

# *EL DERECHO FUNDAMENTAL A LA PALABRA Y LOS CONTENIDOS DE LA PREDICACIÓN*

---

*Carlos Soler*

Los derechos fundamentales del fiel no son una mera construcción intelectual apta para ejercicios mentales. Son exigencias de justicia que deben ser respetadas en toda actividad eclesial. Por lo tanto, la materia propia de todas las ramas del derecho canónico puede y debe ser abordable desde la perspectiva de los derechos del fiel. En estas páginas abordo desde los derechos del fiel un aspecto específico de la materia tratada por el libro III del Código. En concreto, trataré de estudiar cómo incide el derecho fundamental a la palabra sobre el problema de los contenidos del ministerio de la palabra, y en especial de la predicación.

Se trata aquí del contenido "material" del ministerio de la palabra, las materias que constituyen su objeto. Es decir, qué hay que predicar<sup>1</sup>, de qué hay que hablar, qué es lo que hay que transmitir mediante el ministerio de la palabra. Una precisión temática: no me ocupo aquí específicamente del Magisterio. Hablaremos del ministerio de la palabra considerado

<sup>1</sup>. Con frecuencia utilizo aquí la palabra "predicación" para referirme en general al ejercicio del *ministerium verbi*. El contexto pondrá de manifiesto las ocasiones en que me refiero con esa palabra a la predicación litúrgica, como contrapuesta a la catequesis.

generalmente, pero con una atención especial a la predicación y la catequesis. El tema del contenido de la predicación y la catequesis tiene un interés pastoral –y jurídico– específico, porque ellas constituyen, por así decirlo, el ejercicio cotidiano del *ministerium verbi* y, por tanto, el cauce por el que se alimenta ordinariamente la fe del pueblo de Dios.

Ahora bien, el tema de los contenidos del *ministerium verbi* es en sí un problema pastoral, un problema práctico pastoral. En efecto, "qué debo decir" es una cuestión que resolverá cada pastor al programar las homilías del año litúrgico, al programar la catequesis y al preparar la homilía de pasado mañana. Entonces, ¿tenemos los canonistas algo que decir al respecto? Es más, ¿tiene el Código algo que decir? Otto Semmelroth vio el problema, cuando sugirió, en los inicios de la revisión, que el tema no debería ser tratado en el Código, por ser una cuestión pastoral, no jurídica<sup>2</sup>. Sin embargo, el Código se ocupa de los contenidos en diversos cánones, y temáticamente en el 768<sup>3</sup>.

Así pues, antes de entrar en materia debemos justificar la existencia de una dimensión jurídica en el ministerio de la palabra, y en el *munus docendi* en general<sup>4</sup>.

2. Cfr. *Communicationes*, 19, 1897, 248. Con más detalle, PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Coetus Studiorum Recognoscendis normis Codicis "De Magisterio Ecclesiastico". Conventus diebus 23 Ianuarii ad 28 Ianuarii habiti, pro manuscripto*, p. 50: "Aestimat Rev.mus Semmelroth totum canonem supprimi posse, quia non praebebat normam iuridicam, sed pastorem" (se refiere, claro está, al c. 1347 del CIC 17).

3. "§ 1 Los predicadores de la palabra de Dios propongan a los fieles en primer lugar lo que es necesario creer y hacer para la gloria de Dios y la salvación de los hombres.

§ 2. Enseñen asimismo a los fieles la doctrina que propone el magisterio de la Iglesia sobre la dignidad y libertad de la persona humana; sobre la unidad, estabilidad y deberes de la familia; sobre las obligaciones que corresponden a los hombres unidos en sociedad; y sobre el modo de disponer los asuntos temporales según el orden establecido por Dios"

4. Entiendo por *munus docendi* la misión general de enseñar encomendada por Cristo a toda la Iglesia, y por tanto a todos los cristianos,

Lo que veremos en este primer apartado es que, aun tratándose de una cuestión pastoral, también el derecho canónico tiene algo que decir. Después, en el apartado II trataré de decir ese "algo". Pero, para hacer una construcción canónica creíble, hay que manifestar la conciencia de que, antes que el derecho canónico, la teología tiene algo que decir. Secundariamente, y en dependencia de la teología, viene el derecho canónico. Siendo mi objetivo un tratamiento propiamente canónico, procuraré sin embargo explicitar los elementos teológicos básicos y las conexiones que la construcción canónica tiene con ellos.

#### I. NOTA PRELIMINAR SOBRE LA DIMENSIÓN JURÍDICA DEL *MUNUS DOCENDI*<sup>5</sup>

Esta es, en mi opinión, la tesis central que debe presidir toda reflexión canónica sobre el *munus docendi*: la dimensión jurídica del *munus docendi*, y por tanto la legitimidad de una regulación

cualquiera que sea su condición en la Iglesia. Se trata de una misión multiforme, dentro de la cual existen diversas funciones específicas. Por ministerio de la palabra entiendo aquí el ministerio *ordenado* de la palabra, esto es, la función específica –y por cierto pública– que dentro del *munus docendi* corresponde a los ministros sagrados, aun sabiendo que esta terminología puede encontrar dificultades en el mismo Código. Para tratar sobre la dimensión de justicia del ministerio de la palabra, es preciso hablar primero de la dimensión de justicia del *munus docendi* en general, y hacer después las oportunas especificaciones respecto del ministerio. Es el orden que sigo aquí.

<sup>5</sup>. Vid C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensione giuridica del "munus docendi" nella Chiesa*, en "Ius Ecclesiae" 1, 1989, 177-193, sobre todo, el número 3, pp. 179-185, que constituye a mi juicio el eje y la aportación fundamental del autor. Por lo demás, a efectos de reconocimiento de préstamos, y no de transferencia de responsabilidades, debo dejar constancia de que los conceptos fundamentales de este apartado dependen también de J. HERVADA y J. RATZINGER, en los trabajos que citaré más adelante.

canónica al respecto, no radica primariamente en que exista un *poder*, sino en que existe un *derecho a recibir la palabra de Dios*. Después –se trata de una posterioridad lógica– viene el poder, al servicio del derecho<sup>6</sup>.

En efecto, difícilmente podríamos basar la juridicidad presente en el *munus docendi* exclusivamente, o principalmente, sobre la idea de poder<sup>7</sup>, y zafarnos al mismo tiempo de una crítica que denuncie la pretensión de "dominar intelectualmente las conciencias".

Es el derecho, el derecho a la palabra, lo que introduce la dimensión de justicia en el *munus docendi*. En consecuencia él es

<sup>6</sup>. Es necesario deshacer una posible mala interpretación. Cualquier reflexión sobre la evangelización debe partir de la *misión* encomendada por Cristo a la Iglesia y particularmente a los apóstoles. No se trata aquí de negar esto. Sin embargo, cuando nos preguntamos específicamente por la *dimensión de justicia* de la evangelización, estamos preguntándonos por cosas debidas en justicia, es decir, por derechos. Por lo tanto, el primer elemento para el estudio de esta particular dimensión es el derecho a recibir la palabra, no el poder anejo a la función encomendada a los apóstoles. Pero, ciertamente, todo esto se apoya a su vez sobre el "dato previo" –prejurídico– de la misión: sin misión, no cabría hablar de *munus docendi*, ni de dimensión jurídica del mismo.

<sup>7</sup>. Tal es el intento de R. CASTILLO-LARA, *Le Livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, en "L'Année canonique" 31, 1988, 46-48. En esas páginas el autor intenta responder brevemente a la tesis –antijuridicista en materia de *munus docendi*– de que el anuncio de la palabra no debería revestirse de autoridad, pues esto supondría dominar las conciencias desde el exterior; al fundamentar su respuesta dice principalmente que el anuncio de la palabra tiene carácter público, y por tanto debe ser reglado por quien tiene autoridad en la Iglesia; surge así una "organización" del *munus docendi* (cuyo contenido básico sería hoy el libro III); el autor acude también a la obligación moral de buscar la verdad y de seguirla una vez conocida, para fundamentar esta autoridad. Hay que decir que no olvida totalmente los derechos, pero hace primario el tema del poder y la autoridad. Se trata por lo demás de un trabajo meritorio, al que también deben aportaciones estas páginas, y en el que esta cuestión se aborda rápidamente y en oblicuo. Crítica similar puede hacerse a los planteamientos de K. MÖRS DORF, un canonista que por lo demás ha hecho aportaciones fundamentales en esta materia, de las cuales informa, con algunas referencias básicas, C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensione giuridica...*, 181 s. y 184.

el primer elemento fundamental estructurante de toda regulación jurídica del mismo<sup>8</sup>.

¿De dónde proviene este derecho? De un doble elemento: de la palabra como don y de la eclesialidad de la palabra. Hemos de desarrollar esta fundamentación, pero antes de seguir adelante se hace necesario abrir un paréntesis para remover un obstáculo. En él intentaré aclarar qué entiendo por "derecho" al hablar de derecho a la palabra

1. *Observación sobre lo que ha de entenderse como derecho fundamental a la palabra (ius ad verbum)*<sup>9</sup>

Muchas personas experimentan un fuerte rechazo ante la idea de que el hombre es titular de un derecho fundamental a la palabra. En consecuencia, antes de la exposición del fundamento y contenido de ese derecho, es necesario remover este obstáculo.

<sup>8</sup>. Incluso del poder canónico presente en la materia. En efecto, el poder de dar o retirar la misión canónica, o el de excomulgar al hereje –por ejemplo– están al servicio del derecho del Pueblo de Dios a una pacífica posesión de la palabra. Como dice C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensione giuridica...* 180 s. a propósito de la diversidad de funciones respecto a la palabra, "Tali funzioni (...) sono dovute ed esigibili in quanto sia dovuto ed esigibile rendere la Parola ai suoi destinatari e possano essere configurate quali diritti-doveri. Si tratta del diritto ad adempiere un dovere a sua volta fondato su un diritto prioritario: lo ius ad Verbum" (subrayado mío).

<sup>9</sup>. La noción de derecho que tengo presente aquí es la del llamado "realismo jurídico" tal como lo presentan J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, 6ª ed., Pamplona 1990 y L. LACHANCE, *El derecho y los derechos del hombre*, trad. esp., Rialp, Madrid 1979. Es fundamental el tratamiento filosófico de J. PIEPER, *La justicia*, reunida con otros trabajos del mismo autor en "Las Virtudes fundamentales", trad. esp. Rialp, 3ª ed., Madrid, 1988. También son importantes otros trabajos de HERVADA, que completan aspectos parciales o establecen la aplicación de esta visión realista del derecho al derecho canónico, y que serán citados en el momento oportuno.

La idea de un *ius ad verbum*, como la de derecho a los sacramentos, podría parecer a algunos irreverente: ¿un derecho sobre los más sagrados dones divinos? A otros puede parecer una manifestación de juridicismo de nuevo cuño: frente al antiguo juridicismo del poder, calcado de la concepción absolutista, un juridicismo calcado del liberalismo individualista: el juridicismo del derecho subjetivo<sup>10</sup>. Tanto el nuevo como el antiguo vacían a la Iglesia de su contenido más propio, el misterio, y la reducen a un entramado jurídico; pero puesto que el viejo está derrotado, el auténtico peligro lo constituiría el nuevo.

Estas objeciones provienen de una deficiente interpretación de lo que se quiere decir con la palabra "derecho" y, por lo que se refiere a nuestra materia, con la expresión "derecho a la palabra". Pienso que la dificultad para un correcto entendimiento proviene de una falsa filosofía jurídica y de una cierta experiencia que uno tiene de lo jurídico: experiencia personal, experiencia ajena e, incluso, experiencia colectiva.

¿Cuál es nuestra experiencia de lo jurídico? Si nos precipitáramos, podríamos responder algo así como: "trucos para eludir ilegalmente impuestos, trámites burocráticos para conseguir lo que queremos, y cualesquiera argumentos con apoyatura legal que sirvan para defender el único valor absoluto, a saber: mis intereses (principalmente económicos), sean los que sean en cada momento". Pero, ¿cómo vamos a trasladar esto a la Iglesia? Uno puede haber tenido un pleito "a muerte" con sus hermanos por la

<sup>10</sup>. J. HERVADA, *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, en "Persona y derecho. Suplemento *Lex Nova* de derechos fundamentales del fiel" 1, 1991, 223 ss. critica con lucidez la visión liberal-individualista de los derechos humanos, y la filosofía política que de ella se sigue. Dicha visión no sólo es inválida en derecho canónico, sino también en derecho civil. Por otra parte, en p. 221 s. alude a que, incluso teniendo una correcta noción de los derechos fundamentales de la persona, ha de entenderse que ésta y la categoría de derechos fundamentales del fiel no son propiamente unívocas, sino análogas. Aquella crítica y esta precisión han de tenerse en cuenta para comprender correctamente el *ius ad verbum*.

herencia de su madre; puede haberse visto odiado y traicionado con ocasión del pleito; puede haber odiado y traicionado él mismo. Suponiendo que, pasado el tiempo, se convierta y descubra el valor de la pobreza cristiana, ¿cómo le vas a hablar a esa persona de derecho en la Iglesia? "¿Acaso puedo tener sobre la palabra de Dios algo parecido al derecho que reclamé empecinadamente sobre la nevera de mamá? ¡¿Y puedo acaso reclamarlo con el mismo empecinamiento?!", preguntará con toda razón, entre otras cosas porque el *ius ad verbum* es distinto de los derechos sobre las cosas materiales.

Al hablar de derecho evocamos frecuentemente reclamaciones desabridas, enfrentamientos, y egoísmos "protegidos por la ley". Pero *el derecho no es eso*. Incluso se puede negar que eso constituya el núcleo de nuestra experiencia jurídica. Todo eso, y otras purulencias semejantes, puede ir con frecuencia unido a la práctica del derecho, pero no constituye la esencia del derecho: es una corrupción de lo jurídico, como existe una corrupción de la medicina, de la prensa, de la empresa o de lo político. Precisamente el jurista es aquel que, en medio de ese clima –si se da el caso– sabe mantener la cabeza serena para usar el instrumental intelectual necesario que le permita dictaminar qué es lo justo en el caso.

Aquí, al hablar de derecho entendemos algo que le es debido a una persona porque de algún modo le pertenece<sup>11</sup>. De tal modo que dárselo es un acto de justicia, y negárselo una injusticia. Reclamar desabridamente la palabra de Dios sería una incongruencia, porque esa misma palabra nos propone la mansedumbre. Pero no es incongruencia afirmar: si el ministro no entrega al hombre la palabra, aparte de que cometa una inconveniencia pastoral o incluso un pecado –todo lo cual no

<sup>11</sup>. Es decir, el derecho como *res iusta*, de donde viene la expresión "realismo jurídico". Al respecto de la *res iusta* cfr. J. HERVADA, *Introducción crítica...*, 15-53 y 64-69.

interesa en esta sede–, hace injusticia a ese hombre. Se hace injusticia al hombre si no se le entrega completa la palabra de Dios ¿Por qué? Porque de algún modo esa palabra le pertenece, es suya: esto es lo que se quiere decir al hablar de derecho a la palabra. Derecho que, evidentemente, no se tiene ante Dios, sino ante el ministro.

Pablo VI clausuró la segunda sesión del concilio Vaticano II el 4 de diciembre de 1963. Su discurso tomó la forma de una acción de gracias al Señor por los dones otorgados durante esas dos primeras sesiones, especialmente por el mayor conocimiento que la Iglesia había alcanzado de sí misma. Entre otros beneficios, apuntaba éste: "¿no vemos ya que, si la ley canónica que gobierna la Iglesia ha de tener una evolución, ésta se verificará en un doble sentido: reconocer primeramente a cada persona y a cada función mayor dignidad y mayor facilidad para desenvolverse, y luego reforzar al mismo tiempo, como por intrínseca exigencia de amor, de armonía y de mutuo respeto, la potestad que traba jerárquicamente la comunidad de los creyentes?"<sup>12</sup>. He querido traer esta cita porque expresa, a mi modo de ver, el núcleo del que surge la potente tendencia actual a conformar el derecho canónico como un ordenamiento de los derechos fundamentales del fiel. En efecto, esta tendencia no se comprende como un simple mimetismo, como fruto del prurito de imitar lo que sucede en los ordenamientos jurídicos civiles, cuya perfección técnica nos deja admirados. Es, por el contrario, fruto del *respeto por la persona*: fruto del respeto por la persona del fiel, respeto que nace de la consideración de su dignidad y de su misión en cuanto fiel. Secundariamente, se puede hablar de imitación –de sana imitación– en este sentido: así como los ordenamientos civiles han profundizado, en los dos últimos

<sup>12</sup>. Traducción de la BAC, *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Documentos pontificios complementarios*, Madrid 1965, 773.

siglos, el respeto por la persona, y como consecuencia han tendido a fundamentar todo su edificio sobre los derechos humanos, formalizados técnicamente como derechos fundamentales, de modo similar, la Iglesia –que *da* al mundo, pero que también sabe *recibir* de él– ha profundizado su respeto por la persona del fiel, y edifica su ordenamiento sobre los derechos del fiel. Es muy importante mantener siempre viva esta relación entre derecho y *respeto por la persona*; si no, el derecho pierde su esencia vital, y la ley deja de ser medida de *lo justo*. La antropología que subyace aquí no tiene nada que ver con la que sustenta la concepción de los derechos del individuo como *reservas* hechas en un contrato de sociedad entre lobos (Hobbes, Rousseau...), que todavía inficiona con frecuencia la doctrina y la praxis jurídica civil, y que podría afectarnos también a nosotros. Todos los derechos fundamentales del fiel han de ser comprendidos y caracterizados como explicitaciones del *respeto* a la dignidad y misión de la persona del fiel. También el *ius ad verbum*. Desde esta perspectiva, *ius ad verbum* quiere decir que en la predicación –es decir, en la proclamación de la palabra, en el anuncio del mensaje de Cristo y de la Iglesia– debe palpitar ese respeto: debe ser tal que efectivamente respete la dignidad y la misión de los fieles. Pero una predicación arbitraria, subjetiva, incompleta, no cumpliría esta condición, igual que a una madre que alimentara descuidadamente a sus hijos le estaría faltando el respeto a la dignidad personal de éstos.

Al mismo tiempo, estas palabras de Pablo VI ponen de manifiesto que los derechos fundamentales del fiel no pueden entenderse como estando en polémica, o en oposición dialéctica, con lo jerárquico en la Iglesia. Y que los derechos fundamentales del fiel no pueden ser vistos con planteamientos rudamente reivindicatorios.

Una vez aclarado lo que se quiere decir y removido el posible obstáculo, es preciso fundamentar en positivo ese *ius ad verbum*, para lo cual cerramos el paréntesis y volvemos a tomar el hilo principal.

## 2. *La fundamentación del derecho a la palabra*<sup>13</sup>

La Revelación es un don de Dios para todos los hombres. La palabra de Dios tiene, pues, una destinación universal. Este es el primer fundamento del derecho. Habremos de ver enseguida que este don es esencialmente eclesial, y sacar las consecuencias, pero de momento hablemos del don sin más. Si Dios ha entregado para todos su palabra, esta palabra *me pertenece*, porque Dios me ha hecho don de ella. Luego tengo derecho a acceder a la palabra. Evidentemente, este derecho no es ante Dios, Dador del don, sino ante los hombres: Dios me ha entregado la palabra, y no me puede ser quitada, me ha de ser entregada.

Ahora entra en juego la eclesialidad. Con lo dicho hasta ahora, podría deducirse que el derecho a la palabra es un derecho de "libre acceso", un derecho que se tiene no precisamente ante la Iglesia, sino ante los hombres: que no se me impida acceder a los "documentos" en que consta esa palabra.

Sabemos que no es así. No es así porque la palabra de Dios no ha sido entregada a cada hombre considerado aislada e

<sup>13</sup>. La aplicación que hago de una noción realista del derecho al tema canónico de la palabra es paralela –aunque embrionaria– a la que hace HERVADA al tema de los sacramentos, en *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, en AA VV "Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra", EUNSA, Pamplona 1983, 359-385. Esta aplicación a la palabra ha sido desarrollada por C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensión jurídica...*, a quien sigo en estas líneas.

individualmente; ha sido entregada *para todos*, pero no ha sido entregada *directamente a cada uno*. Existe una mediación: la palabra ha sido entregada a la Iglesia, y de tal modo que la fe sólo es posible en el seno del *nosotros* de la Iglesia. No podemos entretenernos en esto, que por lo demás es un elemento fundamental de toda la teología católica de la Revelación<sup>14</sup>. Lo que nos corresponde es sacar las consecuencias jurídicas.

En primer lugar, ese derecho a la palabra no puede ser concebido en términos individualistas. Ya una recta concepción de lo que es el derecho en general excluye el individualismo<sup>15</sup>, pero la eclesialidad de la palabra refuerza radicalmente esta exclusión: la palabra de Dios es un bien co-poseído, y de tal modo lo es que sólo como co-poseído puede ser poseído: si salgo del *nosotros* de la fe, no lo poseo en absoluto.

Pero sobre todo, el derecho a la palabra deja de ser un simple derecho "de libre acceso". No basta con que el hombre tenga libre acceso a la palabra para que su derecho sea respetado. En efecto, si la palabra ha sido confiada a la Iglesia para el hombre, aquella tiene obligación de entregarla. Tiene la responsabilidad de hacerme llegar *positivamente* la palabra<sup>16</sup>. He aquí que mi

<sup>14</sup>. En este trabajo, al hablar de eclesialidad de la palabra y eclesialidad de la fe intento seguir a J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970, 59-74 y 300-307; *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, especialmente *La Iglesia como lugar de Predicación*, pp. 14-23 y *Normas para la predicación del evangelio en la actualidad*, pp. 24-35. A estos lugares se puede acudir para un desarrollo más detallado de los aspectos teológicos tratados aquí.

<sup>15</sup>. Cfr. J. HERVADA, *Los derechos fundamentales...*, loc. cit.

<sup>16</sup>. La trascendencia jurídica de la idea teológica que se tenga de la palabra de Dios se pone aquí de manifiesto. Pongamos el ejemplo de un contraste. Suponiendo que el luteranismo admitiera el derecho fundamental a recibir de los pastores la palabra, este derecho se satisfaría prácticamente con sólo hacer ediciones fiables de la Sagrada Escritura; como mucho, se podría añadir la exigencia de que la Sagrada Escritura fuera leída en la liturgia. En efecto, el principio de la *sola Scriptura* implica una concepción teológica de la palabra que influiría directamente sobre el derecho. Ahora bien, en la doctrina y en la

derecho es un derecho que debe satisfacer la Iglesia, es decir, el entero pueblo de Dios.

Todavía hay que dar un paso más. Esa responsabilidad general que compete a la Iglesia desde que Dios le entregó el depósito no carece de ulteriores determinaciones. En efecto, dentro del pueblo de Dios hay funciones específicas, responsabilidades diferenciadas respecto a la palabra. En concreto, existe un *ministerio de la palabra*. Sin entrar aquí en detalles ni en discusiones, digamos que nos referimos al ministerio ordenado, que tiene la función de anunciar la palabra oficialmente, es decir *in persona Christi* y en nombre de la Iglesia. No es ésta la única función diferenciada: dentro de ella cabe distinguir como específica la función de magisterio; fuera del ministerio, podríamos mencionar la función que compete a los padres respecto de los hijos (c. 774 § 2), diferenciada respecto a la función de dar testimonio que cumple a todos los cristianos. Por lo que aquí nos interesa, resulta que esta existencia de funciones diferenciadas en lo concerniente al *munus docendi* confiere titularidades pasivas diferenciadas respecto al *ius ad verbum*. En concreto, la función específica de los ministros sagrados configura un derecho subjetivo público, y es de especial trascendencia: hace referencia al núcleo del *ius ad verbum*. ¿Por qué? Porque siendo *la Iglesia* quien ha de transmitir la palabra, resulta que sólo los pastores hablan en su nombre.

Se comprende que el canon 213 proclame el derecho fundamental de los fieles a recibir la palabra de Dios; y lo que

teología católicas hay una concepción de la palabra mucho más "compleja", o, si se quiere, más rica. La palabra, como revelación que es, es el anuncio eficaz del misterio de la salvación, del cual no es la Escritura, en su nuda facticidad, el único testigo: lo es ésta, leída en la comunión de la Iglesia, es decir en la tradición de la Iglesia y en la vida de la Iglesia, lo cual incluye una cierta referencia a las condiciones históricas de la Iglesia. Sea lo que sea de esto, los canonistas necesitamos que los teólogos nos digan *qué es* la palabra. Y entonces, desentrañaremos la afirmación de que los fieles tienen derecho a eso.

proclama es el derecho a recibirla *de los pastores*, porque este canon tiene presente el significado del ministerio de los Pastores al respecto<sup>17</sup>.

Se ha dicho –y me adhiero– que el derecho a la palabra y a los sacramentos constituye el primero entre los derechos del fiel<sup>18</sup>. Esto tiene una gran trascendencia en un derecho canónico edificado sobre los derechos de los fieles. Con otros planteamientos, Mörsdorf ha edificado el derecho canónico sobre la juridicidad intrínseca de la palabra y los sacramentos. Esta fundamental coincidencia –es decir, el hecho de que tanto en un planteamiento como en el otro la palabra constituya, junto con los sacramentos, el primer y principal objeto de lo jurídico en la Iglesia– manifiesta la trascendencia de la dimensión jurídica del *munus docendi*.

Sobre la base de este *ius ad verbum*, y en torno a esa diferenciación de funciones, se estructura todo lo que el derecho canónico tiene que decir respecto al *munus docendi*<sup>19</sup>.

17. En realidad, el derecho a la palabra no es sólo el derecho a recibirla de los pastores, si bien éste es su elemento más relevante. Es en general el derecho a una posesión pacífica de la palabra, lo cual postula el diseño de un *orden justo* al respecto, que garantice la autenticidad –la identidad– de esa palabra.

18. Cfr. sobre todo A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, EUNSA, 2ª ed., Pamplona 1981, 76-96. P. 77: "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". Las pp. citadas nos parecen fundamentales para un estudio del derecho a la palabra. Cfr. también J.I. ARRIETA, *I diritti dei soggetti nell'ordinamento canonico*, en "Persona y derecho. Suplemento *Lex nova* de derechos fundamentales del fiel" 1, 1991, 43.

19. Evidentemente, no es ésta la estructura sistemática que presenta externamente el libro III, pero pienso que es su *estructura lógica*. En este sentido utilizo aquí la palabra; de modo similar, cuando se dice que la cuestión del papel de la razón en el acto de fe determina la estructura fundamental de la teología, no nos referimos a la estructuración en tratados: Dios Uno y Trino, Creador..., sino a otra cosa.

### 3. *Incidencia de este planteamiento sobre la cuestión de los contenidos*

Pero, ¿cómo incide todo esto sobre el tema específico de los contenidos del *munus docendi*? Antes anunciaba que tiene una incidencia directa y del todo particular. En efecto, si existe un derecho fundamental a la palabra de Dios, lo que se me ha de entregar es precisamente la palabra de Dios, y no otra<sup>20</sup>. El tema de los contenidos de la predicación se sitúa, pues, directamente en el objeto del *ius ad verbum*. En consecuencia, se aplica aquí un argumento paralelo al que utilizábamos unos párrafos más arriba: si predicáramos abundantemente y con vigor, pero fuéramos arbitrarios en cuanto a los contenidos, es decir en la determinación de lo que predicamos, en ese caso, aparte de lo que se pueda decir pastoralmente e incluso moralmente, se puede canónicamente afirmar que estaríamos defraudando un derecho de los fieles. Es importante tener una intensa conciencia del *ius ad verbum* a este respecto. Más adelante indicaremos algunas determinaciones jurídicas más concretas sobre contenidos; ahora es el momento de recordar que detrás de esas determinaciones lo que está en juego son *derechos*. Por lo demás, de momento baste con señalar que son dos las condiciones generales que debe tener presente la predicación en materia de contenidos: fidelidad e integridad. Es decir, identidad con el misterio y mensaje de Cristo, y plenitud en la transmisión. Por expresarlo en forma de

<sup>20</sup>. Sobre esto, cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *La dimensión jurídica...*, 183 s. y J. HERVADA, *Elementos de derecho constitucional canónico*, EUNSA, Pamplona 1987, 60 s., donde el autor retoma lo afirmado por él en J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *El Derecho del pueblo de Dios. I: Introducción; la constitución de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1970, 254 s.

máxima: nada se diga inadecuado; nada se calle de lo necesario<sup>21</sup>.

## II. PRESUPUESTOS Y CRITERIOS BÁSICOS

Hemos entrado ya en la cuestión de los contenidos. Sin embargo, no podemos precipitarnos sin más en un análisis del c. 768 y otros que tratan del asunto. So pena de caer en un derecho canónico que se reduzca a la pura exégesis literal, es preciso situar los cánones en el contexto estructural que les es propio y que los hace plenamente significativos. Se trata aquí precisamente de delinear ese contexto estructural, desde la perspectiva del derecho a la palabra. Es decir, intentamos en este apartado situar algunas características esenciales de la palabra y del *ministerium verbi* que resultan relevantes para nuestra cuestión, y de explicar cuál es su relevancia concreta. En realidad, ya hemos iniciado esta tarea en el apartado anterior. Ahora, seguimos adelante.

### 1. *La palabra como don*

Antes nos hemos fijado en la palabra como don para resaltar su destinación universal, que confiere un derecho a todos los hombres. Ahora hemos de resaltar la *objetividad* que entraña ese carácter de don. En efecto, la fe –me refiero evidentemente a la *fides quae*– no es algo que fabricamos, que construimos, sino algo que "nos viene dado", algo que recibimos. En consecuencia, los contenidos de la predicación reciben una cierta predeterminación objetiva<sup>22</sup>. A esto me refería antes al apuntar

<sup>21</sup>. O bien, con Gregorio Magno en la *Regla Pastoral*, II, IV: "ni diga lo que se debe callar ni calle lo que se debe decir".

<sup>22</sup>. Cfr. los textos citados en la nota 20.

que uno tiene derecho precisamente a la palabra de Dios, no a otra cosa. Existen por tanto unas exigencias de integridad y fidelidad al don objetivo de la Revelación, que son también exigencias de justicia; entre ellas hay que destacar la exigencia de plenitud y equilibrio. En efecto, la palabra de Dios constituye un cuerpo orgánico, dotado de una esencialísima unidad; en consecuencia, queda desfigurada si no existe en la evangelización un equilibrio, prudencialmente ponderado, entre todos los contenidos de esa palabra. Los fieles serían defraudados en su derecho si la predicación omitiera sistemáticamente algún aspecto esencial, o si le concediera tan sólo una presencia ridícula y formal, o si otros aspectos crecieran desproporcionadamente. Ciertamente, es muy difícil –imposible– establecer criterios generales y apriorísticos sobre cómo debe ser en la práctica ese equilibrio; entre otras cosas, porque varía mucho con las diferentes sensibilidades y carismas de los predicadores, y con la variedad de situación eclesial y sociológica de cada comunidad, como habremos de ver más adelante. Pero si desaparece la preocupación por lograr el desarrollo armónico y compensado, es decir, por que estén presentes los diversos aspectos dogmáticos, morales, ascéticos –y también las implicaciones sociopolíticas– del misterio cristiano, entonces se puede decir que hay arbitrariedad en el ejercicio de una función pública en la Iglesia, y que esa arbitrariedad constituye injusticia, por cuanto lesiona un derecho fundamental de los fieles.

Esta exigencia de plenitud y equilibrio adquiere una particular intensidad en la catequesis, donde se convierte en exigencia de organicidad y sistematicidad. Pero también está presente en toda predicación. La recoge, respecto a la homilía, el c. 767 en su primer párrafo: "(...) a lo largo del año litúrgico, expónganse en ella (...) los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana", lo cual implica una idea de programación que ha de ser completa.

## 2. Algunas consecuencias de la eclesialidad de la fe<sup>23</sup>

La palabra de Dios es *don en la Iglesia*, y sólo en la Iglesia se puede responder a ella mediante la fe<sup>24</sup>. Antes nos hemos fijado en ello en cuanto atribuye al Pueblo de Dios, y en particular a los pastores, una "titularidad pasiva" –un deber– en relación con el *ius ad verbum*. Ahora lo consideraremos en cuanto que *modaliza* lo dicho a propósito de la palabra como don objetivo que predetermina los contenidos de la predicación. La palabra de Dios ha sido entregada en la Iglesia de tal modo que, por así decir, sólo en la comunión de la Iglesia es fiel a sí misma; es decir, hasta el punto de que la tradición *viva* de la Iglesia es elemento esencial del depósito de la Revelación. Esto quiere decir que la fidelidad al don objetivo de la Revelación pasa necesariamente por la fidelidad a *la fe de la Iglesia*. Es decir: lo que hay que predicar es la fe de la Iglesia. O bien, formulando esto mismo desde la perspectiva que aquí hemos adoptado, lo que los fieles tienen derecho a esperar de la predicación es que se les entregue la fe de la Iglesia. La necesidad de una presencia viva de la interpretación magisterial en la predicación es un corolario que cae por su peso si se tiene en cuenta lo que es la función del Magisterio en la comunión de fe de la Iglesia; la palabra predicada debe homologarse con el Magisterio, para saber si es o no palabra de Dios. Todo esto, que lleva implícita toda una teología de la Revelación y toda una eclesiología que no podemos exponer aquí, debe verse bajo la luz de lo que diremos más adelante sobre la Revelación como vida.

<sup>23</sup>. Sobre esto, cfr. los trabajos de RATZINGER citados en nota 14; sobre todo, el espléndido comentario al "fides ex auditu" (Rom 10, 17) en *Introducción al cristianismo*, cit., 66 ss.

<sup>24</sup>. Esto debe ser entendido desde una idea suficientemente amplia de lo que es la pertenencia a la Iglesia, en la línea de *Lumen gentium* 13-16.

### 3. *El carácter público de la predicación*<sup>25</sup>

El ejercicio del *munus docendi* por los pastores es una actividad pública, quiero decir, es un ejercicio de funciones públicas que les han sido conferidas en la Iglesia; no es un despliegue de su iniciativa privada.

Expliquémonos mejor con una comparación. Cuando un fiel da testimonio de Cristo, aquello es un ejercicio de su autonomía personal: habla en su propio nombre, no representa oficialmente a la Iglesia, no la compromete; tampoco está satisfaciendo un derecho que su interlocutor tenga ante la organización de la Iglesia. Esto lleva consigo un margen muy amplio de libertad. Por el contrario, cuando un pastor catequiza o predica, no habla sólo en nombre propio: representa oficialmente a la Iglesia, la Iglesia habla por su boca. Lógicamente, esto limita el margen de discrecionalidad (aunque, como habremos de ver, ni de lejos la elimina).

El carácter público es más señalado cuando se trata de la predicación litúrgica, y concretamente de la homilía. No tanto por el carácter sagrado del lugar cuanto porque en la liturgia actúa profundamente la Iglesia, la liturgia es la vida profunda de la Iglesia. Ella es acción de Cristo y de la Iglesia (cfr. cc. 834, 837, § 1, 840)<sup>26</sup>. Y de este carácter participa la homilía, puesto que es "parte de la misma liturgia" (c. 767 § 1).

<sup>25</sup>. Cfr. R. CASTILLO-LARA, *Le livre III...*, 47; J. RATZINGER, *Palabra en la Iglesia*, cit., 19: "El que predica no lo hace por cuenta propia, ni en nombre de una comunidad particular o de cualquier otro grupo, sino que lo hace en nombre de la iglesia, que es una en todo tiempo y lugar. Del mismo modo que la propia fe del que predica sólo puede subsistir en la iglesia, así la palabra, que despierta y sostiene esa fe, ha de tener carácter eclesial"; a continuación: "Da la impresión de que este punto de vista está desapareciendo de la conciencia de amplios sectores de la iglesia, y como consecuencia se producen reducciones del concepto de fe".

<sup>26</sup>. Pero sobre todo, Constitución *Sacrosanctum concilium*, del Vaticano II, *passim*.

Desde el punto de vista de la teología del sacerdocio este carácter público se pone de manifiesto al considerar que los sacerdotes ejercen el *ministerium verbi* como colaboradores de los obispos, que son los maestros de la verdad en la Iglesia. Si bien es la teología quien nos ofrece la presentación más profunda de este carácter público, es en el derecho canónico donde se hace más patente, donde salta a la vista de manera palmaria. Me refiero a la institución de la misión canónica requerida para predicar: la misión canónica pone de manifiesto que los predicadores son *enviados* por la Iglesia para predicar; son embajadores, pues, de la Iglesia. Detrás está una tradición que se remonta a aquella pregunta de San Pablo, introducida en uno de los principales pasajes neotestamentarios sobre la eclesialidad de la fe y de la palabra: "¿cómo predicarán si no son enviados?"<sup>27</sup>. Como es sabido, en el canon 764 hay un otorgamiento *a iure* de la facultad de predicar a todos los sacerdotes y diáconos, bajo ciertas condiciones. Se simplifica así una vieja disciplina, permaneciendo al mismo tiempo la conciencia de que todo predicador es, en definitiva, enviado por la Iglesia.

Este carácter público intensifica la vigencia de toda regulación jurídica sobre la predicación y, en concreto, por lo que a nosotros nos interesa, de toda regulación sobre contenidos. Es, en efecto, importante percatarse de que las regulaciones y criterios jurídicos se colorean de una peculiar vigencia cuando se refieren a acciones públicas, peculiar vigencia de la que carecen cuando sólo hacen referencia a cuestiones privadas. Concretamente, lo dicho hasta el momento a propósito de la satisfacción del derecho a la palabra y a propósito de la objetividad y eclesialidad de la palabra, debe entenderse informado por este carácter público del ejercicio de *munus docendi* por los pastores. Por otro lado, aquí radica, en buena parte, la exigencia de abstenerse de opiniones puramente personales, disputas teológicas, etc...

<sup>27</sup>. Rom 10, 15.

#### 4. *La revelación como vida*

Todo lo dicho hasta ahora contribuye a destacar una cierta predeterminación objetiva de los contenidos del *munus docendi*, al menos cuando se ejercita por los pastores, es decir, cuando se ejercita el *ministerium verbi*. Esa predeterminación objetiva limita la libertad o, si se prefiere, los márgenes de discrecionalidad de la predicación.

Me parecía muy importante comenzar señalando todo esto, no sólo porque, a mi juicio, hoy en día es lo que más necesita ser recalcado<sup>28</sup>, sino sobre todo porque es en sí el primer elemento.

Pero todo lo dicho hasta ahora es insuficiente, y necesita ser equilibrado. En efecto, la intuición pastoral común sabe que la predicación de la palabra necesita un amplísimo margen de discrecionalidad. La pretensión de predeterminar en todo detalle los contenidos de lo que se ha de anunciar, además de que se revelaría ilusoria por irrealizable, agostarí­a la misma predicación.

¿De dónde procede, dónde se fundamenta esta "sentencia común"? Sólo puede proceder de alguna característica de la Revelación tal como es entendida por la Iglesia. He intentado sintetizarla en el título del parágrafo: la Revelación como vida.

En efecto, la Revelación no *es* sólo una "doctrina", mucho menos si ésta se comprendiera como un conglomerado de "tesis"

<sup>28</sup>. En efecto, a mi modo de ver, en los últimos decenios hemos insistido casi exclusivamente en la necesidad de encontrar un nuevo lenguaje para la predicación, un lenguaje que tenga en cuenta las preguntas de los hombres antes de apresurarse a darles respuesta. Esta dirección unilateral de nuestras atenciones parece haber provocado un cierto olvido de la necesidad –primaria– de fidelidad a esa palabra que pretendemos anunciar *mejor* a los hombres. Se impone pues la doble tarea de reencontrar para la predicación una fidelidad más plena, en la comunión de la Iglesia, y de seguir buscando el nuevo lenguaje, que a todas luces sigue sin haber sido encontrado.

desconexas. La Revelación es vida: lo que nos entrega es una vida, la vida divina comunicada a los hombres en Cristo en la Iglesia<sup>29</sup>. *Contiene* también una doctrina o mensaje, pero de tal modo que éste sólo alienta en conexión con la persona de Cristo, con el Padre y con el Espíritu Santo, que se nos dan en el misterio vivo de la Iglesia.

Por tanto, todo lo dicho hasta ahora, con ser cierto, se malinterpretaría lamentablemente si llevara a entender que en materia de contenidos de la predicación basta con atenerse a una simple "ortodoxia formal".

El c. 760, siguiendo a *Christus Dominus* 12 alude a todo esto de modo formidable: según este canon, lo que hay que exponer con integridad y fidelidad es *el misterio* de Cristo; el misterio, es decir, una realidad viva e inaprehensible en plenitud. Predeterminación objetiva y "vitalidad" no son dos polos contrapuestos entre los que haya que encontrar un ecléctico punto medio<sup>30</sup>.

Intentando sacar las consecuencias de todo esto, podemos decir que se concretan en dos principios pastorales, con relevancia canónica: el principio de adaptación y el principio *contemplata tradere*.

#### a. *El principio de adaptación*

En términos pastorales se habla tradicionalmente del "don de lenguas". Partiendo de la experiencia de Pentecostés, se utiliza esta expresión para indicar que la predicación ha de hacerse de manera que llegue efectivamente a quienes oyen. Con frecuencia

<sup>29</sup>. Aquí la preposición "en" significa cosas distintas, referido a Cristo y a la Iglesia.

<sup>30</sup>. La lógica de objetividad y "vitalidad" simultáneas está brillantemente expresada en *Catechesi tradendae*, nn. 6 y 7.

la entendemos en un sentido superficial, cuando en realidad contiene una profunda interpelación que nace de la "vitalidad" de la palabra.

En efecto, no se trata tan sólo de un problema de retórica, ni siquiera en el sentido más noble (no en el sentido sofista) de la retórica: el problema de *cómo hacerse entender*, haciendo de paso atractivo el mensaje; éste es el problema que una escuela filosófica, un político, un periodista, un profesor o un padre se plantean: los modos de hacerse entender por la comunidad filosófica, el electorado, los lectores, los alumnos o el hijo. Pero no es el problema fundamental del don de lenguas.

Ese es sólo el nivel más superficial del "don de lenguas". El "don de lenguas", en su profundidad, recoge una exigencia de adaptación en la fidelidad. Si la Revelación es vida, y no sólo un cuerpo de doctrina, puede y necesita "encarnarse" en todas las situaciones, en todos los puntos de la historia y del espacio: puede y necesita hacerse concreta e histórica cada vez, sin dejar por ello de ser ella misma. Este es el reto que se expresa muchas veces con el término inculturación.

Es ésta una necesidad que estaba en el corazón de Juan XXIII cuando convocó, preparó e inició el Concilio Vaticano II<sup>31</sup>, y uno de los criterios que empapan con frecuencia los textos conciliares.

La consecuencia más palpable, aunque no la única, es que la determinación concreta de los contenidos de la predicación ha de tener en cuenta la condición socio-eclesial de la comunidad a la que se dirige, como exigencia de fidelidad a la palabra que se debe anunciar. No se puede decir en todas partes lo mismo y de la misma manera. Esta exigencia ha sido acogida en el c. 769, que a su vez recoge en síntesis la misma idea detallada más explícitamente en *Christus Dominus* 13:

<sup>31</sup>. Véase, por ejemplo, el discurso de inauguración del Concilio, en AAS 54, 1962, 786-795, especialmente 791 s.

"Expongan la doctrina cristiana de modo acomodado a las necesidades de los tiempos, es decir, que responda a las dificultades y problemas que más preocupan y angustian a los hombres" (*Christus Dominus* 13); "Propóngase la doctrina cristiana de manera acomodada a la condición de los oyentes y adaptada a las necesidades de cada época" (c. 769).

Más que un contrapeso a la fidelidad a la palabra de Dios, el principio de adaptación es una exigencia de esa fidelidad, y de la fidelidad al *ius ad verbum* que poseen los fieles. No es un principio que suavice la denuncia, o que haga "más fácil" el cristianismo, un principio que –en suma– olvide que la Cruz de Cristo siempre es locura para el mundo.

b. *El principio "contemplata tradere"*

Hay otro aspecto, intensamente presente en la tradición de la Iglesia, que podemos formular en el principio "contemplata tradere" –entregar cosas previamente contempladas–, y que influye en nuestra cuestión. El predicador no ha de predicarse a sí mismo, sino a Cristo. Pero ha de hablar de las cosas "contemplata"; es decir, el objeto de predicación debe haber sido personalmente asimilado, hecho vida propia, mediante la oración y la vivencia. Si la Revelación es vida, el objeto de la predicación debe ser entregado como vida del predicador que se transmite al oyente; de otro modo, la predicación se convierte en palabras muertas, en repetición de frases carentes de sentido, pues son irreferibles a un contexto experiencial que las haga significativas. Dicho de otro modo: el significado de lo predicado se reduce en ese caso al contenido fáctico de las palabras, es radicalmente incapaz de trascender esa significatividad fáctica –o como mucho, puramente humana– de las palabras y revelar así el *misterio* (el misterio de Dios, de Cristo, de la salvación, de la Iglesia, que es algo esencialmente vivo). Esto implica que la

predicación, que es siempre predicación de contenidos "objetivos", debe estar al mismo tiempo necesariamente transida por la persona del que habla<sup>32</sup>. Los grandes predicadores, los grandes testigos orales de una única tradición, han tenido siempre su estilo personal, es más, un estilo intensamente personal. Se les conoce por sus nombres, que evocan siempre esa peculiar personalidad de su predicación: Pablo, Ambrosio, Agustín, León, Gregorio, Domingo, Ignacio, Javier, Juan de la Cruz, Felipe Neri, Carlos Borromeo, Juan María Vianney: *nada que ver* unos con otros, y una misma vida de Cristo transmitida con plena fidelidad. No es "mi Cristo" o "tu Cristo" el que uno y otro hemos de predicar; esto es absurdo, porque Cristo es uno, y su identidad –es decir, que el Cristo que prediquemos responda al verdadero Cristo– es básica para el Cristianismo; hemos de predicar a Cristo hecho vida en personas distintas (*in Ecclesia*, claro está). Desde el punto de vista de la actitud y actuación del predicador, esto significa que la fidelidad a los contenidos que se han de predicar debe ser un equilibrio que evite tanto la repetición esquelética de contenidos muertos como la suplantación de Cristo por la propia subjetividad. Una vez más, este equilibrio no consiste en un moderado término medio, como resulta del hecho de que una predicación puede ser, a la vez, totalmente subjetiva y perfectamente muerta o, por el contrario, plenamente objetiva y viva. Es más bien una composición de valores que en definitiva es fruto de la fe viva.

Todo esto no sólo no es derecho canónico, sino que incluso es difícilmente traducible en términos canónicos. Por eso no podemos aducir al respecto ningún canon del Código. Y sin

<sup>32</sup>. Esto, por lo demás, abre el cauce a una actuación diferenciada del Espíritu Santo mediante la variedad de carismas de los predicadores, siempre que éstos sean efectivamente predicadores de Cristo, es decir del *íntegro* misterio de Cristo: Dios Trino que crea y salva a los hombres por Cristo en la Iglesia. Sobre la diversidad de carismas de los predicadores, cfr. *Presbyterorum ordinis*, 4.

embargo, es preciso que sea tenido en cuenta por el canonista; porque sólo a su luz se entiende el sentido de las necesariamente frías y secas normas (testigos, sin embargo, de la tradición muchas veces) que el canonista debe iluminar, si no queremos reducirlas a meras "reglas" más o menos arbitrarias y, en esa medida, de imposible vigencia sociológica hoy en día. En cualquier caso, sí podemos señalar una consecuencia canónica en relación con el *ius ad verbum*: difícilmente se podría hablar de un derecho a que la predicación sea "viva" en el sentido en que aquí estamos hablando, pero de lo dicho se puede concluir que el derecho a la palabra –por contra de lo que podría deducirse si sólo tuviéramos presentes aquellas características de la revelación que conllevan una cierta predeterminación objetiva de la predicación– no sólo no exige una especie de "desaparición" de la personalidad del predicador, sino que más bien postula la presencia de esa personalidad.

Hemos aludido a los carismas de los predicadores. Baste aquí señalar dos cosas: que efectivamente esos carismas necesitan expresarse en la predicación; y que –tratándose de carismas específicos– deben cuidar de expresarse en el ámbito que les es propio.

##### 5. *Dos observaciones finales*

###### a. *El carácter simultáneamente enunciativo y parenético de la predicación*

Este carácter debe ser tenido en cuenta a la hora de los contenidos. Efectivamente, el fin de la predicación –*veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat*, por decirlo con la tradicional expresión de San Agustín– determina sus objetos. Ni una parénesis ayuna de doctrina ni una doctrina teórica ajena a la vida ordinaria, insusceptible de ser traducida en vida real, en

adoración, serían satisfactorias. Paralelamente, ha de encontrarse un equilibrio en el que estén siempre presentes –en proporciones variadas según los casos– el *kerygma* y el ulterior desarrollo expositivo.

b. *La misión de la Iglesia en relación con las realidades temporales*

El tema encuentra su lugar de estudio detallado en el análisis del párrafo segundo del c. 768. Únicamente quería mencionarlo aquí para indicar que pertenece al cuadro de la criteriología básica. En efecto, el problema de en qué medida debe la predicación ocuparse de los asuntos temporales sólo puede ser resuelto a la luz de la cuestión, más amplia, de la misión de la Iglesia en relación con lo temporal. Como es sabido, es ésta una cuestión en la que el Vaticano II –siguiendo la mejor renovación teológica preconiliar– ha abierto vastos campos y cuestionado viejos planteamientos simplistamente negativos. Se ha seguido una profunda discusión teológica que todavía no se ha asentado, y eso se deja notar en la predicación. Mientras no se produzca una clarificación teológica al respecto, no podremos sentar criterios canónicos ni pastorales estrictos y completos; sin embargo, existen criterios que pueden resultar orientadores de momento, de los cuales no nos corresponde ocuparnos ahora. Mencionemos tan sólo dos de ellos.

En primer lugar, la primacía de lo sacro. Recordemos la expresión "en primer lugar" del párrafo primero del canon 768<sup>33</sup>; "imprimis", dice el texto latino. Esta palabra recoge *una exigencia esencial* de la predicación: la primacía de lo sacro; no sólo que lo sacro tiene primacía en sí, sino que se constituye en la razón formal de la incorporación de lo que es aparentemente

<sup>33</sup>. El texto, en la nota 3 de este trabajo.

profano o primariamente profano. Es decir, la predicación sobre lo temporal no se justifica porque la Iglesia deba ocuparse también de cosas "ajenas" a su misión; sino porque las cosas llamadas temporales entran en algún modo dentro de la misión de la Iglesia, por contra de lo que algunas simplificaciones anteriores podrían pretender. En esta línea, predicar sobre las cuestiones a que hace relación el párrafo segundo del 768 es en último término predicar sobre cosas necesarias para la gloria de Dios y la salvación de las almas (temas de predicación mencionados, como prioritarios, en el párrafo primero del canon): en efecto, la promoción de la dignidad humana en los diversos ámbitos –familiar, social, político, económico...– afecta a la gloria de Dios y la salvación de las almas: constituye en alguna medida una parte de los materiales del Reino de Dios (cfr. *Gaudium et spes* 38).

Es de vital importancia comprender que la predicación cristiana siempre ha consistido en abrir la puerta a lo trascendente, a lo sacro, y así debe seguir siendo. Si nos quedamos en lo inmanente o le damos prioridad, todo carece de fundamento. La propia predicación sobre lo temporal se autotraiciona si pretende adquirir –o adquiere de hecho– primacía: porque su fundamento es evangélico. Desligada de su fundamento en lo propiamente evangélico, en lo sacro, en lo trascendente, la promoción de la dignidad humana en la predicación pierde toda su fuerza interior.

El segundo criterio que procede recordar ahora es que está en juego aquí otro derecho fundamental de los fieles, el de la libertad en lo temporal; se trata de un derecho reconocido en el canon 227 sobre la base de *Gaudium et spes* 43. No vamos a analizarlo aquí en detalle, porque el objeto propio de estas páginas es el derecho a la palabra. Basta con recordar que, puesto que el ejercicio del *ministerium verbi* es una función pública que satisface un correlativo derecho de los fieles, y puesto que a veces se corresponde con un deber o carga correlativa de los

fieles (asistencia a la Misa dominical, catequesis obligatoria previa a los sacramentos), la manifestación de puras opiniones personales en temas estrictamente opinables podría entrar en colisión con el derecho de los fieles a la libertad en lo temporal.

\*\*\*

No es preciso insistir en el enorme interés pastoral que tienen unos adecuados contenidos en la predicación y en la catequesis. Es importante despertar la conciencia de este interés, y señalar los criterios y valores que están en juego. Pero la concreción última corresponde a la discreción pastoral de cada uno: no puede la teología pastoral, ni mucho menos el derecho, expresarse en fórmulas que predeterminen las decisiones concretas sobre predicación. Sin embargo, pueden y deben señalar esos criterios y valores que están en juego, algunos de los cuales son jurídicos. Por lo que se refiere al papel del derecho, estriba en que una mayor sensibilidad hacia las dimensiones de justicia que están en juego –el *ius ad verbum*– puede ayudar a afrontar mejor –con más orientación y con más sentido de responsabilidad– las decisiones pastorales concretas. En esta materia, la función de la ciencia canónica no es tanto elaborar criterios para resolver eventuales conflictos cuanto contribuir a profundizar y difundir una mayor sensibilidad hacia las exigencias de justicia que en ella están presentes.