en su historia. Aquí el papel de mediación toca un punto neurálgico. El *tradere* de la Iglesia no puede caer en un *tradire*, que es siempre posible¹⁰. La presencia del Espíritu es garantía de la permanencia de la Iglesia en el horizonte de la revelación y condición para alcanzar su sentido originario.

Pablo testimonia que ninguno puede decir: «¡Jesús es Señor!», sino con el Espíritu Santo» (1Cor 12,3). El texto deja entrever por lo menos una

⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Kenosi della Chiesa?», en *Lo Spirito e l'Istituzione*, Saggi Teologici IV, Brescia 1979, 103-114.

¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Tradizione», en *Homo creatus est*, Saggi Teologici V, Brescia 1991, 323.

doble indicación: la primera, como es obvio, que el Espíritu está en el origen del acto de fe; la segunda, que el mismo Espíritu interviene en el acto de inteligencia que permite ver la señoría de Dios actuada en Jesús. El Espíritu, por tanto, actúa en la interpretación reveladora. El, por tanto, permanece en la Iglesia como la verdadera fuente de la revelación y de su verdad, así como también de su sentido actual y de su significado último.

Estamos, en fin de cuentas, ante una referencia perenne de interpretación que toca en la esencia de la vida de la Iglesia. Jesús afirma que El no habla por sí mismo ni sobre sí mismo; su hablar y actuar hacen, ante todo, visible y audible el lenguaje del Padre (Jn 5 y 7,16), del cual él es el verdadero hermeneuta (Jn 1,18). Lo mismo se verifica en el Espíritu que interpreta a Jesús. Es él quien toma la verdad de Cristo y la da a conocer a la Iglesia (Jn 16,13). La circularidad hermenéutica se concluye en la mediación eclesial que se convierte en acción interpretativa de lo que el Espíritu dice a las iglesias (Apoc 2,1).

La primera visibilidad hermenéutica se realiza en la transmisión de la «palabra de Jesús» que la comunidad reconoce como obra de los profetas inspirados (cf. 1Cor 14,2-5; 1Pe 1,9-21). A partir de aquí se deposita en la obra que los autores sagrados realizan, poniendo por escrito la misma palabra. El proceso de la tradición, por consiguiente, se abre dinámicamente al ministerio apostólico del Magisterio que en el curso de la historia interpreta coherentemente la misma palabra revelada, haciendo emerger y explicitando cada vez más la verdad salvífica que ella contiene.

Como se puede observar, la primera función que compete al proceso de mediación es el de la *diaconía* de la palabra (Hch 6,4). Aquí se conjugan al mismo tiempo la fidelidad al evento y la actividad creadora que es propia de la Iglesia y en particular de la diaconía. El poseer la forma de Cristo, de hecho, no elimina en ella el ser creador de formas que hagan transparente la revelación en el transcurso de la historia; al contrario, las exige. La diaconía de la predicación y del anuncio requieren la asunción del lenguaje como forma de expresión, que dice y que interpreta¹¹.

¹¹ Si se quiere, se debería desarrollar aquí más a fondo el papel profético que es propio de la Iglesia en una interpretación más coherente con el debate bíblico neotestamentario que continúa aún, desgraciadamente, olvidado o mal entendido. La recuperación de la enseñanza de Pablo en Corintios debería ser un punto estratégico en esta perspectiva: «Por el contrario, si todos profetizan y entra un infiel o un no iniciado, será convencido por todos, juzgado por todos. Los secretos de su corazón

Una primera palabra conclusiva se dirige al reconocimiento de la necesidad de la mediación. Ella surge, al menos, por dos motivos: el primero, es el hecho de que la revelación es ofrecida siempre en su forma dialéctica de ocultamiento y descubrimiento; el segundo motivo se justifica por la consideración del tiempo que transcurre entre la revelación en Jesucristo y el retorno glorioso del Señor al final de la historia. Entra en este espacio el valor del *tiempo* de la Iglesia y la historia como categoría determinante. Historia y tiempo intervienen de manera esencial en el proceso cognoscitivo y hermenéutico. Se entra aquí en la problemática de la historicidad que no es posible afrontar en esta sede ¹².

IV. EL LENGUAJE

La Iglesia obra la mediación bajo diversas modalidades. La Escritura y la vida sacramental son las ejemplificaciones más directas para comprender esta acción suya. Lo que interesa evidenciar en este apartado es el tema del lenguaje. El pasaje a esta temática nos permite verificar más directamente la función de mediación eclesial y consiente apuntar mejor, así nos parece, a la relacionalidad entre la Iglesia y la revelación. Ya hemos visto la acción que el Espíritu Santo desarrolla en este campo. El permanece como principio soberano de la tradición, de su transmisión y de la Sagrada Escritura.

El lenguaje, lo sabemos, tiene una importancia decisiva en la transmisión del contenido revelado. No es sólo vehículo de comunicación, sino que constituye la forma que da cuerpo a los contenidos y ideas. La historia de la revelación muestra la constante interposición en el lenguaje, pasando de lo elemental presente en la naturaleza a lo más concreto de las diatribas históricas del pueblo elegido, hasta alcanzar el culmen en la identificación con el lenguaje personal del Verbo encarnado ¹³.

quedarán al descubierto y, postrado rostro en tierra, adorará a Dios confesando que Dios está verdaderamente entre vosotros» (1Cor 14,24-25). La Iglesia, ciertamente, debe tender en primer lugar al corazón para hacer transparente el evangelio al hombre de hoy.

¹² Cf. R. FISICHELLA, *Conciencia histórica*: DTF 552-554.

¹³ El evento de la revelación y de la fe no se realizan independientemente del conocimiento natural ni junto a él; éste, sobre todo, es forma que metiéndose en el conocimiento personal lo eleva hacia expresiones que antes le eran imposibles. Esta dinámica se prolonga constantemente hacia la plenitud del conocimiento que tendrá su expresión definitiva en la *vissio beatifica*.

En este sentido, el lenguaje es la primera mediación que permite alcanzar los contenidos de la revelación divina. Para nuestro tema, no es de directo interés el análisis de las diversas formas de lenguaje natural o histórico; sí es, sin embargo, de fundamental importancia el lenguaje personal. Se pueden individualizar dos niveles que requieren ser analizados: el nivel del lenguaje de Jesús de Nazaret, que revela el misterio de la vida trinitaria, y el de la Iglesia, que transmite ese contenido con la tarea de mantenerlo vivo y comprensible a las generaciones venideras.

Por cuanto concierne al primer aspecto, no estará de más volver a la reflexión que Santo Tomás hacía ante la consideración de que Jesucristo no había dejado nada escrito; más aún, en la lógica de la revelación, él no podía dejar nada por escrito. Las tres razones que menciona tienen una lógica y expresan con acierto su tesis. Jesús, afirma Santo Tomás, dirige su palabra al corazón; aquí ésta es comprendida y acogida como la forma más alta del sentido de la existencia; aquí el creador habla con la creatura y no ciertamente por medio de un escrito, sino mediante su presencia, casi «natural» que permite captar el sentido escondido y la verdad profunda de su evangelio.

Una segunda razón está determinada por el hecho de que la enseñanza de Jesús nunca hubiera podido ser expresada en manera coherente por medio de un escrito; su palabra no puede quedar fijada exclusivamente en un texto como si éste concluyera en sí, literalmente, el sentido y la verdad que allí se contienen. El fundamentalismo, en este sentido, hubiera tenido una vida fácil. El tercer motivo que Santo Tomás aporta es el de que Jesucristo pretendía confiar a sus discípulos la misión y la tarea de la transmisión en una doble manera: por escrito y oralmente. Esta transmisión viva que comprende cuanto fue puesto por escrito y cuanto ha sido transmitido de viva voz debía servir para la visibilidad del momento ministerial¹⁴. Esta tercera explicación, rica de sugerencias, nos permite verificar ulteriormente la actividad creativa de la Iglesia en su diaconía a la Palabra. Para entrar más a fondo en esta perspectiva es oportuno reflexionar brevemente sobre las implicaciones del lenguaje divino.

El misterio de Dios no puede quedar limitado dentro de los confines de lo escrito. El mismo Libro Sagrado es sigilado con los sellos que sólo el cordero inmolado puede romper para permitir la comprensión y el sentido de cuanto en él se encuentra (Apoc 5,1-5). La palabra de Dios, por tanto, debe permanecer en esa riqueza de expresividad del lenguaje

¹⁴ S Th III, 42, 4 c.

que no se deja circunscribir en una sola concreción; cada una, por el contrario, deberá abrirse al silencio y a su profundidad como término último del lenguaje¹⁵. Si no fuera así, el verdadero ateísmo nacería ciertamente desde el interior de la teología, ya que el misterio de Dios quedaría reducido a una mera exégesis humana. El querer decir todo sobre Dios implica la pretensión de posesionarse de él, poniéndose en su mismo plano. Pero un misterio así definido y un Dios así identificado no merecerían más el esfuerzo del creer. Se haría vana la Iglesia y toda obra de mediación porque todo sería reconducido al ensimismamiento del sujeto y del contenido sin espacio alguno para lo trascendente.

El lenguaje de Dios debe caracterizarse, de cara a nosotros, por aquella plena gratuidad e independencia que es patrimonio de la revelación misma. Es decir, el creyente se encuentra ante un lenguaje que no crea él, sino que recibe en virtud de la participación en la vida de gracia. Es lo que llamo la *lengua madre* de nuestra relación con Dios y de la fe de la Iglesia¹⁶. Existe, *debe* existir, un lenguaje que no nos pertenece a nosotros, sino que nos es dado como pura gratuidad y mediante el cual aprendemos a dirigirnos a Dios reconociéndolo por lo que él es: creador y Padre de Jesucristo. Blondel expresa la misma idea, según nos parece, cuando escribe: «Dios es una certeza inmediata sin la cual nada sería cierto, una luz originaria, una lengua que se conoce sin haberla aprendido»¹⁷. Si se prefiere, en otros términos, pero con el mismo significado, es lo que afirma Rosenzweig: «Una lengua, antes de la lengua, lengua de lo inexpresable»¹⁸.

¹⁵ Este horizonte, en cualquier caso, nos permite afirmar que aún en la contingencia del lenguaje humano se debe abrir un camino que consienta al creyente reconocer la revelación de Dios y su peculiar lenguaje que es irreducible a la mera expresividad personal. Este es intuitivo y comprendido. No obstante, al mismo tiempo, es contemplado, celebrado o evocado con el silencio por la conciencia que conoce la ausencia de referencias que lo puedan expresar y decir en modo coherente. Esto no significa asumir el silencio, como quisiera el Wittgenstein del *Tractatus* o el «segundo» Heidegger. Una teología que siguiera este recorrido acabaría aniquilándose a sí misma por ser inadecuada al propio contenido e impotente ante la verdad. El silencio de la teología, sin embargo, no equivale al silencio sobre Dios en el horizonte del «pensar» y del «decir», sino a la conducción de la razón a un horizonte que le permita captar su extrema posibilidad de ser, remitiendo a Dios el sentido último de cada principio. Cf. R. FISICHELLA, *Silencio*: DTF 1368-1375; C. GEFFRÉ, «La Révélation come Mystère de la Parole et du silence», en M. OLIVETTI (ed.), *Religione Parola, Scrittura*, Roma 1972, 402-416; H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. II: La verità di Dio*, Milano 1990, 94-105.

¹⁶ Cf. R. FISICHELLA, *Lenguaje teológico*: DTF 825-830.

¹⁷ BLONDEL, *L'Action* (1893), 352.

¹⁸ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, The Hague 1973, 104.

Este lenguaje divino se revela como un lenguaje originario, fundante y frontal de toda realidad de fe, porque lleva consigo los elementos fundantes de la misma fe¹⁹. Queda, por tanto, la dialéctica del decir Dios y de la no total comprensión de su realidad. El agustiniano *si comprehendis nos est Deus* concuerda en este punto con toda la tradición griega resumida en Gregorio Nacianceno: «Es imposible expresar a Dios, pero es aún más imposible el comprenderlo»²⁰. Aquí, en definitiva, se juega la partida teológica del saber demostrar que el Dios que se revela en Jesucristo no es más *αγνωστος*, sino *ακαταληπτος*. Es esta incomprendibilidad la que da lugar a la creatividad de la Iglesia en esa verdad dinámica que la impulsa a la verdad entera y global de la plenitud escatológica (Jn 16,13). La revelación misma, por tanto, exigirá el no detenerse nunca en lo ya consolidado. Toda comprensión será siempre una etapa propedéutica que conduce a una ulterior manifestación del misterio; precisamente, como decía Agustín: *Ut inventus quaeratur immensus est*.

V. EL DECIR DE DIOS

Cuando Dios habla, lo hace primeramente partiendo de su propia esencia, sin asumir nada de la experiencia humana del lenguaje. El primer hablar del Padre es el *Logos*, que es lenguaje intratrinitario que sigue las condiciones propias de la vida divina. El evento de la revelación debe permanecer en la historia de la humanidad como ocultamiento de una realidad *radicalmente nueva* que el mundo no podía conocer ni el hombre podía inferir de la propia experiencia de sí. Si hubiera podido hacerlo no hubiera sido necesario que Dios se revelara²¹.

La decisión de Dios de revelarse comporta el seguir la vía de la *kénosis*. Este no es un lenguaje extraño a Dios, pero se manifiesta con relación a nosotros como la forma reveladora que entra en la economía

¹⁹ Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la fe*, Salamanca 1994, 520-544.

²⁰ *Discorso* 28,4; PG 36,29ss.

²¹ Por esta problemática, cf. E. CASTELLI (ed.), *L'analisi del linguaggio teologico*, Il nome Dio, Roma 1969. El texto de Isaías, desde esta perspectiva, es muy elocuente: «Vosotros sois mis testigos —oráculo de Yahveh— y mi siervo a quien elegí, para que me conozcáis y me creáis a mí mismo, y entendáis que yo soy: Antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá. Yo, yo soy Yahveh, y fuera de mí no hay salvador. Yo lo he anunciado, he salvado y lo he hecho saber, y no hay entre vosotros ningún extraño. Vosotros sois mis testigos oráculo de Yahveh y yo soy Dios» (Is 43,10-12).

histórica. En Jesucristo, por tanto, Dios se hace no sólo pronunciable, sino que su lenguaje se convierte en «personal» y escrito en la historia de la humanidad, aunque sea expresado en forma kenótica. Este simple hecho permite afirmar que la última palabra que Dios pronuncia en la economía salvífica se identifica con la forma definitiva y la realización de cualquier otra posibilidad de decir Dios²². La vida de Jesús de Nazaret, por tanto, expresa plenamente todo cuanto el Padre quiere dar a conocer de su existencia a la humanidad²³. El lenguaje personal se hace, por consiguiente, capaz de vehicular la revelación de Dios insertándola en el horizonte de formas categoriales aptas para la comunicación y la comprensión. La revelación que es dada en forma kenótica se inserta en el lenguaje personal capaz de expresar el misterio en cuanto *creaturalmente* está habilitado para hacerlo. La dimensión creatural, por tanto, no puede ser abolida, sino más bien recuperada en el horizonte significativo de la encarnación²⁴. Esto conlleva la consecuencia de no poder agotar el misterio impreso en el lenguaje natural, ya sea porque ha sido dado en forma kenótica —por lo mismo ya de por sí en el fragmento— o bien porque todo lenguaje personal tiene límites intrínsecos que le son impuestos por la espacio-temporalidad. La revelación es así expresada y puesta en un horizonte de comprensión en el que, sucesivamente, se deberán valorar los caracteres revelativos propios e inmutables, y aquéllos asumidos sólo a nivel expresivo y sujetos a cambios histórico-culturales²⁵. En este horizonte todavía no se deberá olvidar ni infravalorar que este lenguaje es pronunciado por la persona divina. Esto implica, inevitablemente, una forma de «diferencia» respecto al lenguaje personal; es ésta la que habilita el lenguaje del Hijo a ponerse con una normatividad histórica con relación a la fe.

²² Es significativo el texto de la *Subida* de San Juan de la Cruz que parece testimoniar y confirmar esta perspectiva: «Si te he dicho toda la verdad en mi Palabra, es decir, en mi Hijo, y no tengo otra cosa que manifestarte, ¿cómo te puedo responder o revelar algo más?... Si le vieras a él encontrarás allí el todo porque él es toda locución mía y respuesta, toda visión mía y revelación... Mira bien al Cristo y en él encontrarás ya hecho y dicho mucho más de cuanto tú quisieras»: *Subida* II, 22.5.

²³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Il linguaggio di Dio», en *Homo creatus est*, 290: «En la vida de Jesús no hay nada que en el lenguaje psico-físico de la humanidad en su integridad no sea expresión y presentación del Padre.»

²⁴ Interesante, a este propósito, el releer las páginas de E. GILSON, *Philosophie de l'incarnation selon St. Augustin*, Montreal 1947, 49-55.

²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Il Tutto nel frammento*, Milano 1972, 195-256; G. LA-FONT, «Breve saggio sui fondamenti della cristologia», en R. FISICHELLA (ed.), *Gesù Rivelatore*, Casale M. 1988, 122-123.

No estará de más, en este sentido, introducir una breve anotación que debe comprobar la relación entre el lenguaje de Jesús y el lenguaje típico de su cultura. Es un hecho que Jesús asumió el lenguaje de su época cuando quiso hablar de Dios. Esto, sin embargo, es sólo una cara de la medalla. Detenerse en este estadio y deducir ya consecuencias en el orden teológico, hace correr el riesgo de expresar una unilateralidad culpable. Se debe añadir, de hecho, que Jesús ha impreso en el lenguaje una forma completamente nueva y radicalmente en discontinuidad con la cultura de su tiempo. Precisamente en virtud de esto él puede pretender ser el revelador del Padre y su palabra definitiva (cf. Mc 12,1-12). Quiero decir que el lenguaje de Jesús no puede reducirse, por ejemplo, a la expresividad que él utiliza en las parábolas en donde inserta el mensaje revelado asumiendo formas cotidianas del vivir propias del contexto cultural en el que él vive. Jesús que dona el pan y el vino diciendo: «Este es mi cuerpo y esta es mi sangre», ¿puede todavía ser un Jesús que expresa la revelación asumiendo formas lingüísticas de la cultura de su tiempo? ¿Qué cultura pudiera aceptar expresar el lenguaje de un Dios que ama en el abandono del Hijo y en la determinación de la muerte en cruz? Pablo no teme afirmar que mientras los judíos y los griegos piden signos y sabiduría, nosotros llevamos la necedad de la cruz (cf. 1Cor 1,22-25). ¿Quién podría rebatir que la cruz es el lenguaje de Dios sobre sí mismo? ¿Quién podría siquiera pensar que esta determinación de amor lleva en las culturas sucesivas la comprensión de un amor como un «entregar todo» (Jn 3,16) que lleva hasta la muerte? En casos como éstos es donde se percibe la radical novedad del evangelio y la coherente forma lingüística de revelación por parte de Dios. El lenguaje humano jamás hubiera podido expresar el amor de Dios en esta forma. Aquí lo humano tiene necesidad de acoger la novedad de la revelación y permitir que el lenguaje de Dios sea por sí mismo forma que se inserta en el mundo y determina la historia. El lenguaje, pues, es ciertamente el de la creación, pero el sentido es el típico y peculiar de la revelación.

Se debe añadir, también en este caso, una ulterior conclusión. Existe un lenguaje que está presente en la historicidad de la experiencia humana y que se pone como un lenguaje normativo. Lo es ciertamente para la comunidad de los creyentes que basa su existencia en esa palabra. Este lenguaje, siendo un lenguaje de revelación, lleva consigo todas las notas fundamentales que constituyen la revelación misma. Nadie puede cambiar este lenguaje. Este debe permanecer, para la fe, como fundante de la existencia eclesial y normativo de su existencia histórica y de su praxis de vida. Una intervención en este lenguaje im-

plicaría el reconocimiento de una autoridad situada a la par de la del actuar divino. Esta no puede ser encontrada en ninguna instancia posterior a la conclusión del evento revelador. Este lenguaje posee una intocabilidad tal que solamente puede ser acogido, conservado y presentado vivo a cada generación hasta el retorno glorioso del que lo ha pronunciado.

Esta anotación, evidentemente, no resuelve los problemas. Es patente que aquí surgen otras cuestiones importantes y más concretas en relación al reconocimiento del lenguaje revelador, pero esto requiere un debate y una criteriología más apropiada que dependerá de lo que todavía queda por exponer sobre el tema de la mediación eclesial. Lo que se establece, en cambio, es el reconocimiento de una base ineliminable desde la perspectiva de la revelación: la normatividad del lenguaje pronunciado por Jesús de Nazaret.

VI. LA ACCION DE LA IGLESIA

Es necesario pasar ahora al último escalón de nuestra reflexión, que toca directamente la acción propia de la Iglesia. Uno de los rasgos característicos que emerge del relato de los Hechos es que la comunidad de los discípulos, después de la irrupción del Espíritu Santo en Pentecostés, tiene el anuncio como su primera reacción. En los días precedentes su vida está marcada por el ocultamiento y el miedo. Con el don del Espíritu, en cambio, se abre a la predicación. Lo que se debe observar a este propósito es que en el anuncio no nos encontramos ante una mera repetitividad de unos hechos de los que fueron aunque siempre testigos. En su predicación se verifica algo más. La conciencia de lo que se está efectuando en ellos está muy bien expresada en las palabras del Apóstol cuando escribe que mediante su palabra: «Dios mismo exhorta.» O cuando, en términos más claros todavía, afirma que él está hablando «en lugar de Cristo» (cf. 2Cor 5,20; 1Tm 2,7). El anuncio que los apóstoles hacen, por tanto, no es el relato de un evento pasado propuesto de nuevo en modo aséptico. Mediante su palabra se dice, más que se oye, la palabra misma de Dios. «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha» (Lc 10,16) se impone como la forma más significativa de esta nueva conciencia. Si no fueran enviados no podría predicar (Rm 10,15). Su palabra no se funda en la fuerza del razonamiento, sino en la debilidad de la cruz que en ellos se convierte en «potencia de Dios» y «sabiduría» (1Cor 2,4-5).

Estas consideraciones nos llevan a constatar que la Iglesia conlleva una verdad siempre más grande de lo que pudiera ser su anuncio y su predicación, y de cuanto ella misma pudiera comprender en un particular momento histórico. Esta verdad, que es sabiduría de Dios, la obliga a no detenerse en la simple contemplación filosófica, como si todo se pudiera resolver en una visión apofática. La verdad de la que ella es depositaria y anuncia es una palabra que toca la existencia personal y que, en cuanto destinada a todos, «hasta los confines de la tierra», debe poderse expresar en formas que permitan su acogida y comprensión.

Es oportuno señalar las implicaciones de este proceso. La comprensión es siempre un proceso que implica el reconocimiento de una llamada hecha en modo gratuito y externo al sujeto. El primer acto conoscitivo es la relación del sujeto con un objeto que se le presenta y que provoca a la mente al reconocimiento²⁶. Esto comporta que en el proceso conoscitivo se encuentre otro sentido, además del personal; se trata, en último análisis, del sentido propio del objeto que se presenta delante y que pide ser acogido en su libertad.

En la relación entre la revelación y la Iglesia se tiene que esta última es la primera destinataria de la palabra de Dios. El proceso de comprensión debe poder partir del silencio de la acogida para desembocar en la percepción y comprensión del sentido. En el proceso interpretativo, por lo mismo, la Iglesia no puede expresar, en primer lugar, su palabra, signo de su acción creativa, sino que deberá permanecer, más bien, en el silencio típico de la escucha y de la recepción. Sólo de este modo la Palabra alcanza su primer objetivo en el horizonte de la comprensión del sentido: el silencio del que acoge la libertad y el sentido del otro, en cuanto percibe el estupor de ser destinatario de una revelación. De esta conciencia puede nacer la respuesta que contiene en sí la inteligencia de cuanto ha sido dicho y que requiere la profundización de la única verdad que ha sido revelada. Lo que queda por investigar es cuál es la acción que debe ser efectuada en primer lugar: si la contemplación del misterio, que subraya su ser guardián, o la inteligencia, que pone de relieve su ser intérprete. Esto, sin embargo, no es *ad essentiam*; expresa, más bien, la complementariedad de la que justamente se hacen eco el Oriente y el Occidente con sus respectivas tradiciones.

Lo que sí merece ser considerado, en cambio, es que siempre se está delante de una pluralidad orgánica de formas con las que la Palabra de

²⁶ No es el caso aquí establecer si la primera realidad que es percibida por el sujeto es sí mismo como sujeto de reflexión.

Dios es dicha y transmitida por la Iglesia. En lo que concierne al tema de la mediación, ella se construye con el reconocimiento de tres polos: la Escritura, la Tradición y el Magisterio que «están entre ellos así unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros» (DV 10). Esto es esencial. Sin la interrelación de los tres no es posible alcanzar la verdad revelada ni es factible ninguna mediación coherente. Es siempre la *Dei Verbum* que se hace intérprete de esto cuando explica que:

«Después de la ascensión del Señor, los Apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la *pleniore intelligentia* que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad» (DV 19).

El texto permite comprobar que la acción de la comunidad primitiva parte de una comprensión global del evento revelante capaz de hacer inteligible sucesivamente los hechos particulares y cada una de las palabras del Señor. En una palabra, ellos reencontraban el entero actuar de Jesús que, con el propio lenguaje, hacían inteligible para la vida de fe. La relacionalidad entre Jesús que revela y los Apóstoles que transmiten con su inteligencia, bajo la acción pneumática, se muestra aquí tan unida y fundada que llega a ser principio interpretativo de toda ulterior transmisión que la Iglesia hará en el futuro.

La Iglesia mediante el Espíritu es antes que nada interpelada y provocada para que reconozca la verdad que le es dada. Este es un proceso primario respecto del deber de expresar su comprensión actualizada. En esta situación ella debe recordar que la verdad y la libertad de Dios están en el origen de cualquier ulterior explicitación suya. Esto no es un elemento secundario, sino que constituye la naturaleza misma de la mediación. La Iglesia, en efecto, está habilitada no solamente para enseñar lo que transmite, sino más aún para hacer actual lo que estaba escondido y mostrar que esto ya estaba presente en la verdad de la fe. La Iglesia está llamada a repensar y a reformular en manera siempre nueva lo que desde siempre, por todos y en todo lugar, ha sido creído. Esto es, de hecho, la revelación de Dios en Jesucristo y lo que constituye la *regula fidei*. Esta actividad de la Iglesia debería moverse sobre un doble horizonte: por una parte, ella debe mirar al Espíritu que la conduce a la plenitud de verdad que le ha sido prometida; por otra, debe permanecer atenta al lenguaje peculiar mediante el cual la verdad se encarna. En este sentido, ella debe tener presente dos elementos fundamentales: primero, que este lenguaje lleva consigo la carga veritativa inmersa una vez para siempre en la historia con la revelación de Dios; segundo, que per-

manece el límite del lenguaje que se extiende en dos niveles: un lenguaje que *naturalmente* tiene límites de frente a lo trascendente y al misterio, y un lenguaje que *culturalmente* es peculiar de los hombres de una determinada época y, por consiguiente, también de la Iglesia.

La comunicabilidad de los contenidos dogmáticos, por tanto, es afectada constantemente por esta situación. ¿Cómo armonizar el *semel verum semper verum* que está inscrito en el lenguaje dogmático con el inevitable desarrollo que culturalmente todo lenguaje posee? La referencia a la teoría de la «inercia colectiva» es ya una motivación, aunque insuficiente. Por «inercia colectiva» se entiende que el significado inmerso en el signo semántico mantiene inalterado su sentido profundo, no obstante la variación de las relaciones que se instauran culturalmente entre los dos polos del signo. La «inercia colectiva», en definitiva, sería una defensa que el lenguaje posee para evitar su destrucción. El significado originario se mantiene y se resiste a cualquier mutación cultural en virtud de la acción que la colectividad imprime en un signo. A nuestro problema se debe, de todos modos, buscar una respuesta más completa. Esta versa sobre el hecho de que la Iglesia reconoce en un lenguaje específico la verdad misma de la revelación de la que no puede disponer. Su acción, por consiguiente, puede limitarse en este caso a expresar la conceptualidad lo mejor posible, haciendo emerger el carácter veritativo universal y actual que posee en sí.

En este caso, la Iglesia debe ser capaz de poner en acto una doble modalidad: la primera consiste en acoger la libertad del Espíritu que la empuja hacia donde él quiere y hacia las comprensiones propias de su acción pneumática; la segunda, es la fidelidad al contemporáneo, respecto al cual tiene la responsabilidad de la comunicación y de la transmisión. La fuerza creativa, propia de la acción del Espíritu, queda, por tanto, vinculada por la responsabilidad hacia el contexto en el que se debe actuar. En otras palabras, mientras la libertad del Espíritu la lleva a percibir espacios de verdad que ella ni siquiera hubiera imaginado que podría alcanzar, la responsabilidad hacia el contemporáneo la obliga a asumir un lenguaje que sólo parcialmente puede expresar la verdad que le es concedido comprender. La verdad que la Iglesia expresa nunca es meramente teórica; siempre es una verdad que tiene su espesor constitutivo en la «pastoral», esto es, en la acción concreta de la vida de la Iglesia en el tiempo y en la historia. Toda formulación dogmática es expresión de la pastoral de la Iglesia y no podría ser de otro modo. La verdad de la Iglesia es la verdad de Cristo en su mirar a la humanidad, es decir, en su acción «pastoral» respecto de la humanidad. La misión

de anunciar la verdad y de transmitirla es obra altamente pastoral de la Iglesia y surge de su misma misión de ser signo de la presencia y de la acción de Dios en medio del mundo²⁷.

El lenguaje, en definitiva, se hace ulterior expresión de su obra de mediación y, al mismo tiempo, hace evidente la distancia perenne que permanece entre lo que ella custodia y lo que debe comunicar. Es importante, por tanto, que la Iglesia obre y viva de cara a la verdad revelada con la misma conciencia con que el pueblo en el desierto se ponía ante el maná. Este debía ser consumido para poder tomar siempre el maná fresco y genuino que el Señor donaba diariamente. La verdad que la Iglesia alcanza, debe mantener con la misma frescura y genuinidad, sin perder jamás la eficacia que posee en sí por obra del Espíritu. Y que la Iglesia nunca se canse de recoger y nutrirse cada día del maná de la verdad.

²⁷ Valga por todas la cita de H. U. von Balthasar: «Nosotros tenemos el derecho e incluso el estrecho deber de interpretar a partir del núcleo de la revelación bíblica tales declaraciones pastorales que, en su aparato conceptual, en sus categorías y en su estilo representan trasposiciones nuevas y libres obradas por el Espíritu Santo que inspira a la Iglesia. Estas formulaciones son, de hecho, capaces de dar claramente una exposición de las profundidades de la verdad de la Escritura, en cuanto que la Iglesia habla autoritativamente *Spiritus Creator*, 233.