

VIDA EN CRISTO MORAL, COMUNIÓN E IGLESIA

Una Declaración de acuerdo de ARCIC II

PREFACIO DE LOS COPRESIDENTES

Al llegar al final de diez años en la vida de la ARCIC-II parece oportuno recordar las palabras del Papa Juan Pablo II y el Arzobispo Robert Runcie en su *Declaración común*^a en Cantorbéry en mayo de 1982: «Hemos convenido en que ha llegado el momento de crear una nueva Comisión internacional. Su tarea será la de continuar la obra ya comenzada, examinar, sobre todo a la luz de nuestros juicios respectivos sobre la Relación Final, las diferencias doctrinales mayores que nos separan todavía con vistas a su eventual solución; estudiar todo lo que nos impide reconocer recíprocamente

Original inglés: *Life in Christ: An Agreed Statement by the Second Anglican / Roman Catholic International Commission* (Catholic Truth Society / Church House Publishing 1994). The Secretary of the Anglican Consultative Council and the Pontifical Council for Christian Unity 1994. Con la debida autorización del PCPUC (Vaticano), prohibida la reproducción total sin permiso.

Traducción de la Prof. Rosa M.ª Herrera y revisión y control teológico para la edición del Prof. A. González Montes.

^a Cf. vers. española: A. González Montes, *Enchiridion oecumenicum*, vol. 1 (Salamanca 1986); vol. 2 (Salamanca 1993). Cit. en lo sucesivo: GM 1 y GM 2 (con barra y nn. a continuación). Aquí GM 1/nn. 183-189.

los ministerios de nuestras Iglesias y recomendar las disposiciones prácticas que sean necesarias cuando, sobre la base de nuestra unidad en la fe, podemos llegar al restablecimiento de la plena comunión. Nos damos muy bien cuenta de que la tarea de esta nueva comunión no será fácil, pero nos sentimos animados por nuestra confianza en la gracia de Dios, y por todo lo que hemos visto ya del poder de esta gracia, que actúa en el movimiento ecuménico de nuestra época». Repetimos estas palabras con el fin de asegurar a nuestras dos Comuniones que por largo y difícil que sea el trabajo de la Comisión, debe continuar y continúa.

Entre los numerosos diálogos internacionales, bilaterales y multilaterales, entre cristianos divididos, la Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana ha sido la primera en abordar directamente el tema de la moral. Hemos preparado esta declaración como respuesta a los requerimientos de las autoridades de nuestras dos Comuniones. Estos requerimientos se hacen eco de la creencia más amplia de que Anglicanos y Católicos están tan divididos, en cuestiones de moral si no más, tanto como en cuestiones de doctrina. Esta creencia refleja, a su vez, la profunda y real convicción de que la unidad cristiana auténtica es tanto un asunto de vida como de fe. Los que comparten una misma fe en Cristo compartirán una misma vida en Cristo. De ahí el título de esta declaración: *Vida en Cristo. Moral, comunión e Iglesia*.

El tema de esta declaración estaba ya esbozado en nuestro trabajo anterior sobre *La Iglesia como comunión*^b. Al describir «los elementos constitutivos esenciales para la comunión visible de la Iglesia», escribíamos: «es también constitutiva de la vida en comunión la aceptación de los mismos valores morales básicos, la participación en la misma visión de la humanidad creada a imagen de Dios y recreada en Cristo, y la confesión común de una sola esperanza en la consumación final del reino de Dios» (nn. 44,45). Como cristianos buscamos una vida común no sólo por nuestro propio interés, sino también para gloria de Dios y bien de la humanidad. Ante el mundo que nos rodea, el nombre de Dios es profanado siempre que aquellos que se llaman a sí mismos cristianos aparecen divididos en su testimonio de las exigencias morales objetivas que surgen de nuestra vida en Cristo. Nuestra bús-

^b Vers. española: GM 2/nn. 40-109.

queda de comunión y unidad en la moral como en la fe es, por tanto, una forma de la propia oración del Señor a su Padre:

Santificado sea tu nombre,

Venga a nosotros tu reino,

Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

† CORMARC MURPHY O'CONNOR

† MARK SANTER

Venecia, a 5 de septiembre de 1993

A. INTRODUCCIÓN

1. Existe la opinión popular y muy extendida de que las Comunidades Anglicana y Católica están especialmente divididas por su enseñanza moral. Consideraciones más atentas han convencido a la Comisión de que, a pesar del desacuerdo existente en algunas áreas de juicio pastoral y práctico, Anglicanos y Católicos extraen de las Escrituras y de la Tradición la misma visión predominante de la naturaleza y el destino de la humanidad, y comparten los mismos valores morales fundamentales. Esta área substancial de convicción común nos llama a un testimonio compartido, dado que ambas Comuniones proclaman el mismo Evangelio y reconocen el mismo mandato a la misión y el servicio. Un acento desproporcionado en los desacuerdos particulares desdibuja esta importante verdad y puede provocar una sensación de alejamiento. Existe ya una notable convergencia entre las dos Comunidades en el testimonio que dan por ejemplo, sobre la guerra, la paz, la eutanasia, la libertad y la justicia, pero la exageración de las diferencias existentes hace que este testimonio compartido —un testimonio que debería dirigirse a un mundo en peligro de perder su rumbo— sea más difícil de sostener y al mismo tiempo impide su desarrollo. Este testimonio común es, en la sociedad de hoy, urgente. Es también, así lo creemos, posible. Por consiguiente, es necesario revisar la extendida suposición de que las diferencias de enseñanza sobre ciertos temas morales particulares significan una divergencia de comprensión irreconciliable, y por tanto presentan un obstáculo insuperable para el testimonio común. Incluso en estos temas particulares en los que existe desa-

cuerdo, Anglicanos y Católicos, vamos a demostrarlo, compartimos una perspectiva común y reconocemos los mismos valores subyacentes. Siendo esto así, preguntamos si el desacuerdo limitado, por importante que sea, es por sí mismo suficiente para justificar una ruptura permanente de la comunión.

2. Al presentar esta declaración sobre moral, estamos respondiendo no sólo a un interés popular, sino a los requerimientos de las autoridades de ambas Comuniones. Hasta el presente, el diálogo ecuménico se viene concentrando en materias de doctrina. Éstas son de primera importancia y en este terreno todavía queda trabajo por hacer. Sin embargo, el Evangelio que proclamamos no puede estar divorciado de la vida que vivimos. Las cuestiones de doctrina y moral están estrechamente interrelacionadas y las diferencias en un área pueden reflejar diferencias en la otra. Es común a ambas la materia de la autoridad y el modo de su ejercicio. Aunque no abordaremos aquí directamente el tema de la autoridad, no obstante, esperamos que una comprensión de la relación entre libertad y autoridad en la vida moral pueda contribuir a nuestra comprensión de su relación en la vida de la Iglesia.

3. En lo que sigue intentaremos exponer la base y el modelo de la enseñanza moral cristiana y mostrar que ambas comuniones la han aprendido a la misma luz. Empezamos reafirmando nuestra fe común en que la vida a la que Dios, por medio de Jesucristo, llama a hombres y mujeres no es otra cosa que la participación en la vida divina, para después detallar algunas de las características e implicaciones de nuestra visión común de la vida en Cristo. Vamos a recordarnos a nosotros mismos nuestra herencia común de la tradición viva a través de la cual las dos Comuniones han intentado desarrollar una respuesta fiel y apropiada a la buena nueva del Evangelio. A continuación revisaremos el modo en que esta tradición se ha tornado divergente tras la ruptura de la comunión, llamando al mismo tiempo la atención sobre los signos de una nueva convergencia, especialmente en nuestra acentuación del bien común. Nos ocuparemos de las dos cuestiones particulares, el matrimonio tras el divorcio y la contracepción —cuestiones en las que las dos Comuniones han expresado su desacuerdo en documentos oficiales y en la práctica pastoral— con el fin de determinar, en la medida de lo posible, la naturaleza y el grado de nuestro desacuerdo

moral, y relacionarlo con nuestro acuerdo permanente sobre valores fundamentales. En nuestra última sección volveremos sobre el tema de la comunión y a la luz de lo que se ha hecho antes, mostraremos cómo la comunión determina tanto la estructura del orden moral como el método de discernimiento y respuesta de la Iglesia. Finalmente, reafirmaremos nuestra creencia de que las diferencias y desacuerdos han sido exacerbados por una ruptura permanente de la comunión, y que la integridad de la respuesta moral requiere un movimiento hacia la comunión plena. Concluimos sugiriendo las etapas por las que podemos avanzar juntos a lo largo de esta senda para mayor gloria de Dios y bienestar de su mundo.

B. VISIÓN COMPARTIDA

4. La vida cristiana es una respuesta en el Espíritu Santo a la autodonación de Dios en Jesucristo. La Sagrada Escritura (cf. 1 Jn 1, 1-3; 2 Pe) da testimonio de este don de sí mismo en la encarnación y de esta participación en la vida divina. Hechos a imagen de Dios (cf. Gn 1, 27), y parte de la creación buena de Dios (cf. Gn, 1,3), hombres y mujeres están llamados a crecer en la semejanza de Dios, en comunión con Cristo y con los otros. Lo que nos ha sido entregado por medio de la encarnación y la tradición cristiana es una visión de Dios. Esta visión de Dios en el rostro de Jesucristo (cf. 2 Cor 4, 6, compárese con Gn 1,3) es al mismo tiempo una visión de la humanidad renovada y plenificada. La vida en Cristo es el don y la promesa de la nueva creación (cf. 2 Cor 5, 17), el fundamento de la comunidad y el modelo de las relaciones sociales. Es la herencia común de la Iglesia y la esperanza de cada creyente.

5. Dios crea los seres humanos con la dignidad de personas en comunidad, los llama a una vida de responsabilidad y libertad suscitando en ellos la esperanza de felicidad. Como hijos de Dios, nuestra verdadera libertad se encuentra en el servicio de Dios, y nuestra verdadera felicidad en la respuesta fiel y amorosa al amor y la gracia de Dios. Hemos sido creados para glorificar y gozar de Dios y nuestros corazones no tendrán descanso hasta que encuentren en Dios su reposo y plenitud.

6. La verdadera meta de la vida moral es el florecimiento y plenitud de aquella *humanidad* para la que todos los hombres y mujeres han sido creados. La cuestión moral fundamental, por consiguiente, no es «¿Qué debemos hacer?», sino «¿Qué tipo de personas estamos llamados a ser?». Para los hijos de Dios la obediencia moral se alimenta de la esperanza de llegar a ser como Dios (cf. 1 Jn 3, 1-3).

7. La verdadera personalidad tiene su origen y sus raíces en la vida y el amor de Dios. El misterio de la vida divina no puede ser capturado por la mente y el lenguaje humanos, pero al hablar de Dios como Trinidad en la unidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, afirmamos que el ser de Dios es una unidad de relaciones autocomunicativas e interdependientes. Por consiguiente, las personas humanas, hechas a esta imagen y llamadas a participar en la vida de Dios, no pueden ejercer una libertad que exija ser independiente, voluntariosa y egoísta. Este uso de la libertad es una distorsión de su humanidad dada por Dios. Es pecado. La libertad que es propiamente la suya es una libertad de responsabilidad e interdependencia. Han sido creados para la comunión, y comunión implica responsabilidad, en relación con la sociedad y la naturaleza igual que con Dios.

8. Ignorancia y pecado han llevado al mal uso y corrupción de la libertad humana y han dado lugar a ideas engañosas de realización humana. No obstante, Dios ha sido fiel a sus propósitos eternos de amor y, mediante la redención del mundo por Jesucristo, ofrece a los seres humanos la participación en una nueva creación, recordándoles su verdadera libertad y plenitud. Como Dios permanece fiel y libre, así los que están en Cristo han sido llamados a ser fieles y libres y a participar en la obra creadora y redentora de Dios para toda la creación.

9. La nueva vida en Cristo es para la glorificación de Dios. Viviendo en comunión con Cristo, la Iglesia está llamada a hacer suyas las palabras de Cristo: «Yo te he glorificado en la tierra» (cf. Jn 17,4). La nueva vida ha sido también confiada a la Iglesia para el bien de toda la humanidad (cf. *La Iglesia como comunión*, n. 18). Esta vida es para todos y abarca a todos. Al buscar el bien común, por tanto, la Iglesia escucha y habla no sólo a los fieles, sino también a los hombres y mujeres de buena voluntad donde quiera que estén. A pesar de las ambigüedades y males del mundo y a pesar del peca-

do que ha distorsionado la vida humana, la Iglesia afirma la bondad original de la creación y discierne los siglos y contornos de un orden que sigue reflejando la sabiduría y bondad del Creador. El pecado no ha privado a los seres humanos de la percepción total de este orden. Por ejemplo, normalmente se reconoce que la tortura es intrínsecamente mala, que la integración de los instintos sexuales y afectos en una relación de amor matrimonial y lealtad que dura toda la vida constituye una forma especialmente significativa de desarrollo y plenitud humanos. La reflexión sobre la experiencia de lo que hace a los seres humanos, singular y colectivamente, verdaderamente humanos da lugar a una moral natural, a veces interpretada en términos de justicia natural o ley natural, a la que, en general, se puede apelar como pauta de orientación. No se niega en Jesucristo esta moral natural. Más aún, se renueva, transfigura y perfecciona, dado que Cristo es la verdadera y perfecta imagen de Dios.

10. La moral cristiana es una dimensión de la vida en Cristo que configura la tradición de la Iglesia, una tradición que también es configurada por la comunidad que la transmite. La moral cristiana es el fruto de la fe en la palabra de Dios, la gracia de los sacramentos y la apropiación, en una vida de perdón, de los dones del Espíritu para trabajar al servicio de Dios. Se manifiesta en la enseñanza práctica y la cura pastoral de la Iglesia y es la expresión externa de esta vuelta permanente hacia Dios, en quien los pecadores perdonados crecen juntos en Cristo y en la perfección de la humanidad de la que Cristo es medida y plenitud (cf. Ef 4, 13). En su nivel más profundo, la respuesta de la Iglesia de ofrecer nueva vida en Cristo posee una identidad permanente en cualquier tiempo y lugar. No obstante, en sus enseñanzas particulares, tiene en cuenta las circunstancias y necesidades cambiantes, y en situaciones de ambigüedad y perplejidad extraordinarias, intenta combinar una intuición y discernimiento nuevos con la continuidad y consistencia de fondo.

11. Enfocadas por esta luz las cuestiones fundamentales con las que está comprometida la moral cristiana son las siguientes:

¿Qué son personas llamadas a ser individuos y miembros unos de otros de la familia humana?

¿Qué constituye la dignidad humana y cuáles son las dimensiones, tanto sociales como individuales, de la dignidad y responsabilidad humanas?

¿Cómo se hallan implicados el perdón y la gracia divinas con la finitud, la fragilidad y el pecado en la realización de la felicidad humana?

¿Cuales son las implicaciones de la condición creatural que los seres humanos comparten con el resto del mundo natural?

En este nivel fundamental de investigación e interés, creemos, que nuestras dos Comuniones comparten una visión y concepción comunes. Afirmar aquí nuestro acuerdo será un paso significativo hacia adelante en la recuperación de la comunión plena. Se situará así en una perspectiva exacta cualquier desacuerdo que pueda seguir existiendo en la enseñanza oficial y la práctica pastoral sobre temas particulares como el divorcio y la contracepción. La crisis del mundo moderno es algo más que una crisis de moral sexual. Está en juego nuestra misma humanidad.

C. HERENCIA COMÚN

1. *Una tradición compartida*

12. Anglicanos y Católicos son conscientes de que sus respectivas tradiciones arraigadas en una visión común, proceden de una herencia común que a pesar de tensiones y presiones, dentro y fuera, ha modelado la vida de la Iglesia desde hace 1500 años. Tomando como punto de partida la fe de Israel, esta herencia común surge de la conversión de los discípulos a la fe en Jesucristo y su misión de compartir esta fe con los otros. Su meta es la plenitud de vida en Cristo en el reino de Dios. Es también la norma por la que se debe juzgar a la tradición en todas sus diferentes manifestaciones. Toda manifestación que no tenga ya el poder de educar y sostener la nueva vida en Cristo debe por tanto ser considerada corrupta. Anglicanos y Católicos creen firmemente que sus respectivas tradiciones siguen alimentándolos y sosteniéndolos en su seguimiento cotidiano, pero son conscientes de la disparidad de su herencia común originada por la ruptura en la comunión, y esperan el momento en que ambas tradiciones discurran de nuevo juntas para su mutuo enriquecimiento y para el testimonio y servicio comunes al mundo.

13. La tradición común está ricamente entretejida por muchos hilos. Incluyen la fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu

Santo, públicamente profesada en el bautismo; la vida común, fundada en el amor, centrada en la plegaria y el culto eucarísticos, expresada en el servicio; la enseñanza y el sustento de las Escrituras; una jerarquía ordenada, a la que se ha confiado la custodia y guía de la tradición a través de los conflictos de la historia; un sentido del seguimiento, manifiesto en las vidas de los santos y reconocido por la devoción y la piedad; la proscripción de todo lo que socava los valores del Evangelio y amenaza con destruir la nueva vida en Cristo; vías de reconciliación por los que los pecadores pueden volver a la comunión con Dios y con los demás. Al mismo tiempo, la tradición arranca de la sabiduría y la cultura heredada del mundo en el que está enclavada.

14. Esta tradición común llevaba consigo un «imperativo misionero»: una llamada a predicar el Evangelio, a vivir la vida del Evangelio en el mundo y a dar una respuesta fiel y fructífera al Evangelio en el encuentro con culturas diferentes. Anglicanos y Católicos han comprendido la tarea misionera de este modo, y unos y otros se han apresurado a cumplir las exigencias de su ciudadanía universal (cf. Rom 13, 4-5), aunque recordando que son ciudadanos del cielo (cf. Fil 3, 20). Han intentado llevar a cabo el mandato misionero de Cristo, aunque a veces han interpretado su compromiso con la vida cultural del mundo de modos muy diferentes. Su compromiso con la cultura les ha llevado a pensar cuidadosamente en la expresión práctica de la nueva vida en Cristo y a proporcionar enseñanzas específicas sobre algunos de sus aspectos sociales y morales.

15. Esta apertura al mundo que ha caracterizado a ambas tradiciones ha modelado el patrón de vida sostenido por las mismas. No se trata de la vida de un grupo piadoso, intimista y egocéntrico al margen del mundo y sus conflictos. Es, más bien, una vida para ser vivida en medio de las ambigüedades del mundo. Es también una vida peregrina que mientras busca el bienestar del mundo tiene un destino que trasciende el tiempo actual. Es verdad que esta implicación en el mundo ha llevado a veces a la Iglesia al compromiso y alianza con principados y poderes corruptos. Pero otras veces, no obstante, la cooperación con las autoridades seculares ha dado buenos frutos y ha permanecido firme la convicción de que la Iglesia está llamada a vivir en el mundo y a trabajar por la salvación del mundo. De este modo, aun-

que nuestras dos Comuniones guardan dolorosos recuerdos de ocasiones de tradición y pecado, ambas ponen su confianza no en las fuerzas humanas sino en el poder salvador de Dios.

16. Nuestras dos tradiciones obtienen su visión de las Escrituras. Por tanto es a las Escrituras a donde nos volvemos ahora, para descubrir los orígenes de nuestra herencia común en el Evangelio de Jesucristo y la respuesta creyente de la comunidad cristiana.

2. *El modelo de nuestra vida en Cristo*

17. La buena nueva del Evangelio es la llegada del reino de Dios (cf. Mc 1, 5), la redención del mundo por nuestro Señor Jesucristo (cf. Gal 4, 4-5), el perdón de los pecados y la nueva vida en el Espíritu (cf. Hech 2, 38) y la esperanza de la gloria (cf. Col 1, 27).

18. La redención alcanzada por Jesucristo lleva consigo la promesa de una nueva vida de libertad de la dominación del pecado (Cf. Rom 6, 18). Por medio de la muerte en cruz, Cristo ha superado los poderes de la oscuridad y la muerte, y por medio de su resurrección de los muertos ha abierto las puertas de la vida eterna (cf. Hb 10, 19-22). Los hombres y mujeres no están ya alejados de Dios y unos de otros, esclavizados por el pecado, abandonados a la desesperación y destinados a la destrucción (cf. Ef 2, 1-12). El vínculo del pecado ha sido roto y la humanidad está libre; libre para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (cf. Rom 6, 23; 8, 21).

19. La libertad prometida a los hijos de Dios es nada menos que la participación, con Cristo y por medio del Espíritu Santo, en la vida de Dios. El don del Espíritu es la promesa y la primera entrega del reino que viene (cf. 2 Cor 1, 21-22). Modelada según Cristo, la Sabiduría de Dios y llena de poder por el Espíritu Santo de Dios, la Iglesia está llamada no sólo a proclamar el reino de Dios sino también a ser el signo y anticipo de su venida. La unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia obtienen su significado y realidad del significado y realidad del reino de Dios. Reflejan la plenitud de la vida de Dios. Son signos del amor universal de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, el amor derramado sobre toda la creación. De ahí que la vida de la Iglesia, cuerpo de Cristo, comunidad del Espíritu Santo, esté arraigada y basada en la vida y el amor eterno de Dios.

20. Es este poder modelador del reino el que da a la Iglesia su carácter distintivo (cf. Rom 14, 17). La nueva humanidad que el Evangelio hace posible, está presente en la comunidad de aquellos que, perteneciendo ya al nuevo mundo inaugurado por la resurrección, viven según la ley del Espíritu escrita en sus corazones (cf. Jer 31, 33). No obstante, la Iglesia tiene que llegar a ser más plenamente lo que sus títulos proclaman que es. Existe en el «entretiempos», entre la llegada de Cristo en la historia y su llegada de nuevo como Cristo glorioso. En la medida en que permanece en el mundo, tiene todavía que aprender a obedecer a su Señor viviente, y determinar en su propia vida en comunidad el contenido y la forma de su seguimiento.

21. Los primeros discípulos acudían a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a la oración (Hech 2, 42). En la descripción de esta comunión se decía que los discípulos tenían «todo en común», vendiendo sus posesiones y compartiendo sus bienes según las necesidades de cada uno (Hech 2, 44-45). Este impresionante ejemplo de solicitud e interés comunitario, a través de los tiempos, ha suscitado la crítica de toda forma de sociedad basada en la búsqueda desenfrenada de riqueza y poder. Ha estimulado a los cristianos a hacer uso de sus dones y recursos para disponer al pueblo de Dios para el trabajo de servicio (cf. Ef 4, 12). Su significado profundo se revela en la pretensión de que toda la multitud de creyentes tenía «un solo corazón y una sola alma... y todo era común entre ellos» (Hech 4, 32).

22. Esta comunión en un solo corazón y una sola alma es inspirada por el Espíritu Santo y se manifiesta en una vida modelada según la mente de Cristo. Como la describe Pablo: «os conjuro en virtud de toda exhortación en Cristo, de toda comunión en el Espíritu, de toda entrañable compasión, que colméis mi alegría, siendo todos del mismo sentir, con un mismo amor, un mismo espíritu, unos mismos sentimientos... que son los mismos sentimientos que Cristo» (Fil 2, 1-2. 5). La marca distintiva del pensamiento de Cristo, como Pablo explica, es la obediencia humilde y el amor vacío de sí mismo (cf. Fil 2, 7-8).

3. *El pensamiento de Cristo*

23. Los sentimientos de Cristo permanecen en la Iglesia por medio de la presencia del Espíritu/Paráclito (cf. Jn 14, 26). Hallan mediación en el recuerdo de la enseñanza de Jesús y el discernimiento devoto del cuerpo de Cristo y sus

miembros, y ofrecen forma y orientación para la vida práctica de la comunidad cristiana. Esta enseñanza se expresó en el resumen de la Ley en el doble mandamiento del amor (cf. Mt 22, 37-40), y se explicó en el Sermón de la Montaña, especialmente en las Bienaventuranzas y en la reinterpretación de los Mandamientos (cf. Mt 5, 3-12. 21-48). Presenta una doble focalización en el mandamiento radical «Amad a vuestros enemigos» (cf. Mt 5, 43) y en el nuevo mandamiento «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (cf. Jn 13, 34). Los sentimientos de Cristo, así manifestados, determinan el carácter de la humanidad renovada, forman el modelo de la obediencia cristiana y establecen el universo de valores morales comunes. En este importante sentido hay un dato en la respuesta cristiana que los cambios de la historia y la cultura no pueden debilitar.

24. Los sentimientos de Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14, 6; Mt 7, 14), modelan también el proceso por el que los cristianos se aproximan al desafío de los nuevos y complejos problemas pastorales y morales. Porque dan culto al mismo Dios y siguen al mismo Señor, con la guía del Espíritu Santo se acercan a estos problemas con intereses y recursos similares. El método de llegada a las decisiones prácticas puede variar, pero aun subyaciendo algunas diferencias de método existe una comprensión común de la necesidad de utilizar la razón práctica en la interpretación del testimonio de las Escrituras, la tradición y la experiencia.

25. Los sentimientos de Cristo muestran también la amenaza permanente del pecado: pecados de ignorancia y negligencia así como pecados deliberados. La negligencia sabida y querida del modelo de vida que Cristo plantea ante nosotros es pecado deliberado. Pero las personas pueden también dejarse llevar hacia el pecado sin una percepción clara de lo que están haciendo. Las estructuras deformadas de la vida común predisponen a una respuesta pecadora. Los hábitos de pecado embotan, pues, la conciencia, hasta tal punto que los pecadores llegan a preferir la oscuridad a la luz. Así la solidaridad en el pecado amenaza con romper la comunión del Espíritu Santo.

26. En Cristo libertad y orden se apoyan mutuamente. La obediencia del discípulo cristiano no es una aplicación mecánica de la regulación y la norma, ni la decisión voluntaria de una elección arbitraria. En la libertad de una respuesta fiel y obediente los discípulos de Cristo buscan dis-

cernir los sentimientos de Cristo más que expresar los suyos propios. Al ejercer su autoridad para perdonar y retener los pecados (cf. Jn 20, 23), la Iglesia tiene una doble tarea: la de proteger contra el poder que tiene el pecado para destruir la vida de la comunidad, y la de fomentar la libertad de sus miembros para discernir aquello que es «bueno y agradable y perfecto» (Rom 12, 2).

4. *Creciendo en Cristo*

27. La salvación que Dios nos ha obtenido de una vez para siempre, mediante la muerte y resurrección de Jesucristo, tiene ahora que asegurarse en nosotros y con nosotros mediante el poder del Espíritu Santo. Tenemos que llegar a ser lo que ya somos en Cristo. Tenemos que «crecer en todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo» (Ef 4, 15). Tenemos que «trabajar con temor y temblor por vuestra (nuestra) propia salvación; pues Dios es el que obra en vosotros (nosotros) el querer y el obrar, como bien le parece» (Fil 2, 12-13).

28. La respuesta vivida de la Iglesia a la gracia de Dios desarrolla su forma y carácter propios. El modelo de esta respuesta está diseñado de acuerdo con los sentimientos de Cristo; el material puro es la materia de nuestro mundo cotidiano. El lenguaje joánico, los creyentes están aún «en» el mundo, pero no son «del» mundo (cf. Jn 17, 13-14). En lenguaje paulino, siguen viviendo «en el cuerpo» (2 Cor 5, 6) pero ya no están «en la carne» (Rom 8, 9). Los cristianos tienen que seguir en sus funciones y relaciones seculares según los códigos sociales aceptados de comportamiento, pero deben hacerlo «en el Señor» (cf. Ef 5, 21-6, 11; Col 3, 18-4, 1). Su nueva intención y motivación, aun afirmando la necesidad de estas estructuras sociales, contiene las semillas de la crítica radical y de la nueva estimación de los valores.

29. La fidelidad de la Iglesia a los sentimientos de Cristo implica un proceso continuo de escucha, aprendizaje, reflexión y enseñanza. En este proceso cada miembro de la comunidad tiene que desarrollar una parte. Cada persona aprende a reflexionar y actuar en conciencia. La conciencia es informada por la tradición y la enseñanza de la comunidad, y a su vez las informa. Aprendizaje y enseñanza son una disciplina común, en la cual los fieles buscan descubrir juntos qué implica la obediencia al Evangelio de la gracia y la ley del

amor en medio de las perplejidades morales del mundo. Esta tarea de descubrimiento de las implicaciones morales del Evangelio llama al discernimiento continuo, al arrepentimiento constante y a la «renovación de la mente» (Rom 2, 12), de modo que mediante el discernimiento y la respuesta hombres y mujeres puedan llegar a ser lo que ya son en Cristo.

30. Como parte de su imperativo misionero y cura pastoral, la Iglesia tiene no sólo que mantener de generación en generación su comprensión de la vida en Cristo, sino también de vez en cuando determinar cómo reconciliar y apoyar mejor a aquellos miembros de la comunidad que, por cualquier razón, no han conseguido vivir sus exigencias morales. Esta pretensión es doble: por una parte, minimizar el daño hecho por sus fallos y mantener la integridad de la comunidad; y por otra, reconducir al pecador a la vida de gracia en la comunidad de la Iglesia.

5. *Discernir el pensamiento de Cristo*

31. La moralidad cristiana es una expresión auténtica de la nueva vida vivida en el poder del Espíritu Santo y organizada de acuerdo con los sentimientos de Cristo. En la tradición común a nuestras dos Comuniones, discernir los sentimientos de Cristo es un proceso paciente y continuo de oración y reflexión. Pero en el fondo es la vuelta del pecador a Dios, sacramentalmente representada en el bautismo y renovada por la participación en la vida sacramental de la Iglesia, la meditación de las Escrituras, y una vida de seguimiento diario. El proceso se desarrolla mediante la formación de un carácter individual y comunitario que refleja la semejanza de Cristo y encarna las virtudes de una verdadera humanidad (cf. Gál 5, 19-24). Al mismo tiempo los valores comunes son formulados en términos de principios y reglas que definen los deberes y garantizan los derechos. Todo esto encuentra expresión en la vida común de la Iglesia así como en su enseñanza práctica y cura pastoral.

32. La enseñanza desarrollada de este modo es un elemento esencial en el proceso por el cual individuos y comunidades ejercen su discernimiento sobre temas morales particulares. Teniendo en mente la enseñanza que han recibido, examinando su propia experiencia y explorando las particularidades de la cuestión que afrontan, tienen que decidir,

consiguientemente, qué postura adoptar en estas circunstancias y en esta ocasión. Tal decisión no es sólo materia de deducción. Ni puede adoptarse aisladamente. Exige asimismo una valoración cuidadosa y detallada de los hechos del caso, reflexión atenta y coherente y, sobre todo, sensibilidad a la intuición inspirada por el Espíritu Santo.

6. *Continuidad y cambio*

33. Guiados por el Espíritu Santo el creyente y la comunidad de fieles buscan discernir el pensamiento de Cristo en medio de las circunstancias cambiantes de su propia historia. Fidelidad al Evangelio, obediencia al pensamiento de Cristo, apertura al Espíritu Santo: éstas siguen siendo la fuente y la fuerza de la continuidad. Donde las comunidades se han separado, las tradiciones divergen; y se debe esperar que se dé también diferencia de acentos en el juicio moral. Donde se ha producido una ruptura actual de la comunión, esta diferencia no puede menos de ser la más pronunciada, dando lugar a la impresión, a menudo equivocada, de que existe algún desacuerdo fundamental de comprensión y aproximación.

34. El discernimiento moral es una tarea exigible tanto a la comunidad como al individuo cristiano. Cuando más complejo es un tema particular, tanto mayor es el campo de desacuerdo. Probablemente los cristianos de diferentes Comuniones están de acuerdo sobre la índole de la vida cristiana y las virtudes y valores cristianos fundamentales, mientras que probablemente están en desacuerdo sobre las normas prácticas subsiguientes, los juicios morales particulares y las recomendaciones pastorales.

35. En este capítulo hemos pretendido reafirmar la herencia que comparten Anglicanos y Católicos. Creemos que los elementos de esta herencia proporcionan la base para un testimonio común ante el mundo. Pero desde la Reforma las tradiciones de nuestras dos Comuniones han divergido, y existen ahora diferencias entre ellas que nosotros hemos de reconocer y afrontar con honestidad y paciencia. Si no las reconocemos seguirán siendo una amenaza para cualquier tarea común que podamos emprender. Si las afrontamos juntos con honradez e integridad, creemos, que

se verá cómo a un nivel más profundo reflejan diferentes aspectos de toda una realidad viva.

D) SENDAS DIVERGENTES

36. Durante quince siglos la Iglesia luchó en Occidente por mantener una tradición singular, viva de comunión en el culto, la fe y la práctica. Sin embargo, en el siglo XVI, este tejido de experiencia común fue violentamente rasgado. Los movimientos en favor de la reforma no podían ya mantenerse dentro de una única Comunión. La Iglesia Católica y las Iglesias de la Reforma siguieron sus caminos diferentes y se perdieron los frutos de la comunión compartida. En este contexto de ruptura de la comunión y de historias divergentes es donde deben situarse las diferencias existentes entre Anglicanos y Católicos sobre temas morales, si quieren ser rectamente entendidas.

37. Estas diferencias, creemos, no derivan de desacuerdos sobre las fuentes de la autoridad moral o sobre los valores morales fundamentales. Mas bien, han surgido de los diferentes acentos que nuestras dos Comuniones han puesto en diferentes elementos de la vida moral. En particular, han aparecido diferencias en el modo en que cada una de ellas, aislada de la otra, ha desarrollado sus estructuras de autoridad y ha llegado a ejercer esta autoridad en la formación del juicio moral. Creemos que estos factores han contribuido significativamente a las diferencias que han surgido en un número limitado de importantes temas morales. Naturalmente, no podemos esperar hacer justicia a las complejas historias que han modelado nuestras dos Comuniones y han dado a cada una de ellas su carácter distintivo. No obstante, deseamos llamar la atención sobre dos extremos en nuestras historias que, para los propósitos actuales, tienen un especial significado: primero, las estructuras de gobierno y la voz del laicado; y segundo, los procesos de formación moral y juicio individual.

1. *Estructuras de gobierno y la voz del laicado*

38. En la Reforma la Iglesia de Inglaterra abjuró de la supremacía papal, reconoció al soberano como su supremo Gobernador (cf. Artículo 37) y adoptó el inglés como lengua

de la liturgia (cf. Artículo 24). Así la vida de la Iglesia, la cultura de la nación y la ley del país quedaron inexplicablemente asociadas. En particular, la voz de la ley, por medio del Parlamento recibió un grado notable de autoridad en los asuntos de la Iglesia. Con el crecimiento de la Comunión Anglicana como un organismo de alcance mundial, se desarrollaron modelos de gobierno sinodal en los que el laicado, los clérigos y los obispos compartían la autoridad de gobierno, manteniendo el obispo una voz y responsabilidad especiales en la salvaguardia de materias de doctrina y culto.

39. Cuando la Comunión Anglicana se extendió, se incorporaron provincias independientes de la Iglesia de Inglaterra, cada una con su historia y cultura propias. A medida que la cultura inglesa era cada vez menos un vínculo común las otras culturas ejercían una influencia creciente. Cada provincia es responsable de la organización de su propia vida y tiene independencia legislativa y autoridad jurídica; además cada una sigue en comunión con la Iglesia de Inglaterra y unas con las otras. Cada diez años desde 1867 los obispos de la Comunión Anglicana se reúnen en Lambeth por invitación del Arzobispo de Cantorbéry al que siguen otorgando una primacía de honor. Las resoluciones de sus conferencias tienen un alto grado de autoridad, pero no se convierten en la enseñanza oficial de las provincias particulares hasta que éstas las ratifican formalmente. En los últimos tiempos los encuentros regulares de los Primados de la Comunión Anglicana, así como del Consejo Consultivo Anglicano, en el que están representados laicos, clérigos y obispos, han contribuido a reforzar esta difusa red de autoridad. Todavía está por ver si los instrumentos de unidad existentes en la Comunión Anglicana prueban su adecuación para la tarea de preservar la comunión plena entre las provincias, así como la capacidad para desarrollar su enseñanza moral en un mundo que cambia rápidamente y que está profundamente perplejo.

40. La Reforma y sus consecuencias tuvieron también repercusiones en el gobierno de la Iglesia Católica. Algunos soberanos europeos que mantuvieron su lealtad a Roma encontraron esta relación forzada y frustrante, especialmente dado que, en ciertas áreas, el Papado ejercía también el poder temporal. La Iglesia reaccionó enérgicamente, ante cualquier intento del poder secular de arrogarse prerrogati-

vas que creía que eran suyas con pleno derecho. Este interés de la Iglesia por mantener su independencia del Estado, junto con la necesidad de reafirmar y fortalecer su unidad frente a fuerzas divisorias, añadió al oficio papal un significado renovado y proporcionó el contexto para la solemne definición del Primer Concilio Vaticano que clarificó la jurisdicción universal del Obispo de Roma y su infalibilidad.

41. Un mayor desarrollo en la Iglesia Católica desde el Vaticano I aclaró el papel de magisterio del colegio de los obispos en comunión con su cabeza, el obispo de Roma. Los obispos no son sólo el magisterio principal en sus propias diócesis sino que también comparten la responsabilidad del magisterio de toda la Iglesia. Para los Católicos, gobierno y magisterio siguen siendo una prerrogativa del oficio episcopal. Su experiencia ha sido que estas estructuras de autoridad han servido a la Iglesia para mantener una unidad fundamental del magisterio moral.

42. Ha habido también un desarrollo significativo en la Iglesia Católica de los modos en que el laicado participa en el discernimiento y articulación de la fe de la Iglesia. Los laicos han asumido nuevos papeles en la liturgia, la catequesis y el trabajo pastoral, y han pasado a formar parte junto con sus pastores de una variedad de cuerpos consultivos y asesores parroquiales, diocesanos y nacionales. Esta colaboración se ha visto aumentada por su participación en la formación teológica.

2. Procesos de formación moral y juicio individual

43. Tras la ruptura de la comunión, Anglicanos y Católicos siguen desarrollando de modo relacionado pero distintivo, la común tradición de teología moral y su aplicación mediante un proceso de casuística a los problemas morales específicos. Este proceso tiene sus raíces en el Nuevo Testamento y en los escritos de los Padres de la Iglesia. En la baja Edad Media, sin embargo, algunas visiones filosóficas amplias distrajeron la atención del control de la visión moral y la concentraron sobre las obligaciones de la voluntad individual y la legalidad de los actos particulares. Lo que pretendía ser una búsqueda concienzuda de la voluntad de Dios en las complejas circunstancias de la vida diaria

corrió el peligro de convertirse en un moralismo meticuloso o un modo de minimizar el reto del Evangelio.

44. Los desarrollos en la teología moral católica tras el Concilio de Trento no estuvieron totalmente libres de este peligro. En el siglo XVII la autoridad papal revocó tanto la rigidez como la laxitud. Buscaba restablecer una visión de la vida moral que respetara las exigencias del Evangelio, aun reconociendo, al mismo tiempo, el alto precio del seguimiento y la fragilidad de la condición humana. Durante este período y los siguientes, la teología moral y la teología espiritual fueron tratadas como dos disciplinas distintas, tendiendo la primera a restringirse a las mínimas exigencias de la obediencia cristiana. En la segunda mitad de este siglo la Iglesia Católica, en su deseo de plantear la vida moral dentro de una visión comprensiva de vida en el Espíritu, ha dado muestras de una renovación de la teología moral. Ha habido una vuelta a las Escrituras como la fuente central de la intuición moral. Viejas discusiones basadas en la ley natural, que citaban las Escrituras sólo para su propia confirmación, se han integrado en una consideración más personalista de la vida moral, que se funda en la vocación de cada persona humana a participar en la vida de Dios. La acentuación de la comunidad ha llevado a desarrollos significativos no sólo en la enseñanza de la Iglesia sobre relaciones personales, sino también en su enseñanza sobre las implicaciones sociales y económicas del bien común.

45. La tradición anglicana de teología moral ha sido variada y heterogénea. En el siglo XVII los teólogos anglicanos, tanto de tendencia católica como puritana, produjeron extensas obras de «teología práctica». Partiendo de la tradición escolástica y decididos a mantener juntas la vida moral y espiritual, desarrollaron esta tradición dentro de un contexto de vocación cristiana a la santidad personal. Así rechazaron toda aproximación a la vida moral que oliera a laxitud moral y desconfiaron de toda casuística que, en los detalles de su análisis del acto moral, amenazara con destruir el espíritu íntegro de arrepentimiento y renovación genuinos. En los siglos siguientes la práctica de la casuística cayó ampliamente en desuso para ser reemplazada por la enseñanza sobre «ética cristiana». Esta disciplina pretendía plantear el carácter ideal y el modelo de vida cristiana, y preparar así a los cristianos para tomar sus propias decisiones sobre cómo lle-

var a cabo mejor este ideal en sus propias circunstancias. El presente siglo ha visto una renovación entre los anglicanos de la disciplina de la teología moral, sostenida por un reconocimiento creciente de la necesidad de una reflexión sistemática sobre los difíciles temas morales suscitados por las nuevas tecnologías, los límites de los recursos naturales y las exigencias del medio natural. Más recientemente, en respuesta a amplias demandas de orientación en materia de moralidad pública y social, representantes de organismos cristianos, juntamente con otras personas de buena voluntad, se han reunido con el fin de estudiar estas cuestiones y sugerir de qué modo podría la sociedad responder mejor a las mismas en aras del bien común.

46. Anglicanos y Católicos han utilizado una gran variedad de medios para fortalecer el seguimiento cristiano en su dimensión moral. Estos incluían la predicación, el uso regular del catecismo y la recitación pública de los mandamientos. Sin embargo, en un tema de significación especial, la Reforma y la Contrarreforma han movido a la Iglesia de Inglaterra y a la Iglesia Católica en direcciones diferentes. El acento que los reformadores pusieron en el acceso directo del pecador al perdón y el sostenimiento de la Palabra de Dios llevó a los Anglicanos a rechazar el que la confesión privada ante un sacerdote fuera obligatoria, aunque siguieron manteniendo que era un medio de gracia y previéndola en el *Libro de oración común* para aquellos que tuvieran una conciencia inquieta y gravemente perturbada. Mientras muchos Anglicanos valoran altamente la práctica de la confesión privada ante un sacerdote, otros creen con igual sinceridad que para ellos es inútil e innecesaria. Es suficiente, a su juicio, que la Palabra de Dios, expresada en las Escrituras y llena del poder del Espíritu Santo, hable con autoridad a su conciencia ofreciéndoles tanto la seguridad del perdón como la guía práctica. Tanto para los que confiesan sus pecados como para los que no confiesan privadamente sus pecados, la confesión general y la absolución por un sacerdote sigue siendo una parte integrante de la liturgia regular anglicana, con un ministro designado para perdonar tanto el pecado individual como el corporativo. Más aún, los Anglicanos a menudo se vuelven hacia sus pastores y consejeros, laicos y ordenados, en demanda de consejo moral y espiritual.

47. La Iglesia Católica, por otra parte, ha seguido subrayando el sacramento de la penitencia y la obligación, para

aquellos que tienen conciencia de un pecado grave, de confesar sus pecados privadamente ante un sacerdote. Sin duda la renovación de la confesión privada constituyó un tema principal del Concilio de Trento. Desde el Vaticano II el desarrollo del ministerio del perdón y curación ha llevado a nuevas formas de reconciliación sacramental, tanto individual como comunitaria. Durante siglos la disciplina de la confesión de los pecados ante un sacerdote ha proporcionado un medio importante para comunicar la enseñanza moral de la Iglesia y educar las vidas espirituales de los penitentes.

3. Juicio y moral y el ejercicio de la autoridad

48. La reflexión sobre las historias divergentes de nuestras dos Comuniones ha mostrado que su interés común en responder en obediencia a la Palabra de Dios y fomentar el bien común ha tenido, no obstante, como resultado diferentes acentuaciones en los modos en que han educado la libertad cristiana y ejercido la autoridad cristiana. Ambas Comuniones reconocen que libertad y autoridad son esencialmente independientes, y que el ejercicio de la autoridad está orientado a la protección y educación de la libertad. No se puede negar, no obstante, que existe la tentación continua —tentación que la separación permanente de nuestras dos Comuniones contribuye a acentuar— de permitir que el ejercicio de la autoridad degenera en autoritarismo y el ejercicio de la libertad degenera en individualismo.

49. Toda autoridad moral está fundada en la bondad y la voluntad de Dios. Nuestras dos Comuniones están de acuerdo sobre este principio y sus implicaciones. Más aún, nuestras dos Comuniones han desarrollado sus estructuras e instituciones propias del ministerio magisterial de la Iglesia por las que se discierne la voluntad de Dios y se declaran sus implicaciones para el bien común. Nuestras dos Comuniones han disentido, no obstante, en sus visiones de los modos en que se puede ejercer más fructíferamente la autoridad y promover mejor el bien común. Los Anglicanos afirman que es necesario que la autoridad se disperse más que se centralice; que se sirve mejor al bien común permitiendo a los cristianos particulares el mayor grado posible de libertad de juicio moral informado; y que, por tanto, el magisterio moral oficial

debería ser en la medida de lo posible indicativo más que prescriptivo u obligatorio. Por otra parte, los Católicos, por el bien común, han enfatizado la necesidad de una autoridad central para preservar la unidad y proporcionar enseñanzas claras y obligatorias.

4. *Diferentes acentos, perspectivas comunes*

50. En nuestras conversaciones hemos hecho dos descubrimientos: primero, que muchas de las ideas preconcebidas que traíamos relativas a la comprensión de la enseñanza y la disciplina moral de unos y otros eran a veces poco más que caricaturas; y segundo, que las diferencias que actualmente existen entre nosotros aparecen bajo una luz nueva cuando las consideramos en su origen y contexto.

51. Algunas de estas diferencias se prestan ellas mismas a mala percepción y a caricatura. No es cierto, por ejemplo, que los Anglicanos se interesen sólo por la libertad mientras los Católicos sólo por la ley. No es cierto que la Iglesia Católica haya predeterminado las respuestas a cada cuestión moral y que la Iglesia Anglicana no tenga ninguna respuesta. No es cierto que los Católicos estén siempre de acuerdo sobre temas morales, ni que los Anglicanos no lo estén nunca. No es cierto que la ética anglicana sea pragmática y sin principios, mientras que la teología moral católica tenga principios pero abstractos. No es cierto que la Iglesia Católica se preocupe siempre más cuidadosamente de la institución en su interés por el bien común, mientras que la Anglicana desatienda el bien común en su interés por el individuo. No es cierto que la enseñanza moral católica sea legalista, y la enseñanza moral Anglicana utilitarista. Podemos conceder que la caricatura no es nunca completamente artificial, pero sigue siendo caricatura. De hecho, existe una buena razón para esperar que, si pueden rezar, pensar y actuar juntos, Anglicanos y Católicos, aun subrayando diferentes aspectos de la vida moral, pueden también llegar a complementarse y enriquecer recíprocamente la comprensión y la práctica morales.

52. No obstante, existen diferencias que permanecen como tales. Anglicanos y Católicos suelen utilizar el concepto de ley para dar carácter y forma a las exigencias morales.

Sin embargo, este concepto está abierto a más de una interpretación y uso, causando así diferencias aparentes y reales entre nuestras dos tradiciones. Por ejemplo, una característica notable de la enseñanza moral católica establecida es su acentuación del carácter absoluto de algunas exigencias de la ley moral y la existencia de ciertas prohibiciones para las que no hay excepciones. En estos casos, lo que ha sido prohibido es intrínsecamente desordenado y por tanto objetivamente equivocado. Los Anglicanos, por su parte, aun reconociendo los mismos valores últimos, no están persuadidos de que las leyes tal como ellos las conciben sean necesariamente absolutas. En algunas circunstancias, discutirían si podría ser correcto incorporar consideraciones pastorales y contextuales a la formulación de una ley moral, contando con que se sirve mejor a los valores morales fundamentales si la ley tiene algunas veces en cuenta ciertas contingencias de la naturaleza y de la historia y ciertos desórdenes de la condición humana. Al hacerlo, distinguen claramente, algo que los Católicos hacen, entre ley canónica, con su incorporación de consideraciones contingentes y prudenciales, y ley moral, que en sus principios es absoluta y universal. Sin embargo, en ambas Comuniones se dan ahora signos de un cambio en la confianza puesta en el concepto de ley como la categoría central que proporciona la enseñanza moral. Su lugar ha sido ocupado por el concepto de «personas en comunidad». Se prefiere una ética de respuesta a una ética de obediencia. En el deseo de responder lo más plenamente posible a la nueva ley de Cristo, la primacía de las personas queda subrayada por encima del carácter impersonal de un sistema de leyes, eliminando así las distorsiones tanto del individualismo como del utilitarismo. El significado pleno de este cambio de acento no está aún claro, y sus implicaciones precisas deben estudiarse todavía. No obstante, se debería subrayar que a pesar de las diferencias que pueda haber en el modo en que expresan la ley moral, nuestras dos tradiciones respetan la conciencia de las personas de buena fe.

53. Esperamos haber dicho lo suficiente en este capítulo para explicar cómo una comprensión más profunda de nuestras historias separadas nos ha permitido apreciar mejor el carácter real de nuestras divergencias, y estamos persuadidos de que ha sido la ruptura de nuestra comunión, más que ninguna otra cosa, lo que ha exarcebado nuestros

desacuerdos. En los últimos tiempos ha habido una amplia medida de fertilización cruzada entre nuestras dos tradiciones. Nuestras dos Comuniones, por ejemplo, han tomado parte en la renovación de los estudios bíblicos, históricos y litúrgicos y han participado en el Movimiento ecuménico. Nuestras sendas separadas han empezado de nuevo a converger. Con la convicción de que poseemos también una visión común del seguimiento cristiano y una aproximación común a la vida moral, tenemos ahora el valor de mirar directamente a nuestro doloroso desacuerdo sobre dos temas morales particulares.

E. ACUERDO Y DESACUERDO

54. Los dos temas morales sobre los que la Comunión Anglicana y la Católica han expresado oficialmente su desacuerdo son: el matrimonio de una persona divorciada durante la vida de su antiguo cónyuge; y la permisión de métodos de contracepción. Hay otros temas relativos a la sexualidad sobre los que las actitudes y opiniones anglicanas y católicas originan un conflicto, especialmente el aborto y la práctica de las relaciones homosexuales. Los consideraremos brevemente al final de esta sección; pero, dada la naturaleza oficial del desacuerdo sobre los dos primeros temas, nos concentraremos en ellos.

1. *Sexualidad humana*

55. Antes de considerar los puntos de desacuerdo, necesitamos subrayar el alcance de nuestro acuerdo. Nuestras dos tradiciones afirman con la Escritura que la sexualidad humana es parte de la creación buena de Dios (cf. Gn 1, 27; además Gn 24; Ruth 4; Cantar de los Cantares; Ef 5, 21-32; etc.). La diferenciación sexual dentro de una única naturaleza humana da expresión corporal a la vocación de los hijos de Dios a la comunión interpersonal. La sexualidad humana abarca el campo entero de la experiencia corporal, imaginativa, afectiva y espiritual. Entra en el carácter y las relaciones más profundas de una persona, individual y social, y constituye un modo fundamental de comunicación humana. Está ordenada siempre al don de sí mismo y a la creación de vida.

56. La experiencia sexual, aislada de la visión de la plenitud de humanidad a la que Dios nos llama, es ambivalente. Puede ser nociva para la unidad y puede contribuir a la unidad, puede ser destructiva y puede ser creativa. Los cristianos siempre han sabido que esto puede ser así (cf. Mt 5, 28). Por tanto han reconocido la necesidad de integrar la sexualidad en un modelo ordenado de vida que ha de alimentar las relaciones espirituales de una persona tanto con las otras personas como con Dios. Esta integración exige el ejercicio de la virtud tradicionalmente denominada castidad, una virtud arraigada en el significado espiritual de la existencia corporal (cf. 1 Tes 4, 1-8; Gál 5, 23; 1 Cor 6, 9.12-20).

57. Nuestras dos tradiciones ofrecen consideraciones comparables de la castidad que implica el ordenamiento de la energía sexual bien hacia el matrimonio o a una vida de celibato. La castidad no significa la represión de los instintos y energías sexuales, sino su integración en un modelo de relación en la que una persona puede encontrar felicidad, plenitud y salvación verdaderas. Anglicanos y Católicos están de acuerdo en que la nueva vida en Cristo exige una ruptura radical con el pecado de egocentrismo sexual, que inevitablemente lleva a la desintegración individual y social. El Nuevo Testamento es inequívoco en su testimonio de que la recta ordenación y uso de la energía sexual es un aspecto esencial de la vida en Cristo (cf. Mc 10, 9; Jn 8, 11; 1 Cor 7, 1; 1 Pe 3, 1-7; Hb 13, 4) y esto ha sido reiterado a través de la tradición cristiana común, incluido el tiempo transcurrido desde que se separaron nuestras dos Comuniones.

58. Los seres humanos, hombres y mujeres se desarrollan como personas en comunidad. Las relaciones personales tienen tanto una dimensión social como una dimensión privada. Las relaciones sexuales no son una excepción. Están estrechamente relacionadas con los temas de pobreza y justicia, igualdad y dignidad de hombres y mujeres, y la protección de los niños. Nuestras dos tradiciones tratan la sexualidad humana en el contexto del bien común y ven el matrimonio y la vida familiar como instituciones elegidas por Dios para el bienestar y la felicidad humanas. Es en la relación convenida entre marido y mujer donde la expresión física de la sexualidad encuentra su verdadero cumplimiento (cf. Gn 2, 18-25); y es en la procreación y educación de los hijos donde las dos personas juntas participan en la generosidad dadora de vida de Dios (cf. Gn 1, 27-29).

2. Matrimonio y familia

59. Ninguna de nuestras dos tradiciones contempla el matrimonio como una invención humana. Al contrario, ambas lo ven como fundado por Dios en la naturaleza humana y como fuente de comunidad, orden y estabilidad sociales. No obstante, la institución del matrimonio ha encontrado expresión diferente en diferentes culturas y en épocas diferentes. En nuestro tiempo, por ejemplo, nos vamos haciendo cada vez más conscientes de que algunas formas, lejos de cuidar la dignidad de las personas, fomentan opresión y dominación, especialmente de la mujer. Sin embargo, a pesar de las distorsiones que han afectado a nuestras dos tradiciones, ambas siguen discerniendo y defendiendo en el matrimonio un modelo y significado dado por Dios.

60. El matrimonio origina obligaciones permanentes. La integridad personal y el testimonio social requieren un compromiso exclusivo que dure toda la vida; y los «bienes» que abarca el matrimonio incluyen el amor recíproco de marido y mujer, y la procreación y educación de los hijos. Cuando se desatienden estas realidades, puede sobrevenir la ruptura de la vida familiar que trae consigo una fuerte carga de miseria y desintegración social. Sin embargo, la palabra «obligación» es inadecuada para expresar la profunda exigencia personal inherente en la comprensión cristiana del matrimonio. Nuestras dos tradiciones hablan de matrimonio como vocación: como «vocación a la santidad» (Lambeth 1958, *Resolución* 112 citada en Lambeth 1968, *Resolución* 22), que implica una «visión integral de la vocación» (*Familias Consortio*, n. 32). Cuando Dios llama a hombres y mujeres al estado matrimonial y los sostiene en él, el amor de Dios por ellos es creativo, redentor y santificador (cf. Lambeth, *ibid.*).

61. El pacto mutuo, o la alianza, realizada entre los esposos (cf. *Gaudium et Spes*, nn. 47-52, y la Relación final *La teología del matrimonio y su aplicación a los matrimonios mixtos*, 1975, n. 21^c) lleva la marca del amor abundante del mismo Dios (cf. Os 2, 19-21). El amor humano pactado apunta más allá de sí mismo al amor y la fidelidad pactadas de Dios, y a la voluntad de Dios de que el matrimonio sea un medio de bendición y gracia universales. El matrimonio, en el orden de la creación, es signo y realidad del amor fiel de Dios y así

^c Vers. española: *El matrimonio anglicano-católico*: GM 1/n. 217.

tiene una dimensión naturalmente sacramental. Puesto que apunta también al amor salvador de Dios, encarnado en el amor de Cristo a la Iglesia (cf. Ef 5, 25), está abierto a una sacramentalidad aún más profunda dentro de la vida y la comunión del mismo cuerpo de Cristo.

62. Hasta aquí, creemos, nuestras tradiciones están de acuerdo. Sin embargo, es necesaria una mayor discusión sobre el modo en que interpretan esta sacramentalidad del matrimonio. La tradición católica, siguiendo la tradición occidental común, que fue oficialmente promulgada por el Concilio de Florencia en 1439, afirma que el matrimonio cristiano es un sacramento en el orden de la redención, el signo natural de la alianza humana que ha sido elevado por Cristo hasta convertirse en un signo de la irrevocable alianza entre él y su Iglesia. Lo que era sacramental en el orden de la creación se convierte en un sacramento de la Iglesia en el orden de la redención. Celebrado entre dos personas bautizadas, el matrimonio es un signo efectivo de la gracia redentora. Los Anglicanos, aun afirmando el significado especial del matrimonio dentro del cuerpo de Cristo, subrayan una sacramentalidad del matrimonio que trasciende los límites de la Iglesia. Durante muchos años en Inglaterra, tras la Reforma, los matrimonios sólo podían celebrarse en la Iglesia. Cuando fue posible el matrimonio civil, los Anglicanos reconocieron estos matrimonios, también, como sacramentales y bendecidos por Dios, dado que el estado del matrimonio ha sido «adornado y embellecido» por Cristo con su presencia en el matrimonio de Caná de Galilea (cf. *Introduction to the Solemnisation of Matrimony*). A partir de estas consideraciones parecería que, en este contexto, los Anglicanos tendieron a subrayar la extensión de la gracia de Dios en la creación, mientras los Católicos tienden a subrayar la profundidad de la gracia de Dios en Cristo. Estos acentos deberían verse como complementarios; idealmente van juntos. Sin embargo, han dado origen a concepciones diferentes de las condiciones bajo las cuales se cumple plenamente la sacramentalidad de un matrimonio.

63. La visión del matrimonio como una alianza provechosa, permanente, llena de la gracia de Dios, no se sostiene siempre en las realidades de la vida. Su verdadera bondad, cuando se ve corrompida por la fragilidad humana, el egoísmo y el pecado, origina dolor, desesperación y tragedia, no sólo para la pareja directamente implicada en la dificultad o

ruptura matrimonial, sino también para sus hijos, la familia entera y el orden social. Enfrentada a estas situaciones la Iglesia procura administrar la gracia y la disciplina del mismo Cristo. Anglicanos y Católicos han buscado actuar en obediencia a la enseñanza de Cristo. Sin embargo, en su separación su práctica y disciplina pastorales son diferentes y divergentes. En orden a aclarar el significado de estas diferencias y divergencias nos volveremos ahora a los dos temas sobre los que se ha enunciado oficialmente el desacuerdo, a saber, el matrimonio tras el divorcio y la contracepción.

3. *Matrimonio tras el divorcio*

64. Antes de la ruptura de la comunión en el siglo XVI, la Iglesia en Occidente había llegado a derivar una doctrina de la indisolubilidad a partir de su interpretación de la enseñanza de Jesús relativa al matrimonio. La enseñanza oficial de la Iglesia incluía dos afirmaciones: no sólo estaba la razón de que el vínculo matrimonial no debía ser disuelto, sino que también estaba la razón de que no podía disolverse. En la Reforma, los reformadores protestantes continentales interpretaron la enseñanza de Jesús (cf. Mt 5, 32; 19, 9) de modo diferente y argumentaron que el divorcio era permisible sobre la base de adulterio o abandono. El Concilio de Trento, por otra parte, reafirmó la enseñanza, primero, de que el vínculo matrimonial no podría ser disuelto, aun en caso de adulterio y segundo, que ninguno de los dos miembros de la pareja, ni siquiera el inocente, podría contraer un segundo matrimonio durante la vida del otro.

a) La Comunidad Anglicana

65. El desarrollo de una disciplina matrimonial distintiva dentro del Anglicanismo puede entenderse sólo en el contexto del desarrollo de diversas jurisdicciones civiles. Esto es cierto tanto de la Iglesia de Inglaterra como de las otras provincias anglicanas. En la época de la Reforma la Iglesia de Inglaterra aprobó resoluciones no formales sobre el matrimonio y el divorcio. No aceptó nunca oficialmente la enseñanza de los reformadores continentales, pero, a pesar de los intentos para introducir una disciplina alternativa, mantuvo

la creencia y en la práctica anteriores. Las revisiones de la ley canónica en 1597 y 1604 no establecieron cambios en la enseñanza o disciplina, aunque, en los siglos siguientes, la opinión teológica varió e incluso la práctica no era completamente uniforme. A mediados del siglo XIX el divorcio, con la subsiguiente libertad para casarse de nuevo, sólo era posible para unos pocos ricos y personas influyentes mediante acta del Parlamento. En 1857, cuando los asuntos matrimoniales se transfirieron de la jurisdicción civil a la eclesiástica, se legalizó el divorcio por causa de adulterio. Aunque se les dio a los clérigos el derecho de rechazar la celebración del matrimonio de una persona divorciada durante la vida de su anterior cónyuge, la Iglesia de Inglaterra en su totalidad llegó a aceptar *de facto* el nuevo estado de cosas: se realizaron matrimonios tras el divorcio, pero la Iglesia se negó a dar aprobación oficial a su celebración.

66. Cuando se formaron las provincias anglicanas fuera de Inglaterra, cada una tuvo que formular su propia disciplina pastoral sobre el matrimonio a la luz de la ley civil local y las costumbres matrimoniales. En un intento de asegurar una política coherente entre las provincias, la Conferencia de Lambeth de 1888 reafirmó la intención permanente de la alianza matrimonial, pero aceptó que se instruyera a los clérigos para que no negaran los sacramentos a aquellos que se hubieran vuelto a casar «bajo sanción civil». Esto dejó abierta la cuestión de si el cónyuge inocente era o no libre para casarse por segunda vez. Desde entonces, la opinión teológica ha sido variada. Algunos anglicanos han seguido manteniendo la visión tradicional de la indisolubilidad. Otros han argumentado que, una vez que la relación matrimonial se ha destruido sin posibilidad de arreglo, el matrimonio mismo es como si estuviera muerto, las promesas se han visto frustradas y el vínculo roto. La Conferencia de Lambeth de 1978 reafirmó el «principio fundamental» de unión permanente, pero también reconocía una responsabilidad para con aquellos que «no están en absoluto de acuerdo con que sea posible el principio fundamental del matrimonio como unión de por vida» (*Resolución*, 34). Con ello ha variado la práctica subsiguiente. Diferentes provincias de la Comunión Anglicana han ideado diferentes disciplinas matrimoniales. Entre algunas de éstas se concede el permiso, por razones pastorales cuidadosamente consideradas, para celebrar el matrimonio

en la Iglesia tras el divorcio; y aunque en estos casos varía la práctica relativa a la forma precisa, tiene lugar el servicio completo. En otros casos, en su lugar tras una ceremonia civil, puede celebrarse un servicio de oración y devoción. La decisión práctica normalmente corresponde al obispo y a sus colaboradores.

b) La Iglesia Católica

67. En el período siguiente a la ruptura de la comunión, la Iglesia Católica siguió manteniendo la doctrina de la indisolubilidad reafirmada en Trento. Al mismo tiempo desarrolló un complejo sistema de jurisprudencia y disciplina para satisfacer sus diferentes necesidades prácticas y pastorales y proporcionar apoyo a aquellos cuya fe estaba amenazada por una relación marital destructiva.

68. Se distingue entre matrimonios que son sacramento —aquellos en los que los dos cónyuges están bautizados— y matrimonios que no son sacramento (matrimonios «naturales») —aquellos en los que uno o los dos cónyuges no están bautizados—. En la enseñanza católica las dos formas de matrimonio son en principio indisolubles. Un matrimonio sacramental que ha sido debidamente consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano, civil o eclesiástico. No obstante, si ese matrimonio no ha sido consumado puede disolverse. Por otra parte, se ha llegado a aceptar que un matrimonio no sacramental, consumado o no, puede en ciertos casos disolverse.

69. La historia de estos temas es larga y compleja. En su primera carta a los Corintios, san Pablo se encuentra con el caso de una pareja, uno de los miembros es creyente, el otro no creyente. Si el no creyente se niega a permanecer con el creyente, entonces, dice él, «en ese caso el hermano o la hermana no están ligados» (1 Cor 7, 15; cf. 12-15). Más tarde en el Derecho Canónico se interpretó que esto significaba que el cónyuge que se había convertido al cristianismo quedaba en libertad para dejar a un esposo no creyente que no deseaba seguir la vida matrimonial «en paz», y casarse de nuevo. Hay varias referencias a este «texto paulino» en los escritos de los Padres de la Iglesia relativos a la disolución del matrimonio. Formó parte de la legislación de la Iglesia en 1199, pero sólo fue plenamente aclarado en el Código de Derecho Canónico

de 1917. Forma todavía parte de la práctica católica (cf. *Codex Iuris Canonici* [CIC], can. 1143).

70. El ejercicio del «privilegio paulino» no es la única ocasión en que se invoca el poder para disolver un matrimonio. En el curso de la expansión misionera de la Iglesia otras situaciones han movido a una acción similar. Desde 1537 los papas han usado sus poderes para disolver los matrimonios naturales de los habitantes de Africa y las Indias que deseaban convertirse a la fe católica. En 1917 esta práctica «en favor de la fe» (o, como se ha llamado a veces, el «privilegio petrino») se extendió a otras partes del mundo y se aplicó a situaciones similares. El «privilegio de la fe» se reconoce aún hoy, y teniendo en cuenta ciertas condiciones la Santa Sede sobre esta base puede otorgar la disolución de un matrimonio no sacramental, por vía de excepción.

71. Problemas prácticos particulares han sugerido otros elementos en la doctrina y práctica católicas. Por ejemplo, el problema de los matrimonios clandestinos, válidos pero no probado que sean así, que llevó al Concilio de Trento a promulgar el decreto *Tametsi* (1563). Este exigía que los matrimonios se celebraran ante el párroco (u otro sacerdote delegado por él o por el Ordinario) y dos o tres testigos. Con algunas modificaciones esta «forma» es aún obligatoria y el defecto en su observancia sin la debida dispensa, convierte el matrimonio en nulo y no válido (cf. CIC, can. 1108). Por consiguiente un cónyuge con una unión así, no se considera en el Derecho Canónico que esté obligado por ningún vínculo marital y es libre de contraer un matrimonio válido. En el caso de un matrimonio entre un católico y una persona que no es católica, la Iglesia proporciona hoy con frecuencia una dispensa de la «forma», por respecto a las creencias, a la conciencia y a los vínculos familiares de la persona concernida.

72. Otro desarrollo en la jurisprudencia católica concierne a la práctica de la anulación, es decir, la declaración del hecho de que nunca existió un verdadero matrimonio. El contrato matrimonial exige consentimiento pleno y libre. Si falta, no puede haber matrimonio. Se ha reconocido siempre que no puede haber matrimonio si una persona es forzada a contraerlo en contra de su voluntad. La reflexión más reciente ha analizado con gran profundidad la naturaleza del consentimiento. Se ha reconocido que pueden existir graves defectos tanto psicológicos como físicos. Si se puede demos-

trar que tales defectos existían cuando se intercambió el consentimiento verbal, se puede declarar, de acuerdo con el magisterio católico, que nunca existió el matrimonio (cf. CIC, can. 1095). También constituye un defecto grave que, en el momento del intercambio del consentimiento, se dé un rechazo deliberado de algunos de los elementos esenciales del matrimonio (cf. CIC, can. 1056, parág. 2).

c) La situación hoy

73. Evidentemente existen diferencias de disciplina y práctica pastoral entre Anglicanos y Católicos. Algunos de los factores de nuestras tradiciones son el resultado de respuestas a circunstancias históricas contingentes: por ejemplo, la exigencia de la Iglesia Católica de la «forma» para el matrimonio válido. No obstante, otros elementos tienen raíces más profundas. A ellos debemos dirigir especialmente nuestra atención cuando exploramos nuestras diferencias. Antes de hacerlo, no obstante, es importante anotar que las dos Comuniones prevén la separación marital, sin excluir de la Eucaristía a las personas implicadas, incluso tras el divorcio civil.

74. De acuerdo con la tradición occidental, Anglicanos y Católicos creen que los ministros del matrimonio son el hombre y la mujer, que realizan el matrimonio mediante un voto solemne y una promesa recíproca de fidelidad de por vida. Anglicanos y Católicos consideran esta promesa solemne vinculante. Anglicanos y Católicos creen que el matrimonio anuncia el amor de Cristo que se vinculó a sí mismo en una alianza irrevocable con su Iglesia, y por tanto el matrimonio es, en principio, indisoluble. Los Católicos llegan a afirmar que el vínculo inquebrantable entre Cristo y su Iglesia, significado en la unión de dos personas bautizadas, fortalece a su vez el vínculo matrimonial entre marido y mujer y lo hace absolutamente inquebrantable, salvo por la muerte. Otros matrimonios pueden, en circunstancias excepcionales, disolverse. Por otra parte, los Anglicanos no distinguen de ningún modo entre matrimonios entre bautizados y otros matrimonios, considerando todos los matrimonios como sacramentales en algún sentido. Algunos anglicanos sostienen que todos los matrimonios son, por tanto, indisolubles. Otros, aún manteniendo que todos los matrimonios son sacramentales y en principio indisolubles, no están persuadidos de que el víncu-

lo matrimonial, aun en el caso de matrimonio entre bautizados, no pueda nunca disolverse de hecho.

75. La enseñanza católica de que, cuando se ha consumado un matrimonio sacramental, la alianza es irrevocable, se basa en su comprensión de la sacramentalidad, como ya se ha explicado. Más aún, se juzga que su firme armazón legal es la mejor protección para la institución del matrimonio, y así se sirve mejor al bien común de la comunidad, que redundaría en el verdadero bien de las personas implicadas. La enseñanza y la ley católica mantienen así la indisolubilidad de la alianza matrimonial, aun cuando la relación humana de amor y confianza ha dejado de existir y no hay ninguna posibilidad práctica de recrearla. La posición anglicana, aunque igualmente interesada por la sacramentalidad del matrimonio y el bien común de la comunidad, no los comprende necesariamente de la misma manera. Algunos anglicanos prestan mayor atención al carácter actual de la relación entre marido y mujer. Allí donde ha dejado de existir una relación de amor y confianza mutuos, y no existe la posibilidad de rehacerlas, el vínculo mismo, arguyen, ha dejado de existir. Cuando el pasado ha sido perdonado y sanado, se puede realizar en buena fe una nueva alianza y un nuevo vínculo.

76. Nuestras reflexiones nos han situado ante un tema de importancia considerable. ¿Cuál es el recto equilibrio entre el respeto por la persona y el respeto por la institución? Se puede encontrar la respuesta dentro del contexto de nuestra teología de comunión y nuestra comprensión del bien común. Por las razones que hemos explicado, en la Iglesia Católica la institución del matrimonio ha gozado del favor de la ley. Se presume que los matrimonios son válidos a menos que se pueda establecer claramente el caso contrario. Desde el Vaticano II se ha puesto renovado acento en los derechos y bienestar de las personas individuales, pero permanecen aún las tensiones. Tensiones similares son percibidas por los Anglicanos, aunque el interés pastoral les ha llevado a veces a dar prioridad al bienestar de las personas individuales por encima de las exigencias de la institución. La historia ha mostrado hasta qué punto es difícil lograr el recto equilibrio.

77. Nuestras reflexiones comunes nos han hecho ver más claramente que Anglicanos y Católicos están unidos en su empeño por seguir la esperanza de Cristo sobre el matrimonio; unidos en su comprensión de la naturaleza y signifi-

cado del matrimonio; y unidos en su interés por tender la mano a aquellos que sufren a causa de la ruptura matrimonial. Estamos de acuerdo en que el matrimonio es sacramental, aunque no estamos plenamente de acuerdo sobre la forma en que lo es, lo cual afecta a nuestra disciplina sacramental. Así, los Católicos reconocen un tipo especial de sacramentalidad en un matrimonio entre personas bautizadas que no ven en otros matrimonios. Por su parte, los Anglicanos reconocen sacramentalidad en todos los matrimonios válidos. Por lo que se refiere a la ley y a la política, ni la práctica católica ni la anglicana relativa al divorcio están libres de anomalías y ambigüedades reales o aparentes. Por tanto, aunque existen diferencias entre nosotros relativas al matrimonio tras el divorcio, aislar estas diferencias de este contexto de acuerdo largamente conseguido y convertirlas en una barrera insuperable, sería una grave y lamentable desfiguración de la verdadera situación.

4. *Contracepción*

78. Nuestras dos tradiciones están de acuerdo en que la procreación es uno de los «bienes» queridos por Dios de la institución del matrimonio. Por tanto la decisión deliberada, sin causa justificada, de excluir la procreación del matrimonio es un rechazo de este bien y una contradicción a la naturaleza misma del matrimonio. Sobre esto estamos de acuerdo. Igualmente estamos de acuerdo en la oposición a lo que se ha llamado una «mentalidad contraceptiva», es decir, la preferencia egoísta de la satisfacción inmediata por encima del bien más exigible de tener y crear una familia.

79. Católicos y Anglicanos están de acuerdo también en que Dios llama a las parejas casadas a la «paternidad responsable». Esto hace referencia a una serie de preocupaciones morales que empieza con la decisión de aceptar la paternidad e incluye la alimentación, educación, apoyo y guía de los hijos. Las decisiones sobre el tamaño de una familia suscitan muchas cuestiones tanto para Anglicanos como Católicos. Pueden aparecer cuestiones más amplias relativas al aumento de población, pobreza, entorno social y económico, así como cuestiones más directamente personales relativas a los recursos materiales, físicos y psicológicos de la pare-

ja. Existen situaciones en las que una pareja estaría moralmente justificada en su rechazo a traer niños al mundo. Ciertamente, existen algunas circunstancias en las que sería moralmente irresponsable hacerlo. Sobre esto también están de acuerdo nuestras dos Comuniones. Sin embargo, no estamos de acuerdo sobre los métodos con los que se puede ejercer esta responsabilidad.

80. El desacuerdo se puede resumir como sigue. Los Anglicanos entienden el bien de la procreación como una norma que gobierna la relación matrimonial como un todo. La enseñanza católica, por otra parte, exige que todos y cada uno de los actos de relación sexual estén «abiertos a la procreación» (cf. *Humanae Vitae*, n. 11). Esta diferencia de comprensión encontró su expresión oficial en 1930. Antes, ambas Iglesias habrían aconsejado la abstinencia a las parejas que tuvieran una razón justificada para impedir la concepción. Sin embargo, la Conferencia de Lambeth de obispos anglicanos resolvió en 1930 que «donde existe una obligación moral claramente sentida para limitar o impedir la paternidad, y donde existe una razón moralmente percibida para descartar la abstinencia completa... se pueden usar otros métodos» (*Resolución 15*). La encíclica del Papa Pío XI (*Casti Connubii*, 1930) que pretendía, entre otras cosas, ser una respuesta a la resolución de Lambeth renovó la postura católica tradicional. En 1968 se desarrolló y explicó más plenamente la enseñanza en la encíclica del Papa Pablo VI, *Humanae Vitae*. La Conferencia de Lambeth de 1968 reafirmó la posición que ya había sido adoptada en la Conferencia de Lambeth de 1958. La postura católica ha sido frecuentemente reafirmada, por ejemplo, en los documentos *Familiaris Consortio* (1981) y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992). Esta enseñanza pertenece al magisterio ordinario que apela al «asentimiento religioso».

81. El punto inmediato en cuestión en esta controversia parecería que concierne a la integridad moral del acto de relación sexual matrimonial. Nuestras dos tradiciones están de acuerdo en que implica los dos «bienes» básicos del matrimonio: unión amorosa y procreación. La integridad moral exige que marido y mujer respeten estos dos bienes juntos. Para los Anglicanos es suficiente que este respeto caracterice la relación matrimonial como un todo; mientras que para los Católicos debe caracterizar cada uno de los actos de rela-

ción sexual. Los Anglicanos interpretan el principio moral en el sentido de que la procreación no debería excluirse arbitrariamente de la relación permanente; los Católicos, por su parte, sostienen que existe una conexión inquebrantable, querida por Dios, entre los dos «bienes» del matrimonio y el significado correspondiente de la relación sexual matrimonial, y por tanto no pueden separarse por ningún acto directo y deliberado (cf. *Humanae Vitae*, n. 12).

82. La doctrina católica no es simplemente una declaración normativa de la naturaleza de la integridad del acto matrimonial. Se debería tener en cuenta la enseñanza total sobre el amor y la sexualidad humanos, continuada y desarrollada en la *Humanae Vitae*, cuando se considera la postura católica sobre este tema. La definición de integridad se basa en numerosas consideraciones: un modo de comprensión de las personas humanas; el significado del amor matrimonial; la dignidad única de un acto que puede engendrar una nueva vida; la relación entre fertilidad humana y creatividad divina; la vocación especial de la pareja casada; y las exigencias de la virtud de la castidad matrimonial. Los Anglicanos aceptan todas estas consideraciones como relevantes para determinar la integridad de la relación y del acto matrimonial. Así comparten la misma gama de consideraciones morales y teológicas. No obstante, no aceptan los argumentos que los Católicos hacen derivar de ellos ni las conclusiones que sacan relativas a la moralidad de la contracepción.

5. *Otros temas*

83. Hasta ahora en esta sección hemos expuesto que nuestros desacuerdos en las áreas relativas al matrimonio, la procreación y la contracepción, áreas en las que nuestras dos Comuniones han realizado pronunciamientos oficiales aunque conflictivos, están más en las conclusiones derivadas que en los valores fundamentales. Sin embargo, como hemos observado antes, existen otros temas importantes del campo de la sexualidad en que no se ha expresado oficialmente el desacuerdo entre nuestras dos Comuniones, pero en las que se percibe sin duda que existe desacuerdo. Si bien Anglicanos y Católicos pueden a menudo lograr un pensamiento y testimonio comunes sobre los importantes temas de

la paz y la justicia social, no obstante, se dice que su enseñanza es irreconciliable sobre temas tales como el aborto y las relaciones homosexuales. Más aún, existen otros temas en perspectiva difíciles y potencialmente motivo de división, puesto que la pericia científica y tecnológica desarrolla un poder sin precedentes para manipular la materia básica no sólo del entorno sino también de la misma vida humana.

84. Este no es el momento ni el lugar para discutir estos temas detalladamente. Sin embargo, limitándonos a los dos temas: el aborto y las relaciones homosexuales, nos gustaría exponer que, también en estas instancias, los desacuerdos entre nosotros no se dan a propósito de los valores morales fundamentales, sino de su traducción en juicios prácticos.

85. Los Anglicanos no están de acuerdo en la enseñanza relativa al momento preciso a partir del cual se debe dar toda la protección debida a una persona humana, a la nueva vida humana que se desarrolla en el útero. Sólo algunos anglicanos insisten en que en toda circunstancia, sin excepción, esta protección debe extenderse al momento de la concepción. La enseñanza católica, por otra parte, sostiene que el embrión humano debe ser tratado como una persona humana desde el momento de su concepción (cf. *Donum Vitae*, 1987; y la *Declaración sobre el aborto procurado*, 1974). La diferencia de enseñanza sobre esta materia no puede sino originar diferencia de juicio acerca de, que es moralmente permisible, cuando se presenta un trágico conflicto entre los derechos de la madre y los derechos del feto. La enseñanza católica rechaza todo aborto directo. Entre los Anglicanos se da la convicción de que, en ciertos casos, el aborto directo es moralmente justificable. Anglicanos y Católicos, no obstante, reconocen juntos la santidad y el derecho a la vida de todas las personas humanas; y comparten el horror por la creciente práctica en muchos países del aborto sin otro motivo que la mera convivencia. Este acuerdo sobre lo fundamental se refleja en los pronunciamientos de los obispos y en los documentos oficiales producidos por las dos Comuniones (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* [1992], n. 2270, y *Lambeth Conference Report* [1930], n. 16; [1978], n. 10).

86. No podemos entrar aquí más plenamente en este debate, y no deseamos subestimar las consecuencias de nuestro desacuerdo. Sin embargo, queremos afirmar de nuevo que Anglicanos y Católicos comparten la misma enseñanza fundamental relativa al misterio de la vida humana y

la santidad de la persona humana. Comparten también el mismo sentimiento de respeto y humildad al emitir juicios prácticos en este campo de profunda complejidad moral. Sus diferencias surgen en el modo en que desarrollan y aplican la enseñanza moral fundamental. Es relevante a este respecto todo lo que se ha dicho antes sobre nuestras diferentes formulaciones de la ley moral (véase n. 52). Para los Católicos, el rechazo del aborto es un ejemplo de una prohibición absoluta. Sin embargo, para los Anglicanos una prohibición absoluta y categórica no sería característica de su razonamiento moral. Por esto es importante plantear las diferencias en su contexto. Sólo entonces estaremos en condiciones de afirmar sus amplias implicaciones.

87. En materia de relaciones homosexuales aparece una situación similar. Nuestras dos Comuniones afirman la importancia y el significado de la amistad humana y el afecto entre hombres y mujeres, casados o solteros. Ambas afirman que todas las personas, incluidas las de orientación homosexual, están hechas a imagen divina y participan de la dignidad plena de la criatura humana. Ambas afirman que un matrimonio fiel y permanente entre un hombre y una mujer proporciona el contexto normativo para una relación sexual plena. Ambas apelan a la Escritura y al orden natural como fuentes de su enseñanza sobre este tema. Ambas rechazan, por tanto, la pretensión, realizada a veces, de que las relaciones homosexuales y las relaciones matrimoniales son moralmente equivalentes e igualmente capaces de expresar el recto ordenamiento y uso del instinto sexual. Este ordenamiento y uso, creemos, son un aspecto esencial de la vida en Cristo. De nuevo, es preciso tener aquí en cuenta nuestras diferentes aproximaciones a la formulación de la ley (cf. n. 52). La enseñanza católica sostiene que la actividad homosexual es «intrínsecamente desordenada» y concluye que siempre es objetivamente errónea. Esto afecta al tipo de consejo pastoral que se da a los homosexuales. Los Anglicanos estarían de acuerdo en que esta actividad es desordenada, pero puede haber diferencias entre ellos, a propósito de un juicio moral consecutivo y del consejo pastoral, que pensarían que es justo ofrecer a aquellos que buscan su consejo y dirección.

88. Nuestras dos Comuniones han desarrollado en el pasado su enseñanza moral y las disciplinas práctica y pastoral aisladas una de la otra. Las diferencias que han surgido

entre ellas son graves, pero un estudio y consideración atentos nos han mostrado que no son fundamentales. La urgencia de los tiempos y la perplejidad de la condición humana pide que ahora hagan todo lo posible por llegar juntas a proporcionar un testimonio y guía comunes para el bienestar de la humanidad y el bien de toda la creación.

F. HACIA EL TESTIMONIO COMÚN

89. Ya hemos visto cómo la divergencia entre Anglicanos y Católicos en materia de enseñanza moral oficial y práctica se ha agravado, si no causado, por la ruptura histórica de la comunión y la consiguiente ruptura de la comunicación. La separación ha llevado al extrañamiento y éste ha fomentado el malentendido, la incomprensión, y la sospecha. Sólo en los últimos tiempos este proceso se ha reinvertido y se han dado los primeros pasos firmes en el camino hacia una comunión plena y renovada.

90. El tema de la comunicación ilumina, creemos, no sólo la realidad de la Iglesia como comunidad de culto, sino también la forma y plenitud de la vida cristiana en el mundo. Sin duda, dado que la Iglesia está llamada en Cristo a ser un signo y sacramento de la humanidad renovada, ilumina también la naturaleza y destino de la vida humana como tal. Como ha afirmado la ARCIC en *La Iglesia como comunión*: «explorar el significado de comunión no es sólo hablar de la Iglesia sino también dirigirse al mundo en el corazón de su necesidad más profunda porque los seres humanos anhelan la verdadera comunidad en libertad, justicia y paz y el respeto de la dignidad humana» (n. 3). En esta sección final, por tanto, volvemos de nuevo al tema de la comunión y consideramos la luz que arroja sobre el orden moral y la respuesta moral de la Iglesia.

1. *Comunión y orden moral*

91. La comunión, hemos señalado, es una característica constitutiva de una vida plenamente humana que expresa «una relación basada en la participación en una realidad compartida» (cf. *La Iglesia como comunión*, n. 12). Desde esta perspectiva se percibe que la dimensión moral de la vida

humana es fundamentalmente relacional, determinada por la naturaleza de la realidad en la que participa, y la forma apropiada a esta participación.

92. La participación de los seres humanos en la vida de Dios, en quien viven, se mueven y son (cf. Hech 17, 28) se fundamenta en su creación a imagen de Dios (cf. *La Iglesia como comunión*, n. 6). La relación fundamental en la que están, por tanto, es su relación con Dios, Creador y fin de todo lo que es, visible e invisible. Creados y sostenidos en esta relación, son atraídos hacia la bondad absoluta de Dios, que experimentan como don y llamada. La responsabilidad moral es un don de la gracia divina; el imperativo moral es expresión del amor divino. Cuando Jesús propone a sus discípulos que busquen ante todo el reino de Dios (cf. Mt 6, 33) les dice también que ellos tienen que reflejar en sus propias vidas la «perfección» que corresponde a la vida divina (cf. Mt 5, 48). Esta llamada a la «perfección» se hace eco de la llamada del Señor al pueblo de Israel a participar en su santidad (cf. Lv 19, 2). No ignora la fragilidad humana, el fallo y el pecado, como tales, pero descubre las dimensiones plenas de una respuesta que refleja el peso, amplitud y profundidad de la justicia y el amor divinos (cf. Rom 8, 1-4).

93. Los seres humanos no son seres puramente espirituales; han sido formados del polvo (cf. Gn 2, 7). Creados a imagen de Dios han sido modelados por la naturaleza y la cultura y participan en la gloria y la vergüenza de la historia humana. Su responsabilidad ante Dios tiene como resultado la responsabilidad para con el mundo de Dios, y su transformación en la semejanza de Dios abarca su relación con el mundo natural y con el otro. De ahí que no se puedan poner límites arbitrarios entre el bien del individuo, el bien común de la humanidad y el bien de la totalidad del orden creado. El contexto de la vida verdaderamente humana es la ley universal de Dios que lo abarca todo.

94. El mundo del cual forman parte los seres humanos es un mundo cambiante. Ciencia y tecnología les han dado el poder hasta un grado imprevisto para imprimir sus propios designios sobre el medio natural, adaptando el entorno a sus propias necesidades, explotándolo e incluso destruyéndolo. No obstante, existen unos límites últimos para lo que es posible. La naturaleza no es infinitamente maleable. Más aún, no todo lo que es humanamente posible es humanamente desea-

ble o moralmente recto. En muchas situaciones lo que a veces se ha llamado progreso es, como consecuencia de la ignorancia y la arrogancia humanas, destructivo y degradante. La tarea moral es discernir cómo se deben expresar los valores fundamentales y eternos, y encarnarlos en un mundo sometido a un cambio permanente.

95. El mundo del que forman parte los seres humanos no es sólo un mundo cambiante, es también un mundo imperfecto y roto. Está sometido a la futilidad y al pecado, y a su vez está sometido al juicio de Dios. Sus estructuras humanas han sido distorsionadas por la violencia y la avaricia. Inevitablemente surgen conflictos de valores y desacuerdos de intereses y se presentan ocasiones en las que las exigencias del orden moral son inciertas. Las leyes se promulgan y se cumplen para preservar el orden y proteger y servir al bien común. Es cierto que pueden perpetuar desigualdades de riqueza y poder, pero su fin verdadero es asegurar la justicia y la paz. A un nivel más profundo, el orden moral busca su cumplimiento en la renovación de la libertad y la dignidad personales dentro de una comunidad de perdón, sanación y cuidado.

2. Comunión e Iglesia

96. La vida en Cristo es una vida de comunión, que se manifestó para la salvación del mundo y la glorificación de Dios Padre. En la comunión del Espíritu Santo la Iglesia participa en la respuesta amorosa y obediente del Hijo al Padre. Pero aun cuando en la resurrección de Cristo el nuevo mundo ha comenzado ya, todavía no es el fin. La Iglesia sigue rezando y preparándose para el día en que Cristo entregue el reino al Padre (cf. 1 Cor 15, 24-28) y Dios sea todo en todos. En el curso de la historia Anglicanos y Católicos han estado en desacuerdo sobre algunas materias específicas de enseñanza y práctica moral, pero siguen manteniendo la misma visión de la naturaleza y el destino humanos cumplidos en Cristo. Además su profundo deseo de encontrar una resolución fiel y honrada a sus desacuerdos evidencia ya de por sí que la comunión continúa a un nivel más profundo que el que presenta el desacuerdo.

97. La Iglesia como comunión refleja la comunión del Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo (cf. Jn 17, 20-22; 14,

16ss; 2 Cor 13, 13) y anticipa la plenitud de la comunión en el reino de Dios. Por consiguiente, la comunión significa que los miembros de la Iglesia comparten una responsabilidad para discernir la acción del Espíritu en el mundo contemporáneo, esbozar una respuesta verdaderamente humana y resolver las perplejidades morales con integridad y fidelidad al Evangelio. En esta responsabilidad compartida, los que ejercen el oficio de pastor y enseñante, tienen la tarea especial de equipar a la Iglesia y a sus miembros para la vida en el mundo, guiando y confirmando su respuesta libre y fiel al Evangelio. El ejercicio de esta autoridad será un signo de la comunión, en la medida en que la atención permanente a la experiencia y reflexión de los fieles formen parte del proceso de elaboración de un juicio informado y autorizado. Un ejemplo de esta comprensión de la interacción de comunión y autoridad, creemos, es el cuidadoso y permanente proceso de escucha y consulta pública que ha precedido a la publicación de algunas de las cartas pastorales de las Conferencias Episcopales de la Iglesia Católica en diferentes partes del mundo.

98. Comunión significa también que donde se ha producido un fallo en el cumplimiento de las exigencias de orden moral de las que la Iglesia da testimonio, habrá de hacerse intento firme de reintegrar al pecador en la vida de gracia en el seno de la comunidad, proclamando el Evangelio del perdón incluso al mayor de los pecadores. Anglicanos y Católicos comparten la convicción de que la justicia de Dios y el amor y la misericordia de Dios son inseparables (cf. *La salvación y la Iglesia*, nn. 17 y 18); y ambas Comuniones continúan ejerciendo un ministerio de sanación, perdón y reconciliación.

3. *Hacia la integridad moral y la comunión plena*

99. Anglicanos y Católicos comparten un profundo deseo no sólo de comunión plena, sino también de resolución del desacuerdo que existe entre ellos sobre ciertos temas morales específicos. Ambas cosas están relacionadas. Por una parte, la búsqueda de una resolución de nuestros desacuerdos es parte del proceso de crecimiento juntos hacia la comunión plena. Por otra, sólo cuando una comunión más estrecha lleve a una comprensión y confianza más profundas podremos esperar la resolución de nuestros desacuerdos.

100. Para dar una respuesta informada y fiel a las perplejidades morales a que se enfrenta hoy la humanidad, los cristianos han de promover una percepción ecuménica y global de las relaciones y valores humanos fundamentales. Nuestra visión común de la humanidad en Cristo nos coloca ante esta responsabilidad, al mismo tiempo que nos exige el desarrollo de una mayor sensibilidad ante experiencias, intuiciones y aproximaciones diferentes, que son apropiadas para culturas y contextos diferentes. La separación que aún existe entre nuestras dos Comuniones es un grave obstáculo para la misión de la Iglesia y un ensombrecimiento de la sabiduría moral que espera compartir con el mundo.

101. Nuestro trabajo en común en esta Comisión nos ha mostrado que el discernimiento de la naturaleza precisa del acuerdo y desacuerdo moral entre Anglicanos y Católicos no es siempre una tarea fácil. Uno de los problemas que hemos afrontado es el hecho de que muchas veces nos encontramos comparando la variedad de juicios morales presentes y permisible entre Anglicanos con las enseñanzas oficiales, normativas de la Iglesia Católica. Esta característica de nuestras discusiones era inevitable, dadas las diferencias entre nuestras dos Comuniones en el modo de comprender y ejercer la autoridad. Sin embargo, trabajando juntos, nos hemos convencido de que, los desacuerdos sobre temas morales que actualmente existen entre nosotros, no constituyen necesariamente una barrera insuperable en el progreso hacia una comunión más plena. Dolorosas y complicadas como son, no revelan una divergencia fundamental en nuestra comprensión de las implicaciones morales del Evangelio.

102. Es necesario continuar el estudio de nuestras diferencias, reales o aparentes, especialmente en nuestra comprensión y uso de la noción de «ley». Se requiere una comprensión más clara de la relación del concepto de ley con los conceptos de orden moral y bien común, y la relación de todos estos conceptos con la visión de la felicidad y realización humana como «personas en comunidad» que nos han sido dadas en y por Jesucristo. Sin embargo, Anglicanos y Católicos no hablan unos de otros como extraños en sus convicciones morales. Unos y otros apelan a la tradición común y reconocen las mismas Escrituras como normativas de esta tradición. Unos y otros respetan el papel de la razón en el discernimiento moral. Unos y otros dan el debido lugar a la clásica virtud de

la prudencia. Por tanto, están convencidos de que un mayor intercambio entre nuestras dos tradiciones sobre cuestiones morales servirá tanto a la causa de la unidad como a la del bien de una sociedad más amplia de la que forman parte.

103. Finalizamos nuestro documento con una recomendación práctica específica. Proponemos que se deberían dar pasos para establecer instrumentos mejores de cooperación entre nuestras dos Comuniones en todos los campos de la vida de la Iglesia (especialmente a escala nacional y regional), para comprometerse con los graves problemas morales que la humanidad afronta hoy. En vista de nuestra aproximación común a la reflexión moral y a la luz del acuerdo que hemos descubierto que existe ya entre nosotros, pensamos que las discusiones bilaterales entre Anglicanos y Católicos podrían ser especialmente válidas.

104. Hacemos esta propuesta por las siguientes razones:

— Trabajar juntos sobre temas morales sería un modo práctico de expresar la comunión que ya tenemos, avanzar hacia la comunión plena y comprender con mayor claridad lo que lleva consigo; sin esta colaboración corremos el riesgo de aumentar la divergencia.

— Avanzar hacia el testimonio común contribuiría significativamente a la misión de la Iglesia y permitiría que la luz del Evangelio brillara más plenamente sobre las perplejidades morales de la existencia humana en el mundo de hoy. Teniendo una visión común de una humanidad creada a imagen de Dios, compartimos una responsabilidad común de desafiar a la sociedad en los lugares en que la imagen está siendo enturbiada o desfigurada.

105. No subestimamos las dificultades que implica esta colaboración. No obstante, nos remitimos a continuar nuestros caminos separados. Nuestro trabajo y testimonio común ante el mundo es en sí mismo una forma de comunión. Esta profunda comunión nos permitirá tratar nuestros desacuerdos existentes de un modo fiel y más creativo. «Fiel es el que os llama y Él os guiará» (1 Tes 5, 24).

MIEMBROS DE LA COMISIÓN

Miembros Anglicanos

Rvdmo. Mark SANTER, Obispo de Birmingham, Reino Unido (Copresidente).

Rvdmo. John BAYCROFT, Obispo de Ottawa, Canadá.
Dr. E. Rozanne ELDER, Profesor de Historia, Universidad de Michigan Occidental, EE.UU. de América.

Rvdo. Prof. Jaci MARASCHIN, Profesor de Teología en el Instituto Ecuménico, San Pablo, Brasil.

Rvdo. Dr. John MUDDIMAN, Miembro y tutor en Teología, Mansfield College, Oxford, Reino Unido.

Rvdo. Michael NAZIR-ALI, Secretario General, *Church Missionary Society*, Londres, Reino Unido.

Rvdo. Dr. Nicholas SAGOVSKY, Decano del *Clare College*, Cambridge, Reino Unido.

Rvdo. Dr. Charles SHERLOCK, *Senior Lecturer*, *Ridley College*, Melbourne, Australia.

Secretario

Rvdo. Cánonigo Stephen PLATTEN, Secretario del Arzobispo de Cantorbéry para Asuntos Ecuménicos.

Consultores morales

Rvdmo. Dr. Peter BAELZ, Decano emérito de Durham y antiguo Profesor de Teología Moral y Pastoral, Universidad de Oxford, Reino Unido.

Rvdo. Prof. Oliver O'DONOVAN, Profesor de Teología Moral y Pastoral, Universidad de Oxford, Reino Unido.

Observador

Rvdo. Dr. Donald ANDERSON, Consejo Consultivo Anglicano, Londres, Reino Unido.

Miembros Católicos

Rvdmo. Cormarc MURPHY-O'CONNOR, Obispo de Arundel y Brighton, Reino Unido (Copresidente).

Hna. Sara BUTLER, Profesora Asociada de Teología Sistemática, Universidad de St. Mary of the Lake, Mundelein, Illinois, EE.UU. de América.

Rvdo. Peter CROSS, Profesor de Teología Sistemática, *Catholic Theological College*, Clayton, Australia.

Rvdo. Dr. Adelbert DENAUX, Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Católica, Lovaina, Bélgica.

Rvdmo. Pierre DUPREY, Obispo titular de Thibare, Secretario, Pontificio Consejo para la Unidad, Ciudad del Vaticano.

Rvdo. Brian V. JOHNSTONE CSSR, Profesor en la Accademia Alfonsiana, Roma, Italia.

Rvdo. P. Jean M^e. R. TILLARD OP, Profesor de Teología Dogmática, Facultad de Teología de los Padres Dominicos, Ottawa, Canadá.

Rvdo. Liam WALSH OP, Profesor de Teología Dogmática, Universidad de Friburgo, Suiza.

Secretario

Rvdmo. Mons. Kevin McDONALD, Miembro del Pontificio Consejo para la Unidad, Ciudad del Vaticano (hasta julio de 1993).

Rvdo. Timothy GALLIGAN, Miembro del Pontificio Consejo para la Unidad, Ciudad del Vaticano (desde agosto de 1993).

Consultores morales

Rvdo. Profesor Enda McDONAGH, Profesor de Teología Moral, *St. Patrick's College*, Maynooth, Irlanda.

Rvdo. Bruce WILLIAMS OP, Profesor de Teología Moral, Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, Roma, Italia.

Observador del Consejo Ecuménico de las Iglesias

Rvdo. Dr. Günther GASSMANN, Director de la Comisión de Fe y Constitución, CEI, Ginebra, Suiza.