

DERECHOS Y DEBERES DEL FIEL EN RELACIÓN CON LA PALABRA DE DIOS: PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES

CARLOS J. ERRÁZURIZ M.

SUMARIO

I • OBJETO DEL PRESENTE TRABAJO. II • PALABRA DE DIOS Y DERECHO: ¿ANTINOMIA O COMPENETRACIÓN? III • PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LOS DERECHOS Y DEBERES DE LOS FIELES RESPECTO A LA PALABRA DE DIOS. 1. La verdad como bien jurídico. **2.** La persona como titular de derechos y deberes respecto a la palabra de Dios. **3.** La índole comunal de la palabra de Dios. **4.** La comunión jerárquica en el bien de la palabra de Dios. **5.** La palabra de Dios como bien jurídicamente determinado. **6.** La obligatoriedad y exigibilidad jurídicas de la comunión en la palabra.

I. OBJETO DEL PRESENTE TRABAJO

Hace unos años publiqué un estudio dedicado precisamente a los derechos y deberes de los fieles en el ámbito del «munus docendi Ecclesiae»¹. Al pedírseme ahora este estudio de seguro se ha tenido en cuenta esa circunstancia, que sin duda facilita mi tarea, aunque al mismo tiempo da lugar al riesgo de caer en simples repeticiones, resúmenes o, cuando más, variaciones sobre el mismo tema.

En aquel estudio traté de llevar a cabo un análisis de las diversas situaciones jurídicas fundamentales del bautizado respecto al bien salvífico de la palabra de Dios. Como criterio de clasificación adopté el de las varias funciones que integran el «munus docendi»: recepción, conservación, profundización y difusión de la palabra. Intenté sistematizar los derechos, deberes y capacidades fundamentales del fiel en cada uno de esos ámbitos, situándome en la perspectiva del Derecho constitucional

1. C. J. ERRÁZURIZ M., *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991.

canónico, por la que tanto trabajaron Pedro Lombardía y Javier Hervada².

En esta ocasión, con el fin de evitar una mera reiteración de lo ya escrito, he preferido colocarme en un nivel del conocimiento jurídico, que, a diferencia del Derecho constitucional, no es ya científico-técnico, sino fundamental u ontológico: la Teoría fundamental del derecho canónico. Se trata de otra de las líneas de investigación propiciadas por aquellos dos maestros, en la que la tarea de abrir camino ha correspondido de manera especial a Pedro-Juan Viladrich³. Gracias al estímulo personal de Hervada, mi primer contacto con esa disciplina tuvo lugar justamente en el área de la función de enseñar de la Iglesia⁴.

Aquí me propongo examinar algunos presupuestos fundamentales de los derechos y deberes del fiel respecto a la palabra de Dios. Se trata de cuestiones de carácter previo y fundante respecto a cualquier desarrollo ulterior de la temática en el nivel de la ciencia jurídica. Sin embargo, esto no implica que dichas cuestiones dejen de ser propiamente jurídicas, ya que se refieren precisamente a la fundamentación del derecho en el ámbito de la palabra de Dios. La posibilidad de una Teoría fundamental como disciplina realmente jurídica supone la validez de un enfoque ontológico cuyo objeto formal *quod* (siguiendo la terminología escolástica) está centrado en el concepto de derecho.

Naturalmente en este sector del derecho eclesial la interdisciplinariedad es particularmente necesaria. La Teoría fundamental acerca de la palabra de Dios como bien jurídico en la Iglesia presupone e integra, desde su perspectiva propia, conocimientos procedentes de las varias ramas del saber teológico, sobre todo de la Teología fundamental y de la

2. Recuerdo ante todo, dentro del tratado escrito por ambos *El Derecho del Pueblo de Dios* (I, EUNSA, Pamplona 1970), la parte dedicada a *La Constitución de la Iglesia* (cfr. pp. 227-418). Esa parte fue reelaborada y ampliada por J. HERVADA en *Elementos de Derecho constitucional canónico*, EUNSA, Pamplona 1987. Una presentación muy bien elaborada y documentada de la labor de Lombardía en este terreno se encuentra en V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Libertad y Derecho constitucional en Pedro Lombardía*, EUNSA, Pamplona 1998.

3. Me limito a citar su artículo programático *Hacia una teoría fundamental del Derecho Canónico*, en «Ius Canonicum», 10 (1970), pp. 5-66; y su precedente monografía titulada *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, EUNSA, Pamplona 1969, que se inscribe como obra pionera en el nivel fundamental del conocimiento jurídico-canónico.

4. Cfr. C. J. ERRÁZURIZ M., *La dimensione giuridica del «munus docendi» nella Chiesa*, en «Ius Ecclesiae», 1 (1989), pp. 177-193.

Eclesiología, aparte de otros saberes de variado tipo que también deben concurrir (filosóficos, jurídicos, etc.). Sin embargo, es preciso contar con un enfoque específicamente jurídico-fundamental, que sirva como de puente entre aquella amplitud de horizontes que le ofrecen las disciplinas no jurídicas y la función más inmediateamente operativa que compete a la ciencia y a la prudencia canónicas.

Una última aclaración preliminar: deben distinguirse dos sentidos del adjetivo «fundamental». De una parte, al hablar de derechos y deberes «fundamentales», el calificativo hace referencia a su función constitucional en la Iglesia, basada en su fundamento inmediateamente bautismal. Es decir, es un término dotado de sentido técnico dentro de la ciencia del Derecho constitucional canónico, y alude a la índole prevalente de esas situaciones jurídicas en el orden jurídico eclesial, el cual ha de entenderse y vivirse siempre de modo que se respeten y promuevan esos derechos y deberes fundamentales. En cambio, cuando se califica de «fundamental» a una Teoría del derecho canónico, la expresión adquiere otro significado, de carácter epistemológico. En este caso se busca precisar el nivel de conocimiento jurídico en el que nos situamos: en este trabajo trato de ofrecer una aportación para la elaboración de una Teoría fundamental de los derechos y deberes del fiel en relación con la palabra de Dios. Precisamente por encontrarnos en un nivel fundamental de conocimiento, no dedicaré atención a su conceptualización constitucional como derechos fundamentales. Pretendo más bien estudiar algunos presupuestos de la misma existencia de tales derechos y deberes. Por eso, he preferido no emplear el término «fundamental» para calificar esas situaciones jurídicas en este ámbito⁵.

II. PALABRA DE DIOS Y DERECHO: ¿ANTINOMIA O COMPENETRACIÓN?

La supuesta contradicción entre el derecho canónico y la esencia de la Iglesia, afirmada rotundamente por Rudolph Sohm⁶, ha sido tradicionalmente puesta en relación con la palabra de Dios, de tal modo que

5. En la citada obra de Viladrich sobre los derechos fundamentales del fiel, el autor se sitúa en un nivel ontológico de conocimiento, y asigna al término «fundamental» un significado a ese nivel (cfr. p. 135).

6. Cfr. *Kirchenrecht*, 2ª ed. (1ª ed.: Leipzig 1892), Duncker und Humblot, Berlin 1923 (reimpresión, 1970), I, p. 1.

para las corrientes antijurídicas de orientación espiritualista un derecho relativo a esa palabra constituye una piedra de escándalo. Así lo sintetizaba Lutero en 1520: «el estado de cristiano no podrá realmente conservarse a menos que las leyes de Roma pierdan importancia o desaparezcan del todo; por el bautismo hemos llegado a ser libres y únicamente sometidos a la Palabra divina, ¿por qué un hombre pretende hacernos prisioneros de su palabra?»⁷.

Este planteamiento llega hasta nuestros días de múltiples maneras, y se insinúa no pocas veces dentro de la misma Iglesia católica. Basta recordar la postura de quienes preconizan una libertad religiosa intraclesial, oponiéndose así a la misma existencia de obligaciones jurídico-canónicas en el campo de la fe⁸. La existencia de un magisterio auténtico, más aún si se presenta como definitivo e infalible, contrasta frontalmente con esa mentalidad. No sólo las consecuencias disciplinares del magisterio, como la excomunión por el delito canónico de herejía, sino el mismo magisterio en cuanto instancia eclesial autoritativa, se opondrían a la libertad en el acto de fe, que excluye cualquier tipo de coacción por parte de los hombres, como expresamente afirma el Concilio Vaticano II⁹.

No es el momento de detenernos a considerar la confusión entre el orden jurídico secular —en el que claramente se sitúan las afirmaciones conciliares sobre la libertad religiosa— y el orden jurídico de la Iglesia —en el que tiene sentido no sólo que existan deberes religiosos intersubjetivos en el campo de la profesión de la fe común, sino también que haya legítimas sanciones para su incumplimiento, que no llevan consigo ninguna coacción injusta—. Conviene ir más a fondo en la comprensión de las raíces de la actitud tan bien sintetizada en las palabras citadas de Lutero. En definitiva se niega la misma posibilidad de que determinadas formulaciones humanas, provenientes de quien sea, puedan ser consideradas como una expresión auténtica de la palabra revelada. La palabra humana sería siempre sólo eso: palabra humana, de manera que la pretensión de elevarla a la categoría de palabra vinculante para la fe de los hermanos, y la consiguiente pretensión de regular la vida eclesial sobre

7. *An den christlichen Adel deutscher Nation*, Weimar Ausgabe 6, 456. La traducción es mía.

8. Sobre este tema, cfr. la exposición crítica de P. ERDÖ, *Liberté religieuse dans l'Église? (Observations à propos des canons 748, 205 et 209 § 1 CIC)*, en «Apollinaris», 68 (1995), pp. 607-618.

9. Cfr. Decl. *Dignitatis humanae*, n. 10.

esa base, constituiría una injusta manipulación de la misma palabra de Dios, y al mismo tiempo un atentado contra la libertad de los fieles. Para Sohm, la presencia de la palabra de Dios en la comunidad en virtud del carisma, sólo podría ser objeto de un reconocimiento interior, y por consiguiente de un deber de amor, de naturaleza no jurídica¹⁰. La contraposición entre carisma y derecho, entendida sobre todo como oposición entre carisma y autoridad, es así coherentemente aplicada a la palabra. La pretensión de establecer una autoridad externa sobre la palabra es considerada por este autor como una manifestación de desconfianza, de falta de fe, en la fuerza del Espíritu, sustituida por el deseo de seguridad humana, que sería característico del catolicismo¹¹.

Con estos presupuestos es fácil advertir que no queda ningún espacio para que pueda haber una dimensión jurídica de la palabra de Dios en la Iglesia. Esa palabra de suyo trascendería de tal modo el ámbito de las relaciones de derecho que a lo sumo podría existir un cierto orden meramente disciplinar, para asegurar una convivencia eclesial «pacífica», en el sentido de libre de inútiles tensiones. Es más, con frecuencia la preocupación doctrinal, y especialmente sus repercusiones jurídicas, son presentadas como graves amenazas contra esa «paz» eclesial, que podría darse únicamente por la vía del consenso.

En suma, lo que se cuestiona no es sólo la existencia de una disciplina relativa a la función de enseñar: en tal sentido, incluso se estaría a menudo dispuesto a admitir que una determinada disciplina externa es requerida por las características y los límites de cualquier agrupación humana, que postula una compatibilización entre la libertad y el orden social. En realidad el antijuridismo toca la substancia misma del derecho, o sea su realidad de ser algo debido en justicia por un sujeto humano a otro. Se pone en tela de juicio un aspecto fundamental de aquello que Sohm calificaba como «*esencia del catolicismo*»: «*la afirmación del orden jurídico como necesario para la Iglesia (es decir, como necesario para su misma esencia espiritual)*»¹². Palabra de Dios y derecho pertenecerían, por tanto, a dos órdenes separados, que pueden tener conexiones accidentales, en cuanto caben problemas de disciplina en el ámbito del «munus

10. Cfr. *op. cit.*, I, pp. 26-29.

11. Cfr. *ibid.*, I, p. 162.

12. *Ibid.*, I, p. 2. La traducción es mía; el subrayado es del original.

docendi», pero no esenciales, pues sería inconcebible que el derecho fuera intrínsecamente inherente a la palabra divina, tanto por la trascendencia de ésta respecto a cualquier expresión humana como por la consiguiente libertad carismática de los cristianos ante esa palabra. Muy coherentemente, el mismo Sohm consideraba que la infalibilidad papal sostenida por lo que él llama «neocatolicismo», atenta contra el mismo principio de tradición, tan fundamental en el catolicismo, puesto que implicaría hacer prevalecer, mediante intervenciones que en realidad son legales, el presente de una decisión doctrinal sobre el pasado de esa tradición¹³.

Cabría objetar de entrada que el concepto del derecho usado por Sohm, como asimismo el que también hoy emplean algunos autores cuando se trata del derecho eclesial, es de corte formalista: el derecho es lo formalmente impuesto por ley, con independencia de su contenido. En cambio, mediante un concepto de derecho radicado en una comprensión metafísica de la persona —el derecho como lo justo—, sería posible superar la concepción según la cual la palabra de Dios y el derecho son realidades mutuamente extrínsecas, haciendo ver que la juridicidad de la palabra, como dimensión de su ser en la Iglesia peregrina, no significa su sometimiento a una disciplina exterior, sino una dimensión intrínseca, de justicia, de su mismo ser palabra de Dios en la Iglesia. Estoy plenamente convencido de la fecundidad de esta perspectiva en el enfoque de todo el derecho canónico. Sin embargo, no debe olvidarse que el problema no afecta sólo a la noción de derecho, sino que al mismo tiempo, y con igual o mayor profundidad, se refiere a la concepción de la misma palabra de Dios. Mientras no se acepte la necesidad de una mediación eclesial de esta palabra, estará cerrado el paso para cualquier relación intrínseca, verdaderamente armónica, entre ella y el derecho. Al mismo tiempo, y como un aspecto decisivo de la cuestión, mientras no se acepte la existencia de una verdadera autoridad doctrinal de origen apostólico, que actúa precisamente en virtud de la autoridad del mismo Cristo, cualquier intervención suya en este campo será vista como mero ejercicio de poder humano, en principio reprobable en cuanto opuesto a la libertad, aunque pueda ser necesario en ocasiones como mal menor por motivos de orden público. En definitiva, la visión de la palabra de Dios como algo justo en la Iglesia, o sea, como algo jurídico en el más genuino y noble sentido del

13. Cfr. *ibid.*, II, pp. 110 y 115.

término, presupone no sólo una adecuada conceptualización del derecho, sino sobre todo acoger mediante la fe una visión católica de la palabra.

De esto se dio cuenta con gran lucidez Klaus Mörsdorf en su ya célebre explicación del carácter intrínsecamente jurídico de la palabra¹⁴. Faltaba ciertamente en él un enfoque del derecho canónico como lo justo en la Iglesia, pero poseía una profunda percepción de un aspecto místico decisivo para poder concebir la palabra como algo debido en justicia: la permanencia en la Iglesia de la autoridad apostólica con la que se predica esa palabra, y la necesidad salvífica de que lo predicado con tal autoridad sea acogido por la fe. Es singular ver que Mörsdorf, en su célebre artículo en *Studia Gratiana* de 1953, acoge implícitamente en esta fundamentación el formalismo jurídico de Sohm, para poner de relieve que la aceptación de la palabra no se basa en la comprensión de su fuerza intrínseca sino en la autoridad de Dios que revela: considera que esto corresponde precisamente a un «fundamento formal y jurídico»¹⁵. Con esto no pretendo sostener que Mörsdorf haya seguido una orientación formalista en su visión del derecho en la Iglesia, pues más bien podría achacarse un defecto opuesto a la línea de pensamiento por él inaugurada. Simplemente deseo subrayar que, en la polémica con Sohm, asume una categoría empleada por éste para poner de relieve un aspecto de la Iglesia que es decisivo para que la palabra de Dios pueda ser algo justo en sí: el hecho de que ella se hace realmente presente en la palabra humana de los Apóstoles y de sus sucesores. Es obvio que aquí late el misterio de la Encarnación y su constitutiva proyección en la Iglesia¹⁶.

La concepción de los derechos y deberes del fiel respecto a la palabra de Dios depende inmediatamente de la actitud que se adopte ante el

14. Sobre este aspecto de la doctrina de Mörsdorf y sobre toda la cuestión de la dimensión jurídica de la palabra de Dios, cfr. J. P. SCHOUPPE, *La dimensione giuridica dei beni salvifici della parola di Dio e dei sacramenti*, en AA.VV., *Il concetto di diritto canonico: storia e prospettive*, eds. C. J. ERRÁZURIZ M.-L. NAVARRO, Giuffrè, de próxima publicación.

15. Cfr. K. MÖRSDORF, *Altkanonisches «Sakramentsrecht»? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani*, ora in ID., *Schriften zum Kanonischen Recht*, ed. W. AYMANS-K.-Th. GERINGER- H. SCHMITZ, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1989, p. 12.

16. También W. Aymans habla en este sentido de «carácter formal de la autoridad apostólica», en diálogo crítico con Sohm, y poniendo de relieve los vínculos estructurales de la autoridad formal en la Iglesia: cfr. *Autorità apostolica nel Popolo di Dio. Sul fondamento e i limiti del mandato spirituale*, en ID., *Diritto Canonico e Comunione ecclesiale. Saggi di Diritto Canonico in prospettiva teologica*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 113-136.

problema de fondo que he descrito sumariamente. Si la palabra y el derecho son radicalmente incompatibles, entonces lo jurídico en el campo de la función de enseñar consistirá únicamente en algunas normas extrínsecas establecidas para el buen orden del ejercicio en la Iglesia de una libertad doctrinal y moral intrínsecamente ilimitada. Ni los derechos ni los deberes del fiel en este campo tendrían como objeto propio el bien sobrenatural de la palabra, sino tan sólo una compatibilización contingente de libertades, sin relevancia salvífica. En realidad, la palabra de Dios queda privada de la base misma de su dimensión jurídica, al no poderse percibir externa y visiblemente con autenticidad y certeza en ninguna palabra humana actual. No tendría sentido hablar en tal caso de juridicidad de la palabra.

En cambio, una concepción según la cual lo jurídico pertenece intrínsecamente a la realidad de la palabra de Dios, viva en la Iglesia de hoy, permite fundamentar todas las situaciones jurídicas del fiel, y de cualquier persona humana, ante esa palabra. Una vez afirmada la conexión interna entre palabra y derecho, puede hablarse con toda propiedad de la palabra como un bien jurídico que es salvífico, y de un bien salvífico que es jurídico, sin establecer ninguna contraposición entre estos aspectos que se exigen mutuamente en la economía salvífica que llega a su plenitud en Cristo, la Palabra encarnada. Los derechos y los deberes del fiel pueden así referirse a la misma palabra de Dios, y hallar en ella uno de sus centros fundamentales de referencia, junto con los sacramentos.

A continuación, trataré de desarrollar este segundo enfoque que, al sostener el carácter intrínsecamente jurídico de la palabra de Dios en la Iglesia, ofrece los presupuestos fundamentales de los derechos y deberes del fiel en este ámbito.

III. PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES DE LOS DERECHOS Y DEBERES DE LOS FIELES RESPECTO A LA PALABRA DE DIOS

1. *La verdad como bien jurídico*

El enfoque de la palabra de Dios como bien jurídico puede resultar extraño desde varios puntos de vista. Ante todo, en la actualidad es la misma relación entre verdad y derecho la que se cuestiona, y ello en

cualquier orden jurídico. El fondo de este cuestionamiento es muy sencillo: en la medida en que no se admite una verdad objetiva en el campo de lo que afecta a la conducta humana, no es posible concebir un derecho a la verdad y menos aún un deber respecto de ella. Si el objeto no existe, no caben situaciones jurídicas respecto a él. En el ámbito de la comunicación humana, tomada en su más amplio sentido, existiría sólo un derecho de libertad, y un deber de no impedir esa libertad. Tal vez se admita que en la Iglesia puedan darse derechos y deberes en relación con ciertas doctrinas confesionales, pero tampoco éstas serían referibles a una verdad objetiva, sino tan sólo una convención social jurídicamente tutelada en el seno de la Iglesia por motivos de orden interno. Incluso quien sostenga ideas muy liberales, podrá admitir que en la Iglesia haya ciertas limitaciones a la libertad de expresión, que pertenezcan a los requisitos de ejercicio de los derechos como miembro de la misma Iglesia. Sin embargo, esas limitaciones encontrarán sólo un fundamento convencional en la libre aceptación de los interesados, y no se conectarán con ninguna exigencia intrínseca de un bien jurídico objetivo como la verdad revelada, sencillamente porque *a priori* se ha descartado que exista cualquier tipo de verdad, y muy especialmente en el ámbito religioso.

Por lo anterior, para poner de relieve que la palabra de Dios es realmente un bien jurídico conviene resaltar la continuidad con el ámbito natural, en el cual la verdad accesible al hombre con la luz de la razón, es objeto de auténticas relaciones de justicia. El octavo mandamiento del decálogo posee una extraordinaria importancia jurídica, ya que el derecho a la verdad, entendido ante todo en su aspecto más elemental como derecho a no ser engañado, es fundamento capital de la convivencia entre seres racionales. En campos como la educación y la comunicación social esta juridicidad de toda palabra humana es muy evidente: la injusticia de privar de educación, de cultura y de información al hombre, y todavía más la injusticia de presentar como verdad lo que no lo es, con motivaciones muy variadas pero que conducen a manipular la verdad en función de intereses individuales o colectivos que no soportan ser confrontados abiertamente con esa verdad, muestran la importancia de los derechos humanos respecto a la verdad en esos ámbitos. Estos derechos no pueden explicarse sobre la base de la sola libertad de comunicación del hombre, sino que son derechos al bien de la verdad, que es debido en justicia a la persona para su realización como tal.

Por otra parte, la justicia y el derecho en su misma operatividad práctica plantean siempre un problema de verdad. Para obrar justamente, y para resolver cualquier problema de derecho, es preciso saber lo que es justo. El positivismo jurídico conduce a la eliminación de la cuestión de la verdad del horizonte del quehacer del jurista. Aplicar la norma, o poner por obra lo que dicta el sistema jurídico vigente, son fórmulas que pueden armonizarse con la búsqueda y el respeto a la verdad, siempre que no se absoluticen, como sucede en el positivismo, hasta llegar a ser el objetivo prioritario del conocimiento y de la acción en el terreno del derecho. En tal caso se niega radicalmente que haya algo justo o injusto en sí¹⁷, o sea que haya una verdad sobre la justicia y la injusticia¹⁸.

Una vez asentada la juridicidad de la verdad en el plano natural de la razón, se entiende mucho más fácilmente que en el plano sobrenatural de la fe se den exigencias de justicia inherentes al bien salvífico de la verdad revelada, es decir, de la palabra de Dios. La profunda armonía entre razón y fe¹⁹, entre economía de la creación y de la salvación, queda también de manifiesto en esta dimensión jurídica de la verdad. Negada u oscurecida la verdad como bien jurídico natural será muy difícil admitir que sea ni siquiera pensable la existencia de una verdad sobrenatural que comporta derechos y obligaciones. El fideísmo, que contrapone los ámbitos de la razón y de la fe, y tiende a concebir la fe en términos de puro sentimiento y experiencia, impide una captación auténtica de la misma fe, incluidas sus exigencias de justicia en cuanto verdad debida a la persona.

2. *La persona como titular de derechos y deberes respecto a la palabra de Dios*

Lógicamente esas exigencias de justicia en el ámbito de la palabra no se refieren a la relación entre Dios que se revela y la persona humana

17. Así lo formula Hans Kelsen, con su habitual lucidez: cfr. *La Teoría Pura del derecho*, trad. cast. de la 2ª ed. alemana, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1979, n. 27b).

18. Sobre este tema he escrito tomando ocasión del discurso de Juan Pablo II a la Rota Romana en 1994, centrado en la relación entre el esplendor de la verdad y el de la justicia: *Verità e giustizia, legge e coscienza nella Chiesa: il diritto canonico alla luce dell'enciclica «Veritatis splendor»*, en «*Ius Ecclesiae*», 7 (1995), pp. 277-292.

19. La conexión con el reciente magisterio de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (14-IX-1998) es evidente.

como destinatario individual y social de esa revelación. Como todas las relaciones de justicia, las relativas a los bienes salvíficos también se sitúan en el plano intersubjetivo humano. Así, toda persona humana tiene derecho a recibir el mensaje cristiano en su autenticidad; todo fiel adquiere con el bautismo un nuevo título para recibir ese mensaje de modo continuo, progresivo, adecuado a sus necesidades propias, pues la evangelización ha de empezar siempre por quienes son miembros de la Iglesia, precisamente para poder llegar después a todos, ya que a todos está dirigida la palabra de Cristo y la convocación a su Iglesia.

El protagonismo de la persona en el derecho eclesial, tan repetidamente subrayado por la doctrina canónica reciente, permite una comprensión renovada de toda la disciplina eclesial sobre el «munus docendi»²⁰. No es posible pensar que la tutela de la sana doctrina constituya una preocupación separada del afán pastoral por favorecer el encuentro personal de todos y cada uno con el mismo Cristo presente en su Iglesia. Los derechos de la persona en este campo no pueden reducirse a la garantía de ámbitos de libertad allí donde la fiel adhesión a la integridad de las enseñanzas cristianas permite una legítima variedad de posturas y opiniones, tanto sobre materias temporales cuanto sobre cuestiones intraclesiales. En realidad, el principal derecho de los fieles en esta materia es el de encontrar, mantener, profundizar, hacer fructificar en las obras y difundir a los demás la comunión con la palabra de Cristo que vive en su Cuerpo que es la Iglesia²¹. Prescindiendo en este momento del mucho más amplio y exigente deber moral de participar en cuanto bautizado en la misión evangelizadora de la Iglesia, el deber jurídico primario de todo bautizado en este ámbito es el de conservar esa comunión en la fe con sus hermanos en el bautismo, comunión abierta por su misma naturaleza a toda la humanidad. Y este deber es jurídico precisamente porque es correlativo al derecho de los demás a esa misma comunión en la palabra.

20. Como ejemplo puede verse el trabajo de J. A. FUENTES, *Sujeción del fiel en las nuevas fórmulas de la profesión de fe y del juramento de fidelidad*, en «Ius Canonicum», 30 (1990), pp. 517-545, en el que enfoca ese tema a la luz de los derechos y deberes fundamentales del fiel.

21. Frecuentemente han sido citadas estas palabras de Álvaro del Portillo en su clásica monografía *Fieles y laicos en la Iglesia*, publicada en 1969: «El derecho a la palabra de Dios y el derecho a los sacramentos son quizá los derechos más radicales y más elementales porque son la condición *sine qua non*, el medio absolutamente necesario para ejercer el irrenunciable y primordial derecho de pertenecer a la Iglesia y de participar en su única misión» (3ª ed., EUNSA, Pamplona 1991, p. 85).

Esta perspectiva elimina de raíz la contraposición entre dimensión personal y dimensión institucional en la función de enseñar, en la protección y promoción de la doctrina de la fe, pues lo que es derecho y deber de la entera Iglesia como institución es, en su propia esfera, derecho y deber de cada uno de sus miembros (es más, derecho de cualquier persona humana, en cuanto el Evangelio se dirige también a ella, y su alteración atenta contra su derecho al acceso a la plenitud de la verdad en Jesucristo).

3. *La índole comunal de la palabra de Dios*

El carácter personal del encuentro con Cristo a través de la fe no puede ser entendido al margen de la comunión eclesial. En este sentido, la postura individualista y subjetivista ante la experiencia religiosa es otro obstáculo no pequeño para poder captar la juridicidad de la palabra divina. Ya en el plano racional, si se desconoce la existencia de una verdad objetiva, obviamente no puede haber verdad común; sólo se admitirá la «verdad» de cada uno, en la que la nota esencial de adecuación a la realidad resulta más o menos explícitamente negada. No se trata de caer en objetivismos simplistas, que olvidan los límites connaturales del conocimiento humano. Pero hace falta una postura de claro realismo para poder incluso ser conscientes de tales límites, y establecer cualquier diálogo que merezca este nombre. De ahí que el escepticismo conduzca a un solipsismo, a mundos subjetivos cuya comunicación queda radicalmente negada. En el ámbito sobrenatural el olvido de la esencial dimensión cognoscitiva de la fe impide en la raíz cualquier comunicación auténtica; sólo cabría compartir vivencias subjetivas, animarse mutuamente mediante el relato de las respectivas experiencias, pero no habría ningún contenido de verdad susceptible de ser transmitido.

La virtud y el acto de fe son de índole personalísima. Cada persona responde libremente al don divino de la fe en lo más sagrado de su intimidad. Sin embargo, la relación comunal con Dios que la misma fe implica es inseparable de la relación con la Iglesia y con cuantos la componen o están ordenados a ella. No es coherente creer en Cristo al margen de su Iglesia: sería creer en una realidad distinta de la que el mismo Cristo ha revelado y constituido. La fidelidad a lo enseñado por la Igle-

sia es mediación necesaria para la fidelidad al mismo Jesucristo. De ahí que la comunión en la profesión de la fe es un vínculo tradicional de la comunión eclesial visible²². Con mucha razón el *Catecismo de la Iglesia Católica* insiste sobre la fe como acto eclesial²³, lo que tiene una indudable proyección jurídica precisamente a través de esa comunión en la fe profesada, derecho y deber de todos los fieles²⁴.

4. *La comunión jerárquica en el bien de la palabra de Dios*

La comunión en la fe, como toda la realidad de la comunión eclesial, es intrínsecamente jerárquica²⁵. Una visión meramente funcionalista de la potestad en la Iglesia resulta del todo inadecuada para entender la necesidad de la dimensión jerárquica en cualquier aspecto de la vida eclesial, pero si cabe se revela aún más insatisfactoria cuando se aplica al núcleo mismo de los bienes de la salvación. La autoridad eclesiástica no es un mero árbitro del buen orden del flujo de las ideas y actitudes en el Pueblo de Dios. Es la realidad de la palabra de Dios encomendada a la Iglesia la que comporta en su misma estructura esencial una responsabilidad peculiar e intransferible de los Pastores respecto a esa palabra. «Quien a vosotros oye, a mí me oye; quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia; y quien a mí desprecia, desprecia al que me ha enviado» (Lc 10, 16): son palabras que implican una acción del mismo Cristo en la historia ligada al ministerio de la palabra de quienes Él ha escogido para revestirlos de la particular autoridad de hablar en su nombre: los Apóstoles, y sus sucesores y colaboradores en ese ministerio jerárquico.

Las consecuencias jurídicas más evidentes de esta dimensión jerárquica de la palabra de Dios son el derecho de los fieles a recibir de los

22. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14b; CIC, can. 205; CCEO, can. 8.

23. Cfr. nn. 166-175.

24. Es parte del deber de conservar la comunión, declarado por el can. 209 § 1 del CIC, y por el can. 12 § 1 del CCEO. Además, este último Código contiene un canon específico sobre el deber de conservar íntegramente la fe (c. 10).

25. Sobre la relación entre comunión y Jerarquía, cfr. L. SCHEFFCZYK, *Communio hierarchica. Die Kirche als Gemeinschaft und Institution*, en *Ecclesia militans. Festschrift für R. Bäumer*, eds. W. BRANDMÜLLER-H. IMMENKÖTTER-E. ISELOH, Schöning, Paderborn 1988, vol. I, pp. 553-569.

Sagrados Pastores el bien espiritual eclesial de esa palabra (con el correlativo deber de los Pastores)²⁶, y el deber de los fieles de obedecer al magisterio eclesiástico²⁷. La relación entre la Jerarquía y los fieles a propósito de la palabra es sin duda de capital importancia, también en la dimensión jurídica. Sin el *ministerium verbi* y sin la autoridad magisterial no puede subsistir la plenitud comunal de la única Iglesia de Cristo que se da en la Iglesia Católica. Precisamente por esto, conviene advertir que la dimensión de comunión jerárquica no se limita a las relaciones entre los Sagrados Pastores y los fieles, sino que está presente en cualquier relación cuyo objeto sea la palabra de Dios. Cualquier comunicación de la fe, mediante la palabra y la vida, de modo testimonial, didáctico o científico, dirigida hacia quienes están visiblemente dentro de la Iglesia o hacia quienes aún no han actualizado ese ligamen visible, debe hacerse siempre en comunión con quienes legítimamente suceden a los Apóstoles, y en particular con quien sucede a Pedro.

Al mismo tiempo, jamás puede perderse de vista que, también en este aspecto, la misión y la potestad jerárquica constituyen esencialmente un servicio. Su finalidad no es otra que el asegurar que cada persona humana, en cualquier circunstancia, entre en contacto auténtico con el único Evangelio de Cristo. De este modo, en su sentido más profundo y radical, el derecho del fiel respecto a la palabra no es un derecho ante la Jerarquía, sino ante la Iglesia en su conjunto. Por eso, el canon preliminar del libro III del Código latino, según el cual la Iglesia tiene el derecho y el deber originario de predicar el Evangelio a todas las gentes, no puede ser interpretado de modo exclusivamente jerárquico²⁸. Pensar que la única depositaria de la fe, que ha de custodiarla, profundizarla y anunciarla, es la Jerarquía, y que los fieles en cuanto tales serían simples destinatarios de esa acción jerárquica, significa no haber aplicado a este ámbito la visión eclesiológica del Vaticano II. Desde una perspectiva jurídica, significa no haber considerado suficientemente que, si bien la

26. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 37a; CIC, cann. 213 y 762; CCEO, can. 16. Especialmente desde esta perspectiva, cfr. C. SOLER, *El derecho fundamental a la palabra y los contenidos de la predicación*, en «Fidelium Iura», 2 (1992), pp. 305-331.

27. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; CIC, cann. 212 § 1, 749-754; CCEO, cann. 15 § 1, 596-605.

28. Sobre este canon, cfr. J. I. ARRIETA, *The Active Subject of the Church's Teaching Office (Canons 747-748)*, en «Studia Canonica», 23 (1989), pp. 243-256.

mediación jerárquica es siempre estructuralmente necesaria, la relación entre la persona y la palabra como bien que le ha sido atribuido en justicia por Cristo mismo, es directa. Es más, si la Jerarquía debe intervenir es precisamente para que realmente se realice y tutele esa atribución de la palabra a cada ser humano. Por otro lado, la persona del fiel participa activamente en la conservación, profundización y difusión, con los derechos y deberes correspondientes. La descripción conciliar sobre el sentido de la fe, que incluye la guía del sagrado magisterio, muestra la riqueza de la acción del Espíritu Santo en toda su Iglesia y la armónica interrelación entre Pastores y fieles en la siempre renovada adhesión al depósito de la fe²⁹.

De este modo, también en el aspecto jurídico, todos los fieles se encuentran interrelacionados entre sí y con la Jerarquía. El derecho-deber de cada fiel, de cada comunidad y de toda la Iglesia a vivir en la comunión en la fe están situados en la entraña misma del derecho canónico, entendido como el orden de justicia inherente a los bienes salvíficos encomendados por Cristo a su Iglesia. De ahí que carezca completamente de sentido plantear una polaridad o tensión entre la autoridad doctrinal de los Pastores y la libertad de los fieles en la acogida de la palabra³⁰, puesto que esta libertad, para poder sintonizar con la genuina palabra revelada, pasa necesariamente a través de la mediación jerárquica. Un esquema de distribución de poder, o peor aún de lucha por una supremacía humana en la imposición colectiva de ciertas ideas o posturas, significa haber olvidado el más elemental de los presupuestos aquí recordados, la conciencia cristiana de ser depositarios de una verdad recibida de Dios mismo que se revela y que continúa actuando en la historia para hacer posible que su comunicación a cada persona y a cada ambiente social sea auténtica. Perdido el sentido de la verdad de la fe, no quedan más que opiniones, que evolucionan al compás de múltiples factores contingentes, pero que son radicalmente incapaces de fundar ninguna unidad en la confesión de la misma fe. En ese marco no sólo la adhesión al magisterio deja de poseer un sentido salvífico, sino que en realidad, como ya hemos podido observar, se altera el mismo objeto de las rela-

29. Cfr. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 12a; Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 10a.

30. Describe y critica en general la mentalidad de contraposición en la Iglesia B. D. SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*, Éd. Universitaires Fribourg Suisse - Cerf, Paris 1998, pp. 181-241.

ciones jurídicas en este campo: no es la verdad de la palabra de Dios, sino el fluir de las opiniones, tal vez referentes a esa palabra, mas al fin y al cabo simples opiniones.

5. *La palabra de Dios como bien jurídicamente determinado*

Todo derecho ha de ser concreto, determinado. Las relaciones de justicia se caracterizan esencialmente por esa determinación, que permite satisfacer lo debido, y encontrarse, por tanto, en una situación social en la que cada uno es respetado en lo suyo. Desde esta perspectiva puede surgir otra duda respecto a la juridicidad de la palabra de Dios. En efecto, parecería que esta palabra no podría ser reducida a un objeto de simples relaciones de justicia, a algo que debe ser dado por una persona a otra, que corresponde como su derecho a ésta última y que ella puede exigir de la primera. Una consideración teológica de la palabra de Dios remite en definitiva al mismo Cristo, Verbo o Palabra encarnada, única Verdad, plenitud de toda la revelación³¹. Esta referencia vital al mismo Cristo, a su doctrina y a su obra redentora, inseparablemente unidas entre sí, hace ver que cualquier concepción que reduzca la relación del hombre con la palabra de Dios a una mera aceptación intelectual, empobrece y deforma una realidad unitaria, la cual supone la actualización de la eficacia salvífica de la palabra de Dios, que la Carta a los Hebreos describe como «viva y eficaz» y «más cortante que cualquier espada de doble filo»³².

Para que haya derecho respecto a la palabra divina ha de existir la determinación propia de cualquier objeto jurídico, o sea la determinación de algo externo, que puede ser dado, recibido y exigido según la operatividad propia del mundo jurídico. El problema consiste en mostrar la compatibilidad de esta dimensión con el carácter trascendente de la palabra, que en definitiva es siempre encuentro de la persona con Cristo. La tentación de contraponer estos dos aspectos es fruto de la visión espi-

31. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Dei Verbum*, nn. 2 y 4. Desde la perspectiva de la Teología fundamental, cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, trad. cast., 5ª ed., Sígueme, Salamanca 1982, cc. 2 y 19; F. OCÁRIZ-A. BLANCO, *Revelación y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Palabra, Madrid 1998, c. II, con la bibliografía allí citada.

32. Cfr. Hb 4, 12.

ritualista propia del más clásico antijuridismo. En cambio, la vía para armonizar juridicidad y trascendencia de la palabra de Dios pasa a través de la sacramentalidad de Cristo y de su Iglesia: Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en su vida terrena ha hablado de manera inseparable como Dios y como hombre; de manera análoga, la Iglesia, depositaria del anuncio de su Fundador y Cabeza permanente, conserva, profundiza y difunde la única palabra divina recibida de una vez para siempre mediante acciones en la historia en las que se une y compenetra su participación en la autoridad divina con su cooperación humana³³.

En esta compenetración se pone de relieve la inserción del derecho en el misterio de la Iglesia. Si cada uno de los fieles fuera autónomo en su acceso y discernimiento de la Revelación, en realidad no habría Iglesia de la palabra, y se eliminaría la posibilidad de relaciones de justicia respecto de esa palabra. Si, en cambio, esa palabra es intrínsecamente eclesial, entonces sus determinaciones humanas, imprescindibles para su juridicidad, no son extrínsecas al misterio eclesial, sino que son inseparables de él. Es más, precisamente el misterio se muestra en el hecho de que la autoridad y la fuerza de la palabra divina se hagan presentes históricamente a través de la palabra de la Iglesia. Con otras palabras, la determinación propia de la enseñanza eclesial es signo e instrumento —cauce eficaz— de Cristo que sigue hablando a través de los tiempos mediante su Iglesia.

La unión sacramental (en sentido amplio) entre lo divino y lo humano en el ámbito de la palabra admite diversos grados, y si bien nunca alcanza la singular eficacia *ex opere operato* de los siete sacramentos, llega a comportar para algunas declaraciones el carácter definitivo propio del carisma de la infalibilidad. Aquí nos encontramos nuevamente ante el principal requisito de la juridicidad de la palabra en la Iglesia. Si no existieran enseñanzas infalibles de la Iglesia, es decir que están asistidas por el Espíritu Santo de manera que se encuentren libres de cualquier error que pudiera apartar de la autenticidad de la doctrina

33. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 8a. La analogía entre el misterio de la encarnación del Verbo y la palabra de la Sagrada Escritura, magistralmente presentada por Juan Pablo II en su discurso del 23-IV-1993 (AAS, 86, 1994, pp. 232-243), con ocasión del centenario de la Enc. *Providentissimus Deus* y del cincuentenario de la Enc. *Divino afflante Spiritu* puede extenderse, *congrua congruis referendo*, a la palabra de Dios en la Iglesia.

de la misma revelación, sería sencillamente imposible que se diera la suficiente determinación jurídica como para que la palabra pudiera ser objeto de relaciones de justicia. Naturalmente no siempre se opera en la Iglesia en las cuestiones doctrinales en el nivel de la infalibilidad. Pero es precisamente la existencia de ésta o la posibilidad de llegar a ella cuando sea necesario para el bien del Pueblo de Dios, lo que asegura en último término que puedan determinarse cuáles son las exigencias de la comunión visible en la profesión de la fe. De otro modo, quedaría siempre un margen de incertidumbre, de perpetua opinabilidad, que acabaría reduciendo esa comunión en la fe a realidad sin la imprescindible exteriorización requerida por la visibilidad de la Iglesia.

6. *La obligatoriedad y exigibilidad jurídicas de la comunión en la palabra*

Afirmar que la palabra de Dios es un bien salvífico que constituye un derecho de toda persona humana no plantea particulares problemas. Deducir de allí un deber institucional de la Iglesia en su misión evangelizadora tampoco comporta especiales dificultades. En cambio, sostener que el fiel esté jurídicamente obligado a mantener la comunión en la fe, y que esa obligación sea exigible hasta el punto de que puedan aplicarse sanciones en caso de inobservancia, incluso sanciones de naturaleza penal como la excomunión por los delitos de apostasía y herejía, todo esto sí que puede parecer a primera vista incongruente con la misma libertad del acto de fe.

En lo primero que habría que insistir es en el deber del fiel ante la palabra. La responsabilidad de todo bautizado respecto a la verdad revelada es una afirmación muy característica de Juan Pablo II. Basta recordar cuanto escribió antes de su elevación al pontificado, en su conocido libro de presentación de la doctrina del Vaticano II³⁴. En *Redemptor hominis*, su primera encíclica, insistió en la responsabilidad respecto a la verdad revelada que compete a toda la Iglesia: «el sentido de responsabilidad por la verdad es uno de los puntos fundamentales de encuentro de la Iglesia con cada hombre, y es igualmente una de las exigencias funda-

34. Cfr. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982, pp. 196-209.

mentales, que determinan la vocación del hombre en la comunidad de la Iglesia. La Iglesia de nuestros tiempos, guiada por el sentido de responsabilidad por la verdad, debe perseverar en la fidelidad a su propia naturaleza, a la cual toca la misión profética, que procede de Cristo mismo: “como me envió mi Padre, así os envío yo... Recibid el Espíritu Santo” (Jn 20, 21 s.)»³⁵.

Este deber es ante todo un deber de carácter moral, pues de su cumplimiento depende la propia salvación³⁶. Sin abordar ahora la compleja problemática que los deberes en el campo de la fe plantean desde una perspectiva ética, me interesa subrayar la dimensión jurídica de esos deberes. Esta dimensión no depende de la existencia de una normativa canónica al respecto, sino que se da por la misma naturaleza eclesial de la fe. La piedra de toque de un deber propiamente jurídico es su correlación con el derecho de otro sujeto. Como ya he procurado poner de manifiesto, el deber de conservar la comunión en la fe es correlativo al derecho de la Iglesia, de los demás fieles e incluso de todos los hombres, a la conservación íntegra del depósito de la fe, *conditio sine qua non* de toda auténtica evangelización.

Por consiguiente, es no sólo posible sino obligatorio que en la Iglesia se exija a los fieles la fidelidad a ese depósito tal como es custodiado y enseñado por la misma Iglesia. Esa exigibilidad es una consecuencia típica de las obligaciones de justicia, en las que el titular del derecho puede hacerlo valer, para que sea efectivamente respetado. Ante el apartamiento o confusión en la fe de uno de sus hijos, la Iglesia como Madre dispone de múltiples medios. Los más relevantes son siempre la oración, la caridad fraterna y paterna (de los Pastores), el testimonio positivo, el diálogo respetuoso y paciente. Sin embargo, la protección del bien común de la fe, y a la vez la necesidad de proceder con la fortaleza requerida para ayudar al mismo interesado, obligan a sancionar jurídicamente a los fieles que se apartan de sus deberes de justicia respecto a la palabra de Dios. Caben sanciones administrativas, como la de impedir que se ejerciten determinadas funciones doctrinales en las que está en juego la Iglesia como institución (por ejemplo, retiro del mandato para enseñar

35. 4-III-1979, n. 19.

36. Cfr. Mc 16, 16; Jn 3, 5; CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 14; Id., Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 5; Id., Decl. *Dignitatis humanae*, nn. 2-3.

ciencias sagradas en universidades); y en las situaciones más graves, como recurso extremo, son posibles sanciones de carácter penal, ante los tradicionalmente llamados delitos contra la fe³⁷.

La coacción que estas sanciones implican no supone ningún atentado contra la libertad en el acto de la fe. Este acto es siempre estrictamente personal y, como sucede en cualquier ámbito de la conducta humana, nadie puede arrogarse el derecho de juzgar desde fuera la culpabilidad estrictamente moral del sujeto. Ni siquiera en la administración del sacramento de la penitencia puede ni debe el sacerdote adentrarse en un juicio de esa naturaleza, aunque obviamente si las mínimas disposiciones de fe y de arrepentimiento requeridas están externamente ausentes en el penitente, no pueda ni deba absolverle. En efecto, sobre la base de la existencia de un deber objetivo de fidelidad a la fe católica, deber de carácter tanto moral como jurídico, la Iglesia puede y debe deducir las consecuencias objetivas de su incumplimiento. Las sanciones jurídicas, de modo análogo a los otros medios antes mencionados, ciertamente pueden influir en la persona para conducirla nuevamente a la comunión en la fe, pero esto no puede entenderse de manera alguna como una ilegítima intromisión en su esfera de libertad. Si un orden jurídico no pudiera hacerse operativo en pro del respeto de las relaciones de justicia que lo constituyen, ello significaría simplemente renunciar a cualquier operatividad jurídica. Sin ésta, el derecho eclesial se convertiría en mera teoría. Estando en juego realmente los derechos de la comunidad eclesial en su conjunto y de cada uno de sus miembros, y habiéndose el fiel comportado de manera que su conducta atenta gravemente contra la comunión en la fe, las sanciones —incluso penales— se justifican contemporáneamente por la protección de los derechos afectados y por la necesidad de poner los medios adecuados para la conversión del fiel respectivo.

Esos medios adecuados sólo pueden consistir en la privación de derechos eclesiales³⁸, no de otra clase de derechos, de índole temporal,

37. Me he ocupado de ellos en *La protezione giuridico-penale dell'autenticità della fede. Alcune riflessioni sui delitti contro la fede*, en «Monitor Ecclesiasticus», 114 (1989), pp. 113-131. Habría que complementar esa materia con el reciente m.pr. *Ad tuendam fidem* de Juan Pablo II, 18-V-1998, en AAS, 90 (1998), pp. 457-461.

38. En este sentido, cfr. W. AYMANS, *Statuto dei diritti dell'uomo nell'ordinamento giuridico ecclesiale*, en AA.VV., *Diritto «per valori» e ordinamento costituzionale della Chiesa*, eds. R. BERTOLINO-S. GHERRO-G. LO CASTRO, Giappichelli, Torino 1996, pp. 80-84.

pues esto último conduciría —como ha sucedido por desgracia en la historia— a mezclar los ámbitos eclesial y temporal. Naturalmente esta privación de derechos eclesiales ha de estar precedida de los medios de corrección adecuados para procurar evitarla, ha de efectuarse de un modo que siempre respete la dignidad de la persona del fiel y, tratándose de derechos relativos a la salvación del mismo fiel interesado —como el derecho a los sacramentos—, debe estar subordinada en su duración al arrepentimiento eficaz del fiel. Si, a pesar de todas estas precisiones y otras que se podrían añadir, se sigue rechazando la adopción de medidas de este género para proteger jurídicamente la fe de la Iglesia, me parece que tal postura obedecerá a una razón más profunda: en realidad no se acepta que haya un verdadero deber de conservar la comunión en la fe.

Para concluir, quisiera poner de relieve un aspecto que muestra el entrelazamiento entre los *tria munera* de la Iglesia. En estas páginas he tratado de hacer ver que el *munus docendi* es intrínsecamente jurídico porque lo es su objeto, la palabra de Dios; no es posible, por tanto, reducir su juridicidad a un simple objeto del *munus regendi*, como si la palabra de Dios fuera un objeto en sí mismo no jurídico, que adquiere carácter jurídico al ser objeto de actos de gobierno (normas, actos administrativos, etc.). La juridicidad de la palabra no es meramente disciplinar. Sin embargo, esa juridicidad no podría hacerse efectiva si no interviniera el *munus regendi*: oponerse a los actos de gobierno en este campo es resignarse a la aceptación pasiva de la injusticia en una materia tan fundamental como la fidelidad al bien de la palabra divina. Se requieren actos de magisterio, para que la palabra de Dios sea auténticamente interpretada, también de forma definitiva cuando es preciso. Pero no basta el magisterio; es necesario que se llegue hasta las consecuencias sancionatorias que el caso requiera. Lo exige el respeto de los derechos de los fieles y de todas las personas; lo exige también el bien del mismo interesado, que ha de poder ser movido a corresponder a las gracias del Señor, que no le faltarán nunca, también mediante medidas que clarifiquen su situación en la Iglesia, su imposibilidad de ejercitar ciertos derechos si no cumple con su deber de custodiar la palabra. Sin olvidar, naturalmente, el carácter siempre excepcional de esta tutela jurídica de la fe, que sólo se entiende como un servicio a lo esencial: que exista en la Iglesia una verdadera vida de fe, que lleve a todos sus miembros a participar activa y responsablemente en la dinámica eclesial de la fidelidad a la palabra de Dios en cada momento histórico.