

## **Eucaristía y divorcio, ¿Hacia un cambio de doctrina? Diálogo entre José Granados y Gabino Uríbarri**

**Gabino Uríbarri Bilbao, SJ**

Universidad Pontificia Comillas

**José Granados García**

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Pontificia Università Lateranense

### LA COMUNIÓN DE LOS DIVORCIADOS: UNIDAD DE DOCTRINA, SACRAMENTOS Y VIDA (Gabino Uríbarri)

Al calor de la III Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los obispos sobre la familia, tanto la opinión pública como la producción teológica han centrado gran parte de su atención en un tema particular, dentro de la amplísima problemática relativa al matrimonio y a la familia: el acceso a la comunión de los divorciados vueltos a casar. En este contexto hemos de situar la interesante y bien informada contribución al debate del profesor José Granados, especialista en teología sacramental<sup>1</sup>. Comenzaré primero por resumir las líneas centrales de su pensamiento, para luego iniciar una conversación teológica.

#### 1. LA POSTURA DE J. GRANADOS

Desde la Introducción (IX-XII) se plantea nítidamente la cuestión: ¿cómo juzgar una modificación de la actual praxis eclesial, que niega el acceso a la comunión de los divorciados vueltos a casar? ¿Sería justificable desde la misericordia o sería un «flaco favor»?

<sup>1</sup> J. Granados García, *Eucaristía y divorcio: ¿Hacia un cambio de doctrina? Ensayo sobre la fecundidad de la enseñanza cristiana*, Madrid 2014.

Esto lleva al autor a situar adecuadamente la cuestión: ¿qué es y qué puesto ocupa la doctrina en la fe y en la vida cristiana? Solo desde ahí se podrá juzgar si se puede separar doctrina y práctica o si es factible una «acomodación» o «modificación» de la doctrina en algunos casos.

El primer capítulo (3-23) muestra que la doctrina cristiana contiene la forma de relato de salvación, tanto en el AT como en el NT, que pone de relieve cómo Dios actúa en la historia. Esta doctrina además ilumina la verdad de la propia vida. Como consecuencia: «si la verdad de mi vida es su adecuación con la vida de Jesús, la doctrina indica el espacio y el tiempo en que esa adecuación es posible» (21). Ya se apunta, pues, en su mismo núcleo, el carácter pastoral de la doctrina, a la vez que a su inserción en el espacio y el tiempo, en el cuerpo.

Seguidamente se dirige la mirada hacia la celebración (25-51), hacia los sacramentos, en particular el Bautismo y la Eucaristía, en los que se pone de relieve la coherencia entre lo que se cree, la doctrina, y lo que se celebra en los sacramentos, lo que se ora. El Bautismo es el ámbito típico de la recepción del credo y de la inserción de la propia historia en la de Jesús. La Eucaristía comporta un componente narrativo sobre la historia de Jesús. Destaca la existencia de un «derecho sacro» (38), mediante el que se enlaza la doctrina y la vida a través de un ejercicio concreto: discernir lo que implica y se requiere para recibir el cuerpo de Cristo (1Cor 11,27-29). En el cuerpo eucarístico se anudan el cuerpo que nosotros somos (espacio y tiempo), el cuerpo de la Iglesia y el cuerpo de Cristo, cabeza de la Iglesia. Entre ellos ha de haber una correspondencia, una cierta armonía. Luego la participación en la Eucaristía exige una coherencia con lo que en ella se celebra. Además en la Eucaristía celebramos algo que es central en la doctrina: el cogollo de la vida de Jesús. Lo cual implica, por una parte, que: «No hay doctrina, por tanto, que no tenga valencia eucarística, que no pueda reconducirse a la Eucaristía» (45). Y, por otra parte, que aunque la Eucaristía no sea un alimento para los perfectos, sí lo es «para los que se sitúan, en su modo de vivir en la carne, en el camino que lleva a la vida plena» (50). Este camino incluye, como elemento fundamental del «discernimiento del cuerpo» (1Cor 11,29), la forma como «el fiel vive sus relaciones con el cuerpo y la forma del sacramento del matrimonio» (50).

En un tercer paso (53-84) dirige la mirada hacia la «sinergia entre la doctrina y la vida». Siguiendo a San Ireneo de Lyon, San Agustín y Santo Tomás muestra cómo no se puede separar doctrina y vida. La doctrina es precisamente para la vida, pues contiene la forma propia del cuerpo de Cristo (59). La doctrina no es un ideal,

imposible de encarnar (60). «La doctrina posee un dinamismo creativo porque, además de surgir de la vida de carne de Cristo, nace también de la acción del Espíritu en la vida del Señor y en la nuestra» (66). Es simultáneamente «doctrina encarnada» y «doctrina pneumática» (66). Por eso es realista. La doctrina versa, con Santo Tomás, sobre el ejercicio de la libertad cristiana y lo ilumina. Por ello el matrimonio forma parte consustancial de la doctrina por doble título: ejercicio de la libertad en nuestra carne, según la forma congruente con la pertenencia al Cuerpo de Cristo.

¿Puede haber una evolución en la doctrina? A ello dedica el capítulo cuarto (85-100), muy inspirado en John Henry Newman. El desarrollo de la doctrina manifiesta su fecundidad. Ahora bien, este desarrollo se realiza desde la coherencia interna de la misma doctrina, conservando su «forma» o «tipo». Por eso, el desarrollo y maduración de la doctrina acontece en el diálogo esponsal, mediante el Espíritu, de Cristo con su Iglesia (97-98).

¿Qué relación se deduce entre la doctrina y la pastoral? (101-118). La doctrina consiste, precisamente, en la luz para la pastoral. La doctrina es la que señala el camino de la vida buena y plena. Por eso, el diálogo con el mundo moderno exige, sí, comunicar hoy la doctrina, pero también mostrar los límites de la mentalidad moderna. En este contexto, para nuestro autor, por una parte: «la familia es el punto más vigoroso de juicio profético sobre la mentalidad moderna individualista y secularizada» (109); a la vez que la doctrina es quien proporciona la luz para señalar la ruta hacia una vida plena (116). Nada más nefasto, por tanto, que renunciar a la doctrina, falsearla o rebajarla.

Con esto llegamos ya bien pertrechados al tema central: «El matrimonio indisoluble: la doctrina fecunda» (119-145), del que se ocupa el capítulo sexto. Se pone de relieve la capacidad que ha tenido la doctrina de vertebrar la concepción ordinaria del matrimonio y la familia de las sociedades donde el cristianismo arraigó, como prueba de su fecundidad. Dado que el matrimonio forma parte del relato cristiano y de la doctrina sacramental: «No es posible decir que la doctrina matrimonial permanece intacta cuando se diluye la unidad entre la vida conyugal en la carne y la vida eucarística» (127, 134, 141). A este respecto, no valen las alusiones al Ambrosiaster (131), pues representa una excepción absoluta; ni la invocación de los llamados privilegios paulino y petrino (136), pues no se trata de disolución de matrimonios ratos y consumados. La doctrina ha llegado a la certidumbre de que la Iglesia no dispone de facultades para disolver esos matrimonios (137-138). Frente a una invocación de la misericordia para relajar las exigencias, misericordia y verdad

no se pueden separar. Hacer ver la herida de la segunda unión será la mejor práctica misericordiosa (143).

La conclusión (147-154) no sorprende: «la imposibilidad de admitir a la Eucaristía a los divorciados que viven en nueva unión» (148). Esta opción es la mejor pastoral, pues es la que ofrece, como el Buen Pastor, «el camino hacia los mejores prados» (150).

Espero haber acertado en presentar bien los nervios básicos de la argumentación teológica. El libro está bien construido, bien escrito y bien argumentado. Presenta con coherencia y solidez su tesis: la estrecha unión entre doctrina, sacramentos y vida, pues en esta coherencia se juega el carácter encarnado y encarnatorio de la fe cristiana. Somos carne y cuerpo, redimidos por la carne y el cuerpo de Cristo; formamos parte del cuerpo de Cristo, de la Iglesia, con la que Cristo se desposa. Luego lo esponsal atraviesa el ser cristiano y el ser eclesial en su carne, en su cuerpo y en su ser más sustantivo. El punto de vista aquí defendido habrá de tenerse muy en cuenta en el debate que se avecina, dentro y fuera del aula sinodal, en los próximos meses, pues expone con seriedad un punto de vista compartido por un espectro significativo de los teólogos. Un debate de altura no puede soslayar los argumentos y las razones que aquí se esgrimen. Dicho lo cual, y no sin atrevimiento de mi parte, la lectura de estas páginas me ha suscitado una serie de cuestiones, que expongo como provocación para proseguir la conversación teológica, sobre este tema tan candente, en el que se arraciman tantos aspectos de enorme densidad teológica y consecuencias prácticas.

## 2. INICIANDO LA CONVERSACIÓN

Estoy plenamente de acuerdo con Granados: no sería lo más conveniente abordar la situación de los divorciados vueltos a casar desde la hipótesis de si en algunos casos se puede sostener una doctrina y, sin embargo, no aplicarla. Sería lo mismo, a la postre, que no mantener la doctrina. Por eso, en mi opinión el verdadero debate reside en si la percepción de la situación de algunas de estas personas en circunstancias concretas pide una profundización en la doctrina, desde la cual se generen prácticas nuevas. A lo largo de la historia de la Iglesia tal profundización, con incidencia práctica y pastoral, ha acontecido. Enumero tres casos muy conocidos: la exigencia de forma canónica para la validez del matrimonio en el concilio de Trento (DH 1813-1816), una nueva articulación de los bienes del matrimonio a raíz del concilio Vaticano II (GS 48 y 50), y el

reconocimiento de elementos psicológicos en las causas de nulidad (CIC 1095; 1097,§ 2; 1098).

La cuestión central radica en discernir bien su pertenencia al cuerpo eclesial y las consecuencias del mismo. He aquí una serie de afirmaciones de la doctrina: «Son ellos los que no pueden ser admitidos, dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía» (Juan Pablo II, *Familiaris Consortio* 84; Benedicto XVI, *Sacramentum Caritatis* 29). La Comisión Teológica Internacional<sup>2</sup> dijo: «Esta situación ilegítima no permite vivir en plena comunión con la Iglesia» (§ 5.4). Junto con esta afirmación también se recalca: «Y, sin embargo, los cristianos que se encuentran en ella no están excluidos de la acción de la gracia de Dios, ni de la vinculación con la Iglesia» (*Comisión Teológica Internacional*, § 5.4); «los divorciados... no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en cuanto bautizados, participar de su vida» (*Familiaris Consortio* 84); «los divorciados vueltos a casar, a pesar de su situación, siguen perteneciendo a la Iglesia» (*Sacramentum Caritatis* 29). Así, pues, la cuestión radica en precisar el alcance de su lugar en la comunión eclesial.

Por lo dicho, los divorciados vueltos a casar pertenecen a la Iglesia. Ahora bien la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Luego el cuerpo de los divorciados vueltos a casar está en comunión con el Cuerpo de Cristo. Además, se repite que reciben comunicación de la gracia y de los bienes salvíficos. ¿De dónde procede la gracia en la Iglesia, en el Cuerpo de Cristo? La fuente de la gracia es el Dios trino, que nos dona la salvación especialmente a través del cuerpo entregado y la sangre derramada de su Hijo. No se puede considerar que la gracia de la que vive el Cuerpo de Cristo no sea siempre también gracia pascual, que brota y mana del sacrificio de Cristo. Así, pues, hemos de pensar que se trata de gracia de Cristo, de gracia de la fuente eucarística, que es el sacrificio de Cristo, y de gracia eclesial, pues con *Dominus Iesus* 16, hemos de considerar que toda gracia de Cristo es simultáneamente también gracia eclesial. ¿Qué tipo de participación eucarística *de facto* se deduce de estas premisas? ¿Basta con decir comunión «no plena» con el Cuerpo de Cristo? ¿Discierne suficientemente dicha afirmación su situación en el cuerpo eclesial? La Congregación para la Doctrina de la Fe, en una carta sobre este tema<sup>3</sup>, hacía dos series de afirmaciones, que puestas juntas, necesitan ulterior clarificación:

<sup>2</sup> *Doctrina católica sobre el matrimonio* [1977].

<sup>3</sup> Véase en AAS 86 (1994) 974-979.

«Esto no significa que la Iglesia no sienta una especial preocupación por la situación de estos fieles que, por lo demás, de ningún modo se encuentran excluidos de la comunión eclesial». (§ 6).

«En efecto, la Iglesia es el Cuerpo de Cristo y vivir en la comunión eclesial es vivir en el Cuerpo de Cristo y nutrirse del Cuerpo de Cristo. Al recibir el sacramento de la Eucaristía, la comunión con Cristo cabeza jamás puede estar separada de la comunión con sus miembros, es decir con la Iglesia. Por esto el sacramento de nuestra unión con Cristo es también el sacramento de la unidad de la Iglesia». (§ 9).

Si estos cristianos viven la comunión eclesial, ¿viven en el Cuerpo de Cristo y se nutren del Cuerpo de Cristo? ¿Cómo sería posible vivir en la comunión eclesial, al no estar separados de la Iglesia, y no nutrirse del Cuerpo de Cristo? ¿Es posible nutrirse del Cuerpo de Cristo sin acceso sacramental a la comunión? ¿Tiene sentido la negativa al acceso sacramental a la comunión con el Cuerpo de Cristo a la vez que se reitera la comunión con el Cuerpo de Cristo, con la Iglesia? Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo (LG 7) y, a la vez, «Cristo constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación» (LG 48; LG 1, 9, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5) ¿es posible una comunión en el Cuerpo de Cristo que no sea una comunión sacramental? Y, en ese caso, ¿se puede dar una unión «sacramental» en el Cuerpo de Cristo y, simultáneamente, la prohibición del acceso «sacramental» a nutrirse del Cuerpo de Cristo? ¿Qué relación se da entre las realidades sacramentales, antes mencionadas, dado, además, que persisten, al menos en gran medida, los efectos y las obligaciones del Bautismo, de la incorporación sacramental al Cuerpo de Cristo? He aquí una serie de cuestiones para la doctrina. Una profundización doctrinal podría generar nuevas prácticas conforme con esa doctrina.

#### EUCARISTÍA, COMUNIÓN ECLESIAL Y DIVORCIO. EN DIÁLOGO CON GABINO URÍBARRI (*José Granados*)

¿Puede la Iglesia admitir a la Eucaristía al bautizado que, tras un divorcio, vive en nueva unión civil? He abordado esta pregunta en un reciente libro, al que el profesor Gabino Uríbarri ha dedicado una amable y precisa recensión<sup>4</sup>. Su juicio confirma una de las

<sup>4</sup> Véase J. Granados, *Eucaristía y divorcio: ¿hacia un cambio de doctrina?*, Madrid 2014.

conclusiones principales del estudio: no se puede quitar importancia al debate alegando que se trata de elegir entre varias opciones pastorales; la cuestión entra en el ámbito doctrinal, pues la doctrina cristiana –como doctrina encarnada que es– mana de la vida eucarística de la Iglesia y de su incidencia en el obrar de los fieles<sup>5</sup>.

Concluye Uríbarri planteando una pregunta pertinente, que obliga a continuar la reflexión: sin negar la armonía entre doctrina y acción pastoral, ¿no podrá darse una profundización o desarrollo de la doctrina, que conduzca a prácticas nuevas respecto a estos divorciados? Tal desarrollo podría producirse a partir de dos afirmaciones claras del Magisterio que están pidiendo armonización. Por un lado, se insiste en que estos fieles pertenecen a la Iglesia: forman parte del cuerpo de Cristo; por eso se les invita a participar en la liturgia, a unirse a la vida y misión de la comunidad, a proporcionar una educación cristiana a sus hijos, a practicar obras de misericordia... Por otro, queda en pie la imposibilidad de acercarse a la Eucaristía: no pueden alimentarse del cuerpo eucarístico de Cristo, pues no viven en consonancia con él.

Uríbarri se pregunta si no hay una cierta tensión entre ambos enunciados doctrinales. Pues precisamente la Eucaristía es, a la vez, la fuente y la expresión máxima de la comunión eclesial; pertenecer a la Iglesia no es sino nacer de la Eucaristía y nutrirse de ella. ¿Puede privarse a un miembro del cuerpo de Cristo, de recibir el cuerpo y sangre de Jesús? ¿Cómo cumplirá este fiel sus deberes de bautizado, a los que le obliga su pertenencia eclesial, sin el vigor que viene de los sacramentos? ¿Pueden recibir solo gracias extra-sacramentales aquellos que pertenecen a la Iglesia, sacramento universal de salvación?

A estas preguntas se puede indicar una primera respuesta: se trata de un caso de participación no plena en la comunión de la Iglesia, lo que explica la imposibilidad de recibir la Eucaristía y plantea la necesidad de un camino para la perfecta integración en el Cuerpo de Cristo. En efecto, nadie niega que existan diversos grados de incorporación a la Iglesia; tal distinción es un fruto precioso de la eclesiología del Vaticano II; gracias a ella puede afirmarse que los cristianos no católicos están en cierto modo injertados en el Pueblo

<sup>5</sup> Sobre la irrenunciable unidad de doctrina y pastoral, con el intento de una presentación atractiva de la doctrina sobre el matrimonio a partir del concepto de “don”, véase A. Mattheeuws, “Sortir du dilemme ‘doctrinal-pastoral’ pour suivre l’inspiration d’une théologie des dons du mariage? Du ‘cas par cas’ à la cohérence du respect de la personne”, en *Revue Théologique des Bernardins* 13 (2015) 97-122.

de Dios. Yace aquí una base sólida sobre la que se ha edificado el movimiento ecuménico: distinguir grados, lejos de ser excluyente, permite trazar una ruta hacia la plena comunión.

Ahora bien, esta respuesta no satisface del todo, como señala con razón Uríbarri. Para decir con justicia que la participación de estos divorciados no es plena hay que indicar el por qué y discernir los elementos que faltan para que lo sea. Solo de este modo se podrá atisbar la senda concreta que puede recorrerse. Tales preguntas, muy estudiadas en ámbito ecuménico, no han recibido igual trato en lo que atañe a los fieles católicos, que aceptan su fe y viven en comunión con sus pastores.

Para abordarlas comenzaré explorando el nexo entre comunión eucarística y comunión eclesial (1); se podrán discernir así diferentes grados de participación que no alcanzan la plenitud (2); y aplicar las conclusiones al caso de los divorciados que viven en nueva unión civil (3). A partir de este ahondamiento doctrinal intentaré proponer una nueva práctica, en forma de camino de reconciliación hacia la integración plena en la Iglesia (4).

## 1. COMUNIÓN EUCARÍSTICA Y COMUNIÓN ECLESIAL

La eclesiología contemporánea ha desarrollado con fruto el nexo entre Eucaristía e Iglesia. La Iglesia, cuerpo de Cristo, nace del cuerpo eucarístico de Jesús y se edifica a partir de él. En la Eucaristía se contienen, por tanto, los elementos esenciales del ser y del camino eclesial. Esto quiere decir que pertenecer a la Iglesia es pertenecer a la Eucaristía, y viceversa. Tales raíces eucarísticas permiten llamar a la Iglesia sacramento universal de salvación<sup>6</sup>. Exploremos más en detalle estos nexos.

### a) *Del cuerpo eucarístico a la Iglesia cuerpo*

¿Cómo ha de entenderse la Iglesia, una vez que se confiesa su raigambre eucarístico? Esencial es la referencia de la Eucaristía al cuerpo de Jesús: “tomad y comed”. El cuerpo es, en la antropología bíblica, la persona entera en cuanto, situada en el mundo y entre

<sup>6</sup> Véase P. McPartlan, *Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology*, Edinburgh 1995; McPartlan aplica el término “sacramento de salvación”, sea a la Eucaristía, sea a la Iglesia.



los hombres, lleva las huellas de la dependencia del Creador y de su destino hacia Él. A través del cuerpo, la persona no es un ser aislado, sino relacional, capaz de pertenecer a una familia, de vivir con los hermanos, de entregarse esponsalmente, de asumir el destino de los hijos y transmitirles el propio nombre como herencia, construyendo así la ciudad común: relaciones todas en que se descubre la presencia de Dios.

Pues bien, Cristo, asumiendo este substrato corporal, comparado con todos nosotros, y viviéndolo en plenitud hasta su muerte y resurrección, lo entrega a los suyos transformado. El cuerpo que Cristo nos dona, cuerpo “por vosotros”, consiste en un modo nuevo de establecer relaciones entre los hombres, reconociendo el origen y destino último en el Padre. Pertenecer a la Iglesia significa, a esta luz, entrar en esa red nueva de relaciones, trabada según la medida del amor de Jesús, de su modo de vivir en la carne y de orientar sus pasos en la historia.

San Pablo llama a la Iglesia “Cuerpo de Cristo” a partir de la experiencia de estos nuevos vínculos, transmitida en torno a las palabras eucarísticas de Jesús: “esto es mi cuerpo”. La Iglesia es Cuerpo, no en el mero sentido abstracto de una sociedad organizada con distintas funciones, sino a partir de la comunión concreta que se vive en la carne y en la historia, en apertura a Dios y a los hermanos. Es el sentido concreto, relacional, de la carne, que se revela por excelencia en los vínculos familiares. No extraña, por eso, el nexo entre la imagen de la Iglesia como Cuerpo y como Esposa que encontramos ya en San Pablo, desarrollan con profusión los Padres, y recoge *Lumen Gentium* 7. Llamar a la Iglesia “cuerpo” no es solo describirla como un organismo con muchos miembros sujetos a su cabeza, sino compararla a la relación interpersonal y libre del esposo y la esposa que, en el amor, se hacen una sola carne y engendran la carne del hijo. De aquí puede concluirse: las relaciones familiares, a partir del matrimonio entre hombre y mujer, han de incidir en la pertenencia de cada fiel al Cuerpo de Cristo.

#### b) *Desde la Eucaristía, a la Iglesia sacramento*

A partir de esta visión eucarística de la Iglesia, que prolonga el modo de vivir en el cuerpo inaugurado por su Maestro, puede entenderse en qué sentido es ella un sacramento. La Iglesia es sacramento, no primeramente a partir de una noción abstracta o genérica de “sacramento” como “signo eficaz”, sino a partir del sacramento que es la Eucaristía, donde se contiene el Cuerpo de Cristo.

Ha sido mérito de Karl Rahner desarrollar la relación entre Iglesia y sacramentos<sup>7</sup>. En su visión la Iglesia aparece como sacramento primordial (a partir del sacramento fundante que es Cristo), del que nacen luego, como actualizaciones suyas, los siete sacramentos. Es cierto que su posición corre un cierto riesgo de unilateralidad, pues no insiste en la otra línea genética que va de los sacramentos a la Iglesia<sup>8</sup>. Y es que, antes que ser expresiones de la Iglesia-sacramento, los sacramentos son lugares donde nace la Iglesia, de donde ella recibe su ser y su dinamismo. Esto se observa por excelencia en el caso de la Eucaristía, según lo hemos descrito: a partir de las relaciones nuevas del cuerpo de Jesús, se genera la comunión de los cristianos, quienes a su vez, caminando en el amor, edifican el cuerpo de Cristo.

Una formulación equilibrada, con raíces en la teología de Henri De Lubac, suena así: “la Eucaristía hace a la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía”<sup>9</sup>. Podemos entonces, concluir: la pertenencia eucarística es fundante con respecto a la pertenencia eclesial, aunque se dé una reciprocidad entre ambas. No basta decir: se pertenece a la Iglesia y, por tanto, se puede recibir la Eucaristía. Sino que vale también, y tiene preponderancia, el aspecto complementario: se vive en plena armonía eucarística, y por tanto se pertenece cabalmente a la Iglesia.

c) *La Eucaristía se extiende en la economía sacramental*

Esta visión debe completarse subrayando la importancia de los demás sacramentos como extensión del cuerpo eucarístico a las distintas situaciones y momentos de la vida cristiana. Superando el esquema clásico, en que a una visión general y abstracta del “sacramento” seguía su concreta especificación en los siete, tiene más sentido teológico y más apoyo bíblico un camino que, partiendo de los sacramentos concretos, se acerque a una definición general que los acomune sin eliminar las diferencias. La Eucaristía aparece entonces como fuente, centro y culmen de la entera economía sacramentaria, como criterio para discernir qué es un sacramento; podría decirse que es ella el sacramento fundante, que luego se actualiza y despliega en los demás.

<sup>7</sup> K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1961.

<sup>8</sup> G. Colombo, “Dove va la teologia sacramentaria?”, *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 673-717; A. Bozzolo, *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria*, Roma 2013.

<sup>9</sup> P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993.

Desde este punto de vista el Bautismo es una extensión eucarística, en cuanto que en él se realiza la incorporación del creyente a Cristo, el nacimiento a su Cuerpo<sup>10</sup>. Todo el dinamismo bautismal se aclara a la luz de este su fin: hacernos capaces de participar de la Eucaristía. Por eso podía decir Santo Tomás de Aquino que en el Bautismo se contiene un *votum* eucarístico, por el que los niños bautizados reciben los efectos de la comunión<sup>11</sup>. No sería difícil desarrollar las consecuencias para los demás sacramentos: cada uno es una extensión del cuerpo eucarístico en la vida del cristiano, acompañando cada situación y cada etapa.

Para nuestro problema es de interés el nexo de la Eucaristía con el sacramento del matrimonio. En el matrimonio el cuerpo eucarístico –vivido según las relaciones nuevas instauradas por Jesús– asume en sí el cuerpo creatural y lo transforma, a la medida de la plenitud en Cristo. De este modo el matrimonio se convierte en enclave estratégico donde el cristianismo se arraiga en la ciudad común de los hombres y encauza el curso concreto de la historia hacia su recapitulación en Jesús.

Precisamente porque la Iglesia es eucarística, y dado que la Eucaristía contiene en sí, como su concreción en la existencia cotidiana de los hombres, el sacramento del matrimonio, es posible concluir: el matrimonio es necesario para comprender la estructura de la Iglesia. El Vaticano II ha desarrollado este aspecto a partir de la imagen de la familia como Iglesia doméstica (LG 11). De ahí que se pueda contemplar a la Iglesia como una gran familia: en la familia cristiana se desvela la genuina naturaleza de la Iglesia (GS 48). Todavía no se han sacado todas las consecuencias eclesiológicas de esta conclusión. Tiene gran importancia para la pastoral familiar, pues fundamenta que la familia sea sujeto activo de la comunión y de la misión de la Iglesia. Y nos permite afirmar: la pertenencia del fiel al propio vínculo conyugal, sobre el que se edifica la Iglesia doméstica que es la familia (LG 11), tiene relación directa con su pertenencia a la Iglesia.

Establecidos estos fundamentos, se puede abordar la cuestión sobre una incorporación incompleta a la Iglesia de algunos bautizados y sobre sus consecuencias en la participación eucarística.

<sup>10</sup> He desarrollado este aspecto con más detalle en: J. Granados, “El entrecruzarse de relatos: vínculo conyugal, carácter sacramental y disciplina eucarística”, *Anthropotes* 30 (2014) 17-41.

<sup>11</sup> Véase J-M. R. Tillard, “Le *votum Eucharistiae*: l’Eucharistie dans la rencontre des chrétiens” in *Miscellanea Liturgica in onore di S. E. il Cardinale Giacomo Lercaro*, Vol. 2, Rome– Paris 1967, 143-194.

## 2. DIFERENTES GRADOS DE PERTENENCIA A LA IGLESIA

¿Cómo saber si alguien pertenece o no a la Iglesia? La pregunta se hizo presente desde los primeros siglos cristianos. Era importante distinguir, sin separarlas, la participación visible y la invisible. Por un lado, solo la caridad injerta cabalmente los sarmientos en la vid. Malos y buenos forman parte del Cuerpo durante la peregrinación temporal; pero al final, como en la parábola de la barca colmada de peces, se separarán unos de otros. Por otro lado, es también verdad que la Iglesia es una comunidad visible, porque la comunión nace y se plasma siempre en el cuerpo y a través del cuerpo<sup>12</sup>. Los criterios de pertenencia externa no son mero ropaje: donan el trasfondo adecuado para que se pueda vivir integralmente según el amor evangélico.

La cuestión se planteó con urgencia al llegar la reforma protestante, que cargaba la mano sobre el aspecto interior. La respuesta católica insistirá en los criterios externos para pertenecer al Cuerpo de Cristo. Se hizo clásica la posición de San Roberto Bellarmino, que habla de tres vínculos para reconocer la pertenencia a la Iglesia: el vínculo de la fe, el vínculo de los sacramentos, el vínculo jerárquico<sup>13</sup>. Estos criterios se mantuvieron en la eclesiología católica, donde se empleaban en modo absoluto: o se poseen todos, y se pertenece a la Iglesia; o falta alguno, y se está fuera de ella.

Tal visión se prolongó hasta el Vaticano II. El interés ecuménico movió entonces a precisar lo que significaba pertenecer al Cuerpo de Cristo, admitiendo grados. Y así escuchamos, en referencia a los fieles católicos, que gozan de incorporación “plena” (LG 14b), con lo que se entiende que hay formas “no plenas” de pertenecer<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> A. Diriar, *Ses frontières sont la charité: l'Église Corps du Christ et "Lumen Gentium"*, Paris 2011.

<sup>13</sup> San Roberto Bellarmino, *De controversiis*, t. II, prima contr. gen., liber III: “De ecclesia militante”, caput II (Neapoli 1857, 75): “Tres enim sunt partes hujus definitionis. Professio verae fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles tam qui nunquam fuerunt in Ecclesia [...] tam qui fuerunt et recesserunt [...] Ratione secundae, excluduntur catechumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem, isti sunt dimissi. Ratione tertiae, excluduntur schismatici, qui habent fidem et sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori, et ideo foris profitentur fidem, et sacramenta percipiunt”.

<sup>14</sup> A. Borras, “Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication. Réflexions d'un canoniste”, *Nouvelle revue théologique* 110 (1988) 801-824.

Para esta incorporación cabal es necesario, primeramente, poseer el Espíritu de Cristo, que trae la vida de gracia, y que asegura la inserción en la vida verdadera. Acto seguido, aparecen los criterios de pertenencia visible, que siguen a los enumerados por Belarmino (LG 14b): “los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del régimen y de la comunión eclesial”. Se distinguen así los católicos, que pertenecen plenamente; los bautizados en otras Iglesias o comunidades eclesiales, incorporados por varios vínculos (LG 15); los no bautizados que, sin pertenecer al Cuerpo de Cristo, se orientan a Él (LG 16). Esta superación de la visión del “todo o nada” se recoge, por ejemplo, al precisar que la Iglesia tiene por suyos a los catecúmenos, que poseen el Bautismo en voto (LG 14)<sup>15</sup>.

Ciertamente, la no plenitud de comunión eclesial implica en algunos casos que no se puede recibir la Eucaristía. Así sucede, por ejemplo, con los protestantes, que no comparten la fe católica sobre este sacramento. ¿Cómo es, entonces, que perteneciendo a la Iglesia, no pueden acercarse a comulgar? En realidad, la vida de estos cristianos no está totalmente privada de una lógica eucarística. Pues, como hemos indicado, la Eucaristía se hace presente ya en el Bautismo y da forma a toda la existencia creyente, ejerciendo una atracción constante sobre el bautizado, invitándole a abrirse a su influjo y a ponerse en camino para poder participar de ella<sup>16</sup>. Podría decirse: existen modos no plenos de participar en la Eucaristía en que, aun cuando no pueda recibirse la comunión, se vive bajo influjo eucarístico.

¿Puede esta participación no plena, muy estudiada con los cristianos de otras Iglesias o comunidades eclesiales, ayudarnos a entender el caso de algunos fieles católicos que no pueden recibir la Eucaristía? Nos fijaremos en concreto en los divorciados en nueva unión civil, teniendo en cuenta los presupuestos indicados en nuestro primer apartado.

<sup>15</sup> Además de promover el diálogo ecuménico, este enfoque tiene la ventaja de presentar la comunión eclesial en forma dinámica: A. Grillmeier, “Das zweite Vatikanische Konzil”, vol. I, en *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup>, Freiburg 1966, 200: “Das Eingegliedertsein in die Kirche ist keine statische Grösse: auch dort, wo sie konstitutiv schon ganz gegeben ist, ist auf der Ebene des Zeichens wie auf der des Bezeichneten ein stetes Wachstum möglich”.

<sup>16</sup> J-M. R. Tillard, “Le votum Eucharistiae...”.

### 3. LOS DIVORCIADOS EN NUEVA UNIÓN CIVIL

Antes de ofrecer una respuesta recordemos que se habla aquí de la comunión visible, sin prejuizar que pueda existir, incluso cuando esta no es plena, una inserción en el Cuerpo de Cristo por su Espíritu. Pienso en los casos en que disminuye la culpabilidad subjetiva, por ignorancia invencible u otras causas. De todas formas, es preciso insistir en que la comunión visible e invisible no pueden separarse, como no se separan en el hombre lo corporal y lo espiritual. Quien se encuentra fuera de la plena comunión visible habita en un entramado de relaciones corporales ajeno o contrario, en distintos grados, a la presencia y acción del Espíritu de Jesús; entramado que daña y dificulta su camino humano y cristiano.

La situación de estos divorciados es muy distinta de la de los miembros de otras Iglesias o comunidades eclesiales, en cuanto ahora se trata de fieles que pertenecen a la Iglesia católica. Poseen, no solo la unión raíz que proporciona el Bautismo, sino también la adhesión integral a la fe, junto con la comunión con los demás miembros bajo los pastores, incluyendo al Romano Pontífice.

El obstáculo, que puede determinar una participación no plena, se encuentra, por tanto, en la referencia a los sacramentos que aparece en LG 14b. No consiste esta solo en aceptar que los sacramentos sean medios salvíficos. En tal caso la mención de los sacramentos sería redundante, pues tal cosa se contiene ya en la adhesión a la fe de la Iglesia<sup>17</sup>. El criterio se refiere, más bien, a la participación real en los sacramentos. Si esta no es posible, por alguna razón, quedará dañada la pertenencia plena a la Iglesia. Es necesario, por tanto, mostrar cuáles son los puntos de disonancia con los sacramentos que impiden a estos bautizados acercarse a la Eucaristía y revelan, a su vez, ciertas fracturas en su modo de pertenecer a la comunión eclesial.

Para entender la dificultad, recordemos que la vida sacramental no se reduce a la participación litúrgica, porque el culto cristiano es culto de toda la vida en el cuerpo (Rom 12,1-2): la *lex orandi* es inseparable de la *lex agendi*. Pues bien, estos divorciados, al contraer una nueva unión, se han instalado en un estado de vida contrario a la enseñanza evangélica, arraigada en la experiencia creatural de todo hombre. Se da así una contradicción con el modo de vivir el cuerpo inaugurado por Jesús, al que nacemos por el Bautismo y al que nos configuramos paulatinamente en la Eucaristía. El ejercicio de la sexualidad fuera de la unión conyugal supone una fractura

<sup>17</sup> Me separo, por este motivo, de la interpretación de A. Borras, "Appartenance à l'Église...".

grave con la forma de relacionarse enseñada y vivida por Jesús, y separa, por tanto, de la lógica bautismal y eucarística. Esta dificultad se aplica, no solo a los divorciados en nueva unión, sino a otras situaciones estables de pecado manifiesto, cuando falta la disposición a abandonarlas. Recuérdese que estamos hablando siempre de criterios de comunión visible, verificables en el foro externo. Aceptar en estos casos una “pertenencia plena” a la comunión sería considerar a la Iglesia como una realidad etérea, no encarnada en las relaciones concretas, sin incidencia en el obrar práctico, incapacitada para testimoniar el evangelio ante el mundo.

Esto se corrobora por el hecho de que el matrimonio es un sacramento. El amor humano ha sido asumido por Cristo y transformado para que pueda vivirse a la altura del mismo amor inquebrantable que Él muestra por su Iglesia (GS 48). Al casarse los esposos reciben este modo nuevo de amar, no solo como signo que manifiesta el amor de Jesús y la Iglesia, sino como lugar donde este amor se concreta, donde toca la carne de los hombres y pone a prueba su verdad salvífica. Los divorciados en nueva unión se instalan en una vida contraria al vínculo sacramental, y crean así una fractura en su relación con el organismo de los sacramentos.

Es preciso recordar, a esta luz, lo que antes expusimos: el matrimonio pertenece al entramado de la Iglesia. Ella no está formada por individuos aislados, sino que en su base se encuentran, como una forma específica de vivir el Bautismo, las células de comunión que son las familias, iglesias domésticas en virtud del sacramento del matrimonio (LG 11). Por eso, en cuanto estos bautizados viven en contra del sacramento del matrimonio, crean una fractura en su incorporación a la Iglesia. El divorciado en nueva unión civil niega, con su modo de vivir las relaciones sexuales, la pertenencia a su cónyuge, que es eslabón necesario de su plena pertenencia al Cuerpo de Cristo.

Tal diagnóstico, basado en la profundización doctrinal, no busca condenar a estos bautizados. Quiere, por el contrario, abrirles un camino para que se puedan sentar a la mesa eucarística. Por eso, sin negar la gravedad de la herida, se deben señalar los elementos que les asocian a la Iglesia. Poseen el carácter bautismal, que no es mera cicatriz de un hecho pasado, sino potencia viva que tiende a asimilar sus vidas a la Eucaristía. Desde él están llamados a fortalecer su fe en la enseñanza cristiana, a aceptar con confianza la guía de los pastores, a participar en la liturgia, en las obras de misericordia, en la evangelización... Poseen, también, el vínculo conyugal, que la tradición teológica, desde San Agustín, ha visto en paralelo con el carácter bautismal<sup>18</sup>. En este vínculo se contiene el

<sup>18</sup> San Agustín, *De nuptiis* I, 10, 11, CSEL 41, 223.

compromiso inquebrantable del Señor Jesús con su matrimonio y la garantía de la gracia para vivir de acuerdo con el sacramento.

Por todos estos títulos la lógica corporal de la Eucaristía puede ya actuar en sus vidas y comunicarse a ellos para regenerar sus relaciones familiares. En la medida en que estén dispuestos a reconsiderar su nueva unión a la luz del Evangelio, aceptando que viven en contradicción con las palabras de Jesús, inician una ruta en que la Eucaristía comienza a informar sus vidas. Pueden proponerse, desde este punto de vista, como sugiere Gabino Uríbarri, prácticas nuevas. Estas habrán de tomar la forma de un camino que, aprovechando los recursos ya presentes, regenere al fiel hasta que alcance armonía con el sacramento eucarístico.

#### 4. NUEVAS PRÁCTICAS DESDE UNA PROFUNDIZACIÓN DOCTRINAL: LA PROPUESTA DE UN CAMINO DE RECONCILIACIÓN

*Familiaris Consortio* 84 contiene dos afirmaciones que, como hemos indicado, invitan a ahondar en la doctrina. Pues allí se dice, por un lado, que los divorciados que viven en nueva unión civil no están separados de la Iglesia. Y se reafirma, por otro, que no pueden participar de la Eucaristía. La aparente disonancia desaparece si tenemos en cuenta los distintos grados de pertenencia eclesial. De este modo la paradoja se resuelve: podemos considerar ambas afirmaciones según un eje temporal, como etapas de un camino. Hay un punto de partida: estos bautizados pertenecen a la Iglesia; y un punto de llegada: la pertenencia plena se logrará cuando se armonice la vida de estos fieles con la Eucaristía. La práctica nueva que propongo consiste en indicar algunos hitos de este camino. Aquí se abre un espacio para que el próximo Sínodo ordinario sobre la familia ofrezca soluciones creativas con solicitud misericordiosa para acompañar a estos bautizados.

La Iglesia antigua estableció, para quienes vivían alejados, un camino paulatino de plena integración a la Iglesia a través de dos prácticas: el catecumenado y la entrada en el orden de los penitentes<sup>19</sup>. En ambos casos se comprendía la dificultad, en un ambiente cultural contrario al Evangelio, de vivir de acuerdo con la doctrina

<sup>19</sup> Sobre el catecumentado, véase: P.F. Bradshaw, "The Gospel and the Catechumenate in the Third Century", *Journal of Theological Studies* 50 (1999) 143-152; C. Dooley, "Baptismal Catechumenate: Model for All Catechesis", *Louvain Studies* 23 (1998) 114-123; L. D. Folkemer, "A Study of the Catechumenate", *Church History* 15 (1946) 286-307; G. Groppo, "L'evoluzione



y obras de Jesús. Era necesaria una ruta por etapas, sea hacia el Bautismo, sea hacia la reconciliación del pecador. Ambos caminos seguían una misma lógica, pues la Penitencia consiste en recobrar la vida bautismal. De ahí que el itinerario de reconciliación se entendiese como “segunda penitencia”<sup>20</sup>.

Proponer de nuevo este camino parece oportuno en cuanto ofrecería a estos bautizados símbolos concretos de pertenencia. Es la ausencia de estos signos, o su reducción a la comunión eucarística, la que refuerza a veces el sentimiento de no formar parte de la Iglesia. Además, en cuanto estos símbolos son también “ritos de paso”, introducirían en un camino, restableciendo así la esperanza que da el saberse en marcha<sup>21</sup>. Por último, la conveniencia de este camino se confirma al constatar que la crisis del matrimonio es hoy crisis de fe<sup>22</sup>: la sanación de las heridas en la vida familiar iría unida a una propuesta catecumenal del Evangelio. Señalo brevemente algunas posibles etapas de esta ruta, que debería adaptarse a la situación de cada persona, de la comunidad, de la cultura ambiente, etc<sup>23</sup>.

#### a) *Comienzo del itinerario*

¿Qué condiciones se deberían pedir para participar en este itinerario? Bastaría que se estuviera dispuesto a iluminar a partir del Evangelio el modo de vivir la sexualidad; y se aceptara la disonancia de la propia vida con las palabras de Jesús. Se iniciaría entonces un itinerario abierto, sin delimitar un tiempo concreto para su conclusión. Y es que el camino es camino de conversión y regeneración personal, que se rige según el *kairós* de Dios y no según calendarios humanos. La pertinencia de dar este paso puede ser verificada a través del diálogo con un padre espiritual; y contar con prácticas de apoyo comunitario. Se podrían usar signos concretos para la ceremonia de ingreso, tomándolos, sea del catecumenado –la señal de la cruz, la renovación de la profesión de fe–; sea del antiguo itinerario penitencial –la imposición de las manos–.

del catecumenato nella Chiesa antica dal punto di vista pastorale”, *Salesianum* 41 (1979) 235-255.

<sup>20</sup> B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1940; K. Rahner, “La doctrine d’Origène sur la Pénitence”, *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 47-97. 252-286. 422-456.

<sup>21</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

<sup>22</sup> Papa Francisco, *Discurso a la Rota Romana*, 23 Enero 2015.

<sup>23</sup> Llego por mi cuenta a conclusiones parecidas a las que expone Th. Michelet, “Synode sur la famille: la voie de l’ordo paenitentium”, *Nova et Vetera* 90 (2015) 55-80.

b) *Recorrido*

Durante la ruta se ayudaría a la persona a curar las heridas del fracaso matrimonial, abriendo el corazón al perdón y restableciendo la justicia con el cónyuge y los hijos. Sería este el momento de verificar, si no se hubiera hecho ya, una posible nulidad del matrimonio. A lo largo del camino tendría lugar la proclamación del evangelio, especialmente en lo que se refiere al matrimonio y la familia. Y se participaría en muchos aspectos de la vida de la comunidad, como la oración común o las obras de misericordia.

Es importante insistir en que este camino no es extrasacramental, pues se desarrolla bajo la fuerza y atracción de los sacramentos. En él actúa el Bautismo, fundamento de la vida cristiana; y la Penitencia, reintegración en el modo de vida bautismal. Recuérdese que la gracia sacramental donada en la Penitencia no se reduce al momento de la absolución, sino que se hace presente desde el comienzo del proceso de conversión, pues toda la ruta de regreso a casa es parte de este sacramento. Esta gracia, además, es gracia eucarística, ya que Bautismo y Penitencia tienen como su fin y razón de ser la Eucaristía, de donde surgen y a la que disponen. Se entiende en este contexto la oportunidad de la comunión *espiritual*, entendida como una comunión “en camino”, en la medida en que estos bautizados permiten al *Espíritu* actuar en la propia carne para que la modele según la vida de Jesús.

c) *Fin del camino de reconciliación*

El itinerario penitencial abriría un espacio a la acción de Dios en el corazón del fiel, para adaptar su vida al sacramento del matrimonio y de la Eucaristía, suscitando el arrepentimiento respecto a la nueva unión civil realizada. El paso final exigirá la decisión, bajo la guía del Espíritu, de vivir en continencia en la nueva unión, si no fuera posible abandonarla. Lo que parece irrealizable cuando se está lejos de Cristo, sin apoyo de la comunidad y sin camino que recorrer, resulta accesible para quien se acerca al Señor y experimenta su presencia y su gracia. Se podría celebrar en este momento el rito de imposición de manos, al que seguiría la confesión sacramental y la recepción eucarística<sup>24</sup>.

Espero con esto haber ofrecido una respuesta a las preguntas planteadas por Gabino Uríbarri, a quien agradezco de nuevo

<sup>24</sup> A. Wollbold, *Pastoral mit wiederverheirateten Geschiedenen – gordischer Knoten oder ungeahnte Möglichkeiten?*, Regensburg 2015.

la lectura atenta de mi libro y el deseo de dialogar sobre él. Un ahondamiento doctrinal nos permite confirmar la pertenencia a la Iglesia de estos bautizados, así como discernir por qué esta no es plena. Surgen de aquí nuevas prácticas, que toman la forma de un camino regenerativo. El camino es, de hecho, el mejor modo en que la doctrina puede mostrarse como doctrina cristiana: luz para adaptar nuestra vida en el cuerpo y en el tiempo al relato de Dios con nosotros en su Hijo Jesús.

### BUSCANDO LA VERDAD COMPLETA DE LOS DIVORCIADOS VUELTOS A CASAR. CONTINUANDO LA CONVERSACIÓN CON JOSÉ GRANADOS (*Gabino Uríbarri*)

Me causa cierta zozobra que el profesor José Granados, reputado especialista en teología del matrimonio<sup>25</sup>, haya considerado dignas de tener en cuenta las preguntas con las que yo cerraba la recensión a su libro sobre el acceso a la comunión de los divorciados vueltos a casar<sup>26</sup>. Ya que se me ofrece la oportunidad, aprovecho para continuar la conversación. Me voy a fijar en algunos puntos particulares, que ciertamente no tratan toda la compleja problemática que está en cuestión ni forman parte del debate teológico<sup>27</sup>; sin embargo, desde mi punto de vista, son relevantes. Tienen que ver tanto con la doctrina, y su posible profundización, como también con el modo y el talante a la hora de proponerla<sup>28</sup>. En concreto

<sup>25</sup> Véase a modo de ejemplo J. Granados García, *Una sola carne, en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Madrid 2014.

<sup>26</sup> J. Granados García, *Eucaristía y divorcio: ¿hacia un cambio de doctrina?*, Madrid 2014.

<sup>27</sup> Reseño las monografías recientes aparecidas en España, que conozco: W. Kasper, *El evangelio de la familia*, Santander 2014; G. L. Müller, *La esperanza de la familia. Diálogo con el Cardenal Gerhard-Ludwig Müller*, Madrid 2014; J.J. Pérez-Soba, St. Kampowski, *El verdadero evangelio de la familia. Perspectivas para el debate sinodal*, Madrid 2014; R. Dodaro (ed.), *Permanecer en la verdad de Cristo. Matrimonio y comunión en la Iglesia católica*, Madrid 2014; X. Alegre, J. I. González Faus, J. Martínez Gordo, A. Torres Queiruga, *Rehacer la vida. Divorcio, acogida y comunión*, Barcelona 2014; G. Uríbarri (ed.), *La familia a la luz de la misericordia*, Santander 2015; N. Álvarez de las Asturias (ed.), *En la salud y en la enfermedad. Pastoral y derecho al servicio del matrimonio*, Madrid 2015; D. Tettamanzi, *El evangelio de la misericordia para familias heridas*, Madrid 2015; N. Álvarez de las Asturias (ed.), *Redescubrir la familia. Diagnóstico y propuestas*, Madrid 2015.

<sup>28</sup> «... siendo necesaria doctrina y modo de proponerla» (S. Ignacio de Loyola, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, § 307).

me voy a referir a: 1) la importancia de la primera palabra, desde el punto de vista de la doctrina, que ha de ser de acogida; 2) dos asignaturas todavía pendientes, como son: sopesar las diferentes situaciones desde el punto de vista de la doctrina, así como valorar la posibilidad de seguir criterios parecidos a los que la doctrina maneja en el campo ecuménico. Terminaré con una conclusión de la mano de Benedicto XVI.

#### 1. LA PRIMERA PALABRA: ACOGIDA CORDIAL

Me alegra mucho constatar que en la respuesta a mis preguntas el profesor José Granados reconoce una serie de aspectos positivos en los católicos divorciados y vueltos a casar, desde el punto de vista de la doctrina, que es lo que nos ocupa. Sin resumir todo lo que dice, extraigo un párrafo representativo de su respuesta:

“Tal diagnóstico, basado en la profundización doctrinal, no busca condenar a estos bautizados. Quiere, por el contrario, abrirles un camino para que se puedan sentar a la mesa eucarística. Por eso, sin negar la gravedad de la herida, se deben señalar los elementos que les asocian a la Iglesia. Poseen el carácter bautismal, que no es mera cicatriz de un hecho pasado, sino potencia viva que tiende a asimilar sus vidas a la Eucaristía. Desde él están llamados a fortalecer su fe en la enseñanza cristiana, a aceptar con confianza la guía de los pastores, a participar en la liturgia, en las obras de misericordia, en la evangelización... Poseen, también, el vínculo conyugal, que la tradición teológica, desde San Agustín, ha visto en paralelo con el carácter bautismal<sup>29</sup>. En este vínculo se contiene el compromiso inquebrantable del Señor Jesús con su matrimonio y la garantía de la gracia para vivir de acuerdo con el sacramento”.

Así, un primer punto que considero importante es el modo de presentar la doctrina. En diversas intervenciones de carácter magisterial sobre el tema percibo que se pide una impostación que conjugue: la acogida eclesial; el subrayado de todos los elementos auténticos de vida cristiana que viven aquellos fieles divorciados vueltos a casar que desearían poder comulgar al asistir a la celebración eucarística; el respeto por su sufrimiento; y la reiteración razonada de aquello que les impide el acceso a la comunión. En la respuesta a mis preguntas el profesor Granados se acerca más a

<sup>29</sup> San Agustín, *De nuptiis* I, 10, 11, CSEL 41, 223. Esta nota viene en el original de Granados.

este estilo que en su libro, únicamente centrado en la cuestión doctrinal de si es posible o no su acceso a la comunión. Estimo que la doctrina verdadera y la doctrina que quiere mostrar su vertiente pastoral no sólo ha de ser completa, sino también sensible a esta línea, especialmente marcada y reiterada por los sumos pontífices, que en sus pronunciamientos recalcan machaconamente la acogida, la atención a estos fieles, el esfuerzo necesario de las instancias eclesiales para que no se sientan rechazados o expulsados de la Iglesia. Entre estas instancias se ha de enumerar a los obispos y a los párrocos, pero también a los teólogos, sin que con esto la lista sea exhaustiva.

Ilustro este aspecto, de gran importancia bajo mi punto de vista, con varios textos significativos. Pues aquí se percibe, con claridad, una inflexión en los pronunciamientos más oficiales, muy señaladamente de los papas, que extreman el cuidado en su vocabulario junto con la cadencia lógica de los argumentos: es decir, qué se dice primero, segundo, etc.<sup>30</sup> Dicho recorrido y sensibilidad se sustancian sintéticamente en las palabras de J. Ratzinger como Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuando afirma en un escrito de 1997:

“Cada vez con mayor evidencia surgía también la necesidad de emanar indicaciones, no sólo negativas, sino también positivas sobre el comportamiento pastoral en relación con los fieles divorciados vueltos a casarse. La Asamblea del Sínodo de Obispos de 1980 se planteó con valentía estos problemas y elaboró diversas propuestas”<sup>31</sup>.

Veamos algunos hitos significativos.

#### a) *Pablo VI y la Comisión Teológica Internacional*

Pablo VI pronunció un discurso importante el 4 de noviembre de 1977, dirigido a los miembros del Pontificio Consejo para los Laicos, de *Cor Unum* y del Pontificio Consejo sobre la Familia. Al dirigirse más expresamente a los miembros del Consejo sobre la Familia, después de exhortarles a la vigilancia y la animación, y de pedirles

<sup>30</sup> J. Ratzinger hace un recorrido sumario en «Introducción», en Congregación para la Doctrina de la Fe, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid 2000, 9-35, aquí 10-14.

<sup>31</sup> J. Ratzinger, “Sobre la atención pastoral de los divorciados...”, 12.

que no se desanimaran ante las dificultades con las que se encuentra en nuestra sociedad el ideal cristiano de matrimonio, les dice:

“Que incluso aquellos cuya situación ilegítima no les permite vivir en plena comunión con la Iglesia no sean excluidos de vuestra reflexión ni de vuestra atención”<sup>32</sup>.

Este deseo de atención marcó el documento que la Comisión Teológica Internacional elaboró en 1977, titulado: *Doctrina católica sobre el matrimonio*, singularmente su epígrafe quinto, sobre “Divorciados vueltos a casar”<sup>33</sup>. Siguiendo al Santo Padre el tratamiento doctrinal de los divorciados vueltos a casar se quiso situar explícitamente en “una pastoral de la acogida y de la caridad”<sup>34</sup>. Este talante se hace notar en un texto bien conocido:

“Esta situación ilegítima no permite vivir en plena comunión con la Iglesia. Y, sin embargo, los cristianos que se encuentran en ella no están excluidos de la acción de la gracia de Dios, ni de la vinculación con la Iglesia. No deben ser privados de la solicitud de los pastores<sup>35</sup>. Numerosos deberes que derivan del bautismo cristiano permanecen aún para ellos en vigor. Deben velar por la educación religiosa de sus hijos. La oración cristiana, tanto pública como privada, la penitencia y ciertas actividades apostólicas permanecen siendo para ellos caminos de vida cristiana. No deben ser despreciados, sino ayudados, como deben serlo todos los cristianos que, con la ayuda de la gracia de Cristo, se esfuerzan por librarse del pecado”<sup>36</sup>.

No es el momento de recoger todas y cada una de sus afirmaciones. Simplemente basta con notar que el texto posee un tono claro de valoración y de acogida de estos fieles, repitiendo la negativa a su acceso a la comunión. En su trabajo, la Comisión Teológica se inspiró en unos estudios previos, aunque publicados posteriormente<sup>37</sup>. En dichos trabajos Mons. E. Gagnon, por ejemplo, vicepresidente

<sup>32</sup> AAS 69 (1977) 722. Traducción propia. Original en francés.

<sup>33</sup> Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 170. 203-206.

<sup>34</sup> Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, 204. Aclaración de Mons. Ph. Delhaye, presidente de la subcomisión correspondiente.

<sup>35</sup> Aquí viene en el original la nota 20: Pablo VI, *Alocución* (4 de noviembre de 1977): AAS 69 (1977) 722.

<sup>36</sup> Comisión Teológica Internacional, *Doctrina Católica sobre el Matrimonio*, § 5.4, p.185.

<sup>37</sup> Commission Théologique Internationale, *Problemes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-La-Neuve 1979.

del Pontificio Consejo para la Familia, insistió en una pastoral de acogida, en que se trate de hacer lo posible para que no se sientan excluidos del amor de Dios en su Iglesia (no del amor de Dios en general), en que se ha de eliminar todo tipo de ostracismo y todos los prejuicios contra ellos y hacia sus hijos<sup>38</sup>.

En esta línea se sitúa un texto, tomado de un estudio previo para la Comisión Teológica Internacional, de G. Martelet, SJ<sup>39</sup>. Cito dos párrafos, porque me parecen ejemplares en su modo de aproximarse a un tema, detrás del cual hay personas con mucho sufrimiento:

“Se ve, pues, que la actitud de la Iglesia respecto de los divorciados vueltos a casar (razonamos bajo la hipótesis de que el primer matrimonio ha sido verdaderamente válido) no es, no puede ser la de una pura exclusión. La Iglesia no dice nunca a estos cristianos que están privados de los auxilios de la gracia de Cristo; no declara sin valor cristiano los diversos aspectos de su vida; no desprecia su grado de entrega a los demás ni tampoco de su adhesión a Cristo. No sospecha siquiera de su sinceridad personal, menos aún desprecia su sufrimiento ni [considera sin] una cierta cualidad su segundo amor. Ella no les cierra en absoluto, sino que por el contrario les abre de un modo nuevo su vida de oración. Les asegura su apoyo espiritual permanente o, en todo caso, lo debería hacer. Recibe a sus niños como hijos sin reservas. Finalmente, debe hacer siempre todo lo posible para que en su seno no sea letra muerta la comunidad espiritual que Cristo conserva con todos los pecadores.

La Iglesia no les rechaza tal y como son, igual que Dios mismo tampoco lo hace. Permanecen para siempre sus hijos, tienen su puesto en la Iglesia, que es una comunidad de pecadores, que se confiesan como tales en grados diversos. Por lo demás, estando en ellos su bautismo sin merma, a pesar de la dificultad que ellos tienen de mostrarse fieles al mismo en su vida conyugal, han de llegar a ser o continuar siendo discípulos de Cristo en otros aspectos, para ellos menos difíciles. Sin embargo, sobre el punto neurálgico sobre el que se condensa su oposición al misterio del Señor, la Iglesia no puede dejar creer que están de acuerdo con ella, en tanto que, desde el punto de vista conyugal, contradicen su misterio”<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> E. Gagnon, “Pastorale des divorcés remariés”, en Commission Théologique Internationale, *Problemes doctrinaux*, 358-372, aquí 365-369.

<sup>39</sup> Este autor presentó a la Comisión Teológica Internacional dieciséis tesis que fueron aprobadas en forma genérica, es decir, sin la mayoría cualificada para que la Comisión Teológica Internacional las hiciera suyas. A pesar de ello, se han publicado junto con el documento oficial, que fue aprobado en forma específica. Véase en Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, 207-218.

<sup>40</sup> G. Martelet, “Divorcés remariés”, en Commission Théologique Internationale, *Problemes doctrinaux*, 120-131, aquí 126-127. Traducción propia.

b) *Juan Pablo II y la Congregación para la Doctrina de la Fe*

Ya mencioné, de la mano de Joseph Ratzinger, cómo el Sínodo de los Obispos de 1980 tuvo un interés específico en tratar la situación de los fieles divorciados vueltos a casar y hacerlo de un modo que no fuera subrayando solamente lo negativo, con un tono restrictivo y de reproche. Juan Pablo II se hizo eco de este espíritu en el número 84 de su exhortación postsinodal *Familiaris Consortio* de 1981. Como el texto es bien conocido y bastante largo, no me extiendo en comentarlo. Simplemente hago notar que se inscribe en la pastoral de la acogida. He aquí una muestra clara:

“La Iglesia, en efecto, instituida para conducir a la salvación a todos los hombres, sobre todo a los bautizados, no puede abandonar a sí mismos a quienes –unidos ya con el vínculo matrimonial sacramental– han intentado pasar a nuevas nupcias. Por lo tanto procurará infatigablemente poner a su disposición los medios de salvación” (FC 84).

Esto se hace sin rebajar las exigencias de la doctrina, como es bien sabido. Sin embargo, ésta se presenta con intención de que aparezca toda la verdad de la vida de estos fieles desde el punto de vista de la doctrina, reconociendo muchos aspectos positivos y valiosos en la vida cristiana de estos fieles.

Es bien conocido que después de la *Familiaris Consortio* algunos obispos propusieron nuevas vías para, en circunstancias especiales, admitir a la comunión a los divorciados vueltos a casar. Posiblemente la más conocida en el ámbito español sea la protagonizada por los obispos del *Ober-Rhin*, Oskar Saier, Karl Lehmann y Walter Kasper, que el 10 de julio de 1993 publicaron una carta pastoral conjunta titulada: *Divorciados vueltos a casar: el respeto a la decisión tomada en conciencia*. La Congregación para la Doctrina de la Fe respondió a esta y otras iniciativas semejantes el 14 de septiembre de 1994 con una *Carta a los obispos sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar*, en la que se reitera la prohibición<sup>41</sup>. Sin embargo, y esto es a lo que voy, dicha situación no modificó el talante ni el tono en el modo de aproximarse a estos fieles y su situación por parte de Juan Pablo II. En el importante discurso que tuvo el 24 de enero de 1997 a los participantes en la XIII Asamblea del Pontificio Consejo para la

<sup>41</sup> Véase J. Ratzinger, “Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar...”. En esa publicación se podrán encontrar algunos comentarios a la misma.



Familia se refirió prácticamente de modo monográfico a este tema. E insistió reiteradamente en la pastoral de la acogida y de la sensibilidad ante su sufrimiento. He aquí unas catas significativas:

“Sin embargo, estos hombres y mujeres deben saber que la Iglesia los ama, no está alejada de ellos y sufre por su situación. Los divorciados vueltos a casar son y siguen siendo miembros suyos, porque han recibido el Bautismo y conservan la fe cristiana. Ciertamente, una nueva unión después del divorcio constituye un desorden moral, que está en contradicción con las exigencias precisas que derivan de la fe, pero esto no debe impedir el compromiso de la oración ni el testimonio activo de la caridad”.

“La Iglesia ve sus sufrimientos y las graves dificultades que atraviesan, y en su caridad materna se preocupa tanto por ellos como por los hijos de su anterior matrimonio...”

“Cuando una pareja en situación irregular vuelve a la práctica cristiana es necesario *acogerla con caridad y benevolencia*, ayudándola a aclarar el estado concreto de su condición, a través de un trabajo pastoral iluminado e iluminador. Esta *pastoral de acogida* fraterna y evangélica es de gran importancia para los que habían perdido el contacto con la Iglesia, pues es el primer paso necesario para insertarlos en la práctica cristiana”<sup>42</sup> (subrayado en el original).

### c) *El carácter pastoral de la doctrina verdadera y completa*

La ya mencionada Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar, en una línea plenamente convergente dice:

“En este contexto merecen especial atención las dificultades y los sufrimientos de aquellos fieles que se encuentran en situaciones matrimoniales irregulares. Los pastores están llamados, en efecto, a hacer sentir la caridad de Cristo y la materna cercanía de la Iglesia; los acogen con amor, exhortándoles a confiar en la misericordia de Dios y sugiriéndoles, con prudencia y respeto, caminos concretos de conversión y de participación en la vida de la comunidad eclesial”<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> El discurso está editado en el volumen citado en la nota 30, páginas 55-59. También se encuentra en la edición española de *L'Osservatore Romano* del 31.01.1997. Las referencias son: § 2, p. 56; § 3, p. 57; § 4, p. 58.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, “Sobre la atención pastoral de los divorciados...”, § 2, p. 39. Juan Pablo II cita expresamente este párrafo en su discurso a la XIII Asamblea del Consejo Pontificio para la Familia, § 3, p. 57.

A mi parecer, esta observación no obliga solamente a los obispos, a quienes se dirige expresamente la carta la Congregación para la Doctrina de la Fe, sino a todos los pastores involucrados, dentro de los cuales se ha de contar a aquellos que como oficio pastoral se dedican a la reflexión teológica. Dentro de la elaboración de la teología se ha de prestar atención también al decantado pastoral de la teología que se elabora y de la doctrina que se propone. Si esto vale en general, mucho más en un ámbito como el de la teología del matrimonio y la familia, con implicaciones pastorales notables y casi inmediatas. Uno se estremece de pena y dolor al enterarse de actuaciones carentes de todo tacto y acogida, «prudencia y respeto», enardecidas por el celo en la aplicación de la exclusión de la comunión. En ellas no se atisba ni una brizna de caridad o cercanía materna; tampoco de benevolencia, tacto, amabilidad o consideración de los sufrimientos. Estas reacciones ponen obstáculos a quienes se encuentran unas veces en el inicio y otras en medio de un camino largo, difícil y penoso. Algunos se comportan no solamente dispuestos y deseosos a arrojar la primera piedra, sino que la lanzan con toda su fuerza y pericia para hacer daño donde más duela. Las situaciones particulares de los que verdaderamente sufren por no poder comulgar durante la celebración eucarística son muy diversas, muchas veces muy terribles y plagadas de sufrimientos. La psicología actual sitúa el fracaso matrimonial, el divorcio, como uno de los mayores traumas que se pueden sufrir, parangonable en dolor, frustración, angustia existencial y necesidad de duelo a la muerte de un hijo o del cónyuge<sup>44</sup>.

Me imagino que queda claro que la pastoral de la acogida y la misericordia, engarzada con una doctrina completa sobre la verdad de los cristianos divorciados vueltos a casar, no significa ni la rebaja de las exigencias de la vida cristiana ni mucho menos la fácil acomodación del evangelio. Sino que tiene muy presentes los sufrimientos, los itinerarios personales, la bondad y el bien explícitamente cristianos que se dan en estas vidas. Por eso, entiendo que al proponer la doctrina completa, una doctrina con interés pastoral parte primero de una acogida sincera y cordial.

<sup>44</sup> Véase a modo de ejemplo el testimonio de C. Guzmán Pérez, “Una aportación desde el dolor y la esperanza”, en *Sal Terrae* 93 (2005) 99-1008, 1002.

## 2. DOS ASIGNATURAS PENDIENTES

Desde el punto de vista de la profundización doctrinal, me parece que queda margen para avanzar o al menos plantearse con toda radicalidad algunas cuestiones. Otro asunto, que ahora no juzgo, es que después de hacerlo efectivamente surja nueva luz. Sin embargo, el sufrimiento mencionado y el amor a la profundidad y la verdad de la doctrina piden, estimo, este ejercicio de *parresía* en voz alta<sup>45</sup>.

### a) *El peso doctrinal de las diferencias*

En el número 84 de *Familiaris Consortio* Juan Pablo II reconoce la existencia de diferencias dentro de los cristianos divorciados vueltos a casar. Dice así:

“Los pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones. En efecto, hay diferencia 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 de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido” (FC 84).

Benedicto XVI, en *Sacramentum Caritatis* 29 vuelve a recoger la existencia de diferencias, pero sin profundizar en ello. Su texto, más escueto, dice: “Los Pastores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las diversas situaciones, para ayudar espiritualmente de modo adecuado a los fieles implicados” (SC 29).

Desde mi punto de vista, una de las labores pendientes para la doctrina, donde cabe profundizar y, quizá, desde ahí generar nuevas prácticas, radica en sopesar a fondo el peso cualitativo de estas diferencias a todos los niveles: espiritual, moral, pastoral, canónico y dogmático. Estas diferencias parece que solamente adquieren algún significado a la hora de sugerirles “caminos de conversión y de participación en la vida de la Iglesia”<sup>46</sup>, sin que de verdad ha-

<sup>45</sup> Véase Francisco, alocución del 6 de octubre de 2014, durante la I Congregación General de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos.

<sup>46</sup> J. Ratzinger, “Sobre la atención pastoral de los divorciados...”, 26.

yan sido realmente sopesadas por la doctrina. Quedan, por así decirlo, relegadas al ámbito espiritual y moral, sin repercusión alguna sobre lo que podríamos denominar el estatuto sacramental del creyente o la cualidad de su inserción sacramental en la vida eclesial, mientras que es bien conocido y practicado que la cualidad de la inserción sacramental se hace depender muy frecuentemente de la calidad de la vida moral y espiritual, particularmente de la primera. ¿No hay aquí espacio para profundizar, sobre todo si no manejamos una comprensión meramente estática de los sacramentos, desligada de la existencia cristiana, del itinerario creyente? En particular, habría que indagar con valentía la situación de aquellos que se han visto abandonados injustamente, así como de los que, por el bien de la educación de los hijos, han optado por unas segundas nupcias. Por una parte, nos encontramos con una situación en la que supuestamente no hay ni culpa ni responsabilidad personal, pero sí consecuencias muy serias sobre su vida de fe. Por otro lado, la educación y el bien de los hijos, una vez el matrimonio ha fracasado de modo irreversible, constituye la máxima responsabilidad de los padres como educadores cristianos. Junto con ello, se plantea, como insinuaba G. Martelet en el texto arriba citado, el valor específicamente cristiano de un amor y una unión en la que se vive la generosidad, la fidelidad, el don de sí y la educación cristiana de los hijos<sup>47</sup>. Quizá la doctrina pueda aclarar con mayor finura el estatuto sacramental de estos fieles. Si lo hiciera y dependiendo de su resultado, se podrían generar nuevas prácticas. Si se siente que en la práctica a todos se les trata por igual, en la práctica resulta difícil hacer entender que realmente estas diferencias ostentan verdadero peso.

b) *La pertenencia a la estructura sacramental de la Iglesia y la posibilidad de excepciones*

Como José Granados reconoce expresamente en su respuesta y, especialmente, Juan Pablo II enuncia con claridad en *Familiaris consortio* 84, los divorciados vueltos a casar pueden perfectamente vivir muchos aspectos importantes y positivos de la vida cristiana. No está de más repetirlo, sabiendo que muchos se sienten excluidos y juzgados duramente. Por otra parte, la respuesta del profesor Granados ha dejado claro que a pesar de su exclusión del acceso a

<sup>47</sup> Planteo estas preguntas y otras, con algo más de detenimiento, en G. Uríbarri, "La comunión de los divorciados vueltos a casar: necesidad de profundizar en la doctrina", *Razón y Fe* 271 (2015) 453-464.

la comunión en la celebración de la Eucaristía, debido a que perteneciendo a la Iglesia no viven en comunión *plena* con la doctrina sacramental de la misma; sin embargo, siguen perteneciendo a la estructura sacramental de la Iglesia, a la que se incorporaron de manera irrevocable por el Bautismo (DH 1609). Los efectos, la eficacia, del Bautismo permanecen, con lo que también ha dejado una huella, una suerte de impronta hacia la Eucaristía, una “lógica eucarística” en palabras de Granados, que actuó en la celebración sacramental del matrimonio y que sigue actuando en ellos cuando asisten a la Eucaristía sin acercarse a comulgar, como reiteradamente se les invita a hacer. En estos dos puntos, pacíficamente poseídos por la doctrina, estamos de acuerdo.

Sin embargo, me parece que queda margen de exploración a partir del propio planteamiento de Granados. Para entender la situación de los divorciados vueltos a casar en la Iglesia acude a los diferentes grados de pertenencia a la misma, inspirándose en *Lumen Gentium*. En LG 14 se establecen los criterios y las condiciones para la participación plena en la comunión de la Iglesia católica. Seguidamente, en LG 15 se reconocen vínculos especiales con otros cristianos bautizados, pero que “no profesan íntegramente la fe, o no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro”. Más adelante el mismo número 15 de LG habla de “Iglesias” y “comunidades eclesiales”, terminología con la que el Concilio Vaticano II se refiere a las Iglesias orientales ortodoxas separadas de la Iglesia católica y a las comunidades eclesiales emanadas de la Reforma. Es claro que sus fieles no están en comunión “plena” con la Iglesia católica, a pesar de no ser del todo ajenos a la realidad eclesial plena, auténtica y católica (LG 8). Se da, pues, una cierta semejanza con los divorciados vueltos a casar. En opinión de Granados, sin embargo:

“La situación de estos divorciados es muy distinta de la de los miembros de otras Iglesias o comunidades eclesiales, en cuanto ahora se trata de fieles que pertenecen a la Iglesia católica. Poseen, no solo la unión raíz que proporciona el Bautismo, sino también la adhesión integral de la fe, junto con la comunión con los demás miembros bajo los pastores, incluyendo al Romano Pontífice”.

Si bien, luego Granados se apresura a matizar que “los puntos de disonancia con los sacramentos” son los que “impiden a estos bautizados acercarse a la Eucaristía”.

Pudiera ser así, pero también pudiera ser que las razones y la sensibilidad que el mismo Concilio Vaticano II esgrime para hacer excepciones en el principio general de que sin comunión plena en la fe no se ha de participar en la comunión eucarística de modo pleno, es decir comulgando, fuera en algún sentido aplicable a algunas

situaciones especiales entre los divorciados vueltos a casar. Veamos, pues, algunos textos del ámbito ecuménico, que no necesitan mucho comentario.

### *Orientalium Ecclesiarum*

Empecemos por el caso de las iglesias orientales. El decreto *Orientalium Ecclesiarum* establece un principio: “Está prohibida por ley divina la comunicación en las cosas sagradas (*communicatio in sacris*) que ofenda la unidad de la Iglesia o lleve al error formal o al peligro de errar en la fe, o sea ocasión de escándalo y de indiferentismo” (OE 26). Sin embargo, luego flexibiliza bastante su aplicación. Pues dice un poco más adelante:

“Teniendo en cuenta los principios ya dichos, pueden administrarse los sacramentos de la penitencia, eucaristía y unción de los enfermos a los orientales que de buena fe viven separados de la Iglesia católica, con tal que los pidan espontáneamente y estén bien preparados; más aún, pueden también los católicos pedir los sacramentos a ministros acatólicos, en las Iglesias que tienen sacramentos válidos, siempre que lo aconseje la necesidad o un verdadero provecho espiritual y sea, física o moralmente, imposible acudir a un sacerdote católico.

Supuestos esos mismos principios, se permite la comunicación en las funciones, cosas y lugares sagrados (*communicatio in sacris functionibus, rebus et locis*) entre los católicos y los hermanos separados orientales siempre que haya alguna causa justa” (OE 27-28).

No cabe duda de que estamos ante la autorización expresa, por parte de un Concilio ecuménico, de participación eucarística plena a pesar de una situación objetiva y pública de comunión eclesial no-plena. Se hacen valer los profundos vínculos comunes, el reconocimiento de verdaderos sacramentos en las Iglesias orientales separadas de la Iglesia católica (UR 15). Estas realidades eclesiales y verdades sacramentales se aplican a situaciones particulares. En el primer caso, OE 27, donde la Eucaristía se menciona de modo expreso, las condiciones que establece son que pidan estos sacramentos espontáneamente y que estén bien preparados. En el segundo, OE 28, que no menciona inequívocamente la Eucaristía, aunque sí el ámbito litúrgico y sacramental, solamente se exige “una causa justa”, sin mayores precisiones.

*Unitatis Redintegratio*

Esta línea se continúa, de modo diferenciado, en el decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*, de modo expreso con los cristianos pertenecientes a las Iglesias orientales separadas. En UR 14 se reconoce con toda claridad que no existe hoy en día una comunión plena entre estas Iglesias y la Iglesia católica: “Por lo cual el Sacrosanto Concilio exhorta a todos, pero especialmente a quienes han de trabajar por restablecer la plena comunión entre las Iglesias orientales y la Iglesia católica...” (UR 14). Sin embargo, esto no empece que el Concilio, tras diversas consideraciones, afirme:

“Puesto que estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo por su sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía, por los que se unen a nosotros con vínculos estrechísimos, no solamente es posible, sino que se aconseja, alguna comunicación con ellos en las funciones sagradas (*quaedam communicatio in sacris*) en circunstancias oportunas y aprobándolo la autoridad eclesiástica” (UR 15).

Habla de la conveniencia de alguna comunicación en las funciones sagradas, refiriéndose a la participación plena en la Eucaristía, a pesar de que la comunión eclesial con las Iglesias *separadas*, por definición, no puede de ninguna manera considerarse *plena*. De nuevo se hacen valer los elementos comunes, de estrecha comunión, que incluso llegan a aconsejar la comunión eucarística, persistiendo todavía la separación. Como mínimo, “no conservan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro” (LG 15), por lo que no pertenecen, no forman parte de la Iglesia Católica (LG 14), no están integrados en la *plena* comunión eclesial.

*Directorio ecuménico*

El *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*, más conocido como *Directorio ecuménico* (DE), editado primero en 1967 y 1970, en dos partes, fue posteriormente revisado y puesto al día en 1993 por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos<sup>48</sup>. El *Directorio* sigue muy de cerca las orientaciones emanadas del Concilio Vaticano II.

<sup>48</sup> Manejo la traducción realizada por la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, Madrid 1993. Puede verse también en el enlace: <http://www.conferenciaepiscopal.es/images/stories/documentos/santasede/1993DirectorioNormasEcumenismo.pdf>

Entre otras cosas, recoge, sistematiza y ordena las posibilidades de *communicatio in sacris* por parte de los fieles católicos con las Iglesias orientales, siguiendo de cerca lo establecido en UR (DE 122-128). Con otras Iglesias y comunidades eclesiales se muestra mucho más restrictivo, como es lógico. A pesar de su longitud, me parece necesario citar un fragmento extenso donde se aborda el “Compartir la vida sacramental con los cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales”. Se nos dice:

“El sacramento es una acción de Cristo y de la Iglesia por el Espíritu. Su celebración en una comunidad concreta es el signo de la realidad de su unidad en la fe, el culto y la vida comunitaria. A la par que signos, los sacramentos, y muy especialmente la Eucaristía, son fuentes de unidad de la comunidad cristiana y de vida espiritual, y medios para desarrollarlas. En consecuencia, la comunión eucarística está inseparablemente unida a la plena comunión eclesial y a su expresión visible.

Al mismo tiempo, la Iglesia católica enseña que por el bautismo los miembros de las demás Iglesias y Comunidades eclesiales se encuentran en comunión real, aunque imperfecta, con la Iglesia católica y que “el bautismo es el vínculo sacramental de unidad que existe entre los que han sido regenerados por él [...], se orienta completamente a la adquisición de la plenitud de la vida de Cristo” (UR 22). La Eucaristía es para los bautizados un alimento espiritual que les hace capaces de superar el pecado y vivir de la vida misma de Cristo, ser más profundamente incorporados a Él y participar con mayor intensidad en toda la economía del misterio de Cristo.

A la luz de estos dos principios básicos que han de considerarse siempre en conjunto, la Iglesia católica, de manera general, da acceso a la comunión eucarística y a los sacramentos de penitencia y unción de enfermos únicamente a quienes están en su unidad de fe, de culto y de vida eclesial. Por las mismas razones reconoce también que en ciertas circunstancias, de modo excepcional y con ciertas condiciones, puede autorizarse o incluso recomendarse la admisión de cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales a estos sacramentos<sup>49</sup> (DE 129).

Este largo número del *Directorio ecuménico* resulta especialmente interesante para nuestro tema. Expone, primero, la lógica propia del significado de la Eucaristía, que exige por sí misma la *plena* comunión eclesial; y luego, hace lo propio con la lógica del significado del Bautismo, que proporciona una comunión real,

<sup>49</sup> El texto remite al *Código de Derecho Canónico* 844, § 4. Esta materia está regulada por el canon 844, que recoge muy literalmente el contenido de los textos conciliares que he citado antes.



orientada hacia la comunión plena, orientada hacia la Eucaristía. Entre ambos sacramentos se da una articulación lógica muy congruente. Sin embargo, dada la situación de separación y ruptura de la comunión eclesial *plena*, manteniéndose sin embargo la verdad de la acción realizada por el Bautismo, también es posible que se dé, como efectivamente sucede en este caso (y en el de los divorciados vueltos a casar) una tensión entre la lógica bautismal, con todas sus implicaciones y su dinamismo, y la lógica eucarística, con sus condiciones. A pesar de ello, el *Directorio* estima que se han de salvaguardar, como principio general, las exigencias y condiciones propias de la lógica eucarística. Pero, simultáneamente, establece que “en ciertas circunstancias, de modo excepcional y con ciertas condiciones, puede autorizarse o incluso recomendarse la admisión de cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales a estos sacramentos”, refiriéndose a la “comunión eucarística y a los sacramentos de penitencia y unción de enfermos”. Así, pues, estima que caben circunstancias en que la lógica bautismal, por así decirlo, sea más fuerte que las condiciones y exigencias que son propias de la lógica eucarística. Imponiéndose, por consiguiente, el vigor de la inserción bautismal en la estructura y la vida sacramental de la Iglesia, la impronta que imprime el Bautismo, el significado que comporta de pertenencia a Cristo y de inserción en su Cuerpo eclesial, sobre las restricciones que emanan de la lógica eucarística para admitir a una participación plena en la misma. Por lo tanto, desde el punto de vista más amplio de la doctrina, no se puede decir de modo general que la comunión no *plena*, “imperfecta” dice la traducción castellana<sup>50</sup>, sea siempre un impedimento insuperable en cualquier circunstancia para la admisión a la comunión, sin que esto implique, de ningún modo, abrir una puerta indiscriminada al acceso a la Eucaristía en cualquier circunstancia como vamos a ver.

Evidentemente otra cuestión diferente es si cabe aplicar, y en qué circunstancias, este tipo de consideraciones a los divorciados vueltos a casar. Aspecto que, simplemente planteo, se ha de estudiar con todo detenimiento. Lo que el *Directorio* hace, en esta ocasión, es establecer que, dándose una tensión entre la lógica bautismal, presente en unos bautizados, y dándose simultáneamente carencias en la vivencia de la lógica eucarística de estos mismos bautizados, lógica a la que el Bautismo propende por su propia idiosincrasia, en circunstancias determinadas puede prevalecer la lógica bautismal sobre la eucarística, en cuanto a la plena participación en la

<sup>50</sup> El *Código de Derecho Canónico* 844, § 4, que trata esta cuestión en la misma línea del *Directorio*, dice: “no están en comunión plena con la Iglesia católica (*plenam communionem cum Ecclesia Catholica non habentibus*)”.

Eucaristía como cumbre máxima de la vida sacramental de la Iglesia. Nótese, además, que también se incluye la penitencia, aunque no me detenga de ella. Es decir, dentro de la realidad sacramental de la Iglesia, el *Directorio* resuelve aquí una tensión existente en su seno al primar el Bautismo y su lógica, sobre las carencias en lo que de suyo es exigible a la participación eucarística (“comunión real, aunque imperfecta”). Prima la pertenencia primera al Cuerpo de Cristo (impronta bautismal) sobre el requisito de cumplir todos los requerimientos para la participación plena en la comunión.

Cabe advertir que, en continuidad con los principios doctrinales del Concilio Vaticano II, reflexionando sobre la lógica tanto de la doctrina bautismal como de la doctrina eucarística y, particularmente, de la articulación entre ambas así como de la tensión entre ellas en algunas circunstancias concretas, el *Directorio* se abre a prácticas nuevas, insospechadas o incluso aberrantes antes del Concilio, pero vistas ahora en consonancia con la misma doctrina, no como meras “rebajas pastorales” o “acomodaciones facilonas”.

El *Directorio* prosigue:

“En caso de peligro de muerte, los ministros católicos pueden administrar estos sacramentos en las condiciones abajo enumeradas (n° 131). En otros casos, se recomienda vivamente que el obispo de la diócesis, teniendo en cuenta las normas que hayan podido establecerse en esta materia por la Conferencia episcopal o por los Sínodos de las Iglesias orientales, establezca normas generales que sirvan para juzgar las situaciones de necesidad grave o apremiante y para verificar las condiciones abajo mencionadas (n° 131). Conforme al derecho canónico<sup>51</sup>, estas normas generales no deben establecerse sino después de consultar a la autoridad competente, al menos local, de la otra Iglesia o Comunidad eclesial implicada. Los ministros católicos juzgarán los casos particulares y no administrarán este sacramento más que de conformidad con estas normas, allí donde existan. En otro caso, juzgarán según las normas del presente Directorio” (DE 130).

“Las condiciones según las cuales un ministro católico puede administrar los sacramentos de la eucaristía, de la penitencia y de la unción de enfermos a una persona bautizada que se hallare en las circunstancias antes mencionadas (n° 130), son que esta persona se halle en la imposibilidad de recurrir a un ministro de su Iglesia o Comunidad eclesial para el sacramento deseado; que pida

<sup>51</sup> Aquí figura la nota 136, que literalmente pone: Cf. CIC, can. 844, § 5 y CCEO, can. 671, § 5.

este sacramento por su propio deseo, que manifieste la fe católica en este sacramento y que esté debidamente dispuesta” (DE 131).

Esta regulación se recoge en el *Código de Derecho de Canónico* 844, § 4 de un modo bastante literal. Incorpora a su modo lo establecido en DE 130. El código declara: “Si hay peligro de muerte o, a juicio del Obispo diocesano o de la Conferencia Episcopal, urge otra necesidad grave”, simplificando ligeramente las indicaciones más prolijas y detalladas del *Directorio*.

No cabe duda de que se barajan circunstancias muy extraordinarias, “peligro de muerte” o “situaciones de necesidad grave o apremiante”, y además se establecen condiciones claras, que la máxima autoridad diocesana ha de regular. Sin embargo, se admite a la plena comunión eucarística y a la penitencia a personas pertenecientes a Iglesias y comunidades eclesiales no solamente separadas de la Iglesia católica, que por supuesto no reconocen el primado del Romano Pontífice, sino sobre cuya preservación de los sacramentos desde la inteligencia católica de los mismos, de la auténtica estructura sacramental de la Iglesia, incluyendo el episcopado y el ministerio ordenado, y una Eucaristía realmente válida la Iglesia católica alberga muy serias reservas. Una vez más, se hace fuerte la lógica y la impronta del Bautismo, cuando concurren circunstancias extraordinarias y condiciones precisas, a pesar de los déficits en: sacramentalidad eclesial, comunión eclesial, integridad de la fe, sumisión al Romano Pontífice. Se impone la *salus animarum*, sin remitirles a la suficiencia de la gracia bautismal. Que “manifieste la fe católica en este sacramento y que esté debidamente dispuesta” no incluye la asunción de todos los elementos propios de la doctrina católica. Además, su no pertenencia a la Iglesia católica sitúa su existencia personal en el espacio y en el tiempo, corporal y jurídicamente, fuera de la comunión eclesial católica (aunque ordenada a ella). Sin embargo, la conjunción de la *salus animarum*, la lógica bautismal en todo su ímpetu y las circunstancias realmente extraordinarias abren una puerta que habitualmente, y con buenas razones, permanece concienzudamente cerrada.

Vayamos ahora al caso de los divorciados católicos vueltos a casar. Su situación no es ni la de los protestantes (comunidades eclesiales) ni la de los ortodoxos separados (Iglesias separadas), sin embargo se dan ciertas analogías: presencia de la lógica bautismal, presencia de la lógica eucarística (invitación a asistir a la Eucaristía absteniéndose de comulgar) en tensión con la lógica bautismal, debido a la ausencia de las condiciones requeridas para acceder a la comunión según la lógica eucarística, por un detrimento serio, objetivo y público en la comunión *plena* con la doctrina de la Iglesia.

Contradican la doctrina con su existencia corporal y su situación jurídica objetiva. Sin embargo, Granados ha opinado, si he entendido bien, que en cuanto a comunión eclesial su situación resulta mucho más favorable o más «plena», si se puede hablar así, pues estos fieles «pertenecen a la Iglesia católica», mientras que con los otros, añadido, hay vínculos estrechos, en sus Iglesias y comunidades se dan elementos eclesiales verdaderos pero no la realidad eclesial completa. Visto lo cual, simplemente planteo la pregunta, sin entrar en la casuística<sup>52</sup>: ¿no hay situaciones en el caso de los divorciados vueltos a casar en que se pueda aplicar la lógica doctrinal que tanto el Concilio como el *Directorio* aplican a cristianos que viven una comunión eclesial con la Iglesia católica “imperfecta”, es decir: no-plena, y esto de modo público y objetivo? Si así fuera, desde la doctrina y no contra ella se podrían generar nuevas prácticas, ciertamente excepcionales como ha sido el caso en relación con los fieles bautizados en comunión imperfecta, no-plena, con la Iglesia católica, pertenecientes a las Iglesias orientales separadas o a las Comunidades eclesiales emanadas de la Reforma.

Uno de los argumentos más repetidos para reiterar la negativa al acceso a la comunión es el escándalo, el carácter público de su situación y el peligro que supondría poner en tela de juicio la preciada doctrina de la indisolubilidad del matrimonio<sup>53</sup>. Sin embargo, el acceso a la comunión en las circunstancias descritas de los orientales separados y los protestantes ni pone en duda ni supone un peligro para la comprensión católica de la unidad de la Iglesia, del significado del Romano Pontífice, el episcopado o su comprensión de la Eucaristía (presencia real), así como otros aspectos de su doctrina en los que difiere de los protestantes (justificación, ministerio ordenado, septenario sacramental, fe y obras, etc.) o de las Iglesias ortodoxas separadas. La contradicción que los divorciados vueltos a casar viven con respecto a la lógica del matrimonio indisoluble no les ha sustraído ni de la estructura sacramental de la Iglesia y de la gracia, ni de lo que se sigue de la vida bautismal y su lógica.

<sup>52</sup> En una conferencia pública el 5.11.2014 en la Universidad Pontificia Comillas, el Cardenal Francesco Coccopalmerio, presidente del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, trajo a colación el caso de una mujer divorciada, viviendo felizmente en segundas nupcias, que participa activamente en la parroquia, se ocupa con primor de los hijos del primer matrimonio de su segundo marido y de los que han tenido conjuntamente, lleva quince años de fidelidad y estabilidad con su nueva pareja, su primer matrimonio es absolutamente irrecuperable, y solicita recibir el sacramento de la penitencia y la Eucaristía antes de someterse a una operación grave.

<sup>53</sup> Ej. FC 85; *Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, § 4; J. Ratzinger, “Sobre la atención pastoral de los divorciados...”, 15. 20-22.

Evidentemente, si la Eucaristía es la “fuente y la cumbre de toda la vida cristiana” (LG 11), también ha de estar siendo *de facto* la fuente de la vida cristiana que reconocemos sin ambages ni dudas en los fieles divorciados vueltos a casar. Por lo tanto, poseen la lógica bautismal, con su gracia concomitante, y una presencia no plena de la lógica eucarística, con una gracia también concomitante, como Granados expresa brillantemente<sup>54</sup>. ¿No se puede dar circunstancia alguna, excepto vivir como hermanos, en que la lógica bautismal y la lógica eucarística deficiente pero presente sobrepujan hacia la conveniencia de una participación eucarística plena?

### 3. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL DIFÍCIL EQUILIBRIO EN LOS CASOS CONCRETOS

Por la respuesta a mis preguntas iniciales, ya me alegro, y mucho, de que esta conversación teológica haya contribuido a ir modulando el tratamiento del tema de la situación eclesial de los divorciados vueltos a casar, que es más complejo que la mera restricción de su acceso a la comunión, a pesar de que este punto concreto de la doctrina sea el que más llama la atención. Sigo pensando, por lo expuesto, que aún cabe profundizar más en la doctrina, como he tratado de mostrar<sup>55</sup>. Esta tarea les corresponde a los teólogos y suele avanzar tentativamente. Finalmente, la autoridad eclesial competente tendrá que juzgar y discernir si se ha alcanzado claridad, si hay razones de peso, como para tomar una decisión e impulsar nuevas prácticas.

Quiero terminar estas páginas con un largo texto de Benedicto XVI sobre la cuestión que nos ocupa, en el que se refleja de modo patente la dificultad de conjugar la atención pastoral requerida por la doctrina a las situaciones particulares en toda su complejidad, junto con el tenor de la misma doctrina respecto a la situación

<sup>54</sup> Está en la misma lógica de su pensamiento, que privilegia lo eucarístico sobre lo bautismal: “Desde este punto de vista el Bautismo es una extensión eucarística, en cuanto que en él se realiza la incorporación del creyente a Cristo, el nacimiento a su Cuerpo”; “En realidad, la vida de estos cristianos no está totalmente privada de una lógica eucarística. Pues, como hemos indicado, la Eucaristía se hace presente ya en el Bautismo y da forma a toda la existencia creyente, ejerciendo una atracción constante sobre el bautizado, invitándole a abrirse a su influjo y a ponerse en camino para poder participar de ella. Podría decirse: existen modos no plenos de participar en la Eucaristía en que, aun cuando no pueda recibirse la comunión, se vive bajo influjo eucarístico”.

<sup>55</sup> Desde otra perspectiva, véase el cardenal D. Tettamanzi, *El evangelio de la misericordia*, 15-25, 157-165.

ilegítima o irregular de estas personas y sus consecuencias. No se puede dudar ni de la claridad de ideas, también en este terreno, ni de la pericia en su formulación de Benedicto XVI. Sin embargo, en la página web oficial del vaticano se encuentra esta conversación, en la que hago algunos subrayados. No se trata de una alocución oficial, por lo que no está recogida en *Acta Apostolicae Sedis*. El diálogo que recojo tuvo lugar el 2 de junio de 2012, en el transcurso del VII Encuentro Mundial de las Familias, en Milán.

*“Maria Marta:* Santidad, como en el resto del mundo, también en Brasil los fracasos matrimoniales van aumentando (...).

*Manoel Angelo:* Algunas de estas parejas que se vuelven a casar desearían acercarse nuevamente a la Iglesia, pero cuando ven que se les niega los sacramentos su desilusión es grande. Se sienten excluidos, marcados por un juicio inapelable.

Estos grandes sufrimientos hieren en lo profundo a quien está implicado; heridas que se convierten también parte del mundo, y son heridas también nuestras, de toda la humanidad.

Santo Padre, sabemos que esta situación y estas personas es una gran preocupación para la Iglesia: ¿Qué palabras y signos de esperanza podemos darles?

*Santo Padre:* Queridos amigos, gracias por vuestro trabajo tan necesario de psicoterapeutas para la familia. Gracias por todo lo que hacéis por ayudar a estas personas que sufren. En realidad, este problema de los divorciados y vueltos a casar es una de las grandes penas de la Iglesia de hoy. Y no tenemos recetas sencillas. El sufrimiento es grande y podemos sólo animar a las parroquias, a cada uno individualmente, a que ayuden a estas personas a soportar el dolor de este divorcio. Diría que, naturalmente, sería muy importante la prevención, es decir, que se profundizara desde el inicio del enamoramiento hasta llegar a una decisión profunda, madura; y también el acompañamiento durante el matrimonio, para que las familias nunca estén solas sino que estén realmente acompañadas en su camino. Y luego, por lo que se refiere a estas personas, debemos decir –como usted ha hecho notar– que la Iglesia les ama, y ellos deben ver y sentir este amor. Me parece una gran tarea de una parroquia, de una comunidad católica, el hacer realmente lo posible para que sientan que son amados, aceptados, que no están «fuera» aunque no puedan recibir la absolución y la Eucaristía: deben ver que aun así *viven plenamente en la Iglesia*. A lo mejor, si no es posible la absolución en la Confesión, es muy importante sin embargo un contacto permanente con un sacerdote, con un director espiritual, para que puedan ver que son acompañados, guiados. Además, es muy valioso que *sientan que la Eucaristía es verdadera y participada si realmente entran en comunión con el Cuerpo de Cristo*. Aun sin la recepción «corporal» del sacramento, podemos estar espiritualmente unidos a Cristo en su Cuerpo. Y

hacer entender que esto es importante. Que encuentren realmente la posibilidad de vivir una vida de fe, con la Palabra de Dios, con la comunión de la Iglesia y puedan ver que su sufrimiento es un don para la Iglesia, porque sirve así a todos para defender también la estabilidad del amor, del matrimonio; y que este sufrimiento no es sólo un tormento físico y psicológico, sino que también es un sufrir en la comunidad de la Iglesia por los grandes valores de nuestra fe. Pienso que su sufrimiento, si se acepta de verdad interiormente, es un don para la Iglesia. Deben saber que precisamente de esa manera sirven a la Iglesia, *están en el corazón de la Iglesia*. Gracias por vuestro compromiso”.

No digo que haya contradicciones, pero sí un difícil equilibrio, incluso para un teólogo y pastor de la talla de Benedicto XVI. Se viene diciendo que no pueden comulgar porque su comunión con la Iglesia no es *plena*, pero sin embargo, según Benedicto XVI, “viven plenamente en la Iglesia”, “realmente entran en comunión con el Cuerpo de Cristo”, “están en el corazón de la Iglesia”. Uno no puede menos que preguntarse, ¿qué está diciendo realmente Benedicto XVI y en qué dirección conduce la lógica de lo que afirma, a pesar de todas las consideraciones, cautelas y matices, si, además, sumamos algunas circunstancias especiales y lo comparamos con la práctica en el ámbito ecuménico?