

## ADMISIÓN A LA COMUNIÓN EUCARÍSTICA DE LOS DIVORCIADOS Y CASADOS CIVILMENTE DE NUEVO

### 1. INTRODUCCIÓN

La publicación de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados y que se han casado civilmente de nuevo, existiendo válidamente todavía su matrimonio anterior, ha servido para plantear públicamente, otra vez, la compleja y discutida posición doctrinal de la Iglesia Católica sobre esta materia, así como sus consecuencias pastorales. A primera vista, sin embargo, la situación ha sido paradójica: la discusión y la polémica ha encontrado más eco en los medios de comunicación social, con intervenciones de toda índole, que en las autoridades eclesásticas y en los teólogos, que apenas han terciado en ella.

El documento de la Curia Romana ha sido recibido con todo tipo de reacciones: para unos se trata de un documento regresivo y que supone un paso atrás en la pastoral de la Iglesia. Tesis acompañada de las consabidas alusiones al actual Pontificado. Otros, sin embargo, han señalado que el documento se ha limitado únicamente a recordar la actual doctrina eclesial, sin aportar novedad alguna. Interpretaciones que, como iremos viendo, no son exactas.

La primera imprecisión, sin embargo, se encuentra en el mismo texto romano: se habla de «fideles qui post divortium novas nuptias inierunt». Conviene aclarar, ante todo, cuál es la situación y quiénes son los fieles contemplados en el documento objeto de nuestro análisis.

La exhortación apostólica *Familiaris Consortio* distingue una amplia tipología de situaciones matrimoniales irregulares («fide-

les qui in abnormibus matrimonii conditionibus versantur»): el denominado matrimonio a prueba, las uniones libres de hecho, los católicos unidos con mero matrimonio civil, los separados y divorciados no casados de nuevo, y los divorciados casados civilmente de nuevo<sup>1</sup>. La situación más compleja, como luego indicaremos, es la última de las enunciadas.

Sus características son las siguientes: se trata de fieles católicos que, casados válidamente ante la Iglesia, obtienen un divorcio civil y, existiendo canónicamente su anterior matrimonio, contraen nuevas nupcias, válidas en el ordenamiento civil o en alguno otro religioso, pero no ante la Iglesia católica. Es decir: son los fieles que teniendo el impedimento canónico de vínculo (c. 1085) acceden a un nuevo matrimonio celebrado en forma no canónica. Por eso, no todos los «fieles que después del divorcio contrajeron nuevas nupcias» necesariamente se encuentran en tal situación.

## 2. ANTECEDENTES

### 2.1. *Consideraciones generales*

La expresión «unión matrimonial irregular» eclesiásticamente indica la convivencia estable de un varón y de una mujer a semejanza del matrimonio, instaurada con un ánimo o intención más próximo al matrimonio que a la fornicación o al concubinato, y que la Iglesia Católica no considera como matrimonio válido. Sus características fundamentales son: *a)* se trata de una unión heterosexual, con cierta estabilidad, en la que hay una intención o ánimo marital, o al menos no una simple intención fornicaria, por lo que se excluye el concubinato entendido en su acepción peyorativa; *b)* por ello mismo, se puede presumir que puede existir un verdadero consentimiento matrimonial entre las personas que deciden dicha unión. Un consentimiento que puede ser naturalmente válido, pero que es jurídicamente ineficaz para constituir un matrimonio canónico, bien por defecto de la forma canónica correspondiente (c. 1117), bien por existir además un impedimento matrimonial (cc. 1085; 1087; 1088). Se trata, en suma, de una

<sup>1</sup> Juan Pablo II, Adhortatio apostolica *Familiaris Consortio* (22 nov. 1981) nn. 80-84, en AAS 74 (1982) 180-86.

situación de vida semejante al matrimonio, pero privada de la apariencia canónica de tal, a diferencia del matrimonio putativo (c. 1061, & 3)<sup>2</sup>.

Las uniones matrimoniales irregulares, en cuanto tales, pueden reducirse a tres tipos o situaciones, canónicamente hablando: 1) las parejas heterosexuales no casadas, que pueden adoptar varias formas<sup>3</sup>; 2) los católicos unidos con solo matrimonio civil; y 3) los divorciados casados civilmente de nuevo<sup>4</sup>. Estas últimas uniones son las que presentan más graves problemas doctrinales y pastorales. En las dos primeras situaciones no existen grandes dificultades u óbices estructurales para que los fieles en ellas implicados regularicen su situación en la Iglesia, bien celebrando el matrimonio canónico, bien convalidando su actual situación (c. 1165, & 2). No sucede así con la tercera de las situaciones descritas. En este caso no existe sólo el óbice de un defecto de forma canónica, lo cual es subsanable por la Iglesia, sino también el impedimento de vínculo o ligamen de un matrimonio válido anterior (c. 1085), del que la Iglesia Católica entiende que no puede dispensar.

El verdadero problema, por tanto, se plantea para la Iglesia en estos casos: cuando, subsistiendo canónicamente el vínculo matrimonial anterior, se acude al divorcio y se contrae civilmente otro matrimonio, estimando los interesados que, por diferentes motivos, no pueden cesar o interrumpir la nueva unión matrimonial instaurada. Las situaciones o motivaciones personales aquí implicadas pueden ser, y lo son de hecho, muy variadas.

«Hay diferencia —se lee en la exh. apost. *Familiaris Consortio*— entre los que sinceramente se han esforzado por salvar el primer matrimonio y han sido abandonados del todo injustamente, y los que por culpa grave han destruido un matrimonio canónicamente válido. Finalmente están los que han contraído una segunda unión en vista a la educación de los hijos, y, a veces, están subjetivamente seguros en conciencia

2 F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia* (Salamanca 1993) 24-26.

3 Se excluyen de esta consideración las parejas o uniones de homosexuales.

4 Tampoco se incluye en esta consideración, como una clase de las mismas, el matrimonio sólo civil contraído por clérigos no dispensados de la obligación del celibato o por religiosos todavía vinculados por el voto público perpetuo de castidad emitido en un instituto religioso, dada su problemática específica.

de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido»<sup>5</sup>.

De cara a una sistematización canónica más adecuada, podemos distinguir los siguientes supuestos de divorciados casados de nuevo civilmente<sup>6</sup>:

- 1) Posibilidad de normalización canónica de su situación:
  - a) los interesados se separan y se restaura la convivencia con el cónyuge legítimo; b) los interesados simplemente se separan interrumpiendo su actual convivencia, sin atentar civilmente nuevas nupcias; c) el vínculo matrimonial anterior es disuelto o declarado nulo por la Iglesia, desapareciendo el impedimento y pudiendo contraer matrimonio canónico.
- 2) Imposibilidad de normalizar canónicamente su situación:
  - a) los interesados están seguros subjetivamente de la nulidad o inexistencia de su matrimonio anterior, y hay datos objetivos para dudar positivamente de su validez, si bien la decisión o decisiones eclesiológicas son favorables a la validez del matrimonio (por ejemplo, cuando ha habido una sentencia favorable a la nulidad del matrimonio, pero ésta no ha sido confirmada por las sucesivas instancias; o bien cuando la opinión de varios expertos así lo considera al analizar datos concretos, etc.); b) los interesados están seguros subjetiva y objetivamente de la invalidez del primer vínculo pero no pueden demostrarlo canónicamente; c) los interesados no están seguros de la invalidez del vínculo anterior, pero consideran en conciencia el vínculo posterior como bendecido por Dios; d) los interesados, finalmente, están seguros de la validez del primer vínculo, pero no pueden separarse por diferentes motivos.

## 2.2. Doctrina de la Iglesia

La citada exhortación *Familiaris Consortio* afirma que «los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones». A pesar de ello, la doctrina de la Iglesia Católica es

<sup>5</sup> *Familiaris Consortio*, n. 84.

<sup>6</sup> B. Honings, "Una pastorale sacramentaria degli divorziati risposati. Riconciliazione e Comunione", en: *Apollinaris* 77 (1974) 474-75.

la misma para todas las situaciones de los divorciados casados civilmente de nuevo: mientras se mantenga esta ulterior convivencia, los fieles se encuentran eclesialmente en una situación irregular con las consecuencias que ello conlleva para su participación en la vida eclesial. Entre otras, su exclusión de la recepción de la Comunión eucarística<sup>7</sup>. La razón de ello radica en que estos fieles se encuentran en una condición de vida que está en oposición, objetiva y establemente, al espíritu cristiano, el cual proclama y exige el matrimonio único e indisoluble. La nueva unión no puede romper el vínculo conyugal precedente y se coloca en abierta contradicción con el mandato de Cristo.

«Son ellos los que no pueden ser admitidos (a la Comunión eucarística), dado que su estado y situación contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía»<sup>8</sup>.

Para su normalización eclesial caben dos vías. La primera es la llamada del *fuero externo*, que es donde se ejerce normalmente la potestad de régimen de la Iglesia (c. 130), y que en estos supuestos se resume en el cese de la convivencia irregular, bien mediante la separación, bien mediante la disolución o declaración de nulidad del matrimonio anterior. Es la vía lógicamente preferida por la Iglesia, ya que en ella se presume una coincidencia entre las circunstancias objetivas y subjetivas del fiel.

Pero puede suceder que el fiel no pueda normalizar su situación eclesial por esta vía, y que, al mismo tiempo, por diferentes circunstancias, crea que no debe interrumpir la nueva unión ya instaurada: por lo avanzado de la edad, por la enfermedad de uno o de ambos, por la presencia de hijos necesitados de ayuda y educación, etc. La Iglesia permite que en estos casos se acuda a la probada praxis eclesial del *fuero interno*. Praxis que ha sido recordada por la Iglesia en varias ocasiones durante los últimos años. Significa que estas parejas pueden ser admitidas a recibir la Comunión eucarística bajo dos condiciones, a saber, que realmente vivan bajo las exigencias de los principios de la recta moral cristiana, y que reciban los sacramentos en iglesias donde ellos no sean conocidos con el fin de no suscitar escándalo<sup>9</sup>.

7 F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares*, o.c., 111-84.

8 *Familiaris Consortio*, 84.

9 SC pro Doctrina Fidei, Responsum Particulare (21 mar. 1975) en: *Leges Ecclesiae* 6.7605.

Posteriores intervenciones concretaron aún más esta vía: no se debe negar que tales personas puedan recibir el sacramento de la Penitencia, y posteriormente la Comunión eucarística, cuando, con sincero corazón, llevan una forma de vida que no contradice la indisolubilidad del matrimonio, es decir cuando el varón y la mujer, que no pueden cumplir la obligación de separarse, *asumen la obligación de vivir completamente en continencia*, lo que conlleva abstenerse de los actos que únicamente competen a los cónyuges, *y al mismo tiempo no haya escándalo*<sup>10</sup>. Es decir, transformen su relación sexual en una relación de amistad. Tales ideas han sido reiteradas por las exhortaciones apostólicas *Familiaris consortio*<sup>11</sup> y *Reconciliatio et Poenitentia*<sup>12</sup>.

### 2.3. Intervenciones posteriores

Los diferentes episcopados han ido desarrollando y explicando esta doctrina eclesial en la misma línea que el Romano Pontífice. Algunos documentos recientes han tenido una más amplia repercusión, tanto por causa de sus autores como por sus contenidos. El Episcopado francés, por ejemplo, publicó en 1992 un documento sobre los divorciados casados de nuevo, en el que, tras una amplia reflexión sobre el papel de la conciencia individual en esta materia, recuerda la doctrina oficial de la Iglesia<sup>13</sup>. La Conferencia Episcopal Italiana, que ya en 1979 se había referido a las situaciones matrimoniales irregulares o difíciles, publicó en 1993 un *Directorio de pastoral familiar*. Se recopila allí sistemáticamente la doctrina general de la Iglesia y la particular italiana sobre el matrimonio y la familia. Recuerdan los obispos italianos que la Iglesia no puede admitir a los divorciados casados civilmente a la reconciliación sacramental y a la Comunión eucarística, salvo cuando cesen de ser tales: esto es, cuando «siano sinceramente disposti ad una forma di vita non più in contraddizione con l'indisolubilità del matrimonio o con la separazione fisica e, se possibi-

10 Juan Pablo II, Homilia in Sysstino sacello habita VI exeunte Synodo Episcoporum (25 oct. 1980) en: AAS 72 (1980) 1082.

11 *Familiaris Consortio*, 84.

12 Juan Pablo II, Adhortatio Apostolica *Reconciliatio et Poenitentia* (2 dec. 1984) n. 34, en AAS 77 (1985) 271-73.

13 Comisión Familiar de l'Épiscopat français, "Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne", en *La Documentation Catholique* 2054 (1992) 699-710.

le, con il ritorno all'originaria convivenza matrimoniale, o con l'impegno per un tipo de convivenza che contempra l'astensione dagli atti propri dei coniugi»<sup>14</sup>.

El tema tomó una orientación bastante distinta en un documento pastoral publicado en el verano de 1993 por los obispos alemanes de la provincia eclesiástica del Oberrhein. El documento obtuvo una amplia difusión y repercusión en Europa, tanto por el texto en sí como por la categoría intelectual de los Obispos firmantes del mismo: O. Saier, Arzobispo de Freiburg i. Br.; K. Lehmann, Obispo de Mainz; y W. Kasper, Obispo de Rottemburg-Stuttgart<sup>15</sup>.

El texto se articula en dos partes: una «Carta pastoral» y unos «Principios fundamentales» para el acompañamiento de los divorciados casados de nuevo civilmente. La «carta» es un resumen de los «principios», preparado para ser leído en las parroquias de la provincia eclesiástica. El contenido fundamental se encuentra, lógicamente, en los «principios». Este documento, magnífico y denso, se enmarca en la preocupación eclesial por la debida atención pastoral hacia los divorciados casados de nuevo civilmente. De hecho, se describe la situación actual (n. I), se recuerda la doctrina católica sobre el matrimonio cristiano entendido «como forma de vida vinculante» (n. II), se establecen unas orientaciones fundamentales para la pastoral ante estas situaciones (n. III) y, finalmente, se dedica un extenso apartado a los divorciados que se han vuelto a casar de nuevo civilmente (n. IV). Ésta es la parte más novedosa y polémica.

Recuerdan los tres obispos alemanes que a estos fieles no se les puede conceder una admisión general a los sacramentos y que

14 Conferenza Episcopale Italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, (Roma 1993) n. 220, añadiendo además la siguiente explicación sobre el significado de «abstenerse de los actos propios de los cónyuges»: «Qualora la loro situazione non presenti una concreta reversibilità... la Chiesa li ammette all'assoluzione sacramentale e alla Comunione eucaristica se, sinceramente pentiti, si impegnano ad interrompere la loro reciproca vita sessuale e a trasformare il loro vincolo in amicizia, stima e aiuto vicendevoli. In questo caso possono ricevere l'assoluzione sacramentale ed accostarsi alla Comunione eucaristica, in una chiesa dove non siano conosciuti, per evitare lo scandalo».

15 Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wieder-verheirateten Geschiedenen* (10 Juli 1993) en: *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Mainz* 10 (1993) 63-74. Hay traducción italiana en *Il Regno-Documenti* 19 (1993) 613-22; francesa en *La Documentation Catholique* 2082 (1993) 986-94; y española en *Ecclesia* (8 oct. 1994) 1514-26, si bien la traducción se ha realizado sobre la versión italiana.

no pueden ser autorizados a participar indistintamente en los sacramentos. Sin embargo, no están excomulgados, esto es totalmente excluidos de la Comunión eucarística <sup>16</sup>. Sobre la petición de admitir a estos fieles a la Eucaristía, se recuerda la afirmación general de la Iglesia que les excluye de una admisión generalizada a los sacramentos, salvo si viven su relación personal de forma casta, esto es como hermano y hermana, pero también señalan la necesidad de una visión diferenciada de cada situación particular. Y, para evitar arbitrariedades derivadas de actuaciones individuales, se establecen unos criterios comunes de discernimiento ante estas situaciones particulares y diferenciadas con vistas a una adecuada acción pastoral eclesial:

- Si en el fracaso del primer matrimonio hay graves faltas, se debe reconocer la propia responsabilidad y repudiar la culpa cometida.
- Se debe, razonablemente, estar seguros de que regresar con el primer cónyuge es verdaderamente imposible, así como que el primer matrimonio no puede ser restaurado de ninguna forma.
- La injusticia cometida y los daños ocasionados se deben reparar en la medida de lo posible.
- A esta reparación incumbe también el cumplimiento de los deberes para con la mujer y los hijos del primer matrimonio.
- Se debe prestar atención a si alguno de los cónyuges ha roto su primer matrimonio con gran alboroto público e, incluso, con escándalo.
- La segunda convivencia matrimonial debe haber dado buena prueba de sí misma durante un período largo de tiempo, en el sentido de una decidida voluntad, pública-

16 La nota 7 del documento dice que la discusión sobre el c. 915 del CIC ha concluido hasta ahora que no es posible una utilización generalizada y global de este canon para el grupo de personas de los divorciados casados civilmente de nuevo, y que el c. 915 no es contrario, *a priori*, a reflexiones sobre una admisión diferenciada de los sacramentos. Interpretación con la que no estamos de acuerdo: conviene recordar que durante el proceso de codificación de este canon algunos órganos consultados pidieron que se formulara un texto que previera la posibilidad de que los fieles divorciados y casados de nuevo pudieran recibir la Comunión eucarística. La comisión redactora se negó a ello y dijo, además, que el canon también abarca a los divorciados y casados de nuevo (*Communicationes* 13 [1981] 412, y 15 [1983] 194). Cfr., sobre todo esto, F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares*, o.c., 130-43.



mente reconocible, de una comunión de vida duradera según el ordenamiento del matrimonio y en cuanto realidad moral.

- Se debe examinar si la adhesión al segundo vínculo se ha convertido en una obligación moral frente al compañero y los hijos.

Además, se debe estar suficientemente seguros de que la pareja se esfuerza verdaderamente por vivir de forma cristiana y con motivaciones transparentes, esto es, que quieren participar en la vida sacramental de la Iglesia movidos por razones puramente religiosas, y lo mismo en la educación de los hijos.

El procedimiento establecido es el siguiente: a través de estos criterios se deben clarificar las diversas situaciones y circunstancias, así como valorarlas, mediante el diálogo de los interesados con un sacerdote juicioso y maduro. Diálogo que siempre es necesario para la clarificación fundamental de la situación real. Con estos datos, el sacerdote debe orientar a los interesados sobre los medios y caminos existentes en la Iglesia.

Si los interesados no pueden normalizar su situación en la Iglesia y desean recibir los sacramentos:

- No se puede dar ninguna autorización oficial, general y formal, puesto que ello oscurecería la fidelidad de la Iglesia en lo concerniente a la indisolubilidad del matrimonio.
- Tampoco cabe expresar una autorización parcial para el caso singular, de la que sería responsable sólo la autoridad.
- Sin embargo, en el diálogo pastoral de las parejas unidas en un segundo vínculo matrimonial, en el que se clarifica su situación sustancial, sincera y objetivamente, a la luz de los criterios enunciados anteriormente, puede resultar evidente en el caso concreto que ambos cónyuges, o uno solo, se sientan autorizados según su propia conciencia a acceder a la mesa del Señor <sup>17</sup>.
- Esta decisión sólo puede ser tomada por cada uno, insustituiblemente, en un acto personal de su conciencia. Es nece-

<sup>17</sup> Se enumeran algunas situaciones: la convicción en conciencia de que el matrimonio precedente e irreparablemente fracasado nunca ha sido válido; los interesados ya han recorrido un largo camino de meditación y penitencia; el conflicto insoluble de derechos creado cuando el abandono de la nueva familia provocaría una grave injusticia.

sario, sin embargo, que la autoridad eclesial acompañe y aconseje dicha reflexión: sin un diálogo espiritual-pastoral, cuidadosamente llevado y que contenga elementos de contricción y conversión, no puede darse ninguna participación en la Eucaristía.

- La intervención de un sacerdote en este proceso de clarificación es necesaria porque el acceso a la Eucaristía es un acto público y significativamente eclesial. El sacerdote, sin embargo, no otorga ninguna autorización oficial, formalmente hablando.
- El sacerdote respetará el juicio de conciencia de cada uno, por el que, después del examen de conciencia, se haya llegado a la convicción de poder asumir la responsabilidad ante Dios de acceder a la Eucaristía. Igualmente protegerá de los prejuicios y suspicacias esta decisión de conciencia, a la que se ha llegado de esta manera, y se preocupará de que la comunidad no sufra por ello ningún escándalo. Además, el sacerdote experto que haya conducido este diálogo clarificador informará al párroco competente de la admisión de estos fieles a la Comunión eucarística.

Tales son las ideas más novedosas contenidas en este documento. Se recuerdan, igualmente, las posibilidades de participación de estos fieles en las diferentes actividades de la comunidad, en la oración y en las acciones litúrgicas, etc.

Unos presupuestos y una conclusión que, como se puede apreciar, en modo alguno pueden ser tachados de imprudentes. Los obispos tomaban todas las cautelas para no enfrentarse a la doctrina oficial de la Iglesia Católica. Es más consideraban tan sólo una situación: la de la pareja que considerase en conciencia la certeza de la nulidad de su primer matrimonio, aunque no pudiese ser demostrada ante los tribunales eclesiásticos.

En realidad quedaban fuera de su consideración los innumerables y dramáticos casos de muchas parejas que, aun estando ciertas de la validez de su primer matrimonio, consideran como irreparable aquella ruptura y se encuentran en una situación de hecho que no admite vuelta atrás. Una situación-límite que constituye desde el punto de vista antropológico y moral una auténtica encrucijada de valores y que, aun siendo objetivamente desordenada, quieren vivirla desde la fe cristiana.

La solución, por tanto, aun siendo no sólo misericordiosa sino razonable para una reflexión ética cristiana, seguramente habría de dejar a muchos fieles todavía insatisfechos.

Pero el texto ofrecía una variante muy importante en relación con la doctrina oficial de la Iglesia en esta materia: remitía la decisión de acercarse a la Eucaristía a la conciencia de cada persona después de un cuidadoso examen de conciencia de las personales circunstancias, realizado a través de unos criterios objetivos y ayudado por un sacerdote. Aunque no era una decisión oficial, la comunidad aceptaba tal decisión.

Hay que indicar que esta actuación pastoral de la Iglesia, permitiendo a los divorciados casados de nuevo civilmente el acceso a la Comunión eucarística, no era completamente nueva: durante la década de los setenta algunas diócesis de los USA actuaron de forma parecida, basándose en lo que ellos llamaban «The Good Faith Solution», hasta que las experiencias se paralizaron por mandato de la Sede Apostólica<sup>18</sup>. Unas ideas muy similares a las de los tres obispos alemanes se contenían en un documento de la diócesis austriaca de Linz (1987), preparado conjuntamente por el consejo pastoral, el consejo presbiteral y la conferencia de los decanos de la diócesis<sup>19</sup>. Igualmente, en 1986, otro documento preparado por el Consejo Presbiteral de la diócesis española de San Sebastián contenía parecidas ideas y criterios<sup>20</sup>.

Estas iniciativas de iglesias diocesanas, junto a la amplia reflexión teológica y pastoral realizada, muestran claramente la preocupación eclesial por estos fieles, la insatisfacción que produce la praxis pastoral oficial y la búsqueda de nuevas vías, semejantes a las de otras iglesias cristianas.

### 3. LA «CARTA» DE LA CONGREGACIÓN

El documento de la provincia eclesiástica alemana de Oberrhein pretendía, en suma, interpretar en un sentido amplio el discernimiento de que se habla en la exh.apost. *Familiaris Consortio* y tendía a legitimar, en algunos casos bien precisos y dentro de un discernimiento pastoral vinculante, la posible decisión de conciencia de los divorciados casados civilmente de nuevo de acer-

18 Cfr. F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares*, o.c., 206-18.

19 Organismi diocesani di Linz, "Orientamenti pastorali per i divorziati risposati", en *Il Regno- Documenti* 32 (1987) 32-34.

20 Consejo Presbiteral de San Sebastián, *Orientaciones de pastoral matrimonial. Principios doctrinales y orientaciones prácticas* (San Sebastián 1986) 89-95.

carse a la Comunión eucarística. No pretendía ser una norma sino la base para un discernimiento pastoral. No partía de otras fuentes que no fueran las del Magisterio, y no pretendía atacar el principio evangélico de la indisolubilidad.

Esta solución pastoral suscitó un amplísimo interés por la oficialidad de la propuesta y por la entidad de los obispos firmantes. Tampoco faltaron, como era lógico, voces críticas contra el documento <sup>21</sup>.

Recientemente la Congregación para la Doctrina de la Fe ha dado una respuesta autorizada al citado documento a través de una «Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar» <sup>22</sup>. La Carta presenta nítidamente la actual doctrina eclesial sobre esta problemática y desecha la tesis de los tres obispos alemanes, representativa de una amplia mentalidad y praxis pastoral actual.

### 3.1. *Circunstancias nuevas*

El objeto de la Carta es, a simple vista, puntual y específico: recordar la doctrina de la Iglesia Católica sobre el acceso a la Comunión eucarística por parte de los fieles divorciados casados civilmente de nuevo. Pero hay algo más que justifica esta intervención magisterial autorizada, ya que en esta cuestión únicamente se limita a recordar las tesis oficiales. Durante los últimos años, se dice, en varias regiones se han propuesto diversas soluciones pastorales según las cuales los fieles que después del divorcio han contraído nuevas nupcias, «aunque ciertamente no deben ser admitidos a la Comunión eucarística de una forma general, sin embargo podrían acceder a ella en algunos casos, esto es cuando a juicio de su propia conciencia piensen que pueden hacerlo». Por ejemplo, cuando fueron injustamente abandonados aunque hicieron lo posible por salvar su primer matrimonio; o cuando están persuadidos de la nulidad del anterior matrimonio, pero no se

21 L. Prezzi, "Divorziati risposati. Ritorno indietro", en *Il Regno-Attualità* 18 (1994) 547.

22 Congregatio pro Doctrina Fidei, "Epistula ad Catholicæ Ecclesiæ Episcopos de receptione Communions Eucharisticæ a fidelibus qui post divortium novas inierunt nuptias" (14 sept. 1994) en AAS 86 (1994) 974-79. Trad. castellana en *Ecclesia* (22 oct. 1994) 1605-6.

puede probar en el fuero externo; o cuando ya han recorrido un largo camino de reflexión y penitencia; o, en fin, cuando por razones moralmente válidas no pueden cumplir con la obligación de la separación.

Es decir: el «pretexto» inmediato de esta nueva intervención doctrinal es claramente el documento de los tres obispos alemanes. Con tal motivo se van a desechar, de una manera más firme que en otras ocasiones, las prácticas pastorales que priorizan el papel de la conciencia subjetiva en este tema. Y, para que no quede ninguna duda sobre ello, sigue diciendo el documento: «según algunas opiniones, para examinar objetivamente su condición, estos fieles deben entrevistarse con un sacerdote prudente y experto, que debe respetar su decisión de conciencia de acceder a la Eucaristía, sin que ello signifique su admisión por parte de la autoridad».

Aunque los Obispos del Alto Rin han afirmado posteriormente haber recibido de la Congregación para la Doctrina de la Fe la seguridad de que su clarificación se refería a opiniones ampliamente difundidas en toda la Iglesia, y no de forma particular contra su posición <sup>23</sup>, la semejanza incluso literal de muchos párrafos entre ambos documentos parece evidenciar nuestra opinión.

### 3.2. *Doctrina de la Iglesia*

La Carta de la Congregación recuerda que tales prácticas pastorales, denunciadas en la misma, «nunca tuvieron el consenso de los Padres ni constituyeron en modo alguno la doctrina común de la Iglesia ni determinaron su disciplina». En consecuencia, la Congregación siente la obligación de volver a recordar la doctrina y la disciplina al respecto (n. 4). De hecho, en el Sínodo de los Obispos de 1980, una de las proposiciones presentadas al Papa decía que «el Sínodo confirma la práctica de la Iglesia, fundada en la Sagrada Escritura, de no admitir a los divorciados, irregularmente casados de nuevo, a la Comunión eucarística» <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Évéques de la Province Ecclesiastique du Rhin Supérieur, «Après la Lettre de la Congregation pour la Doctrine de la Foi. Message», en *La Documentation Catholique* 2103 (1994) 932, n. 2.

<sup>24</sup> Las 43 proposiciones del Sínodo de los Obispos sobre la familia: n. 14.3, en *Ecclesia* (18 y 25 jul. 1981) 895.

La Congregación recuerda, efectivamente, la doctrina de la Iglesia: los divorciados casados de nuevo civilmente se encuentran en una situación contraria objetivamente a la ley de Dios y, por consiguiente, no pueden (*non licet*) acceder a la Comunión eucarística mientras persista esa situación. Se recuerda brevemente los fundamentos doctrinales de esta afirmación con una amplia remisión a los contenidos de la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*. Se delimita la posición en la Iglesia de estos fieles «que de ningún modo se encuentran excluidos de la comunión eclesial». Y se insiste de nuevo en que el fiel que habitualmente convive «*more uxorio*» con una persona que no es su legítima esposa o su legítimo esposo no puede acceder a la Comunión eucarística aunque él piense lo contrario<sup>25</sup>. Los fieles divorciados casados de nuevo civilmente sólo pueden acceder a la Comunión eucarística por medio de la absolución sacramental que puede ser concedida únicamente a los que, arrepentidos de haber violado el signo de la alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a llevar una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo, concretamente, que cuando el hombre y la mujer por motivos serios, no pueden cumplir con la obligación de la separación, «*officium in se suscipiant omnino continenter vivendi, scilicet se abstinendi ab actibus, qui solis coniugibus competunt*». En este caso, pueden acceder a la Comunión eucarística evitando el escándalo (n. 4).

Y, para que no quede ninguna duda, señala que la doctrina y disciplina de la Iglesia en esta materia corresponde fijarla al Magisterio universal, el cual ya lo hizo en la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*: doctrina y praxis que es vinculante y que no puede ser modificada por las diferentes situaciones (n. 5).

### 3.3. *Conciencia subjetiva*

El documento romano, además, afronta el punto fundamental del texto de los tres obispos alemanes y de otras prácticas seme-

<sup>25</sup> “Fidelis qui ex consuetudine convivit “*more uxorio*” cum persona quae neque legitima est uxor neque legitimus vir, non potest accedere ad Communionem Eucharisticam. Quod si ille hoc fieri posse existimet, tunc pastores et confessores, propter gravitatem materiae necnon ob exigentias boni spiritualis personae et boni communis Ecclesiae, gravi abstringuntur officio eumdem commonendi huiusmodi conscientiae iudicium aperte contradicere doctrinae Ecclesiae”, n. 6.

jantes: el papel de la conciencia individual en esta materia. La afirmación es clara y rotunda:

«La errada convicción (errata persuasio) de poder acceder a la Comunión eucarística por parte de un divorciado casado de nuevo, presupone normalmente que se atribuya a la conciencia personal el poder de decidir en último término, basándose en la propia convicción, sobre la existencia o no del anterior matrimonio y sobre el valor de la nueva unión. Sin embargo, dicha atribución es inadmisibile (admitti nullo modo potest)» (n. 7).

A tenor del documento romano, las razones para no admitir esta praxis son las siguientes:

- a) En primer lugar se recuerda que «el matrimonio es esencialmente una realidad pública» porque es «imagen de la unión esponsal entre Cristo y su Iglesia, así como núcleo basililar y factor importante en la vida de la sociedad civil».
- b) En segundo lugar se afirma la importancia de la conciencia moral adecuadamente formada «con miras al acceso a la Eucaristía». Pero el matrimonio no es una simple decisión privada, ya que crea para cada uno de los cónyuges y para la pareja una situación específicamente eclesial y social: «consensu, quo matrimonium constituitur, non esse decisionem mere privatam, quia tum unicuique coniugi tum utriusque statum gignit specificae ecclesiales et sociales» (n. 8). Por consiguiente, el juicio sobre la propia decisión matrimonial comprende «la relación inmediata entre el hombre y Dios» y «la mediación eclesial que incluye también las leyes canónicas que obligan en conciencia. No reconocer este aspecto esencial significaría negar el hecho de que el matrimonio exista como realidad de la Iglesia, es decir, como sacramento».
- c) En tercer lugar se dice que, por ello, «es necesario discernir a través de la vía del fuero externo establecida por la Iglesia si existe objetivamente esa realidad matrimonial». Con ello se recuerda que se debe acudir a los tribunales eclesiásticos «con el fin de excluir en cuanto sea posible, cualquier diferencia entre la realidad verificable en el proceso y la verdad objetiva conocida por la recta conciencia» (n. 9).

- d) Finalmente se subraya, una vez más, que recibir la Comunión eucarística, sin las disposiciones de la comunión eclesial, es algo en sí mismo contradictorio: «la comunión sacramental con Cristo implica y supone la observancia muchas veces difícil, del orden de la Comunión eclesial, y no puede hacerse recta y fructuosamente si el fiel, aunque quiera acercarse directamente a Cristo, no respeta esas disposiciones».

La Carta de la Congregación reafirma, pues, la doctrina y praxis de la Iglesia sobre la recepción de la Comunión eucarística por los fieles divorciados casados civilmente de nuevo. Pero, además, rechaza la praxis pastoral de acceder a la Eucaristía sobre la base del juicio de la conciencia subjetiva de las partes interesadas; subraya la necesidad de la intervención autorizada eclesial, dado el carácter público y sacramental del matrimonio, y recuerda, de paso, que la potestad de los obispos en esta materia está limitada por el Magisterio universal de la Iglesia.

#### 4. CONCIENCIA Y DECISIÓN ECLESIASTICA

La novedad principal del documento de la Congregación no radica tanto en la exposición de la doctrina de la Iglesia Católica acerca de esta materia cuanto en el rechazo explícito de las soluciones pastorales mencionadas y que, genéricamente se suelen denominar medidas del *fuero interno*.

Hasta este momento, que nosotros sepamos, el Magisterio de la Iglesia no se había pronunciado pública y explícitamente, de una forma tan clara, en contra de estas soluciones. El prof. B. Häring, por ejemplo, conocido defensor y divulgador de estas tesis, confesaba no haber recibido censura alguna al respecto: «Ho reso nota questa mia presa di posizione in altre numerose pubblicazioni in varie lingue. Essa ha avuto molti consensi, e anche riserve, ma nessun rimprovero da parte delle istanze ecclesiastiche»<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> B. Häring, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?* (Bologna 1990) 81, n. 4.



#### 4.1. *Planteamiento de la cuestión*

Como hemos indicado, la Carta de la Congregación enumera algunas de las situaciones a las que se suele aplicar la denominada solución de conciencia, deteniéndose especialmente en el caso del fiel que cree en conciencia que su anterior matrimonio fue nulo y que él puede acercarse a recibir la Comunión eucarística. O aunque no sea nulo. En este caso, como hemos señalado, algunas diócesis no se oponían a su recepción. El texto doctrinal tajantemente rechaza esta posibilidad, señalando que esta opinión contrasta abiertamente con la doctrina de la Iglesia. Este juicio de conciencia se califica de «errata persuasio» y es desautorizado por las razones indicadas anteriormente.

Pero, además, el texto señala el núcleo, al menos parcial, de la problemática aquí subyacente: el recurso a los tribunales eclesiásticos es necesario para descubrir la verdadera situación del fiel, para que «*omne discrimen —in quantum fieri potest— inter veritatem in processu accessibilem et veritatem obiectivam, a recta conscientia cognitam, excludatur*»<sup>27</sup>. Ésta es una de las claves principales del problema: si la verdad judicial sobre la validez o no de un matrimonio, reflejada en la decisión de un tribunal eclesiástico, coincide siempre con la verdad objetiva sobre dicha validez. ¿Acaso no puede haber ninguna discordancia entre ambas? Es tan evidente que sí que la misma Congregación para la Doctrina de la Fe lo admite implícitamente. Y en este caso ¿qué debe prevalecer: la decisión del tribunal o la «verdad objetiva conocida por la recta conciencia»? Se trata de un problema clásico en la historia de la moral y de la canonística.

Algunos autores católicos actuales, desechadas las soluciones aplicadas a estas situaciones por otras Iglesias cristianas<sup>28</sup> a causa de su inviabilidad práctica actual en la Iglesia Católica, retomaron las tesis clásicas católicas del fuero interno para examinar su aplicación a los fieles católicos divorciados casados de nuevo civilmente. Así, por ejemplo, la Canon Law Society of America creó en 1968 un comité de trabajo para investigar «*immediate internal solutions for deserving persons involved in canonically insoluble*

27 N. 9. Subrayado nuestro.

28 Por ejemplo, la de las Iglesias Orientales Ortodoxas: cfr. E. Chr. Suttner, "Zur Praxis der Kirchen des Ostens", en *Theologisch-praktische Quartalschrift* 142 (1994) 360-67; G. Virt, "Epikie in der Geschiedenenpastoral", en *Theologisch-praktische Quartalschrift* 142 (1994) 368-71.

marriage cases»<sup>29</sup>. Y, en ese contexto, B. Häring propuso una serie de soluciones en el fuero interno que han sido seguidas y ampliadas por otros autores católicos e incluso, parece que llevadas a la práctica por algunas diócesis durante algún tiempo<sup>30</sup>. Tales tesis eran básicamente las siguientes<sup>31</sup>:

- 1) *Aplicación de la «epiqueya»*: tendría lugar para aquellas situaciones en que los interesados, con la ayuda del pastor de almas, llegan a la certeza de la invalidez de su primer matrimonio, dato que no se puede probar en el fuero externo por falta de suficientes pruebas. En este caso, en virtud de la «epiqueya», los interesados podrían celebrar válidamente un segundo matrimonio y participar plenamente en la vida eclesial, incluida la recepción de la Comunión eucarística. Esta misma solución se debería aplicar cuando la decisión definitiva del Tribunal eclesiástico se prolonga durante bastantes años, supuesto que los interesados estén convencidos de la invalidez de su primer matrimonio.
- 2) *Soluciones en el «fuero interno»*: se trataría de aquellos casos en los que no se cuestiona la validez del primer matrimonio, pero, por diferentes motivos no es posible restaurar su convivencia, ni se puede proceder a la separación de la segunda unión. En este caso, si los interesados han recorrido un largo camino de arrepentimiento, si intentan vivir su vocación cristiana en su actual situación y muestran buena voluntad, podrían ser admitidos a la recepción de la Comunión eucarística, aunque no cumplieran completamente la obligación de abstenerse de los actos sexuales.

Estas tesis básicas, desarrolladas y perfeccionadas, tuvieron una amplia acogida en los ambientes teológicos y pastorales, como

29 Pueden verse sus aportaciones en *The Jurist* 30 (1970) 1-74.

30 Por ejemplo, algunas diócesis estadounidenses aplicaron durante los años 1970-1973 la denominada "The Good Faith Solution" que básicamente consistía en la aplicación práctica de las tesis de B. Häring sobre las soluciones de fuero interno: F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares*, o.c., 215-18.

31 B. Häring, "Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases", en *The Jurist* 30 (1970) 21-30. Tesis repetidas posteriormente en otros escritos suyos y más recientemente en: B. Häring, *Pastorale dei divorziati*, o.c., 78-90. Una evaluación muy completa de la actual situación sobre el tema, a los diez años del estudio de la Canon Law Society of America, en J. H. Provost, "Intolerable Marriage Situations Revisited", en *The Jurist* 40 (1980) 141-96.

ya hemos indicado. También encontraron, lógicamente, una fuerte oposición<sup>32</sup>, destacando por su influencia<sup>33</sup> un artículo de M. F. Pompèdda, muy crítico con estas teorías, donde concluía que «hipotizar casos en que la certeza moral puede alcanzarse sólo en el fuero interno, es decir en el fuero de la conciencia, significa hacer ejercicios escolásticos, pues esa posibilidad es tan rara en la realidad que podríamos afirmar que nunca se da prácticamente»<sup>34</sup>. Recientemente el mismo autor, ahora Decano del Tribunal Apostólico de la Rota Romana, ha vuelto sobre las mismas opiniones, si bien de forma más moderada<sup>35</sup>. Señala acertadamente el carácter eclesial y sacramental, esto es «público», del matrimonio, de donde se deriva la competencia de la Iglesia, a través de sus tribunales eclesiásticos, para examinar la validez o no del matrimonio de los católicos; cuestiona que pueda haber un verdadero conflicto entre el fuero interno y el fuero externo en esta materia, resaltando que «ove una simile conflittualità si verificasse (non certamente per oggettiva condizione di fatti ma unicamente per soggettiva valutazione dei medesimi)», con tutto il rispetto per la coscienza individuale, *dovrebbe avere prevalenza l'esito raggiunto in foro esterno*»<sup>36</sup>. Recalca que al proceso canónico para la declaración de nulidad matrimonial, cuya función es calificar jurídicamente los hechos, le es extraño el abstracto «formalismo jurídico». Afirma, en este contexto, que el problema se plantea «cuando, en un caso singular y concreto, no pueden ser aducidos testimonios

32 Recientemente, por ejemplo, W. E. May, "Las opiniones del padre B. Häring sobre la pastoral de los divorciados que se han vuelto a casar", en *L'Osservatore Romano* (ed. española, 22 mar. 1991) 11, y "La retorica di Häring sui divorziati risposati", en *Studi Cattolici* 371 (1992) 24-36; C. Bresciani, "La pastorale dei divorziati risposati in recenti pubblicazioni", en *La Famiglia* 152 (1992) 5-12.

33 A él, por ejemplo, remite Mons. R. Blázquez al presentar este documento de la Congregación: "A propósito de la carta sobre los divorciados", en *Ecclesia* (29 oct. 1994) 1617, n. 2.

34 M. F. Pompèdda, "La questione dell'ammissione ai sacramenti dei divorziati civilmente risposati. Annotazioni circa alcuni articoli di stampa", en *L'Osservatore Romano* (13 set. 1987) 8. Reproducido posteriormente en otros lugares: *Notitiae* 28 (1992) 472-83; *L'Osservatore Romano* (ed. española 15 oct. 1993) 20-21; etc.

35 M. F. Pompèdda, "La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede circa i fedeli divorziati risposati. Problematiche canonistiche", en *L'Osservatore Romano* (18 nov. 1994) 1 y 4. Reproducido en *L'Osservatore Romano* (ed. española, 18 nov. 1994) 17-18.

36 Y ello por dos razones fundamentales: nadie puede ser juez en su propia causa, y es temerario atribuir prejudicialmente mayor posibilidad de error al juicio de personas cualificadas, preparadas y expertas que al de personas individuales. Subrayado nuestro.

que valgan para iluminar al juez sobre la voluntad de las partes, sino en presencia únicamente de las afirmaciones de los cónyuges o de uno sólo de ellos», concluyendo que esto no es así porque el legislador eclesiástico «ha establecido normas (cf. cc. 1536, & 2, y 1679) por las cuales las solas declaraciones de las partes pueden constituir prueba suficiente de nulidad, naturalmente donde dichas declaraciones congruentes con las circunstancias de la causa ofrezcan garantías de plena credibilidad».

Estas tesis no son exclusivas de este autor. Véase, p. ej., a qué conclusiones llega J. M. Pommarès desarrollando más ampliamente estas ideas:

«Las posibilidades ofrecidas por el Código de derecho procesal son tales que muy raras veces son verdaderas nulidades que no se puedan establecer jurídicamente, y éstas son generalmente de naturaleza tan delicada que querer regular el problema fuera del marco estrictamente jurídico sería, muy a menudo, exponerse a una manifiesta arbitrariedad. Puede, aunque esto no me parece evidente, que haya casos en que la persona (o el ordinario o el confesor) pueda llegar a una convicción firme sin que ella sea jurídicamente establecida; pero esta eventualidad me parece que toca un número de casos limitado que no justifican los grandes inconvenientes de la solución de “fuero interno”... Puede que algunas personas (en número pequeño) se vean por ello obligadas a renunciar al ejercicio de su “ius connubii”; ellas deberán aceptar esto en razón de los graves intereses de orden general que están en cuestión»<sup>37</sup>.

No hace falta decir que no compartimos tales opiniones.

La relación ley y conciencia, en realidad, es un problema clásico en la sociedad y en la Iglesia: ambas existen y ambas deben ser respetadas. Lo ideal es que ambas estén coordinadas de tal manera que se eviten enfrentamientos entre ellas. Pero esto no evita que en determinadas situaciones surja el conflicto entre ley y conciencia, también en la Iglesia. En estos casos, la doctrina tradicional de la Iglesia ha sido, y es, que se debe obrar según la conciencia, aceptando las consecuencias que de aquí se puedan derivar:

«El hombre —dice F. Bersini— ante un precepto o una prohibición está obligado a seguir su propia conciencia, tanto cuan-

37 J. M.-Pommarès, *La coordination des fors interne et externe dans l'ordonnancement canonique actuel* (Romae 1993) 102-3.

do ésa sea verdadera como cuando invenciblemente errónea. Ciertamente, se tiene el deber de formar la propia conciencia para que concuerde con la norma objetiva de la moralidad. Pero, hecho esto, no tiene otro medio para juzgar la moralidad de su actuar si no la propia conciencia»<sup>38</sup>.

Para la adecuada comprensión de la problemática aquí planteada, es necesario distinguir dos situaciones sustancialmente diferentes: la denominada «conflict situation», que consiste en que el interesado tiene la certeza, o al menos una duda razonable, sobre la nulidad de su primera unión, y la llamada «hardship situation» en donde no se cuestiona la validez canónica del primer matrimonio. Ambas situaciones, como vamos a ver, exigen un tratamiento eclesial diferenciado.

#### 4.2. *Conciencia y matrimonio inválido*

Es indudable que, siempre que sea posible, se debe recurrir a la vía del fuero externo para normalizar y adecuar la propia situación del fiel en la Iglesia: ello viene exigido por la intrínseca dimensión pública y sacramental del matrimonio de los católicos que, necesariamente conlleva la mediación eclesial en el mismo y que incluye las leyes canónicas que obligan en conciencia. Por ello, es completamente lógico recurrir a los tribunales eclesiásticos para examinar estas situaciones, en cuanto que éstos son los órganos encargados por la Iglesia para esta función. Es necesario discernir a través de la vía del fuero externo establecida por la Iglesia si existe o no subjetivamente la nulidad matrimonial<sup>39</sup>. Es decir: el ideal es, precisamente, que desaparezca «omne discrimen... inter veritatem in processu accesibilem et veritatem obiectivam, a recta conscientia cognitam».

Pero, desafortunadamente, este deseo, no se corresponde siempre con la realidad. El proceso canónico, como toda obra humana, no puede garantizar que nunca exista la discrepancia entre ambos juicios o fueros. Si consideramos el lado práctico del

38 F. Bersini, *Il diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico - teologico-pastorale* (4 ed., Leumann 1994) 69; J. M.<sup>a</sup> Díaz Moreno, "Situaciones irregulares de la familia. Normativa de la Iglesia y actuación pastoral", en *Moralía* 17 (1994) 393-94; etc.

39 Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula*, o.c., n. 9. Sobre ello hemos insistido en F. R. Aznar Gil, *Uniones matrimoniales irregulares*, o.c., 194-99.

asunto nos encontramos con que la actual situación de la administración de la justicia eclesiástica es tal que, por diversos motivos presenta serias deficiencias organizativas en muchos lugares de la Iglesia, de manera que, no siempre se puede garantizar que el fiel cristiano sea atendido razonablemente en su demanda de nulidad matrimonial <sup>40</sup>.

Por otra parte, aunque el derecho procesal canónico es mucho menos formalista que el civil y ofrece más facilidades al juez eclesiástico para que pueda buscar la verdad, las llamadas «vías nuevas para probar la nulidad de la unión precedente» no son de tal calidad que puedan evitar la discrepancia entre ambos juicios: los can. 1536, & 2, y 1679, a pesar de lo que sugiere el texto de la Congregación <sup>41</sup> y asegura categóricamente M. F. Pompèdda, no afirman que se pueda conceder la declaración de nulidad matrimonial basándose *solamente* en las declaraciones de las partes. Si bien dichos cánones procesales aceptan las declaraciones de las partes, a pesar de tratarse de causas que interesan al bien público, se afirma que éstas *pueden* tener fuerza probatoria «que habrá de valorar el juez juntamente con las demás circunstancias de la causa, pero no se les puede atribuir fuerza de prueba plena, a no ser que otros elementos las corroboren plenamente» <sup>42</sup>. Es decir: con la sola declaración de las partes sobre el matrimonio precedente es muy difícil que el tribunal pueda adquirir la suficiente certeza moral sobre la nulidad de la unión precedente. Nada se diga cuando sólo declara una de las partes. De hecho, como reconocen los mismos defensores de estas tesis, las declaraciones de nulidad concedidas en estas circunstancias son escasísimas.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que los conflictos entre el fuero interno y el externo en esta materia han sido, son y serán permanentes en la Iglesia por razones intrínsecas a su propia realidad y al mismo matrimonio <sup>43</sup>. Por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, a propósito de la simulación, decía que, puesto que nada puede suplir la falta de consentimiento interior, en el caso de la simulación los contrayentes debían considerarse libres del

40 Piénsese, por ejemplo, que en un país de la extensión y población de la República Argentina sólo hay cuatro tribunales eclesiásticos de primera instancia.

41 Congregatio pro Doctrina Fidei, n. 9, nota 18.

42 c. 1536 & 2. El c. 1679 tiene el mismo tenor: necesidad de testigos sobre la credibilidad de las partes, otros indicios y adminículos.

43 Cfr. M. Sanclimens a Puig-Reig, *Conflictus forum internum inter et externu in materia matrimonialis dispensationis* (Romae 1965).

vínculo y el simulante debe, antes de mantener relaciones con quien sabe que no es realmente su cónyuge afrontar la excomunión o abandonar el lecho conyugal: «Ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad uxorem accedat; vel in alias regiones remotas fugere»<sup>44</sup>.

Conocida es, igualmente, la problemática planteada en este mismo sentido por los matrimonios clandestinos durante la Baja Edad Media. Tal matrimonio era considerado como válido y, por consiguiente, indisoluble, pero la legislación canónica limitaba sus efectos por su legislación sobre las pruebas. Este matrimonio sólo podía ser probado, generalmente, por el testimonio de los dos cónyuges: pero si uno de los dos posteriormente contraía una unión públicamente, es decir, ante testigos, la jurisdicción eclesiástica hacía prevalecer este último a tenor de la máxima de «clandestinum manifesto non praejudicat». Sin embargo, a pesar de dar esta decisión en el fuero externo, la Iglesia consideraba como válido el primer matrimonio clandestino y, por tanto, declaraba que quien había contraído un primer matrimonio clandestino, y después un segundo matrimonio en virtud de la falta de pruebas del anterior, estaba obligado en conciencia hacia el primer matrimonio: resultaba por tanto, que en el fuero interno, en el tribunal de la penitencia, el sacerdote le prohibía al interesado tener relaciones sexuales con su segundo cónyuge, mientras que en el fuero externo el juez eclesiástico le ordenaba mantenerlas bajo pena de excomunión<sup>45</sup>. Ante esta dualidad de juicios, los autores se inclinaban mayoritariamente porque el fiel debía hacer caso a su conciencia a pesar de la excomunión eclesiástica: el Hostiense, por ejemplo, dirá que éste es uno de los peligros del matrimonio clandestino «nam in iudicio animae consuletur eis ut non reddant; *tolerent ergo excommunicationem* ut inf.X, De sent. excom.Inquisitioni»<sup>46</sup>.

Santo Tomás de Aquino recordará la misma doctrina: puesto que ninguna decisión pronunciada en el fuero externo puede justificar una relación que la persona sabe que no es verdadero matrimonio, la única solución posible para esa persona es la de separarse de la compañía con que se ha unido ilegítimamente y sufrir la excomunión<sup>47</sup>.

44 Sto. Tomás de Aquino, *S. Th. Supp.* q.45, a.4, ad 3um.

45 A. Esmein, *Le mariage en droit canonique* 2, París 1891 = New York 1968, 127-29.

46 Hostiensis, *Summa, De cland. matrim.*, p. 355. Subrayado nuestro.

47 Sto. Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, d.28: «Hic magister falsum dicit: quia potius debet excommunicatus mori quam coniugatus illi quae non est qua

Tal es la doctrina y tradición de la Iglesia Católica: hay situaciones matrimoniales, no tan infrecuentes como M. F. Pompèda pretende hacer creer, en las que el fiel tiene la *certeza* de que su primer matrimonio ha sido inválido, pero que, por diferentes circunstancias, no puede *probar* esta nulidad en el fuero externo. O que, sencillamente por escasez de medios, la Iglesia no tiene la adecuada estructura de la administración de justicia y al interesado le resulta moralmente imposible acudir, de manera razonable, ante un tribunal eclesiástico. Pretender negar la existencia real de estas situaciones alegando la perfección del derecho procesal canónico o aludiendo a la ciencia matrimonial canónica necesaria para dictaminar si ha existido o no un matrimonio válido es, sencillamente ignorar la realidad de los hechos y desconocer las limitaciones que, por razones inherentes a la misma realidad matrimonial, tiene el derecho frente al consorcio conyugal (c. 1055, & 1) que, no se olvide, es básicamente una realidad personal. Si él no quiere o no puede convalidar su unión, no está vinculado canónicamente por su matrimonio y puede obrar según su conciencia, si bien en el fuero externo tendrá que asumir las consecuencias de esta acción.

Típica, en este sentido, es una respuesta de la S. C. de Propaganda Fide de 11 de febrero de 1804, incluida entre las fuentes del canon 1069 del CIC de 1917, en la que se recordaba que no pueden declararse nulos en el fuero externo los matrimonios cuya nulidad se conoce en el fuero de la conciencia pero no puede probarse en el fuero externo; que estos cónyuges, aunque su matrimonio sea nulo, no pueden ser admitidos a otro matrimonio, porque la nulidad no se ha probado en el fuero externo; que cuando, a pesar de ello, han contraído nuevas nupcias se les debe considerar unidos «*in foro externo secundum matrimonium nullum*»: y que «*in foro externo*» no les es lícito permanecer unidos en el posterior matrimonio, aunque no exista ni se tema escándalo, mientras la nulidad del primer matrimonio no se haya probado en el fuero externo <sup>48</sup>. D. Staffa sintetizaba así la situación:

«In facie Ecclesiae, o sea en el fuero externo, como no consta legítimamente la nulidad del matrimonio anterior, el segundo matrimonio es inválido. Sin embargo, en el fuero interno, o

uxor". El maestro, al que se refiere, es Pedro Lombardo que opinaba que el cónyuge debía obedecer sin vacilar la orden del Obispo.

<sup>48</sup> *Fontes CIC* 1917,7, p. 212, n. 4678.



sea *in veritate rerum*, si objetivamente... existía un impedimento dirimente, el matrimonio contraído... es válido... Este matrimonio (al no poder probarse la nulidad del primero) es nulo en el fuero externo y, por contra, es válido en el fuero interno»<sup>49</sup>.

¿Qué se puede hacer en estos casos? ¿Se debe actuar según la convicción de la conciencia o según la decisión de la ley eclesial? U. Navarrete, aunque reconoce que los casos en que realmente el fiel puede tener la certeza sobre la nulidad de su primer matrimonio y no la puede probar en el fuero externo no son frecuentes, resume las reglas tradicionales de actuación ante estas situaciones, concluyendo que en estos casos, a pesar de no haber podido probar la nulidad del matrimonio en el fuero externo:

«Possunt dari adiuncta in quibus alterum matrimonium licite celebrari possit, si nempe ex privatione matrimonii gravia sequantur incommoda, si nullum adsit scandalum nullusque praevideatur conflictus in ordine practico inter hoc et prius matrimonium, quod, ex hypothesi, uti potest si coniuges in regionem prorsus longinquam emigraverint et inter gentes omnino ignotas vixerint»<sup>50</sup>.

Personalmente creemos que, cuando el fiel tenga certeza de que su anterior matrimonio ha sido inválido, y no pueda probarlo en el fuero externo eclesial, podrá actuar según su conciencia ya que objetivamente no está vinculado por su primera unión (c. 1085, & 1). Y en este discernimiento podrá ser ayudado por una persona experta sin que su intervención suponga ningún tipo de declaración o autorización oficial: la decisión la debe tomar el propio interesado. Ahora bien, junto al derecho de la persona realmente libre a contraer matrimonio, también coexiste el derecho de la Iglesia a limitar el ejercicio de este derecho hasta que se pruebe legítimamente la libertad o soltería de la persona en cuestión. Ello es inherente al carácter o dimensión social y sacramental del matrimonio. Limitación que estimamos, por eso mismo, justa y

49 D. Staffa, "De celebratione alterius matrimonii absque sententia de nullitate prioris", en *Apollinaris* 30 (1957) 471-72.

50 U. Navarrete, "Conflictus inter forum internum et externum in matrimonio", en *Investigationes theologico-canonicae* (Roma 1978) 338-40. Igual opinión en F. J. Urrutia, "The 'Internal Forum Solution'. Some Comments", en *The Jurist* 40 (1980) 137-40. Cfr. J. H. Provost, "Internal Forum Marriage: Reflections on a Study by Urban Navarrete", en *Magister Canonistarum* (Salamanca 1994) 199-214.

necesaria. Por ello, dado que en el fuero externo eclesial sigue vinculado al matrimonio anterior, deberá asumir las consecuencias eclesiales que se deriven de su decisión. En este caso concreto, deberá asumir que la Iglesia considere que vive en una situación eclesialmente irregular y que, por tanto se vea excluido del ejercicio de algunos derechos eclesiales. Con J. M.<sup>a</sup> Díaz Moreno creemos que, en los casos en que se está convencido en conciencia de la nulidad del matrimonio anterior, y esto no se ha podido probar ante el Tribunal Eclesiástico, hay que respetar esa conciencia y «si apoyados en esa convicción se acercan a la Eucaristía y se evita el escándalo, no creo que se les pueda negar la comunión, sobre todo en público, por lo que ello conllevaría de difamación»<sup>51</sup>.

Por eso tradicionalmente se recomendaba que el fiel se marchara a otro lugar donde no fuera conocida su anterior situación y rehiciera allí su vida. ¿Cabe alguna otra solución en la actualidad? Aunque la Congregación para la Doctrina de la Fe parece rechazarla, creemos que aquí se hubiera podido aplicar la solución propuesta por los tres Obispos del Oberrhein. A pesar de sus indudables riesgos, tal propuesta era coherente e intentaba garantizar un adecuado discernimiento sobre la validez canónica o no del anterior matrimonio, trataba de ayudar a los fieles inmersos en estas situaciones a reflexionar sobre su problemática y tomar una decisión según su conciencia, y procuraba evitar el escándalo de la comunidad eclesial mediante la intervención de un sacerdote experto en todo el proceso.

Personalmente nos convence mucho más la propuesta de F. Bersini, quien propone la creación en las diócesis de una especie de consejo compuesto por personas cualificadas y equilibradas que en vía administrativa examinen estas situaciones y aconsejen al Obispo diocesano para que éste pueda dar una respuesta autorizada en el fuero interno a las personas que se encuentran en estas situaciones<sup>52</sup>.

51 J. M.<sup>a</sup> Díaz Moreno, "Situaciones irregulares de la familia", art. cit., 412-14, indicando que habrá que "hacerle saber dos cosas: que ante las leyes de la Iglesia no están casados y que la doctrina católica no admite el uso lícito de la sexualidad fuera de un matrimonio válido; que son ellos quienes, en conciencia, deberán trazarse una línea de conducta en sus relaciones íntimas, teniendo en cuenta lo que el Papa afirma en su exhortación apostólica".

52 F. Bersini, o.c., 68-74.

#### 4.3. *Matrimonio anterior válido*

Caso similar, pero distinto en su fondo, es aquel en el que se da una duda insoluble sobre la validez del matrimonio. El c.1060 establece que en estas situaciones el matrimonio goza del favor del derecho: es decir se debe estar por el valor del matrimonio. Principio que, a pesar de las críticas recibidas, parece completamente lógico y coherente, ya que responde «a las exigencias generales de orden público que pide que los actos puestos ante la sociedad se tengan como válidos hasta que se pruebe lo contrario». Su interpretación y aplicación se suele realizar en la Iglesia rigurosamente <sup>53</sup>.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, como ya hemos indicado, el vínculo matrimonial existe objetivamente o no a tenor del c. 1085, & 1, y, en consecuencia, según exista o no, el fiel estará o no vinculado por su matrimonio anterior.

La situación es completamente distinta cuando el fiel no tiene ninguna duda sobre la validez de su matrimonio anterior: en este supuesto, a diferencia del anterior, se viene desarrollando estable y felizmente. La cuestión aquí afectada ya no es un mero conflicto entre el fuero interno y el fuero externo a propósito del juicio sobre una realidad, sino de índole doctrinal católica: la indisolubilidad y la fidelidad matrimonial.

Es claro, por tanto, que la praxis pastoral en estos supuestos está condicionada no solo por simples normas disciplinares sino por la misma doctrina de la Iglesia. Algunos autores, por ejemplo J. M.<sup>a</sup> Díaz Moreno, opinan que se debe seguir respetando la decisión que tomen en conciencia estos fieles <sup>54</sup>.

### 5. CUESTIONES MORALES Y PASTORALES

La situación canónica de los divorciados que han vuelto a contraer matrimonio ha sido estudiada repetidas veces, como ya puede advertirse. Pero también son numerosos los estudios que afrontan esa cuestión desde un punto de vista moral y pastoral <sup>55</sup>.

<sup>53</sup> U. Navarrete, art. cit., 340-43.

<sup>54</sup> J. M.<sup>a</sup> Díaz Moreno, "Situaciones irregulares de la familia", art. cit., 413-14.

<sup>55</sup> M. Legrain, *Divorciados vueltos a casar* (Santander 1990); B. Häring, *¿Hay una salida? Pastoral para divorciados* (Barcelona 1990); A. Bourgeois,

No sería ocioso establecer un itinerario cronológico de las diversas circunstancias en que tal problema ha sido planteado al más alto nivel en la Iglesia<sup>56</sup>.

En los últimos tiempos se ha hecho especialmente extraña para la mentalidad de muchos cristianos la insistencia eclesial en la prohibición de acercarse a la Eucaristía.

El paso de los años no ha hecho más que agravar la situación pastoral. Sin embargo consideramos que siempre será preciso establecer cuidadosamente algunas diferencias entre una situación y otra. Muchas de estas familias de hecho, se encuentran afectivamente lejos de la Iglesia o porque ya vivían apartadas de ella o porque, al negárseles el acceso a la Eucaristía, viven en realidad una situación de excomunión práctica. Son estas familias las que constituyen un auténtico desafío a la doctrina y a la pastoral de la Iglesia, si es que ésta quiere todavía romper la fatalidad de una cadena de descristianización motivada por la interrupción de la transmisión de la fe en la familia<sup>57</sup>.

### 5.1. *Al filo de los documentos*

La mencionada carta pastoral de los obispos K. Lehmann, O. Saier y W. Kasper afirmaba que tanto los divorciados que han decidido permanecer separados como los que se han vuelto a casar civilmente «forman parte de la Iglesia y, por consiguiente, de la comunidad parroquial en la cual viven», al tiempo que recordaba los párrafos que a este problema dedicaba la exhortación pontificia *Familiaris consortio* (83-84). Los obispos lamentaban la dureza e intransigencia que los divorciados vueltos a casar sufren con frecuencia en la comunidad cristiana y exhortaban a ésta a que les ofreciera una aceptación y comprensión que les ayudara

*Cristianos divorciados vueltos a casar* (Madrid 1991); C. Bresciani, "La Chiesa comprende nel suo seno i peccatori", en AA.VV., *L'appartenenza alla Chiesa* (Brescia 1991) 129-145; G. Mora, "Los divorciados vueltos a casar. ¿Una fidelidad imposible?", en *Pastoral Misionera*, 190-191 (1993) 120-128; J. García Pérez, "La Iglesia acoge a los divorciados", en *Razón y Fe* 228 (1993) 331-337; H. Co-sijns, *Dieu vous a appelés à la paix. Regard pastoral sur le divorce* (Bruselas 1993); C. Bresciani, "Divorziati risposati ed Eucaristia", en *La Famiglia* 28 (1994) 83-84; J. M. Díaz Moreno, "Situaciones irregulares en la familia. Normativa de la Iglesia y actuación pastoral", en *Moralia* 17 (1994) 379-418.

<sup>56</sup> J. R. Flecha, "El divorcio como problema moral y pastoral", en A. Vázquez (ed.), *Las rupturas matrimoniales* (Salamanca 1986) 35-66.

<sup>57</sup> J. M. Díaz Moreno, "Situaciones irregulares de la familia", 410.

a experimentar a la Iglesia como una comunidad que salva y ayuda.

La carta recordaba los principios de la mencionada exhortación *Familiaris consortio*, según la cual no pueden acercarse a la cena eucarística por encontrarse en relaciones de vida que contradicen objetivamente la naturaleza del matrimonio cristiano (FC 5). Sin embargo, citando el *Catecismo para adultos*, de la Conferencia Episcopal Alemana, esa carta afirmaba que «el Derecho canónico puede formular una ley válida en general; pero no puede regular todos los casos particulares, que son con frecuencia muy complejos»<sup>58</sup>.

En consecuencia la carta pastoral, como ya se ha dicho, ofrecía la posibilidad de que los divorciados vueltos a casar pudieran en algunas ocasiones particulares acercarse a la Eucaristía. Tal perspectiva, aun con muchas cautelas, podría tener lugar sobre todo cuando tales parejas hubieran llegado a una fundada convicción en conciencia sobre la nulidad de su primer matrimonio, cuya demostración, sin embargo, no pudiera ser demostrada en un proceso canónico. He aquí la conclusión a la que llegaba la carta:

«En esos casos, y otros similares, el coloquio pastoral puede ayudar a los interesados a encontrar una decisión de conciencia, de la cual asumen personalmente la responsabilidad y que por parte de la Iglesia y de la comunidad se debe respetar. Acompañar a los demás en el camino hacia una tal madura decisión de conciencia es servicio y misión de la pastoral, particularmente de los sacerdotes, que oficialmente están autorizados al servicio de la reconciliación y de la unidad».

Pero, apelando a la doctrina expuesta por la sesión XXIV del Concilio de Trento (DS 1797-1812), el documento romano ya estudiado reafirma la posición oficial de la Iglesia, según la cual «si los divorciados se han vuelto a casar civilmente, se encuentran en una situación que contradice objetivamente la ley de Dios y, por consiguiente, no pueden acceder a la comunión eucarística mientras persista su situación» (4).

La Carta se refiere igualmente a la doctrina ya conocida<sup>59</sup> para afirmar que los que permanecen en esa situación sólo podrán acceder a la comunión eucarística por medio de la absolución

58 *Catecismo Católico para Adultos* (Madrid 1988) 435.

59 Exhortación *Familiaris consortio*, 84 y la homilía de Juan Pablo II en la clausura del VI Sínodo de los Obispos, 7: AAS 72 (1980) 1.082.

sacramental, que incluye el propósito de no contradecir la indisolubilidad del matrimonio. En concreto, se exige o bien la separación de la pareja o, en caso de imposibilidad, la continencia perfecta.

La evocación de la norma de la Iglesia apela a la tradición y, en último término, al mensaje de la sagrada Escritura (n. 5)

Creemos, sin embargo, como ya hemos dicho, que el núcleo de todo este documento es la discusión sobre la naturaleza y la función de la conciencia moral. De hecho se afirma que en el caso en que una persona que vive en tal situación considerase en conciencia que puede acercarse a la comunión eucarística, los pastores y confesores «tienen el grave deber de advertirle que dicho juicio de conciencia contrasta abiertamente con la doctrina de la Iglesia» (n. 6).

Como se ha podido notar, la clave de todo el documento está precisamente en su discurso sobre la conciencia moral: «La errónea convicción de poder acceder a la Comunión eucarística por parte de un divorciado vuelto a casar, presupone normalmente que se atribuya a la conciencia personal el poder de decidir en último término, basándose en la propia convicción, sobre la existencia o no del anterior matrimonio y sobre el valor de la nueva unión. Sin embargo dicha atribución es inadmisibles» (7). El documento reconoce la majestad del juicio de conciencia con relación a las disposiciones personales necesarias para acercarse a la comunión, pero niega que tal juicio de conciencia sea decisivo respecto a una realidad que trasciende ese ámbito personal y constituye una institución pública como es el matrimonio.

El argumento va más allá, identificando en cierto modo la aceptación de las normas canónicas con la aceptación de la mediación eclesial de la gracia, de modo que la no aceptación de las normas canónicas equivaldría a negar la sacramentalidad del matrimonio (n. 8). Una serie de equivalencias que, a nuestro modo de ver, requiere una matización más cuidada. Creemos que el problema no se soluciona sola y completamente, como sugiere la carta, con la apertura de nuevos caminos para poder demostrar la nulidad del primer matrimonio (n. 9).

Interesante, en este contexto, es la alusión a un célebre pensamiento patrístico, y especialmente agustiniano, que vincula la comunión con el cuerpo sacramental de Cristo a la comunión con el cuerpo eclesial de Cristo (n. 9). Es imposible no admitir esa conexión de gracia y salvación. Pero esa misma conexión exige una continua invitación a la autocrítica en la Iglesia. Es preciso

preguntarse sobre la irreformabilidad de los criterios que habitualmente se utilizan para determinar el estado de comunión con el cuerpo eclesial de Cristo. El mismo Concilio Vaticano II tuvo la profética osadía de afrontar este tema en términos globales. Pero tal reflexión no debería darse por concluida en ningún momento de la historia de la Iglesia.

### 5.2. *Para un replanteamiento moral y pastoral*

La carta de la Congregación para la doctrina de la fe parece dejar las cosas como estaban, limitándose a pedir a esas «parejas» de hecho una participación en la vida y liturgia de la Iglesia que, en el momento de la Eucaristía, quedaría limitada a la comunión espiritual, por cierto recomendada por la autoridad de Santa Teresa de Jesús y San Alfonso M. de Liguori.

Ahora bien, la Iglesia sigue viviendo una vocación de itinerancia, sabiendo que el Espíritu de Dios la conduce hasta la verdad completa.

Consideramos adecuado preguntarnos si «la Iglesia puede “tolerar” como aceptable un comportamiento público que bajo todos los aspectos aparece en contradicción con la voluntad de Cristo sobre la indisolubilidad del matrimonio, hasta el punto de dejar de hecho a cada fiel la decisión sobre el acceso al sacramento en una materia tan importante para el bien de la Iglesia y de todos los fieles»<sup>60</sup>. Pero los datos a los que se refiere la misma pregunta han de ser cuidadosamente matizados. Habrá que ver qué indisolubilidad ha querido Cristo y para qué matrimonios. Habrá que preguntarse también cómo afectan estas decisiones al bien de la Iglesia y de los fieles. Y habrá que preguntarse, en fin, qué tipo de colaboración ha de darse entre la orientación de la misma Iglesia y la «decisión» del creyente particular.

Ante situaciones como ésta, como bien han respondido los obispos del Oberrhein, se impone, por una parte, la obediencia, pero, por otra parte, el riesgo y la necesidad de seguir pensando caminos nuevos para la realización concreta de la Buena Noticia de la salvación.

60 C. Bresciani, “Divorziati risposati ed Eucaristia?”, en *La Famiglia* 168 (1994) 84.

He aquí algunos puntos concretos que, por nuestra parte, nos atrevemos a proponer para una ulterior reflexión, por si pudieran aportar un poco de luz a esta difícil situación.

1. En primer lugar, parece que es necesario de nuevo un planteamiento teórico profundo sobre la sacramentalidad e indisolubilidad del matrimonio, pero esas cuestiones fundamentales nos llevarían ahora demasiado lejos<sup>61</sup>.

Algunos teólogos, como San Roberto Belarmino, no han dudado en comparar el sacramento del matrimonio con el de la eucaristía. El uno como el otro son sacramentos cuando se celebran y siguen siéndolo mientras permanecen. En la Eucaristía es necesario que permanezcan las «especies» de pan y de vino para que el significante pueda referirse al significado. Si el pan se corrompe, no hay presencia de Cristo. De forma análoga, ciertamente, podría decirse que en el matrimonio la corrupción del significante hace imposible la remitencia a lo significado. La sacramentalidad del matrimonio exige la permanencia del elemento antropológico humano. Sólo a partir del significante de relación amorosa, oblativa y exclusiva, fiel, definitiva y fecunda (*Humanae Vitae* 9), es posible la remitencia objetiva —y no sólo intencional— a la realidad de gracia y de salvación significada por la alianza de la pareja. (*Carta a las Familias*). A lo largo de la historia de la teología esa pérdida del significante ha sido aceptada en la muerte biológica de uno de los cónyuges. Cabe preguntarse si no podría aceptarse en la muerte relacional. El amor es fuerte como la muerte, pero su pérdida es también posible e histórica como la muerte.

Aceptar la posibilidad de unas segundas nupcias y el acceso a los sacramento de los así comprometidos no equivaldría a negar la indisolubilidad del sacramento del matrimonio, pero ayudaría a preguntarse por la pervivencia de tal sacramento.

2. Precisamente el matrimonio, como toda realidad humana y salvífica, es una realidad histórica y gradual. Tal carácter antropológico del amor humano y del compromiso conyugal fue ya evocado por muchos Padres durante el Sínodo de 1980. Con ello no se pretende minimizar la posibilidad/necesidad del compromiso definitivo. Se pretende sencillamente ofrecer una pista para la reevaluación de la consumación matrimonial, tradicionalmente situada en la primera entrega sexual de la pareja, como medio

61 Véanse las documentadas obras de Th. Mackin, *What is Marriage?* (Nueva York 1982); Id., *Divorce and Remarriage*, (Nueva York 1984).



para la consecución del fin «primario» de la vida conyugal. Un planteamiento antropológico más personalista exigiría un repensamiento —ya intentado por el Concilio y por diversos documentos magisteriales posteriores— de la jerarquía ontológica de los mismos fines de la vida conyugal.

Desde un punto de vista jurídico es difícil determinar la «consumación» del matrimonio en un contexto antropológico de integración y realización interpersonal. Sin embargo, a la sensibilidad contemporánea le resulta más bien extraña la situación de la «consumación» del matrimonio en la relación sexual de los cónyuges. La misma doctrina conciliar sobre el matrimonio (GS 49-51) parece exigir un significativo cambio de atención.

3. Por otra parte, aun la teología moral más tradicional estaría dispuesta a ofrecer algunas precisiones previas e indispensables para la consideración de este problema. En un mismo comportamiento humano, es necesario distinguir los aspectos materiales y los formales. No hay dos homicidios iguales. No es la intención la que los distingue y diferencia, sino las llamadas «fuentes de la moralidad», es decir, el objeto, el fin y las circunstancias, como acertadamente ha vuelto a recordar la encíclica *Veritatis Splendor*.

No hay dos divorcios iguales. Los Padres lo recordaron durante el Sínodo de 1980. Es necesario tener en cuenta el divorcio y su significado concreto. Es necesario tener en cuenta el esfuerzo por mantener el matrimonio, las intenciones y finalidades perseguidas en cada caso, las disposiciones personales para la reconciliación y la conversión.

Pero la misma teología moral fundamental nos recordaría que es también necesario distinguir entre el mal objetivo de la ruptura matrimonial —y consiguientemente, de la nueva unión— y la responsabilidad o culpabilidad personal. Ésta podría estar en la práctica bastante disminuida por los condicionamientos e impedimentos que pesan sobre la decisión responsable. La Iglesia se ha abstenido siempre de formular un juicio externo sobre el mundo interno de la persona y el misterio de su responsabilidad moral.

Insistimos en que la pregunta por tal responsabilidad no sólo se refiere al momento del divorcio, sino también al de la contracción de nuevas nupcias y a la permanencia pacífica en tal estado.

4. La misma teología moral ha planteado siempre la posibilidad y licitud de la epiqueya. Para Santo Tomás, como para los autores clásicos, la epiqueya no constituye un debilitamiento de la

norma, sino un esfuerzo por buscar su último sentido. La epiqueya es una realidad puesta al servicio del bien común y de la equidad<sup>62</sup>.

La norma moral marca los ideales éticos imprescindibles para la humanización de la persona y de la sociedad. Pero, como repetidamente afirma Santo Tomás, no puede más que referirse a esos ideales entrevistos y propuestos «*ut in pluribus... in maiori parte*».

En caso de un conflicto serio entre la conciencia personal y la norma moral, el individuo podría aceptar el dictamen de su conciencia que constituye «el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla» (GS 16).

Ayudar a la persona a formular un juicio de acuerdo con la virtud de la «epiqueya» no significa en modo alguno negar la validez normativa de los principios y del derecho, que con razón subraya la santidad e inviolabilidad del sábado, sino esforzarse por salvar al hombre concreto que vale más que el sábado (cf. Mc 3, 1-6).

5. El planteamiento ético sobre el divorcio no debería abandonar fácilmente el esquema de la jerarquía y del conflicto de valores. También en el Sínodo de 1980 se aludió a ello, por ejemplo, a la hora de permitir a los divorciados vueltos a casar el acceso a los sacramentos.

Juan Pablo II ha dicho que, ante este tema, la Iglesia se encuentra sujeta a dos fidelidades: la de la misericordia y la de la verdad<sup>63</sup>. Pues bien, también los cristianos que se encuentran en tal situación pueden a veces sentirse divididos entre dos fidelidades: la del vínculo matrimonial contraído y la del necesario equilibrio y la imprescindible serenidad para poder vivir como personas o para poder educar coherentemente a sus hijos, que son los hijos de Dios. Si se afirma que la primera pertenece al orden de la ley natural, será muy difícil negar tal vinculación a la segunda.

La decisión sobre la preeminencia en la práctica de uno u otro valor y una y otra fidelidad nunca será tan fácil de decidir para los mismos «esposos». Pero mucho más problemático será ofrecerles «ab extrínseco» la jerarquización de tales valores.

62 O. Robleda, "La *aequitas* en Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez", en *Miscelánea Comillas* 15 (1951) 241-179; E. Hamel, "L'usage de l'épikie", en *Studia Moralia* 3 (1965) 48-81.

63 Juan Pablo II, *Reconciliación y Penitencia*.

Una y otra vez se dijo en el VI Sínodo de los Obispos que nadie puede juzgar las íntimas razones de la conciencia personal.

6. El texto principal del Concilio Vaticano II sobre la majestad de la conciencia (GS 16) ha sido evocado de nuevo por el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1776). Es cierto que el *Catecismo* parte de una visión tradicional de la conciencia, pero no deja de subrayar su presencia y orientación en el corazón de todos los hombres (1777) así como las mediaciones racionales que la configuran (1778). En varias ocasiones subraya la relación de la conciencia con la dignidad de la persona humana. Recuérdese la frase célebre de Newmann: «La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo» (1779).

Una y otra vez trata de evitarse el peligro del subjetivismo, para lo cual se apela a la «autoridad de la verdad con referencia al Bien supremo» (1777), y a «la verdad sobre el bien moral, declarada en la ley de la razón, que es reconocida práctica y concretamente por el dictamen prudente de la conciencia» (1780). Pero es interesante la referencia a los datos de la experiencia y a los signos de los tiempos (1788). A través de ellos puede el hombre formular un juicio recto de acuerdo con la razón y con la ley divina (1786).

La conciencia está también muy presente en la encíclica *Veritatis Splendor*. En ella late la preocupación por las tendencias culturales que, contraponiendo y separando entre sí la ley y la libertad, exaltando a ésta última hasta la idolatría, llevarían a una interpretación «creativa» de la conciencia moral<sup>64</sup>. He aquí el núcleo de sus preocupaciones:

«Algunos autores, queriendo poner de relieve el carácter “creativo” de la conciencia, ya no llaman a sus actos con el nombre de “juicios”, sino con el de “decisiones”. Sólo tomando “autónomamente” estas decisiones el hombre podría alcanzar su madurez moral... Para justificar semejantes posturas, algunos han propuesto una especie de doble estatuto de la verdad moral... De este modo se instaura en algunos casos una separación, o incluso una oposición, entre la doctrina del precepto válido en general y la norma de conciencia individual, que decidiría de hecho, en última instancia, sobre el bien y sobre el mal... Con estos planteamientos se pone en discusión la *identidad misma de la conciencia moral* ante la libertad del hombre y ante la ley de Dios»<sup>65</sup>.

64 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 54.

65 Id., o.c., 55-56. Cf. L. Melina, “La conciencia moral y la verdad”, en *L'Osservatore Romano* (ed. esp. 14.1.1994) 10.

De acuerdo con la idea matriz de toda la encíclica, se considera la conciencia como una instancia personal de conocimiento y actuación de la ley natural. Y se subraya la dignidad de la conciencia como revelación de la verdad última del ser humano, de acuerdo con el testimonio de Dios mismo. No puede haber discrepancia real entre la libertad humana y la verdad última del ser del hombre.

Así pues, la madurez y responsabilidad de los juicios de la conciencia se demuestran y realizan no con la liberación de la conciencia respecto a la verdad objetiva del ser humano, en favor de una presunta autonomía decisional, sino con una sincera búsqueda y actuación de la verdad del hombre y de lo humano (VS 61) <sup>66</sup>.

Y, sin embargo, el misterio de la conciencia es siempre insondable. En el caso que nos ocupa, como en tantos otros, puede ocurrir que una persona se encuentre invenciblemente instalada en una certeza de conciencia respecto a la bondad de su situación «paramatrimonial».

7. Como ya hemos dicho, el problema de los divorciados vueltos a casar ha sido también planteado desde la doctrina tradicional relativa al fuero interno.

En muchos aspectos la solución del «fuero interno» se parece a la solución «económica» de las Iglesias orientales, aunque con dos limitaciones importantes: en ellas se considera también el foro externo y, además, su campo de aplicación es más amplio. En la Iglesia occidental las tentativas de arreglo en el foro interno se limitan al ámbito sacramental protegido por el secreto de la confesión, aunque gozan de una innegable dignidad.

En ese sentido tales tentativas en el foro interno superan las meras decisiones de conciencia que toman el individuo o la pareja delante de Dios <sup>67</sup>.

Una Iglesia que aceptara con sencillez y responsabilidad este ámbito del foro interno y enseñara a los creyentes a tomar tales decisiones a la luz de una fe activa no estaría dilapidando el tesoro de la tradición sino haciendo un esfuerzo por anunciar y actuar la misericordia del Dios que conoce los corazones.

<sup>66</sup> Sobre este tema puede verse también el documento episcopal *La Verdad os hará libres*, 39; cf. J. R. Flecha "Pautas éticas para un mundo nuevo", en AA.VV., *Para ser libres nos libertó Cristo*, Valencia 1990, 99-101.

<sup>67</sup> B. Häring, *¿Hay una salida? Pastoral para divorciados*, 126-127.

8. Puesto que en la teología moral fundamental propuesta por la encíclica *Veritatis Splendor* ocupa un lugar tan importante la verdad, también este problema podría ser estudiado a su luz.

Se podría decir que los divorciados que se han vuelto a casar están simulando un matrimonio que en realidad no existe, desde el punto de vista de la teología cristiana. Simular es manifestar con hechos o acciones lo contrario de lo que uno es en realidad. Es una mentira con los hechos o los gestos. Para Santo Tomás no hay diferencia entre mentir con palabras y mentir con los hechos. Así que, al igual que toda mentira, también la simulación es ya por sí misma pecado. En realidad, se opone a la virtud de la veracidad y hace difícil y hasta imposible la dimensión social de la existencia humana.

Resulta interesante en este contexto la pregunta por la relación entre simulación y silencio. Según Santo Tomás, la simulación existe cuando se manifiesta exteriormente algo contra lo que uno realmente es, pero no cuando se omite la exteriorización de algo existente. Por lo tanto, se pueden ocultar los pecados sin caer por ello en la simulación. De enorme importancia pastoral es la referencia a San Jerónimo, según el cual «el segundo remedio después de la caída es ocultar el pecado»<sup>68</sup> con el fin de evitar el escándalo<sup>69</sup>.

Piénsese en la actualidad de estos principios con relación a algunas de las situaciones pastorales a las que nos venimos refiriendo. Las parejas que, sin poder contraer matrimonio, viven en medio de una comunidad cristiana, que por otra parte valora su fe y su compromiso moral, no tendrían la obligación de delatarse como pecadores públicos.

En el mismo lugar se plantea Santo Tomás una cuestión que también sigue siendo actual: la que se refiere a las personas que no siendo malas se hacen pasar por malas. Considera él que la simulación es mala en sí misma, en cuanto mentira y en cuanto escandalosa. Pero es que además, el que finge ser malo se hace malo aunque no lo fuera, por la maldad que finge, con independencia del fin que subjetivamente persiguiera<sup>70</sup>.

La persona que siendo mala simula ser buena es menos censurable que la otra que siendo buena simula ser mala. Aquélla

68 San Jerónimo, *In Is*, 3,9, 2: PL 24,66.

69 *S.Th.* 2-2, 111, 1, ad 4.

70 *S.Th.* 2-2, 111, 1, ad 3m.

rinde pleitesía a unos valores éticos que considera plausibles, aunque no los asuma o no pueda realizarlos en su plenitud, pero ésta reniega de unos valores éticos que aparentemente ha abrazado, con lo que afirma valorar los antivalores contrarios.

9. Son muchos los que ante los casos aquí considerados piensan que nos encontramos ante una situación en la que, a pesar de las protestas oficiales a favor de la integración eclesial de las personas en cuestión, en la práctica se establece una especie de excomunión fáctica.

La apreciación no es meramente subjetiva, puesto que el can. 915 determina que «no deben ser admitidos a la sagrada comunión... los que obstinadamente persisten en un manifiesto pecado grave».

Pero ahí surge precisamente un agudo problema moral. Tanto la doctrina de la Iglesia como la teología moral se han mostrado extremadamente prudentes a la hora de determinar cuándo una persona concreta se halla en pecado mortal. «Sobre lo interior nadie puede juzgar, sino tan sólo Dios».

El discurso moral puede y debe tipificar un comportamiento en cuanto objetivamente contradice a los valores morales y, en último término, a la «verdad» misma del ser humano. Pero de ahí a determinar el pecado personal y la culpabilidad aneja a un comportamiento concreto hay un salto cualitativo que siempre ha sido respetado tanto por el Magisterio como por la Teología Moral.

Ya San Agustín afirmaba que no pertenece al juicio humano sino al divino determinar qué pecados son graves y cuáles son leves<sup>71</sup>. En este terreno la doctrina oficial de la Iglesia ha sido siempre más cauta que los juicios de los casuistas y las afirmaciones de los predicadores.

Con relación al criterio de la división entre los pecados graves y leves, tomados en su sentido objetivo, Santo Tomás, con buen acierto, se refiere al objeto mismo del acto humano en cuanto acepta o se opone a la caridad, que constituye el fin último del hombre<sup>72</sup>. Otros criterios se fundan en la capacidad y situación de la persona que actúa, en la advertencia que presta a su acción y a su ajuste moral, en la deliberación y en la libertad con que actúa o deja de actuar. Para Santo Tomás la gravedad de los pecados depende de su mayor o menor alejamiento de la rectitud razo-

71 San Agustín, *Enchiridion*, 78: PL 40, 269.

72 *S.Th.* 2-2, 34-44.

nable <sup>73</sup>. Una vez más, la verdad del hombre es la medida de sus acciones.

La teología moral tradicional aplicaba con razón el principio de analogía también a esta distinción, afirmando que, en realidad, sólo al pecado mortal corresponde tal nombre y la seriedad de lo que la revelación nos ha descubierto respecto a la situación de alejamiento de Dios y rechazo de su proyecto de amor y alianza. Pero la teología no resulta tan laudable, siempre y cuando trate de aquilatar de forma casi matemática la gravedad de cada acción u omisión moral, olvidando tanto la sabiduría de la reflexión agustiniana como las mismas cautelas que encontramos en los escritos neotestamentarios sobre la calificación del pecado ajeno.

10. Ante el problema que nos ocupa, se puede pensar en la posibilidad de actualizar de alguna manera la antigua práctica penitencial.

Los historiadores han evocado frecuentemente los testimonios del primer milenio para concluir que mientras una corriente se mostraba intransigente con las personas divorciadas que contraían un nuevo matrimonio, otros testigos se mostraban mucho más benévolos. Entre éstos es habitual recordar el canon 11 del penitencial de Teodoro (finales del siglo VI) que ofrece la posibilidad de un nuevo matrimonio no sólo al marido víctima del adulterio de su mujer, sino también a esta última, tras haber cumplido una penitencia de dos años.

En la misma Roma es preciso recordar la respuesta del papa Gregorio II (715-731) al obispo de Maguncia en la que permite —o aconseja— un segundo matrimonio al marido cuya esposa no pueda cumplir con el débito matrimonial <sup>74</sup>.

Un teólogo tan prestigioso como mons. Walter Kasper, uno de los obispos firmantes de la carta pastoral del Oberrhein, sin llegar a postular una ceremonia litúrgica de bendición de la nueva pareja, no conciliable con la tradición, propugna un intento de solución análogo al de la «tolerancia» e indulgencia de muchos testimonios de la Iglesia antigua. Se trata, pues de postular un tratamiento «análogo (por consiguiente, no idéntico) al de la praxis de la Iglesia oriental que no fue formalmente rechazada por el Concilio de Trento». Se trataría de arbitrar una solución, por tanto, que venga a suponer una especie de orden penitencial (...):

73 *S.Th.* 1-2, 73, 2.

74 M. Legrain, *Divorciados y vueltos a casar*, 53-61.

«En consecuencia, y según esa opinión, sería posible un acceso a los sacramentos bajo las tres condiciones siguientes:

1. Si existe arrepentimiento de la culpa cometida y se la ha intentado reparar en la medida de las propias fuerzas.
2. Si se ha hecho todo lo humanamente posible para lograr una reconciliación con el primer cónyuge, y
3. Si el segundo matrimonio ha llegado a constituir un lazo que impone tales obligaciones morales que no podría ser disuelto sin incurrir en una nueva injusticia.

Con semejante procedimiento, este intento de solución cree poder hacer justicia tanto a la palabra de Jesús como a la complejidad de situaciones humanas muy graves, a la vez que a los valores humanos y cristianos que puede suponer un segundo matrimonio contraído civilmente»<sup>75</sup>.

Así pues, nos encontraríamos ante la posibilidad de repensar el establecimiento de una nueva penitencia pública que admite a los nuevos catecúmenos o «lapsi» a la Eucaristía como celebración de la palabra del Señor, pero no como celebración de la cena del Señor.

Deberíamos recordar que precisamente para los pecadores públicos que, habiendo reconocido su culpa y pedido perdón, dan muestras de vida evangélica, fue arbitrada la institución teológico-pastoral de la «indulgencia».

Evidentemente, ninguna de estas reflexiones trata de poner reparos a la doctrina oficial de la Iglesia. Se trata solamente de buscar entre «las cosas nuevas y antiguas» algunos elementos que faciliten una solución moral y pastoral para los divorciados vueltos a casar, a los que, de acuerdo con la doctrina y la práctica oficial se les impone un celibato no previsto y coactivo<sup>76</sup>.

Con mucha frecuencia el verdadero escándalo de los fieles no está ocasionado por el acceso de tales personas a la Eucaristía, sino precisamente por las normas que los alejan de la comunión con el cuerpo sacramental de Cristo a los que no quisieran alejarse del cuerpo eclesial de Cristo.

## 6. CONCLUSIÓN

El documento de la Congregación ha incidido una vez más en un tema polémico y complejo, que afecta profunda y humanamen-

75 W. Kasper, *Teología del matrimonio cristiano* (Santander 1980) 67-69.

76 Th. Mackin, *Divorce and Remarriage* 546-547.



te a un grupo cada vez más amplio de fieles<sup>77</sup>. Aunque los obispos han acogido mayoritariamente de forma favorable la Carta de la Congregación<sup>78</sup>, no han faltado matizaciones por parte de otros: los Obispos de Bélgica, por ejemplo, aun reconociendo que el documento romano expresa la enseñanza común de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio y el acceso a la comunión eucarística de los divorciados casados de nuevo, «en este caso como en otros señalan el papel importante del discernimiento de la conciencia personal bien formada. Consideran que no pertenece al ministro de la comunión rechazar públicamente el acceso a ella salvo en caso de provocación o de grave escándalo. En su misión pastoral individual y colectiva, los obispos se esforzarán en ayudar a los sacerdotes y a los fieles a resituar estos problemas en el cuadro más general del respeto debido a la Eucaristía y de las condiciones de acceso a la comunión...»<sup>79</sup>. Los mismos obispos alemanes de la Provincia Eclesiástica del Oberrhein, en un documento posterior, después de afirmar su aceptación del documento romano y de repetir que no se encuentran en un desacuerdo doctrinal con la posición de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino que las diferencias se refieren a la praxis pastoral en cada caso, hacían notar el núcleo del problema: en todas estas cuestiones se trata de determinar la justa relación entre la norma objetiva generalmente válida y la decisión de la conciencia personal<sup>80</sup>.

¿Qué hacer ante esta situación? ¿Podemos considerar que el problema está cerrado y resuelto? No lo creemos así. Como indica J. M.<sup>a</sup> Díaz Moreno, «este respeto (al documento de la Congregación) nos lleva a declarar sin ambages que la doctrina y disciplina actualmente vigente en la Iglesia en relación con la admisión a la Eucaristía de los divorciados vueltos a casar es la que se expone en la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y no nuestra opinión. Pero con el mismo respeto opinamos que no se

77 Como lo demuestran las reacciones que ha provocado: cfr. *Ecclesia* (19 nov. 1994) 1743.

78 Cfr. *BOO Canarias* 140 (1994) 125-27; *BOO Mondoñedo- Ferrol* 3-5 (1994) 64-65; *BOA Santiago de Compostela* 133 (1994) 126-27; *BOA Valladolid* 118 (1994) 718-19; etc.

79 Éveques de Belgique, "Communiqué sur les divorcés remariés" (8 nov. 1994), en *La Documentation Catholique* 2107 (1995) 47. Aplican, en definitiva, lo establecido en el canon 1331 & 2, 1.<sup>o</sup>

80 Éveques de la Province Ecclesiastique du Rhin Supérieur, "Après la Lettre de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi: Message", en *La Documentation Catholique* 2103 (1994) 932, 35, n. 6.

nos prohíbe seguir pensando en este problema que, sinceramente, no creemos totalmente resuelto»<sup>81</sup>. A pesar de todos los pronunciamientos magisteriales, la cuestión sigue ahí provocando abundantes polémicas pastorales, reflexiones teóricas y divergencias en la vida real de nuestras comunidades cristianas. Y, por supuesto, dramas en nuestros fieles:

«A mí —declara una persona en un proceso de nulidad matrimonial— me llamó el párroco del pueblo de mi actual esposa y me dijo que hasta ahora no había cometido pecado comulgando porque ignoraba que no podía comulgar estando divorciado y casado civilmente, existiendo el vínculo canónico con mi primera mujer. Me dijo que a partir de ahora, como lo sabía, no podía comulgar ni yo ni mi mujer porque estábamos fuera de la Iglesia. Yo me he sentido como si estuviera cometiendo sacrilegio. Yo no pude comulgar el día que recibió mi hijo la Primera Comunión porque me advirtió el párroco que no lo hiciera. Estoy totalmente desconcertado porque sin culpa alguna por mi parte me veo en las actuales circunstancias»<sup>82</sup>.

El tema plantea tales contradicciones que hasta el mismo Card. Ratzinger, cuando era arzobispo de München, señaló a la conclusión del Sínodo de 1980 que es preciso clasificar «en una categoría especial a aquellos que han llegado a la convicción fundada en conciencia de que su primer matrimonio es nulo, incluso cuando falta la prueba jurídica: en tales casos, conforme a un juicio fundado en conciencia, y con tal de que el escándalo sea evitado, se puede autorizar la admisión a la comunión»<sup>83</sup>.

Mucho nos tememos que, a pesar de este documento de la Congregación, como dice L. Prezzi, «la domanda riemerge esattamente nello stesso punto in cui si è operata la rimozione»<sup>84</sup>.

FEDERICO R. AZNAR GIL  
JOSÉ R. FLECHA ANDRÉS

81 J. M.<sup>a</sup> Díaz Moreno, art. cit., 418.

82 Declaración del esposo en una causa de nulidad del año 1993: se trataba de un caso en el que el esposo, sin culpa por su parte, fue abandonado de repente por su esposa a los pocos años de casarse. Pasados algunos años, rehizo su vida con otra mujer con la que tenía varios hijos.

83 *La Documentation Catholique* 76 (1981) 385-94.

84 L. Prezzi, "Ritorno indietro", en *Il Regno-Attualità* 18 (1994) 547.

## SUMMARY

Pastoral concern for those of the faithful who have divorced and remarried civilly while the prior matrimonial bond still exists, is one of the questions which caused most problems within the ecclesial community. Doctrinal, disciplinary and personal aspects converge in the same question. In the face of the well known position of the Catholic Church on this subject, new developments and proposals are continually arising. One of these, which has had great repercussions due to the status of its authors, and the novelty of its proposals, has been the document published by the German Bishops of the Ecclesiastical Province of the Upper Rhine, on 15th July 1993. This document was answered by another issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith, on 14th September 1994. The authors of this article analyze the questions implied by this problem from the point of view of both Moral Theology and Canon Law.