

EL MATRIMONIO INTERCONFESIONAL

I.—EL MATRIMONIO ANGLICANO-CATOLICO

**Relación de la Comisión Internacional Anglicano-Católica
para la Teología del Matrimonio y su Aplicación
a los Matrimonios Mixtos (*). 1975**

PREFACIOS

I

Me alegra mucho elogiar la relación de la Comisión presentada por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos con la aprobación del Papa Pablo VI y de mi predecesor, el Arzobispo Miguel Ramsey, en 1967 como resultado de sus reuniones previas en Roma. La Comisión empleó ocho años en su trabajo y reconozco en sus contenidos un estudio profundo y cuidadoso del tema, que tiene como resultado un valioso documento, único en este campo.

Puede haber algunos puntos de contacto entre los miembros de las dos Comuniones que estén cargados de una oportunidad potencial mayor, ya sea para el avance ecuménico, o para discordia. Por consiguiente la comprensión mutua tan sólo puede ser algo bueno tanto para los Anglicaons como

* Original en inglés publicado en *Anglican-Roman Catholic Marriage. The Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission on the Theology of Marriage and its Application to Mixed Marriages* (Londres s.f.). Una publicación de la *Church Information Office* en colaboración con la *Catholic Information Office*. Traducción de Rosa Herrera y revisión y control teológico del Prof. A. González-Montes.

para los Católicos. Sobre esta base, doy una calurosa bienvenida a la Relación.

Quedan, sin embargo, materias prácticas que, para algunos, afectan a ciertos asuntos de principio arraigado y, para otros, asuntos que resultan algunas veces sólo irritantes y otras veces representan tragedias. Así, doy la bienvenida a las sugerencias hechas por la Comisión de modificaciones en la ley y práctica católicas para aliviar esta situación hasta que se consiga una completa reciprocidad.

Además me alegra mucho la recomendación de una mayor preocupación pastoral conjunta antes y después de los matrimonios mixtos. La cooperación en estas ocasiones añadiría la ventaja de llevar unido al clero de las dos Iglesias a un punto que les conduciría a la mutua confianza y al interés común, en otras áreas de trabajo pastoral, para nuestro beneficio ecuménico.

Espero que esta relación sea profundamente estudiada y discutida en los Sínodos de las provincias anglicanas y las Conferencias episcopales católicas así como por el público en general.

DONALDO CANTUARIENSE

II

Me agrada mucho recomendar la Relación final de la Comisión que fue presentada bien pronto en el diálogo entre la Iglesia Católica y la Comunión Anglicana para hacer un estudio conjunto de la teología del matrimonio con una referencia especial a los matrimonios mixtos. Nadie cuestiona que los matrimonios mixtos destacan en general como un problema en las relaciones intereclesiales y el diálogo ecuménico, ya que los problemas que plantean tocan la vida diaria de los cristianos en todas partes. No siempre se reconoció tan fácilmente que una discusión tranquila y fructífera sobre este tema solamente podría tener lugar desde un fondo de comprensión total de la doctrina del matrimonio y la disciplina de las Comuniones implicadas.

Este documento debe ser recomendado, para acercarse a la tarea en este camino. Una aproximación que resultó más fácil a la Comisión gracias a la generosa ayuda de expertos colaboradores y consultores.

Debemos alegrarnos en gran medida del acuerdo manifestado en la Relación, así como de la serena y clara exposición de las divergencias persistentes. Está en la naturaleza del diálogo ecuménico que la relación de una comisión mix-

ta no representa la última palabra sobre este tema; en una materia que concierne a mucha gente en diversas partes del mundo ello estimulará a una mayor reflexión, una mayor clarificación. Espero que todo esto ayude a promover la colaboración pastoral que, siguiendo la guía de la Santa Sede en *Matrimonia mixta*, se recomienda fuertemente.

JUAN WILLEBRANDS

Cardenal-Presidente del Secretariado
para la Unidad de los Cristianos

AGRADECIMIENTOS

Los miembros de la Comisión querrían dejar constancia de su profundo agradecimiento por la ayuda que han recibido en el cumplimiento de su tarea. Quisieran también dar las gracias a sus anfitriones en las diferentes casas en las que la Comisión se reunió. Quisieran dar las gracias también a sus secretarios, Mns. Purdy, cuya colaboración se ha distinguido de todo punto y Canon Satterwaite (cuando lo fue) y al Beneficiado Cooper que compartieron la tarea del lado anglicano. Igualmente dar las gracias a la señorita Anne Tyler consejera del Arzobispo de Canterbury para relaciones exteriores, a la señorita Margaret Orrell, y a los miembros del cuadro de secretarios del Secretariado Vaticano. Por último quisieran dar las gracias al Rvdo. Beneficiado J. H. B. Andrews, Subdean de la Catedral de Exeter, cuya hospitalidad, en su vicaría de North Devon, permitió que la redacción de esta relación fuera literalmente una empresa común.

Junio de 1975.

Ernesto L. Unterkoefler
(co-presidente)

Langton D. Fox

Francisco J. Spence

Patricio Francisco Gremin

W. A. Purdy

Jorge O. Simms

(co-presidente)

G. R. Dunstan

Bernabé Lindars, SSF

L. Mason Knox

Enrique Cooper

INTRODUCCION

La relación que presentamos aquí comienza con una descripción del origen y progreso del trabajo conjunto que nos llevó a esta compilación. Por consiguiente necesitamos expresar nuestra satisfacción por el espíritu de sinceridad y amistad con el que desde el principio al fin los miembros de la Comisión abordaron su trabajo, y nuestra gratitud por la prontitud y generosidad con la que nuestros consultores (ver la lista al final) ofrecieron su tiempo y su trabajo para escribir documentos o asistir a reuniones particulares.

Sin embargo, la experiencia sugirió ya que, al recomendar la Relación para un estudio cuidadoso y comprensivo de nuestras dos Comuniones, y quizá de otras también, debemos anticiparnos a las incomprensiones acentuando algunos rasgos característicos de su estructura y presupuestos.

La sección A (nn. 1-14) es de carácter narrativo. Describe los problemas del tema según se nos fueron presentando en las diferentes etapas de nuestro trabajo. Así puede parecer, aquí y allá, que los problemas son presentados mucho más agudamente de lo que nosotros hubiéramos deseado en una etapa madura de nuestras discusiones (p. ej., en la primera parte del parág. 9). Obviamente en las Secciones B, C, y D es donde están planteados formalmente los resultados maduros de nuestras deliberaciones.

También en éstas, la brevedad puede haber sido a veces enemiga de la precisión o el equilibrio. Es menos probable que suceda esto en las partes de la relación (y afortunadamente hay muchas) en las que nos hemos esforzado en encontrar declaraciones aceptables para ambas partes allí donde previamente era demasiado sencillo dar por supuesta la divergencia; es más probable que suceda allí donde, en aras de una perspectiva total y propia, han sido descritas sumariamente posturas recientes o presentes de cada lado. Así por ejemplo, la insistencia, en conexión con los presupuestos sobre la forma canónica, sobre el papel ministerial de las parejas refleja la clásica teología occidental del matrimonio. El contexto total de la Relación muestra ampliamente que no era nuestra intención minimizar el papel de la Iglesia en el matrimonio cristiano (la relación no tendría ninguna razón de ser si esto no estuviera asumido) ni tampoco el papel del ministerio ordenado de la Iglesia como su testigo autorizado.

Por el contrario, en el parág. 16, al describir brevemente una postura de contraste general y el desarrollo, la única intención de la Relación es (como se recuerda en el parág.

19) apuntar un contraste de *énfasis* que tuvo su importancia práctica.

Un consultor cuya valiosa ayuda no ha sido agradecida en el texto es Mons. R. Brown, de Westminster, Inglaterra, cuyos comentarios al borrador nos llegaron desgraciadamente demasiado tarde para afectar al texto final. Sus observaciones sobre el parág. 33 sugieren que nuestra intención aquí habría podido ser clarificada más profundamente. Ciertamente no es nuestra intención desestimar el presupuesto pastoral específico de los procedimientos de los tribunales (que está de hecho especialmente subrayada en otra parte —parág. 53, un punto que debería, como dice el texto, ser leído en conjunción con el parág. 33); nuestra intención es simplemente rechazar la sugerencia de que tal presupuesto pastoral haya permitido justificar la distorsión de la ley.

Las observaciones de Mons. Brown sobre el parág. 39 sugieren dos clarificaciones: la literatura citada aquí en una nota a pie de página es naturalmente dada a modo de ejemplo, y su mención no quiere sugerir que esté en marcha extensión doctrinal alguna de las razones para la nulidad, carente de relación con una comprensión creciente y más profunda del significado del matrimonio. Además, una discusión plena de la práctica de los tribunales matrimoniales, que varía bastante de una región a otra, incluiría un estudio riguroso de las decisiones recientes (cfr. parág. 43), para lo cual hay mucha documentación disponible, pero que nos llevaría más allá del alcance de la presente Relación. En relación con esto, el trabajo de la Comisión Pontificia para la Revisión del Código de Derecho Canónico ampliamente incorporado a su esquema *De Sacramentis* tiene asimismo una importancia fundamental.

La Comisión lamenta que en la redacción de su Relación no tuviera acceso al folleto la *Jurisprudencia Matrimonial de la Iglesia: una exposición de la postura actual*, publicado por la Sociedad de Derecho Canónico de Gran Bretaña e Irlanda. Los lectores de los parág. 33-55 de la relación encontrarán en este folleto una valiosa ayuda.

Pero a pesar de que se ha dicho todo, las secciones de esta relación no son otros tantos tratados. La Relación en su totalidad es un intento, por parte de personas con inquietudes e intereses unidos en lo pastoral, de explorar, en el espíritu de la Declaración Común del Papa Pablo VI y el Arzobispo de Canterbury, qué tenemos en común de doctrina y de presupuesto disciplinar en una materia que toca muy estrechamente las vidas de los hombres y mujeres y el corazón de la sociedad. Al darnos explicaciones unos a

otros, no hemos intentado ocultar diferencias, sino al contrario, vienedo que, en los desacuerdos que persisten sobre los matrimonios mixtos, las diferencias pueden fácilmente ocultar el fundamento común, hemos intentado evidenciar estas diferencias y, siempre que fuera posible, conciliar las diferencias sin desacuerdo real.

Si hemos visto las diferencias eclesiológicas subyacentes tras los matrimonios mixtos, más allá de nuestro poder para resolverlas, hemos planteado propuestas prácticas en las que la mayoría de nosotros cree que reconocerían la integridad de nuestras tradiciones, comunes o diferenciadas, para co-existir con un espíritu mejor que el que ha marcado nuestras relaciones en este campo en el pasado. De este modo las tendríamos en cuenta para el desarrollo de esta preocupación pastoral conjunta que es la mayor esperanza para el futuro (parág. 73-77).

En este espíritu ofrecemos esta Relación a nuestras respectivas Iglesias para su estudio y la acción que esperamos pronto habrá de seguirlo.

(co-presidentes)

Rvdmo. Jorge O. Simms
Arzobispo de Armagh

Rvdmo. Ernesto L. Unterkoefler
Obispo de Charleston, S.C.

SECCION A

PROCEDIMIENTOS DE LA COMISION

1. La Comisión se estableció conjuntamente en 1967, por un lado por el Secretario Católico para la Unidad de los Cristianos, con la aprobación de su Santidad el Papa Pablo VI, y por otro por el Rvdmo. y Muy Honorable A. M. Ramsey, Lord Arzobispo de Canterbury, en nombre de la Comunión Anglicana.

2. Los problemas que surgen de los matrimonios mixtos¹ han sido reconocidos como una de las principales de estas «cuestiones prácticas» referidas a la Declaración con-

¹ «Matrimonios ecuménicos» y «matrimonios intereclesiales» son términos de uso experimental en algunos lugares; hemos mantenido el término formal «matrimonios mixtos» por conveniencia, sin perjuicio de otras expresiones.

junta realizada por el Papa y el Arzobispo en Roma en Marzo de 1966; y cuando la Comisión Mixta Preparatoria Anglicano-Católica se reunió en Gazzada, en Enero de 1967, uno de sus primeros actos fue recomendar que se estableciera una comisión especial para considerar la Teología del Matrimonio con una referencia especial a los matrimonios mixtos. La recomendación fue inmediatamente aceptada por ambos lados.

3. Estos acontecimientos armonizaban con otros desarrollos ecuménicos. Muy pronto en 1967, del 26 de Febrero al 4 de Marzo, un grupo designado por el mismo Secretariado para la Unidad de los Cristianos se reunió en Nemi con un grupo convocado por el Departamento de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias para discutir los documentos preparados sobre las dificultades pastorales y ecuménicas inherentes a los matrimonios entre Católicos y otros cristianos. El Secretariado aceptó la necesidad de proseguir discusiones «bilaterales» del problema con grupos mayores o comuniones de Iglesias, con la posibilidad de continuar los intercambios pertinentes con el Consejo Ecuménico de las Iglesias cuando surja la ocasión.

4. Los miembros de la Comisión son enumerados en las páginas 221-22. De parte católica los miembros de la Comisión permanecieron los mismos, aunque una lamentable enfermedad impidió al obispo de Menevia la asistencia a la quinta reunión. Por parte anglicana, una temprana enfermedad y el retiro de dos obispos ocasionaron los cambios que ya hemos registrado. El Arzobispo Simms y el Obispo Unterkoeffler presidieron todas nuestras reuniones en sesiones alternas.

5. La Comisión se reunió 6 veces: en *St. George's House*, Castillo de Windsor, del 16 al 18 de Abril de 1968; en *Pineta Sacchetti*, Roma, del 27 al 30 de Noviembre de 1968; en *London*, del 22 al 25 de Noviembre de 1971; en *Haywards Heath*, en el Priorato de Nuestra Señora del Buen Consejo, del 9 al 12 de Abril de 1973; en el *Divinity Hostel*, Dublín, del 1 al 5 de Abril de 1974; y en *Casa Cardinale Piazza*, Venecia, del 23 al 27 de Junio de 1975, cuando esta Relación final recibió la aprobación unánime.

6. En la primera reunión (1968), entre los documentos usados para iniciar la discusión había un documento de trabajo sobre los «Matrimonios mixtos», preparado por el Secretariado para el coloquio en Nemi, en la que había participado uno de los miembros de la Comisión. Este ocasionó un examen preliminar de nuestro problema en su totalidad: la naturaleza del matrimonio, su sacramentalidad e indis-

lubilidad, y la forma de proceder de nuestras Iglesias con relación a ellas; el matrimonio mixto requiere, en sus dificultades y oportunidades diversas, la acción pastoral de la Iglesia, en algunos aspectos en forma jurídica; tal es el caso del derecho y la práctica de la Iglesia Católica relativos a la forma canónica, a las *cauciones* (como fueron llamadas entonces) concernientes a la educación de los hijos, y a la dispensa del impedimento de «religión mixta»; y a la necesidad de un cuidado pastoral, ejercido en ambas Iglesias y, allí donde sea posible, conjuntamente por ellas, mediante la preparación del matrimonio mixto y su sostenimiento continuo en la vida de la Iglesia. Al final de esta reunión se registró un acuerdo sobre «Los principios teológicos fundamentales», que se citan aquí en su totalidad, porque, en cierto sentido, estos principios han dirigido nuestras deliberaciones desde entonces:

Tres principios teológicos fundamentales

i. Que el Santo Bautismo por sí mismo confiere el *status* cristiano y es el vínculo indestructible de unión entre todos los cristianos y Cristo y, por consiguiente, de unos cristianos con otros. La unidad bautismal permanece firme a pesar de todas las divisiones eclesiales.

ii. Que, en el matrimonio cristiano, el hombre y la mujer realizan ellos mismos un convenio mediante el cual contraen matrimonio, instituido y ordenado por Dios; esta nueva unidad, la unidad del matrimonio, es sacramental en virtud de su bautismo cristiano y es obra de Dios en Cristo.

iii. Que este matrimonio, una vez realizado, posee una unidad concedida por Dios que hay que respetar, la cual es un deber primario; este deber crea obligaciones secundarias de la Iglesia en su capacidad pastoral y legislativa. Una es la obligación de desaconsejar los matrimonios en los cuales la unidad sería forzada o sin sentido, capaz de ser una fuente de peligro para las partes y un signo desfigurado o un testimonio defectivo de la unidad de Cristo con su Iglesia. Otra es la obligación de dedicar su cuidado pastoral y sus medidas legislativas al sostenimiento de la unidad del matrimonio, una vez que se ha realizado, y a asegurar lo mejor posible que estas medidas no sean inconscientemente divisorias.

7. Nuestra segunda reunión (1968) tuvo lugar en un momento en que se sabía que había una nueva legislación en

perspectiva para reemplazar la Instrucción *Matrimonii Sacramentum*, de 1966, y se abrigaba alguna esperanza de que nuestra relación lograda por unanimidad pudiera influir en su contenido. De hecho, después de realizar una consulta, nuestra segunda relación fue redactada y presentada con este propósito y, de acuerdo con el parecer que habíamos perseguido, la relación fue dada a conocer a las autoridades vaticanas pertinentes. Particularmente, aun sabedores, por una parte, de los principios teológicos subyacentes a la garantía de la educación católica de los hijos de los matrimonios mixtos y, por otra, sabedores también de que las consecuencias pastorales y ecuménicas de estos requerimientos han perturbado a muchas personas, recomendaríamos que «no se requiera por parte anglicana más que lo que fue propuesto por el Sínodo de Obispos en Roma el 24 de Octubre de 1967, esto es, que conoce la obligación en conciencia de la parte Católica y por lo menos no debe excluir el bautismo católico y la educación de los hijos». Esta modificación fue, ocasionalmente, pensamos, reconocida en la nueva legislación, la Carta Apostólica *Matrimonia Mixta* publicada de *motu proprio* por el Papa Pablo VI el 31 de Marzo de 1970². La otra propuesta legislativa de nuestra segunda relación se refería a la forma canónica. Adhiriéndonos estrechamente a la intención del Decreto de la Sagrada Congregación para las Iglesias Orientales, *Crescens Matrimoniarum*, fechado el 22 de febrero de 1967, sugerimos una medida similar para los matrimonios entre Católicos y Anglicanos en los siguientes términos (expresamente dejamos de lado los detalles que serán elaborados si el principio fuera aceptado):

Las partes contrayentes son los ministros del Santo Matrimonio. Cuando una parte es anglicana, nos parece totalmente razonable que las partes decidan entre ellas si van a contraer matrimonio ante un ministro católico o ante un ministro anglicano, y si en una iglesia católica o anglicana. Por lo tanto recomendaríamos que a condición de que se haya dado la preparación pastoral conjunta y constatada la libertad para casarse, para satisfacción del obispo de la parte católica y de la autoridad competente anglicana, el matrimonio puede tener lugar válida y legalmente ante el ministro debidamente autorizado de la Iglesia de cada parte. Cuando un ministro de la Iglesia de la otra parte deba asistir a la solemnización, siempre que le sea posible, a invitación de las partes o con el acuerdo del ministro local, es de esperar que le

2 AAS 62 (1970) 261.

sea asignada una parte apropiada del rito usado en esta Iglesia y no una añadidura a éste.

De nuevo urgimos la importancia de un buen cuidado pastoral, que permita a los esposos (en las palabras de la Constitución Pastoral del II Vaticano) «experimentar el sentido de su unidad y llegar a él con perfección creciente de día en día» (*Gaudium et Spes*, n. 48).

8. Antes de nuestra tercera reunión (1971) hubo un largo intervalo, ocasionado por nuestra espera primero de la nueva legislación, y después (sus contenidos se están percibiendo ahora) de un cuadro general que debe ser obtenido de las diversas interpretaciones dadas a ésta por las Conferencias episcopales, en la libertad y discreción que se les concedió. Teníamos que reconocer que no podíamos esperar una nueva legislación durante un tiempo considerable; era importante, por eso, tomar la medida de lo que teníamos. Durante este tiempo la Comisión Internacional Anglicano-Católica (ARCIC) estaba desarrollando su estudio teológico con el que, a su tiempo, consolidaría el fundamento ecuménico de nuestro propio trabajo, como sucedió cuando publicó sus acuerdos sobre la Eucaristía (1971) y el Ministerio Sagrado (1973). Mientras tanto el Arzobispo de Canterbury designó una pequeña comisión para examinar la doctrina del matrimonio y su aplicación a algunas cuestiones de disciplina en la Iglesia de Inglaterra, y teníamos ya delante de nosotros la relación de esta comisión, *Matrimonio, Divorcio e Iglesia* (1971). Así, pues, el documento *Matrimonia Mixta* y los informes de la dirección episcopal y la actividad pastoral locales constituyeron los elementos de la agenda de nuestra tercera reunión. De ella emergió el modelo de nuestro trabajo futuro, y naturalmente, de esta Relación final.

9. Nos dimos cuenta muy pronto de que detrás de las diferencias de práctica, pastoral y jurídica, yacen problemas muy profundos de teología. Detrás del requerimiento de la promesa relativa al bautismo y educación de los hijos, no simplemente como cristianos y, por lo tanto, como miembros de una Iglesia cristiana (una obligación que ninguno de nosotros discutiría) sino particularmente como católicos, subyace una doctrina sobre la Iglesia que los Católicos no pueden abandonar y que los Anglicanos no pueden aceptar. Detrás de las diferencias desarrolladas en nuestras tradiciones respectivas de comportamiento, jurídica y pastoralmente, con

3 AAS 59 (1967) 166.

los matrimonios que se han roto u otras situaciones maritales defectivas —de las que se escribirá explícitamente más tarde— subyacen posiblemente profundas diferencias dogmáticas relativas a la estricta indisolubilidad del matrimonio, sea «natural» o «sacramental»; y esta posibilidad pide ser explorada. Detrás del requerimiento católico de la «forma canónica» para la celebración válida de un matrimonio mixto, al igual que para cualquier otro matrimonio católico, aunque históricamente la legislación haya sido disciplinar y regulativa en la intención, subyace en algunas mentes la posibilidad de que su mantenimiento en el *nuevo Motu proprio* implique además alguna defensa eclesiológica, alguna noción de que el sacerdote anglicano no pueda, por razones relativas las Sagradas Ordenes, ser autorizado para desempeñar por un compañero católico esta función, en el matrimonio, que un sacerdote en comunión con la sede de Roma podría llevar a cabo. En resumen, en el momento de nuestra tercera reunión nuestra Comisión había conseguido, por un lado, un grado suficiente de confianza mutua y, por otro, había experimentado un grado suficiente de mutua provocación, para buscar y afrontar el material que ocasiona sospecha y recelo entre nuestras Iglesias en lo que concierne al Matrimonio y los matrimonios mixtos. De ahí en adelante nuestra tarea era examinar todo esto, parte a parte, y de esta manera trabajar por la resolución de nuestras dificultades. Esperamos, y lo solicitamos formalmente, que las cuestiones eclesiológicas fueran estudiadas para nosotros por la ARCIC, que tiene una mayor competencia teológica que aquella de la que nosotros podríamos disponer. Esta petición podría no ser cumplida: la ARCIC tiene ya una agenda demasiado apretada y un horario demasiado estricto para distraerse con tal diversión. Por lo tanto, hemos tenido que ocuparnos de estas cuestiones nosotros mismos; y, al hacerlo, nos hemos convencido más aún de que quedan en dichas cuestiones muchas cosas que requieren un mayor análisis teológico (v. *infra*. parág. 64).

10. Para nuestra cuarta reunión (1973), por consiguiente, hicimos una provisión más extensa. Publicamos nuestra tercera relación, con el permiso de nuestras autoridades respectivas⁴, para que otros en nuestras Iglesias puedan conocerlo y, si quieren comentar las cuestiones que nosotros hemos suscitado. Invitamos a los estudiantes de ambas Iglesias a colaborar con documentos sobre los aspectos filosóficos y teológicos de la indisolubilidad, en particular cómo han en-

⁴ *Theology* 76 (1973) 195; *The Tablet* 227/6926 (marzo 1973) 316; *One in Christ* 9 (1973) 198-203.

contrado éstos expresión en la terminología del *vinculum matrimonii*. Invitamos a cuatro consultores a asistirnos en nuestra reunión, dos exegetas y dos teólogos filósofos, en un esfuerzo concertado por abarcar al menos las mayores dimensiones teóricas de la indisolubilidad del matrimonio. Nos beneficiamos grandemente de su asistencia, y queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento por ello. Como resultado fuimos capaces de establecer acuerdos y desacuerdos sobre los métodos y resultados de la exégesis de los textos pertinentes de la Sagrada Escritura⁵. Fuimos capaces de reafirmar nuestro primitivo acuerdo, en nuestra comprensión del matrimonio, como una unión para toda la vida y exclusiva por naturaleza, y en nuestro requerimiento de la intención de formar parte de tal unión en todo el que contrae un matrimonio verdadero. Al mismo tiempo hemos sido capaces de distinguir más nítidamente las líneas de desacuerdo entre canonistas y teólogos —líneas *no* coincidentes en sus conclusiones finales con las delimitadas por nuestras Iglesias— sobre la propiedad de las diferentes respuestas dadas a los matrimonios rotos, o que son defectivos de algún otro modo. Tanto la teología del matrimonio como las respuestas a las situaciones matrimoniales defectivas reciben un mayor tratamiento en posteriores secciones de esta relación. La cuarta reunión dejó para la quinta una discusión más profunda de la cuestión planteada por cada Iglesia a la otra en relación a su teoría y práctica: «si permites a tu Iglesia reconocer (si bien actualmente sin solemnización) una nueva unión matrimonial después del fin del matrimonio, esto es, después de la muerte de uno de los conyuges de la primera unión, ¿cómo puedes sostener que el matrimonio es por su propia naturaleza exclusivo e indisoluble?».

11. Para nuestra quinta reunión (1974) estábamos preparados por las respuestas recibidas al cuestionario enviado a todas las Conferencias Episcopales católicas, y a todos los Primados y Metropolitans anglicanos en las áreas en que nuestras dos Iglesias coexisten, y por otros documentos preparados por los consultores así como por algunos de entre nosotros⁶. Dos consultores aportaron una valiosa ayuda a nuestra reunión. El resultado del cuestionario no fue abultado, lo que agradecemos a quienes nos han respondido. Una amplia diversidad en el género y la cualidad de las respuestas dadas

5 Cf. parág. 32.

6 Cf. G. R. Dunstan, 'Natural and Sacramental Marriage', M. Hurley (ed.), *Beyond Tol'rance. The Challenge of Mixed Marriage* (Chapman 1975) 67-72; y véase también parág. 20, nota.

a las preguntas no siempre (al contrario) alcanza a expresarse con precisión, y dió como resultado una parca información de la cual podrían ser rastreadas las conclusiones o generalizaciones válidas; si bien emergían aquí y allá cuadros alentadores de un determinado desarrollo pastoral.

12. Nuestra discusión en esta etapa se centró principalmente sobre la relación entre el matrimonio fundado en el «orden natural», el orden de la creación, y el matrimonio en el orden sacramental, el orden de la redención y la gracia santificante. Nos pareció desde nuestra primera reunión que estábamos de acuerdo en no encontrar aquí dicotomía alguna. Así la doctrina anglicana, formalmente expresada en su liturgia, concibe el matrimonio como una ordenación de Dios en el orden de la creación, asumido por Cristo y por la Iglesia en el orden sacramental como representación de la unión de alianza entre Cristo y la Iglesia, y significando efectivamente la santificación del matrimonio y sus miembros dentro de la Comunión de Cristo y la Iglesia.

13. Para los miembros católicos la impresión alcanzada en la primera discusión confirmó que, a despecho de las tradicionales diferencias de uso lingüístico⁷, pueden estar plenamente de acuerdo con esta descripción; aunque no entiendan inmediatamente cómo podía ser compatible con una disciplina que reconoce el matrimonio ulterior durante toda la vida de los conyuges anteriores. Discusiones similares sobre la disciplina católica del privilegio paulino y el más amplio *privilegium fidei* hizo necesario que los miembros anglicanos intentaran comprender cómo esta posición doctrinal era compatible con una distinción entre los órdenes natural y sacramental suficientemente aguda, para permitir a la Iglesia Católica disolver el matrimonio cuando, por carencia de un bautismo válido, el matrimonio no posee la absoluta seguri-

7 Anotamos aquí con relación al uso anglicano del término «sacramento» referido al matrimonio lo que la ARCIC escribió a tal propósito poniéndolo en relación con la ordenación: que este término está «limitado por la distinción que se encuentra en los XXXIX artículos (art. XXV) entre los 'dos sacramentos del Evangelio' y los 'cinco comunmente llamados sacramentos'. El artículo XXV no niega a estos últimos el nombre de 'sacramento', pero plantea una diferencia entre ellos y los 'dos sacramentos' instituidos por Cristo, descritos en el catecismo como 'necesarios para la salvación' de todo hombre». *Ministerio y Ordenación*, nota 4.

dad de un matrimonio «sacramental». Al final de nuestra quinta reunión se había hecho la provisión necesaria para redactar esta relación final, habiendo indicado la Comisión misma su contenido y tendencia.

14. En nuestra sexta reunión (1975) la relación, que había sido enviado a los miembros ya tarde, en 1974, criticada y revisada por ellos, fue examinada atentamente, corregida aceptada por todos nosotros y firmada. De esta manera presentamos esta Relación que ha obtenido nuestra unánime aprobación.

SECCION B

LA TEOLOGIA PERTINENTE

Del Bautismo y la Iglesia

15. Aunque se aceptó desde el comienzo como un principio fundamental de nuestras discusiones que «el Santo Bautismo por sí mismo confiere el *status* cristiano y es el vínculo indestructible de unión entre todos los cristianos y Cristo y, por consiguiente, de unos cristianos con otros» y que «esta unidad bautismal permanece firme a pesar de todas las divisiones eclesiales», no obstante se hizo rápidamente evidente que la dificultad teológica central que está detrás de las tensiones católico-anglicanas a propósito de la disciplina que rige los matrimonios mixtos era eclesiológica; esto es, se debe a las diferentes concepciones de la Iglesia.

16. La disciplina incorporada en el *Codex Iuris Canonici* de 1917, y el lenguaje en el que se expresó, reflejaba una concepción de la Iglesia que era duramente cuestionada entre los católicos hasta el II Concilio Vaticano. Esta concepción, que recibió su expresión clásica más tarde en encíclicas tales como *Mystici Corporis* y *Humani Generis*, tendía a identificar la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo, con la *societas perfecta* jurídica representada por la Comunidad Católica. Esta concepción permaneció hasta llegar a dominar el esquema preparatorio del tratamiento de la Iglesia del II Va-

ticano, pero la Constitución del Concilio *Lumen Gentium* y el Decreto sobre el Ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, mostraron un desarrollo significativo, en su nueva presentación de la Iglesia como sacramento de salvación, como comunión y peregrinaje sobre la tierra, y en su evaluación del *status* y la eficacia salvífica de las Iglesias y las comunidades no católicas.

17. Es predecible un lento y dificultoso trabajo para que sea aplicada una eclesiología renovada a la legislación canónica con su lenguaje y sus categorías jurídicas establecidas hace tiempo (**). Muchas consideraciones pastorales habrán de ser sopesadas en materia de matrimonio antes de que puedan hacerse prudentemente cambios. Sin embargo, muchos consideran las mitigaciones de la Instrucción de 1966 *Matrimonii Sacramentum* y la de 1970 *Motu proprio Matrimonia Mixta* no simplemente como gestos ecuménicos no relacionados teológicamente, sino como cambios canónicos lógicamente enlazados con los desarrollos en eclesiología. Entre ellos se incluye a los anglicanos, algunos de los cuales, sin embargo, se sintieron defraudados por el vacilante camino en el que parecía que la disciplina seguía al avance teológico.

18. Un cambio significativo y muy discutido en el lenguaje eclesiológico del II Vaticano fue la definición de la Iglesia como «subsistiendo en» la Comunión Católica⁸. El *relator* en el Concilio aclaró que la frase escolástica había sido deliberadamente escogida para remplazar una simple identificación⁹, en orden a lograr una armonización con el lenguaje, realmente muy positivo, usado por las comuniones no católicas.

19. Sería un error minimizar la significación de estos cambios. En la perspectiva histórica destacan mucho. Difícilmente podrían haber coexistido con el énfasis formal, estático, jurídico, «societario» en la presentación de la Iglesia; y precisamente porque reflejan una nueva, dinámica forma de pensar de la Iglesia, son suscep-

** Esta Re'ación, aunque aparecida sin fecha, es bien anterior (1975) a la promulgación por el Papa Juan Pablo II del nuevo Código de Derecho Canónico, cuya revisión se abrió tras el deseo expresado por el Papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, en un proceso de estudio y reflexión que ha durado veinticuatro años. En qué medida el nuevo Código, promulgado el 25 de enero de 1984, recoge esta «eclesiología renovada» es algo que constituye tarea del mismo diálogo ecuménico entre teólogos e Iglesias. Resulta, entre tanto, constatable que el Código actual recoge con fidelidad los supuestos doctrinales de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* del II Concilio Vaticano y de los demás documentos del mismo [Nota del editor].

8 *Lumen gentium* 8; *Unitatis redintegratio* 4.

9 Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Ciudad del Vaticano 1973) III, part. I, 177.

tibles de un mayor desarrollo. Si bien no ofrecen fundamento para suponer que un católico no tiene ya la obligación en conciencia relativa a la educación católica de sus hijos, no significan que la insistencia en esta obligación no sea vista meramente como una defensa institucional, ni como un alejamiento de otras tradiciones, ni como un pasar por alto todas las otras posibles obligaciones, tales como las que surgen de la naturaleza del mismo matrimonio: esta obligación refleja simplemente la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma.

20. Hasta ahora hemos hablado sólo de la eclesiología católica y sus implicaciones; pero, a pesar de que la eclesiología anglicana está formulada menos precisamente, realiza también menos reivindicaciones con carácter excluyente y consecuentemente, por su naturaleza, deja más espacio para elegir a la conciencia del creyente, hemos recordado, sin embargo, en nuestra quinta reunión que hay matrimonios entre anglicanos y otros cristianos en los que la comunidad implicada puede ser desde el punto de vista eclesiológico tan «gravemente deficiente que el anglicano será obligado a insistir en que los hijos sean bautizados y educados como anglicanos»¹⁰. Algunos anglicanos, ciertamente, podrían sentirse suficientemente insatisfechos con ciertas doctrinas y prácticas católicas para sentirse obligados a insistir en una educación anglicana de los hijos de un matrimonio anglicano-católico, aun cuando no quisieran impugnar el bautismo administrado en la Iglesia Católica. Es claro que el punto de vista de los miembros de la Comisión, al dar cuenta de estas opiniones, no ha de ser interpretado como si ellos se identificasen con las mismas.

Del Matrimonio

Sobre el matrimonio en sí mismo la Comisión no encontró una diferencia fundamental de doctrina entre las dos Iglesias, en cuanto a lo que el matrimonio es por naturaleza y los fines que debe servir. El lenguaje del II Vaticano en la *Gaudium et Spes* (nn. 47-52), cimentando el matrimonio en el orden natural en el pacto mutuo o alianza (*pactum, foedus*) de los esposos, está totalmente de acuerdo con la interpretación estipulada del matrimonio transcrita en las liturgias anglicanas. Se afirma también la naturaleza sacramental del matrimonio, en parte en el sentido moral de duración permanente (*sacramentum*) expresada en el voto matrimonial, y en parte en el sentido de signo (*signum*): un signo para el mundo de lo que el matrimonio es y debe ser en el orden natural por mandato

¹⁰ L. Mason Knox, *How important is it to Anglicans that the children of mixed marriages be brought up as members of their own Communion, and why?* Un documento remitido a la Comisión en su quinta reunión (1974).

de Dios; un signo para el mundo y para la Iglesia de la alianza irrevocable de Cristo con la Iglesia y del amor mutuo, que encuentra expresión entre El y la Iglesia, y que tiene que existir entre los miembros de la Iglesia; y un signo para los casados, para el mundo y la Iglesia, de que la persistencia en la alianza depende del perdón continuo y la gracia renovadora de Dios; y finalmente en su ser realizado por Cristo en un signo efectivo de la gracia cuando es celebrado entre los bautizados. Por todo esto, con continuación en la vida sacramental de la Iglesia, el matrimonio cristiano adquiere su carácter específico y realiza su plenitud. El matrimonio natural tenía, en el principio, la potencialidad plena de ser sacramental en orden a la redención: la significación sacramental fue declarada como parte del «misterio» (*sacramentum*) concedido y revelado en la plenitud de los tiempos por Dios por medio de su Hijo y reconocido como tal por el Apóstol. Así el lenguaje de Efesios 5, interpretando el amor conyugal en términos del amor de Cristo a su Iglesia y viceversa, expresa adecuadamente nuestra común teología del matrimonio y está adecuadamente introducido en nuestras respectivas liturgias matrimoniales. Esta convergencia sustancial en doctrina, a despecho de las diferencias en el lenguaje usado para expresarla, es un grato hecho de nuestro tiempo, demasiado precioso para permitirnos quedarnos en polaridades sugeridas por las formulaciones, condicionadas por el tiempo, de la Reforma y la Contrarreforma. Sobre nuestras respuestas respectivas a los matrimonios en los que la unidad moral y la integridad del signo han sido destruidas, se escribirá más adelante. Las diferencias en estas respuestas no son tales que nieguen o disminuyan nuestro acuerdo pleno sobre lo que el matrimonio es en su naturaleza creada y sacramental

De la confianza en la ley

22. En un matrimonio mixto hay un encuentro, no sólo de las dos Iglesias representadas por las partes, ni de las doctrinas y tradiciones de estas Iglesias, sino también de dos jurisdicciones, dos sociedades cuyas vidas están reguladas, en diferente grado, por la ley. La Iglesia Católica legisló sobre el matrimonio ampliamente en el *Codex Iuris Canonici* y las regulaciones subsiguientes, creando leyes para cada aspecto del matrimonio, independientemente de lo que la ley civil pueda proveer (cfr. parág. 26). Esta amplitud derivó lógicamente de la comprensión que la Iglesia Católica tiene de sí misma como *societas perfecta*, que dispone de jurisdicción para regular la vida interna de la comunidad que trasciende cualquier jurisdicción nacional y regional a lo largo del mundo. Para los cristianos católicos, hasta donde queda afectada su vida en la Iglesia, el derecho canónico opera, como ya dijimos antes en el parág. 19, como una expresión jurídica de la doctrina de la Iglesia sobre sí

misma, y de su responsabilidad pastoral de llevar la fe al conocimiento completo, y de la respuesta a la redención realizada una vez por ellos por Dios en Cristo: en resumen, por su renovación en la imagen de Dios, por el gozo de su presencia y su gloria eterna. La regulación canónica del matrimonio, como la dispensa de los sacramentos, es vista como parte de esta totalidad.

23. En las Iglesias de la Comunión Anglicana la ley, en particular con respecto al matrimonio, tiene una función mucho más limitada. La regulación fundamental del matrimonio —aptitud para casarse, impedimentos para el matrimonio, grados prohibidos de parentesco y afinidad, la aceptación pública de las formas para contraer o celebrar el matrimonio, etc.— se considera que tiene que estar en función del derecho del Estado, no del de la Iglesia. Para esto hay una simple razón histórica: en la Reforma, en Inglaterra, la jurisdicción en las causas matrimoniales continuó siendo ejercida por la Iglesia (equivalente hoy a la Iglesia de Inglaterra) sin llegar a ser asumida por el Estado; y el derecho sustantivo sobre el matrimonio se atuvo al derecho canónico común de la Cristiandad occidental, modificado sólo en algunas particularidades importantes, principalmente las relativas a los impedimentos. Cuando, dos siglos más tarde, el Estado comenzó a legislar sobre el matrimonio según su propia capacidad, al principio para defenderse de la clandestinidad y su consiguiente abuso y más tarde para proveer los medios de disolución del matrimonio mediante un proceso civil, el Estado dejó la solemnización del matrimonio como responsabilidad de la Iglesia virtualmente intacta (proveyendo sólo alternativas para la celebración del matrimonio ante el registro civil o dando conformidad a los ritos y ceremonias de otros cuerpos religiosos), aunque hizo de las razones canónicas para la separación «a mensa et thoro» la base de su propio derecho sustantivo para la disolución total. En consecuencia, la Iglesia de Inglaterra no siente la necesidad de una legislación eclesiástica o canónica de carácter comprensivo para gobernar los principios del matrimonio: acepta su «propio» derecho que recupera de nuevo, en tanto que goza de la autoridad del Estado y su propio derecho es administrado por él. Y desde entonces un modelo similar de relación se extendió a través del derecho común en las regiones en las que la Comunión Anglicana echó pronto raíces, la aparición de extensos códigos de derecho canónico sobre el matrimonio es un fenómeno raro y tardío.

24. Tras estas diferencias subyacen otras, menos tangibles pero reales. Aún antes de la Reforma la coexistencia del derecho canónico de la Iglesia y el derecho común de Inglaterra no fue nunca fácil. No difieren sólo en sustancia, no sólo tienen diferentes fuentes de autoridad última y cortes de apelación final, el Papado en una y la Corona en la otra; difieren radicalmente en el procedimiento y, más aún, en esa sensible área de la relación de la auto-

ridad con el hecho de establecer concesiones. La tradición de derecho común estaba más presta a responder a la opinión pública a través de la interacción de la legislación parlamentaria, la interpretación judicial y el sistema de jurado, que la tradición canónica con su cerrado compromiso con una estructura curial y predominantemente clerical. Estos factores históricos han influido sobre la actitud callada de los anglicanos sobre el lugar proporcionado del derecho en el gobierno de su Iglesia.

25. Realmente el derecho canónico anglicano no establece obligaciones que incumban tanto al laicado como a los clérigos. Sin embargo, estas obligaciones son legalmente imponibles a los laicos sólo con respecto a su posesión de un oficio eclesiástico; p. e., capiller o juez en un tribunal eclesiástico. En su vida cristiana ordinaria el anglicano acepta la autoridad de la Iglesia como una obligación moral; raramente tiene el sentimiento de estar guardando una ley.

26. La concepción católica de la función y la autoridad legislativa de la Iglesia era y es muy diferente de ésta; por consiguiente, también la actitud tradicional católica con relación a la ley de la Iglesia y su obligación correspondiente (aunque pocas cosas están exentas de la discusión contemporánea de la autoridad en general). El católico ve la Iglesia como una institución supranacional dotada de poder para enseñar y legislar extensamente sobre el matrimonio, porque éste es un acto y una condición sacramental. El matrimonio debe ser y es el sujeto de acuerdos circunscritos con la ley de la tierra, la competencia del Estado en algunas partes de la materia está empezando a ser reconocida; sin embargo, el matrimonio, para el católico, difícilmente podrá ser sujeto de relaciones entre el derecho de la Iglesia y el Estado tales como las que hemos descrito en el parág. 23. Aunque el católico pueda sentir que las regulaciones particulares de la Iglesia son pesadas y en última instancia un abuso de la autoridad de la Iglesia, difícilmente reconocerá una separación general de la obligación moral de la ley eclesiástica tal como ha sido descrita en el parág. 25.

27. Se sigue, por lo tanto, que, en un matrimonio mixto, una aceptación de los requerimientos eclesiales, que parece natural a una parte, podría muy bien ser ocasión de sorpresa y aún de resentimiento para la otra. El conyuge anglicano ve una serie de materias, de las que piensa que son con derecho competencia de la pareja y que ésta debería «realizar por sí misma», más amplia que la del conyuge católico, que está dispuesto a reconocer la autoridad de su Iglesia en estas materias. Esta diferencia se encuentra inevitablemente siempre que surgen cuestiones de conciencia cristiana. Señalaremos más tarde las dos materias en las que la diferencia afecta particularmente al matrimonio mixto: es decir, en el

requerimiento de una promesa sobre el bautismo y la educación de los hijos y el requerimiento del acuerdo matrimonial sobre la «forma canónica».

SECCION C

SITUACIONES MATRIMONIALES DEFECTUOSAS

Los problemas

28. Hacemos uso de la expresión «situaciones matrimoniales defectuosas» para cubrir algunos tipos de ruptura o de otras formas de matrimonios defectivos, que constituyen el mayor problema de la sociedad contemporánea. Estas situaciones pueden surgir de defectos conocidos en el compromiso inicial, de defectos descubiertos después o de diferentes grados de ruptura en la relación personal. El comienzo mismo del problema es personal para aquellos que están directamente implicados en tales situaciones: los esposos casados; y esto sigue siendo cierto, cuales quiera que puedan ser los factores contribuyentes: tensiones sociales o psicológicas, agobio económico, defecto o decaimiento espiritual, y cualquiera de las relaciones de uno con otro. Un conocimiento de la naturaleza personal primaria del problema y de la variedad de posibles factores en juego es necesario para una aproximación válida a las situaciones matrimoniales defectuosas como han sido encontradas por el pastor. Debe ser conocedor de los requerimientos de la disciplina de la Iglesia, pero no como algo aislado de su base teológica o de las necesidades y ansiedades espirituales de las personas implicadas.

29. Desde este punto de vista, lo que nuestras tradiciones tienen en común necesita ser acentuado al menos tanto como las divergencias en disciplina, que atraen una atención más inmediata. Hemos acentuado muy pronto (en el parág. 21) la fecundidad del fundamento común que compartimos sobre la naturaleza sacramental del matrimonio. Querríamos ver este valor desarrollado más ampliamente, contemplando cómo el matrimonio cristiano contribuye a la auto-comprensión del mundo, como un signo que revela al mundo el significado real del matrimonio, y que presenta unos criterios de vida por los cuales el mundo es juzgado por su equiescencia en actitudes con relación al matrimonio que no son compatibles con la dignidad, la libertad y la seriedad moral de una personalidad plena y madura.

30. Si las leyes que la Iglesia construye sobre el matrimonio tienen que cumplir los requisitos tradicionales que requiere la ley, tan sucintamente expuestos por Tomás de Aquino (I-II pp. 90-97),

las leyes deben reflejar esta concepción teológica y al mismo tiempo servir al presupuesto pastoral que está vinculado con ellas: hacer, no del matrimonio en abstracto, sino de los matrimonios, un signo sacramental para el mundo. La disciplina debe ser apropiada a las situaciones matrimoniales reales y a sus defectos, sin oscurecer ni dañar este testimonio para el mundo, o poner en peligro el bien común.

31. Creemos que nuestras dos tradiciones están fundamentalmente de acuerdo en reconocer estos principios y acoger estas demandas, aunque sean muy difíciles de reconciliar; pero la divergencia aparece cuando comparamos soluciones prácticas. Considerando que de la enseñanza de Cristo podemos derivar con propiedad los principios teológicos inmutables del matrimonio que deben ser defendidos, la forma de la disciplina matrimonial, y su adaptación justa a las circunstancias cambiantes, queda siempre como responsabilidad de la Iglesia; aunque siempre bajo el control de estos principios.

La relación de la Disciplina con el principio teológico

32. Hemos hablado de los principios derivados de la enseñanza de Cristo. El alcance del acuerdo en este campo fue subrayado en nuestra cuarta reunión (parág. 10) y reproducimos aquí el texto exactamente como nuestros consultores lo entregaron.

EXEGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO SOBRE DIVORCIO Y NUEVO MATRIMONIO: AREAS DE ACUERDO Y DESACUERDO

i. *En general* estamos de acuerdo en que nuestras diferencias sobre las cuestiones exegéticas suscitadas no eran confesionales, sino que reflejaban las variedades de opinión crítica que se han encontrado en ambas Comuniones.

ii. *En particular* estamos de acuerdo:

- sobre una aproximación crítica al texto;
- sobre la prioridad de la versión de Marcos en esta perícopa (Mc 10, 1-12; Mt 19, 1-12; cfr. Mt. 5, 32);
- en que las cláusulas de excepción en Mateo son adicionales a las palabras de Jesús;
- en que la interpretación más probable de *porneia* es un matrimonio dentro de las categorías prohibidas judías, y que esta cláusula fue insertada no como una mitigación, sino para preservar el rigor total de las palabras de Jesús;
- en que Mc 10, 10-12 no estaba originariamente unido a Mc 10, si bien su autenticidad como palabra de Jesús en relación con esto no es discutida;

- en que las declaraciones de Jesús sobre el matrimonio son firmes;
- en que Mc 10, 1-9 intenta poner de relieve la dureza de corazón comprometido con el uso hecho de la legislación de Deut 24, concediendo un libelo de divorcio, y su preocupación directa lo es por la incapacidad de la pareja casada para permanecer juntos, más que por el nuevo matrimonio. *No estamos de acuerdo*, sin embargo, pues Enrique Wansbrough, piensa que Jesús intenta abrogar dicha permisión en tanto que Bernabé Lindars no piensa así.
- en que en Mc 10, 10-12 Jesús estigmatiza el volver a casarse después del divorcio como adulterio y por lo tanto contra los diez mandamientos.

Hasta aquí ambos estamos de acuerdo en que los puntos de vista expresados podrían ser respaldados por la gran mayoría de los estudiosos críticos de todas las confesiones cristianas.

iii. *Status de las palabras de Jesús*. Estamos de acuerdo en que las palabras de Jesús son tratadas por los Apóstoles como si tuvieran fuerza de ley, por esta razón Mc añade el corolario del versículo 12 por causa de sus lectores romanos y Mateo añade sus cláusulas exceptivas.

No estamos de acuerdo, sin embargo, en si Jesús dirigió estas palabras para ser tomadas como portadoras de fuerza de ley. Enrique Wansbrough las ve como una directriz para los discípulos que sería normativa para la futura comunidad cristiana. Bernabé Lindars ve las palabras de Jesús como preocupación por poner al pueblo frente a sí mismo en la realidad del vínculo matrimonial, al tiempo que contempla el divorcio y el nuevo matrimonio. Bernabé Lindars sostiene que Jesús no proyecta ni corregir la ley existente ni establecer una nueva ley; es una empresa equivocada intentar construir una ley sobre la base de las palabras de Jesús: antes bien las palabras de Jesús seguirán haciéndose presentes como juicio sobre cualquier ley. Consideramos que la visión de Enrique Wansbrough es compatible con la visión de la mayoría de la opinión informada en ambas Comuniones, mientras Bernabé Lindars representa las tendencias corrientes en la erudición bíblica, que hasta ahora sólo con dificultad han hallado su pleno impacto sobre la discusión de las cuestiones.

BERNABÉ LINDARS, SSF
ENRIQUE WANSBROUGH, OSB

Procedimientos para la regulación del Defecto

33. Debemos considerar ahora cómo la disciplina de la Iglesia debe referirse a los principios teológicos inmutables, particularmente al establecer los procedimientos para la regulación del defecto matrimonial. Estamos de acuerdo en que lo «jurídico» y lo «pastoral» nunca deberían estar reñidos en la disciplina de una Iglesia. Las «situaciones matrimoniales defectivas» pueden tomar diferentes formas y requerir muchas variedades de solicitud pastoral, ya sea ejercida por el párroco, el teólogo o el jurista (cfr. parág. 53). Pero desde el punto de vista católico, los que aquí se han llamado «procedimientos para la regulación del defecto» (esto es, procedimientos jurídicos) *no* son ejemplos de solicitud pastoral en el sentido de que son recursos para aliviar situaciones difíciles. Cualquiera que puedan ser los motivos de las partes para promover un proceso de nulidad o petición de disolución (y obviamente estos motivos serán siempre un «defecto» en la relación matrimonial tal como es vivida, que aparece en un deseo, unilateral o compartido, de desembarazarse de él) los jueces del caso no sólo empezarán a partir del principio de que «el matrimonio goza del favor de la ley» (C.I.C. can. 1014), sino también su investigación estará dirigida hacia un «defecto» canónico que tiene como consecuencia la anulación o una razón para la disolución, que deriva de la enseñanza y de la práctica de la Iglesia concerniente al matrimonio y sus propiedades.

34. La doctrina católica afirma que todos los matrimonios son *intrínsecamente* indisolubles. Esto significa que las partes contrayentes efectúan algo que ellas mismas no pueden deshacer y que por sí mismo no puede acabar salvo con la muerte de uno de los conyuges. En este sentido la Iglesia no hace distinción entre matrimonio natural y sacramental. De la misma manera cualquier poder humano debe defender que todos los matrimonios son extrínsecamente indisolubles (C.I.C. can. 1118).

35. Hay que hacer distinciones cuando nos volvemos al poder de la Iglesia (mediadora del poder de Dios) para disolver *extrínsecamente*; pero primero es preciso aclarar lo fundamental, poniendo de relieve la distinción entre la disolución de un matrimonio válido y una simple declaración de nulidad. Esta última es una declaración de hecho; a saber, que el matrimonio no existió nunca, y es impropio hablar de ello como de una disolución (aún más usar una frase tendenciosa tal como «divorcio bajo otro nombre»).

36. La pretensión de la Iglesia de un poder vicario para disolver algunos matrimonios implica indudablemente una distinción, al menos en el grado de firmeza, entre el vínculo natural y sacramental. Un matrimonio debidamente celebrado y físicamente consumado entre dos personas bautizadas, *matrimonium validum ratum et con-*

summatum es absolutamente indisoluble extrínseca e intrínsecamente. Todos estos matrimonios son sacramentos (porque Cristo los elevó a esta dignidad: canon 1012, parág. 1) y desde ahí sus propiedades esenciales de unidad e indisolubilidad «adquieren una particular firmeza» (canon 1013, parág. 2).

37. La práctica papal (documentada ya desde el siglo V) de disolver por una causa adecuada, práctica y pastoral, un matrimonio no consumado está gobernada por reglas procesales estrictas, y no parece representar mayor dificultad para muchos anglicanos.

38. Nuestras discusiones recordaron que para algunos anglicanos es asimismo el «privilegio paulino, por el cual un matrimonio entre dos personas no bautizadas puede disolverse, aun después de haber sido consumado, si, después de la conversión y el bautismo de uno de los conyuges, el otro no puede o no quiere continuar cohabitando pacíficamente con él y «sin ofensa al Creador» (los hechos del caso tienen que ser confirmados por interrogación). Parece, sin embargo, que otros anglicanos miran esto teológicamente como una dudosa aplicación pastoral de la enseñanza de San Pablo en 1 Cor 7, 12-17. El ejercicio de la prerrogativa papal *in favorem fidei*, conforme a la cual se puede disolver un matrimonio que interesa al menos una persona no bautizada, aunque haya sido celebrado con una dispensa *disparitatis cultus*, es visto por muchos anglicanos como una extensión progresiva de una pretensión que, teológicamente, no es menos dudosa. Estos anglicanos anotan el hecho de que el *moratorium* sobre tales favores afirmado en los últimos años —aunque de hecho suprimido en diciembre de 1973— estaba en parte motivado por dudas sobre si las ampliaciones del privilegio han sido el resultado de una adecuada reflexión teológica¹¹. Sobre todo, la existencia del privilegio, usado sin embargo prudentemente, les parece implicar una depreciación del matrimonio natural, que quizá es difícil encuadrar en los principios generales de la doctrina católica sobre el matrimonio. (cfr. supra parág. 11).

39. La Comisión ha dirigido una vez más su atención a los testimonios literarios¹² del nuevo pensamiento católico, debidos a

11 Cf. la entrevista concedida por el Cardenal Sepehr, Prefecto de la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe, al coordinador ejecutivo de la Sociedad de Derecho Canónico de América, el 30 de abril de 1971: *CLSA Newsletter* (septiembre 1971) 33 ss.

12 P. ej., J. Bernard, 'A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien', *Memorial du Cinquantenaire 1919-1969* (Universidad de Estrasburgo 1969); J. G. Gerhartz, 'L'indissolubilité de mariage etet la dissolution du mariage dans la problématique actuelle', *Le lien matrimonial* (Ed. por R. Metz y J. Schick) (Universidad de Estrasburgo 1970); D. O'Callaghan, 'How far is Christian Marriage Indissolub'e?', *The Irish Theological Quar-*

teólogos y a juristas canónicos, sobre las nociones fundamentales de consentimiento, consumación y sacramentalidad. La tendencia práctica de gran parte de este pensamiento, fuera por influencia de la legislación o la práctica de los tribunales, sería la de ensanchar las bases sobre las que podía declararse la nulidad, y restringir el alcance de la categoría *matrimonium ratum et consummatum*, en la cual queda interesada solamente la indisolubilidad absoluta, de este modo extiende el alcance del proceso de anulación y la disolución por prerrogativa papal. Algunos miembros de la Comisión desaprueban firmemente este pensamiento y consideran improbable que tenga alguna influencia sobre la legislación en un futuro previsible; si bien, todos reconocen la creciente influencia del nuevo pensamiento sobre el consentimiento en la práctica de los tribunales.

40. La comprensión anglicana del deber de la Iglesia en la regulación de las situaciones matrimoniales defectivas coincide en algunos puntos con la comprensión de la Iglesia Católica, y en otros difiere de ésta. Empieza por distinguir situaciones defectivas de tres clases. La primera se da cuando se trata de un defecto para el que la única acción apropiada es la declaración de nulidad, si las partes lo piden y quieren o no, porque tal «matrimonio» no es matrimonio sino una relación no permitida por la ley. La segunda se da en un matrimonio, p. e., no-consumado, anulable a petición de una a las dos partes, pero no nulo en sí mismo. En estas dos situaciones no hay diferencia en principio entre las disciplinas católica y anglicana, porque ambos derivan de la misma ley canónica.

41. La tercera situación es aquella en la que hay una ruptura de relación en un matrimonio válido, que es puesta en conocimiento bien del derecho o la disciplina pastoral de la Iglesia, puesto que se pide ayuda por una o ambas partes desde una situación juzgada como no tolerable durante más tiempo. Para estos el único remedio conocido por el derecho canónico de la Iglesia de Inglaterra y, sólo recientemente, por otras Iglesias de la Comunión Anglicana, es una separación *a mensa et thoro*, sin libertad para volver a casarse durante el resto de la vida del otro conyuge. En la tradición *teológica* anglicana, sin embargo, ha habido siempre quienes, aceptando como normativas las palabras de Jesús con inclusión de la antes llamada «excepción de Mateo», permitirían volver a casarse después de un divorcio ocasionado por un adulterio, pero el derecho

ter y 40/2 (abril 1973); y los nn. recientes de *Theological Studies* (Baltimore Md, Facultades de Teología SJ en EE.UU.) y de *Jurist* (Washington DC, Departamento de Derecho Canónico de la Universidad de América) *passim*; *Theologische Quartalschrift* (1973) 335-46, según citación de *The Tablet* (29 marzo - 5 abril 1975) 325 ss. También M. Dooley, 'Marriage Annulments', *The Furrow* (abril 1975) 211-19.

canónico no ha permitido que se hiciera esto. Esta tradición está aún hoy viva, manteniendo la posibilidad de una disciplina, confianza en las palabras de Jesús basada en el principio de lo que puede ser llamado una indisolubilidad exceptiva modificada; esto es, sobre el principio de que, aunque el matrimonio es propiamente indisoluble, la autoridad de Jesús permitiría excepciones donde el pecado de alguna manera hubiera invadido o destruido el vínculo matrimonial. Esta posición es mantenida con olvido de la exégesis de los pasajes críticos de la Escritura, generalmente mantenida por los estudiosos del Nuevo Testamento.

42. La introducción de la posibilidad de divorcio y nuevo matrimonio por un proceso civil, a mediados del siglo XIX, facilitó estas «indisolubidades exceptivas» para autorizar la acción de acuerdo con la convicción¹³. La tendencia general en el anglicanismo moderno, sin embargo, hasta las últimas dos décadas, ha sido siempre hacia una postura de plena aceptación de la indisolubilidad, y las resoluciones de las Conferencias de Lambeth así lo han confirmado de manera inequívoca. Al mismo tiempo, sin embargo, los anglicanos se fueron encontrando con una incapacidad cada vez mayor para vivir con las consecuencias lógicas de su propia posición ratificada; y comenzaron así a desarrollar recursos para mitigar su rigor.

43. El más general de éstos es, aunque rechazando el nuevo matrimonio por los ritos de la Iglesia de personas divorciadas, aceptar su nuevo matrimonio ante el registro civil y aceptar a los contrayentes como marido y mujer en la vida de plena comunión de la Iglesia (a veces después de un período de abstención voluntaria de la comunión sacramental) exactamente como si se hubieran casado en la Iglesia; un servicio de plegaria en la Iglesia, en diferentes grados de elaboración, sigue frecuentemente a la ceremonia civil de matrimonio. Hay una considerable incomodidad ante la singularidad lógica y teológica de tal compromiso, lo cual lleva a algunos, resueltos a mantener la «indisolubilidad» a toda costa, a seguir con viva simpatía el desarrollo de la práctica de los tribunales de la Iglesia Católica, y en discusiones serias, fuera de ellos, que testimonian la orientación del principio de indisolubilidad en casos en que su estricta aplicación puede parecer injusta o que frustra la función pastoral de la Iglesia¹⁴.

44. La misma incomodidad ha conducido a algunas iglesias en la Comunión Anglicana a abandonar el principio estricto de indisolubilidad, y a legislar por canon en el Sínodo provincial, para la ad-

¹³ Se hicieron ya así, naturalmente, desde los últimos años del siglo XVII en los raros casos de divorcio por acta privada del Parlamento.

¹⁴ Cf. *supra* parág. 39; *infra* parág. 49.

misión controlada de personas divorciadas a un nuevo matrimonio durante la vida del anterior esposo: Canadá, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda tienen ya cánones de esta suerte en funcionamiento o en proceso de aprobación. Hay anglicanos en estas y otras provincias que lamentan profundamente este desarrollo, y anglicanos que le dan la bienvenida. Los firmantes de la Relación de la Iglesia de Inglaterra *Matrimonio, Divorcio e Iglesia* (1971) pidieron, mientras adoptan una posición exegética que excluya la confianza en la «excepción de Mateo», que se asegure algún remedio por los medios designados para salvaguardar más estrechamente el control teológico que debe ser ejercido sobre la disciplina, y aminorar así el daño causado a la tarea esencial de la Iglesia de mantener su testimonio ateniéndose a los primeros principios del matrimonio establecidos por nuestro Señor; pero sus propuestas, aunque bien recibidas en numerosos Sínodos diocesanos y por muchos en el Sínodo General, fracasaron rigurosamente a la hora de asegurar una mayoría simple de votos en el Sínodo general, y, por lo tanto, no pudieron sostenerse para expresar el consentimiento general en la Iglesia misma. El intento de sostener juntos un principio de primer orden, que el matrimonio es por naturaleza indisoluble, y una disciplina de segundo orden, que reconoce o permite un nuevo matrimonio después de un divorcio, se sostiene sobre dos hipótesis: la primera es una teología de la gracia de Dios que puede liberar, perdonar y re-crear, aunque inevitablemente el segundo matrimonio debe ser de alguna manera efectivo como tal signo propuesto antes en el parág. 21; la segunda es que la disciplina misma, en sus procesos públicos y privados, no debe oscurecer sino, más bien, poner de relieve lo que el matrimonio, en su naturaleza tiene de característico. La prosecución de estos medios aún ocupa las mentes interesadas en las iglesias de la Comunión Anglicana.

45. Los Católicos reconocen que la disciplina anglicana en lo que concierne a la indisolubilidad del matrimonio se mantuvo por largo tiempo contando con la observación más estricta de todos. Están, sin embargo, bastante confundidos por los desarrollos en la teoría y la disciplina en la Comunión Anglicana (de la cual un último caso es el del reciente canon 18 (Tit. I) de la Convención General de la Iglesia Episcopal en Estados Unidos), el cual les parece comprometer la doctrina católica de la indisolubilidad. Aunque los miembros católicos han encontrado mucho de lo que se dice en la Relación *Matrimonio, Divorcio e Iglesia* profundamente sensible, erudito y edificante, las recomendaciones cuidadosamente sopesadas de la Relación relativas al nuevo matrimonio de las personas divorciadas permitieron a la Comisión, en su cuarta reunión, considerar la cuestión de si la noción de «ruptura irreparable» era compatible con el concepto de *vinculum* indisoluble. Esta discusión aclaró algunas interpretaciones erróneas y puntualizó algunas impre-

cisiones de uso lingüístico; con todo, los Católicos y algunos Anglicanos quedan poco convencidos de que la proposición «el matrimonio es característicamente indisoluble, pero algunos matrimonios pueden volverse disolubles» no deje sin significación alguna el concepto de vínculo para toda la vida¹⁵.

46. Se puede cuestionar sin embargo si el contraste entre la postura «unitaria» católica y la triple aproximación anglicana en este grave problema contemporáneo (parág. 42, 43, 44) está tan claro como nos parecía en un primer estado.

47. Aunque la postura católica sigue siendo «unitaria» y «solidamente indisolubilista», en el sentido de mantener la proposición de que el *matrimonium validum ratum et consummatum* no puede ser disuelto por un poder terrenal, hay, como se sugirió más arriba (parág. 39), un pensamiento considerablemente nuevo sobre los términos de esta descripción y de los matrimonios que realmente entren dentro de ella. Incluso aquellos católicos que no suscriben este pensamiento, estarían, sin embargo, de acuerdo en que ello no borra la línea entre nulidad y divorcio entregándola a la arbitrariedad.

48. ¿Hay un punto de reconciliación, entonces, entre estas dos concepciones, católica y anglicana, del deber de la Iglesia respecto a las situaciones matrimoniales defectivas? Primero, es claro que no hay diferencias esenciales entre sus actitudes hacia aquellos matrimonios que no son objetivamente tales y respecto a los cuales el único proceder correcto (prescindiendo de que la parte católica conserve la posibilidad de hacer válido el matrimonio; por ejemplo, por dispensa de un impedimento dirimente) es una declaración de nulidad por un tribunal competente, dejando a las partes libertad para casarse como si las situaciones previas no se hubieran dado nunca. Los Anglicanos no menos que los Católicos pueden seguir con cuidadosa atención las discusiones académicas y las

¹⁵ Incidentalmente, las conversaciones tripartitas entre la Iglesia Católica y las Iglesias Luteranas y Reformadas han permitido a algunos teólogos católicos ver más fructíferamente el análisis de la indisolubilidad y compromiso de por vida, realizado en términos de una promesa de gracia duradera y sólida, dada por Cristo, experimentada y continuamente renovada por los esposos en la realidad del matrimonio; y un don objetivo para la construcción de la Iglesia en el mundo. Cuando un matrimonio fracasa, la experiencia específica de 'pareja' no corresponde ya al don de Cristo, pero ello no implica que el signo recibido de Cristo haya sido destruido; realmente, la naturaleza del compromiso de Cristo con la pareja no puede ser anulada por el modo en que es recibida. (De la relación, no publicada, de la tercera reunión de la Comisión Católico-Luterana de Estudio sobre el Matrimonio, Basilea, 22-27 de octubre de 1973, páginas 61-3).

complicadas acciones de los tribunales matrimoniales y de la Rota, intentando determinar qué clase de casos está propiamente o debe estar considerada dentro de esta categoría, para la cual es apropiada una declaración de nulidad; realmente, el mismo camino ha sido públicamente recomendado y proseguido en algunas provincias de la Comunión Anglicana. No es, sin embargo, útil ni de ningún modo apropiado adelantar alegaciones inconsistentes de que este proceso es simplemente una concesión de divorcio bajo otro nombre; dada la lógica aquí indicada, el proceder se justifica moralmente en sí mismo. El argumento de la presente relación está conducido a la asunción del miedo de que este proceder es emprendido con entera buena fe en ambas Iglesias.

49. Hay además otro elemento común a ambas tradiciones. Escribe en el hecho de que la iniciativa, en la mayoría de los casos, se toma a instancia de las partes, que buscan remedio a su situación matrimonial, en la que encuentran muchas dificultades, o a menudo les resulta intolerable, aunque no siempre, con un nuevo matrimonio en perspectiva. (Donde no se contempla un nuevo matrimonio, puede hallarse una más fácil solución en una separación formal; aunque se tiene que anotar que ésta en sí misma marca el abandono de la voluntad establecida por Dios, de que los esposos deben «adherirse» el uno al otro, y como tal destruye el «signo» de su matrimonio). Aquí los Católicos querían examinar el caso objetivamente para ver si presenta características apropiadas para una declaración de nulidad, o características que lo excluyan de esta categoría de *matrimonium ratum validum et consummatum* entre personas bautizadas, que es el único intrínseca y extrínsecamente indisoluble (cfr. parág. 34, 35, 36). Los derroteros anglicanos se hallan bien descritos: algunos anglicanos quisieran adherirse lo más estrechamente posible a la postura estrictamente indisolubilista; otros quisieran negar la posibilidad de divorcio en sí misma y de un nuevo matrimonio después de éste, pero de todas formas aceptan un «fait accompli» mediante un proceso civil para todos los asuntos eclesiásticos subsiguientes; otros quisieran aceptar francamente, e incluso solemnizar, el nuevo matrimonio en casos particulares después de un divorcio. Ahora bien del lado anglicano se afirmaba que estos procesos lo mismo católicos que anglicanos son *todos* ellos medios para perseguir un fin común, esto es, la continuación de la responsabilidad pastoral de la Iglesia para con sus miembros en una situación en la que, a causa del pecado, insuficiencia o debilidad, o por cualquier otra razón, el signo del matrimonio está ya destruido y en el que no marcha *de ningún modo* en consonancia con el primer principio de orden del matrimonio como una unión de por vida que debe ser obtenida. La Iglesia tenía el deber de realizar tales procedimientos y lo ha hecho desde el principio. De esta actividad tenemos constancia en el Nuevo Testamento en la

llamada «excepción de Mateo» (Mt 5, 32 y 19, 9) y en el llamado «privilegio paulino» (1 Cor 7,5), cualquiera que pueda ser su interpretación precisa. Este reconocimiento de la integridad de los intentos llevados a cabo por la otra Iglesia no necesita llevar consigo una aprobación absoluta de los medios en sí mismos; los Católicos pueden pensar que la admisión anglicana de un nuevo matrimonio después de un divorcio es demasiado débil, los Anglicanos pueden pensar que la lógica del procedimiento católico es demasiado forzada. En opinión de la Comisión, sin embargo, ninguna actitud de desaprobación es de tal grado que impida seriamente la convergencia ecuménica en los dos campos que constituyen nuestro interés inmediato, el crecimiento juntas de las Iglesias Católicas y Anglicana y una aproximación pastoral más positiva para la celebración y el apoyo de los matrimonios mixtos (cfr. *infra* parág. 55). Cada Iglesia puede aceptar la promesa de que la otra mantiene y tiene la voluntad declarada de mantener la doctrina cristiana plena subrayada en el parág. 21, y que en cada Iglesia la intención de aceptar el matrimonio como una unión exclusiva y permanente es y será requerida de todos los que piden el matrimonio de acuerdo con los ritos de la Iglesia¹⁶.

50. El fundamento común que hemos establecido sobre la naturaleza, propiedades y presupuestos de un matrimonio cristiano implica claramente proyectos pastorales comunes, aunque no necesariamente métodos comunes de realización de estos proyectos.

51. El pastor es consciente al mismo tiempo, por una parte, de la responsabilidad ante Cristo y ante el Evangelio —una responsabilidad de la integridad del testimonio—; y, por otra, de la responsabilidad ante los miembros del pueblo de Dios, a los cuales él ha de capacitar para llevar su carga y vivir su vida cristiana en condiciones en las que puedan llegar a realizarse. Si la tensión entre estas dos responsabilidades es evidente, el pastor no puede resolverla por la ingnorancia o prestando atención solamente a una de las responsabilidades.

52. Aplicando estos principios al matrimonio cristiano, no como una abstracción teológica sino como una realidad vivida, el pastor es consciente al mismo tiempo de la tensión entre el ideal, el signo para el mundo que es el matrimonio presentado e iluminado por la palabra de Dios y la dura realidad de una situación contemporánea, en la que los factores sociales, económicos y otros, la opinión y la costumbre, las tendencias de la legislación, pugnan todos, quizá como nunca, contra la encarnación del ideal y del testimonio en formas institucionales.

16 Cf. parág. 34, 43, 44.

53. Al decir esto vemos a la vez que, en este contexto, no podemos simplemente equiparar el término pastor con obispo o sacerdote que trabaja en una parroquia; el teólogo, el canonista, el oficial del tribunal matrimonial, se hallan también pastoralmente orientados en su interés y actuación. Escudriñar las nociones de sacramentalidad, de consentimiento, de consumación no es simplemente jugar con la ley o ensancharla; es afrontar ambos aspectos de responsabilidad pastoral y de tensión entre ellos. Buscar una resolución de esta tensión en la teología del perdón y la gracia re-creadora es una persecución complementaria del mismo fin.

54. En vista de que se habló muy pronto sobre las diferencias entre las actitudes católica y anglicana, es inevitable que el mismo conocimiento de las responsabilidades pastorales que tienen las dos (parág. 51) con la misma necesidad de hacer frente a la inevitable tensión entre ellas, se resolviera en soluciones diferentes. Es indispensable, para una mayor comprensión y convergencia, que cada parte reconozca y respete en la otra la integridad de la responsabilidad que da origen a estas soluciones divergentes, incluso cuando el reconocimiento y el respeto no hacen posible en muchos casos la aceptación de las soluciones concretas.

55. Esto nos lleva a decir que, al plantear este problema de las situaciones matrimoniales defectivas y su cuidado pastoral, en la perspectiva total de la búsqueda católico-anglicana de la unidad, hay que recordar un principio establecido, que se halla en el fondo de todas las representaciones, de la forma que la unidad debe tomar: es que tal forma de unidad debe preservar lo que es esencial y aceptable en nuestras tradiciones en una «variedad-en-unidad». Lo que es o no mutuamente aceptable surgirá en el curso de esta búsqueda. Un hecho o veces significativo en este contexto —y en algunos casos un hecho que suscita profundas cuestiones en sí mismo— es que en la Iglesia Ortodoxa, cuya comunión con Roma ha sido descrita por el Papa Pablo VI como «casi perfecta»¹⁷ hace tiempo que la disciplina establecida sobre matrimonio incluye la práctica de un nuevo matrimonio en la Iglesia después del divorcio.

17. Alocución en la audiencia pública durante la Semana de Oración por la Unidad, 20 de enero de 1971: *Osservatore Romano* (21, 1, 1971) p. 1, col. 1.

Cf. también la Carta al Patriarca Atenágoras del 8 de febrero de 1971, cit. en el *Tomos Agapis*, n. 283 (Roma-Estambul). [Hay trad. española]. Y la Alocución a los Delegados de las Comisiones de Ecumenismo de las Conferencias Episcopales y de los Sínodos de los Patriarcas Orientales Católicos del 22 de noviembre de 1972: *Información Service* (del Secretariado para la Unidad de los Cristianos) 20 (abril 1973) 23.

SECCION D
MATRIMONIOS MIXTOS

La Legislación Católica

56. Se ha dicho antes que el *Motu proprio Matrimonia Mixta* representa el último estadio en la modificación católica de la disciplina así como su expresión. Aunque los matrimonios mixtos se siguen desaconsejando aún y vistos sólo en «algunos casos» como ecuménicamente oportunos y como un medio para la unidad, se reconoció que las condiciones rápidamente cambiantes en la actualidad y el desarrollo de pensamiento reflejado en documentos del II Vaticano, tales como *Dignitatis Humanae* y *Unitatis Redintegratio*, implican cambios sustanciales en las actitudes clásicas reflejadas en el Código de Derecho Canónico. Los matrimonios mixtos son considerados como un hecho de vida y objeto de solicitud pastoral; solicitud que, cuando las dos partes están bautizadas, es propia de las dos Iglesias implicadas y ofrece a los ministros correspondientes una ocasión apropiada para la «apertura sincera y la confianza iluminadora». La convicción católica de que el matrimonio entre bautizados es necesariamente sacramental, juntamente con una valoración eclesiológica más positiva de otras Iglesias, parece abrir nuevas perspectivas, especialmente para el matrimonio con anglicanos, cuya especial relación con la Iglesia Católica fue mencionada durante el II Concilio Vaticano y acentuada desde entonces en importantes ocasiones¹⁸; y está siendo además apoyada por importantes avances hacia un acuerdo doctrinal, como se puso de manifiesto por las Declaraciones conjuntas de Windsor y Canterbury de la Comisión Internacional Anglicano-Católica así como en la teología del matrimonio subrayada antes.

57. Estas nuevas perspectivas están afectadas, sin embargo, por el mantenimiento, por las razones que hemos descrito ya, del requerimiento de la promesa por parte católica, como una condición de dispensa para casarse con un anglicano (*Matrimonia Mixta* 4-5); y por la insistencia, también por las razones expuestas, en que la «forma canónica» (matrimonio ante un ministro católico autorizado y dos testigos) es necesaria para la validez del matrimonio. Además se puede observar que, a pesar de la «relación especial» referida en el párrafo anterior, las áreas anglo-parlantes del mundo están, con algunas excepciones —e indudablemente; por suficientes razo-

18 P. ej.: «Inter eas in quibus traditiones et structurae catholicae ex parte locum specialem tenet Communio Anglicana». *Unitatis redintegratio* 13; cf. las palabras del Papa VI el 25 de octubre de 1970, a las que el Arzobispo de Canterbury respondió el 24 de enero de 1971, citadas en *Theology* (Londres-SPCK) 74 (mayo 1971) 222.

nes— entre las menos dispuestas para servirse de la considerable libertad concedida a las Conferencias Episcopales por el *Motu proprio* (nn. 7, 9, 10). La experiencia muestra que en todos estos puntos hay que prevenir algunas confusiones.

58. En primer lugar, el uso de la frase «derecho divino» está vinculado por el *Motu proprio* a las obligaciones de la parte católica, que la Iglesia cree que no está capacitada para cambiar; no está vinculado a la disciplina eclesial sobre la promesa en lo que se refiere a la obligación, que ha sido modificada considerablemente durante los últimos años. La autoridad divina vinculada a la obligación refleja simplemente la doctrina católica sobre la Iglesia referida antes (parág. 16 y ss.).

59. En segundo lugar, la interpretación que se ofrece parece aclarar cada vez más que esta obligación no ha de ser concebida como obligación absoluta; es decir, sin ninguna otra referencia a otras obligaciones y derechos. Quisiéramos reafirmar aquí lo que se dijo en nuestra tercera relación:

7. En nuestra (primera) relación estuvimos de acuerdo en que «el derecho a educar a los hijos en la fe católica está circunscrito por otros derechos, tales como el de preservar la unidad de la familia». En la Carta Apostólica la promesa requerida del conyuge católico es para proporcionar *pro viribus* una educación católica a los hijos del matrimonio. Esta expresión adverbial latina se traduce normalmente por «hacer todo lo que pueda». Esta expresión puede ser y muchas veces es aducida para justificar la actuación de la parte católica, en forma tal que ésta olvida la igualdad de derechos en conciencia de la parte no-católica, y también para justificar que el conyuge católico adopte una actitud o prosiga su determinación hasta casi poner en peligro el matrimonio. Se reconoció que los comentaristas católicos responsables de la carta (incluidas algunas Conferencias Episcopales) no dan esta interpretación a la frase latina, sino que confirman nuestra primera declaración antes citada. La garantía católica *pro viribus* se da considerando la situación matrimonial con todos los derechos mutuos y las obligaciones que la teología del matrimonio considera que pertenecen al estado matrimonial.

8. El uso de la expresión latina en el texto oficial comporta además el reconocimiento de que, como nuestra segunda relación de Roma, en 1968, expone: «...las disposiciones que la Iglesia pueda tomar no pueden determinar totalmente el futuro del matrimonio». «Reconocemos que los esposos después de su matrimonio pueden 'experimentar el sentido de su unidad y llegar a él con una perfección creciente de día en día' (*Gau-*

dium et spes, 48), y deben ser animados a lograr un pensamiento común en las decisiones sobre aquellas cuestiones relativas a su vida familiar y conyugal».

Como estos hechos no han sido suficientemente reconocidos, la aplicación de esta obligación ha suscitado miedo al sometimiento a la presión social, psicológica o eclesial, para no mencionar la impresión de una simple intransigencia. A ninguna de las dos partes les resultan estos miedos completamente infundados, y todos nosotros, por ambos lados, tenemos motivos para examinar nuestras conciencias.

60. El *Motu proprio* advierte que «nadie se sorprenderá realmente al constatar que la disciplina canónica sobre los matrimonios mixtos no puede ser uniforme, y en verdad hay muchos contrastes entre la aplicación del *Motu proprio* realizada por las diferentes Conferencias Episcopales, aceptadas todas por la Santa Sede. Por un lado, hay una fuerte insistencia en la enseñanza católica en la sanción divina de la obligación católica, introduciendo además la expresión en la fórmula escrita para la promesa. Esto está, evidentemente, dirigido a procurar que el sentimiento de la obligación sea sentido lo más ampliamente posible. Por otro lado, hay una insistencia igualmente clara sobre la fuerza limitadora de las expresiones *quantum fieri potest* y *pro viribus*, y sobre la importancia de plantear la decisión en el contexto del matrimonio y del respeto mutuo a la conciencia. Los anglicanos están un poco desconcertados al constatar que, entre las Conferencias angloparlantes, cuyas disposiciones les son familiares, la única que parece caer dentro de la segunda referencia es la Canadiense.

61. Además de los contrastes relativos a las comprensiones realmente diferentes, dentro de la amplia categoría de matrimonios mixtos, tiene que ser observada, la importancia de aquellos que se realizan entre miembros comprometidos de dos iglesias diferentes. Generalmente se está de acuerdo en que estos últimos forman una pequeña minoría entre todos los matrimonios mixtos, pero a veces esto parece conducir, ilógicamente, a una asunción tácita de que tales matrimonios tienen poca importancia, o de que las regulaciones o la práctica pastoral no los tienen propiamente en cuenta. Por muy difícil que pueda ser ocuparse de las minorías poco identificables, es necesario sin embargo hacerlo, si se quiere guardar el respeto necesario a las realidades que pertenecen al compromiso personal inherente al matrimonio de los cristianos así como al crecimiento ecuménico, en el que ambas Iglesias están comprometidas.

Sobre la forma canónica

62. El requerimiento de la «forma canónica» para la validez

de un matrimonio tiene una larga historia enraizada en el problema medieval de los matrimonios clandestinos. Esta disciplina no obedece, pues, al hecho de la división en la Cristiandad o a la doctrina eclesiológica de la Iglesia Católica antes descrita, ni contradice tampoco el hecho de que las partes mismas son los ministros del santo matrimonio. Por desgracia, puede, sin embargo, aparecer así. Para las personas no muy versadas en materias eclesiásticas (y en las bodas la Iglesia se encuentra con ellas más quizá que en cualquier otro momento), el requerimiento —cualquiera que sea su justificación— sugiere, sin embargo injustamente, «la exclusividad y la intransigencia católica»; puede animar recuerdos, irrelevantes en este contexto, de la declaración de invalidez del orden y ministros de otras Iglesias; puede además provocar o agravar tensiones entre las familias de los que se casan; y en general puede tender a incrementar la irritación por la pretensión de la Iglesia de ocuparse por completo del matrimonio. De este modo se puede crear una disposición poco razonable a causa de la cual, en vez de que la Iglesia empezara a ser, como de hecho debería ser, la que santifique el matrimonio y traiga la gracia a los conyuges en sus responsabilidades, aparezca con demasiada facilidad como una carga molesta y una fuente de discordia. En interés de la convergencia ecuménica, el clero, tanto anglicano como católico, debería considerar un deber promover con su mediación pastoral la comprensión fiel de la naturaleza y la intención de la legislación católica sobre la forma canónica .

63. Aceptando el hecho de que la Iglesia Católica juzga como mejor mantener esta ordenación canónica, no dejamos de reconocer sin cierto disgusto que, en su forma actual, dicha ordenación puede despertar esta clase de resentimiento; y por esta razón repetimos aquí una propuesta que, como Comisión, hemos considerado de forma unánime ya dos veces antes:

10. Sobre la forma canónica hicimos recomendaciones concretas en nuestra segunda relación, a saber: que «a condición de que se haya realizado la preparación pastoral conjunta, y se haya establecido la libertad del matrimonio a satisfacción del obispo de la parte católica y de la autoridad anglicana competente, el matrimonio puede tener lugar válida y legalmente ante un ministro debidamente autorizado de la Iglesia de la otra parte». Aunque la Carta Apostólica provee diferentes medidas (*Matrimonia Mixta* 9), una reflexión más profunda nos llevaría a reiterar nuestra sugerencia original, por las siguientes razones: Primero, es preferible para cualquier práctica ser incluida en una ley general antes que ser objeto de dispensa frecuente. Segundo, extender el alcance de la forma canónica

para incluir a los ministros anglicanos celebrando el rito anglicano, sería un acto ecuménico de profunda significación, dando una notable solidez a esas declaraciones oficiales que, de diferentes maneras, han declarado que existe una «relación especial» entre nuestras dos Iglesias.

Hacemos esto con la esperanza de que, con el desarrollo del diálogo teológico, el movimiento hacia la unidad entre nuestras Iglesias pueda realizar un progreso tal que se pueda llevar a cabo esta recomendación.

La promesa

64. Las objeciones anglicanas al requerimiento de la promesa se enuncian con simplicidad: la primera es que la promesa se apoya sobre una doctrina de la Iglesia que el anglicano no puede aceptar. Que él puede aceptar de buen grado que se halla bajo una obligación divina de dar, en lugar e interés de sus hijos, la respuesta de fe al amor de Dios revelado en Cristo; esto es, llevarlos al bautismo cristiano, y después hacerlos capaces de responder por sí mismos a este amor, es decir, formarlos en la vida de la Iglesia de Cristo. Pero no puede reconocer una distinción entre las palabras «cristiano» y «católico» en este contexto con una fuerza tal como para justificar el requerimiento de un bautismo y educación explícitamente *católicos* en lugar de explícitamente cristianos. (Hay aquí una diferencia de doctrina, que, en una relación anterior, la Comisión pidió que fuera explorada por la ARCIC¹⁹ en interés nuestro. La pregunta nos fue devuelta por estar demasiado atrás en la lista de compromisos de la ARCIC para atenderla en un futuro previsible, por lo cual hicimos nosotros mismos, un serio intento de trabajar sobre él, con la ayuda de los documentos de uno de nuestros miembros y de un consultor²⁰. Estos documentos fueron considerados de gran valor por todos los miembros de la Comisión y promovieron una discusión esclarecedora, que nos hubiera gustado tener tiempo suficiente para haberla prolongado más. Recomendamos firmemente estos documentos a los lectores de esta Relación, pero estaría fuera de su lugar el resumirlos aquí; no obstante, no debería formarse la opinión de que la postura eclesiológica de una de las dos Iglesias ha sido expuesta inadecuadamente o examinada sin buena voluntad. El problema es uno de los de mayor significación y, por lo demás, su alcance va más allá del campo del matrimonio; por lo cual debemos esperar que la ARCIC pueda eventualmente expresarse de forma adecuada sobre él).

65. Las otras objeciones de los anglicanos nos llevan más allá de la eclesiológica, aunque no están desconectadas de ella. La se-

19 Comisión Internacional Anglicano-Católico Romana.

20 L. Mason Knox, *supra* parág. 20, nota; y B. O'Higgins, *supra* parág. 3.

gunda objeción estriba en que el requerimiento de una promesa es insensible ante la convicción y conciencia del conyuge anglicano comprometido con su fe. Consideran que no es una respuesta a esta objeción el decir que, en la mayoría de los matrimonios mixtos, el conyuge no-católico es religiosamente indiferente y despegado; una respuesta tal premia la ausencia de compromiso religioso en el sentido de que se podría obtener mucho más fácilmente una dispensa para el matrimonio con un conyuge no comprometido. El problema está en que son ignoradas las convicciones del anglicano comprometido; y la totalidad de la Comunión Anglicana está detrás de él.

66. El católico replicará a esto que puede haber realmente ejemplos concretos de insensibilidad e ignorancia de las convicciones de otros en la administración de las prescripciones; y lejos de admitir que estas prescripciones hayan sido formuladas en este espíritu, argumentará que cuanto más firmemente es reconocida la convicción del miembro anglicano el problema se plantea más agudamente, y es mayor la responsabilidad pastoral de llamar al católico a un sentimiento similar de compromiso. El problema no está realmente resuelto, pero un diálogo como el que se ha presentado aquí no podría haber tenido sentido salvo sobre una base del respeto mutuo por las convicciones de los otros.

67. La tercera objeción consiste en que el requerimiento de la promesa exige de uno de los conyuges una decisión unilateral en una materia fundamental para las propiedades esenciales y naturaleza del matrimonio, como es la realización de una decisión conjunta. La unión matrimonial crece sobre la disciplina y el ejercicio por conseguir una mente común en todo lo que concierne más íntimamente a la vida común. El requerimiento de la promesa deja fuera una cuestión esencial y toma por anticipado la solución. Exige al conyuge católico tratar la cuestión como decidida, basándose en la promesa ya hecha, o someterse al esfuerzo extraordinario de decidir cuándo la concesión al esposo no-católico representa la ruptura de la promesa y, por consiguiente, de su propia integridad personal. Del mismo modo pone al otro conyuge en el aprieto de decidir si se adhiere a su propia convicción religiosa, afligiendo así a su pareja; o si, por conmiseración para con ella, la abandona y así intranquiliza su propia conciencia. Sería mejor, según la opinión anglicana, para la obligación relativa a los hijos que ésta fuera establecida en términos que considerasen a ambos conyuges igualmente obligados e igualmente libres. No debería ser imposible hallar una solución de este género al problema.

68. Los Católicos encontrarán exagerada la inculpación de que ellos sustraen al contexto del matrimonio la obligación del conyuge católico; pues incluso si el católico recuerda su obligación y se

mantiene consciente de ella, la tendencia de las recientes modificaciones del requerimiento de la promesa entiende que éstas quieren situarse en el contexto del matrimonio. Esto resulta particularmente cierto de la cualificación *quantum fieri potest/pro viribus*. En este sentido, sostendrían que realmente los conyuges permanecen «igualmente obligados e igualmente libres», con la excepción de que se han hecho demandas menores al conyuge anglicano por parte de su Iglesia.

69. Se puede ver un factor gratamente reconciliador en el reconocimiento de la fuerza limitadora de los calificadores *quantum fieri potest* y *pro viribus*. Esto supone naturalmente la persistencia de la disciplina de la promesa, que es, como ya hemos dicho, algo mal visto por los Anglicanos. Antes de ofrecer ninguna otra solución (no todos los Católicos de la Comisión piensan que haya probabilidad de demostrar que esto es posible) creemos que los parágs. 65 y 67 deberían ser clarificados aún más.

70. Supongamos un juicio de conciencia por la parte católica, que evalúa la actual situación matrimonial y decide que, sin culpa suya, quizá sin culpa de nadie, quizá a causa de su misma escrupulosidad al seguir su deber en la materia, ha llegado a un punto en que está claro que es inevitable un conflicto entre las exigencias del matrimonio y el requerimiento por parte de la Iglesia Católica. En dicho caso el conyuge católico puede justificadamente decir «he hecho en conciencia *quantum fieri potest*; porque si hago más perjudicaré con toda seguridad las exigencias prioritarias del matrimonio». Esto es sólo un juicio sobre los hechos de la situación matrimonial, y no un juicio de rechazo del derecho de la Iglesia a insistir sobre la obligación. La práctica pastoral de la Iglesia, tanto la sacramental como cualquiera otra, debería apoyar consecuentemente esta interpretación, y ayudar a los creyentes a continuar la vida cristiana sobre esta base.

Una alternativa a la promesa

71. Después de haber dicho esto, se mantiene la cuestión: ¿hay una alternativa a la promesa, una vía a través de la cual la Iglesia Católica pueda hacer lo que su doctrina exige de ella de forma que encuentre la menor resistencia posible? En opinión de la mayoría de la Comisión la hay. La Iglesia debería exigir al párroco católico responsable del matrimonio enviar una confirmación por escrito a su obispo de que él ha puesto debidamente en conocimiento de sus obligaciones, relativas al bautismo y a la educación de los hijos, al conyuge católico, y le ha concedido la oportunidad de que él mismo se asegure de que el otro conyuge conoce que existen estas obligaciones. No estaría autorizado a exigir una pro-

mesa a ninguno de los conyuges, si bien podría plantear formalmente la pregunta de si conocen de algún modo sus obligaciones. El obispo, si está satisfecho en todo lo demás, puede entonces otorgar la dispensa para el matrimonio apoyándose en la solidez de la confirmación por escrito. Este procedimiento estaría más en consonancia que el actual con el espíritu de los documentos del II Concilio Vaticano sobre las relaciones ecuménicas y la libertad religiosa; y merecería, creemos nosotros, más respeto y, por consiguiente, lograría mayor atención tanto del conyuge no-católico como del católico.

72. Este procedimiento se ofreció en un primer intento por hacer posible un paso real hacia delante en las relaciones alentadas por la caridad entre las dos Iglesias. Se ofreció como una alternativa bien pensada y mucho más deseable que el medio del cual se hace uso hoy demasiado a menudo, y que posiblemente pueda aún ganar en significado; es decir, en términos crudos, que se lleve a oponer fuerza contra fuerza, esto es, a escatimar la cooperación, y a «crear dificultades» desde el lado no-romano, compitiendo en intensidad con lo que piensa que se ha encontrado del lado católico-romano. Sirva de ejemplo una instrucción de un obispo anglicano a sus clérigos de no asistir a un matrimonio mixto en una iglesia católico-romana si se había exigido la promesa. Tal espíritu de antagonismo no está en consonancia con el bien que se debe buscar en la celebración del matrimonio, y con el espíritu en el que cristianos e Iglesias deben actuar unidos.

Cuidado pastoral

73. Las proposiciones hechas sobre las alteraciones posibles en la ley, relativas a la forma canónica y al requerimiento de la promesa, presuponen un alto grado de comprensión mutua y confianza entre nuestras Iglesias respectivas y particularmente entre el clero. El clero tiene el deber de ser guía en esta materia; y, si los pastores mismos no están convencidos, no serán capaces de comunicar convicción a los otros. No hay lugar para la complacencia en el grado de comprensión y confianza que reina actualmente, por muy alentador que pueda ser el desarrollo del mismo aquí y allá. Nos vemos obligados, por consiguiente, a mirar hacia los imperativos que describíamos en nuestra tercera relación, destinada a promover una mejor preparación pastoral conjunta y ayuda a los matrimonios mixtos. Empezamos por recordar las palabras del Papa Pablo VI en *Matrimonia Mixta* (palabras que desgraciadamente en muchos lugares han recibido mucha menos atención que las más controvertidas disposiciones del de *Motu proprio*):

14. Los ordinarios locales y los párrocos cuidarán de que el marido o la mujer católicos y los hijos nacidos de un matrimonio mixto no carezcan de asistencia espiritual en el cumplimiento de sus deberes de conciencia. Animarán al marido o a la mujer católicos a tener siempre en mente el don divino de la fe católica y a dar testimonio de ella con mansedumbre y reverencia y con una conciencia clara (cfr Pedro 3, 16). Ayudarán a la pareja casada a fomentar la unidad de la vida familiar y conyugal, una unidad que, en el caso de los cristianos, está basada además en su bautismo. Con estos fines sería de desear que los pastores establecieran relaciones de sincera apertura y confianza iluminadora con los ministros de otras comunidades religiosas.

74. Este pasaje, sin diluir la responsabilidad pastoral del sacerdote católico con los de su propia grey, o el cometido que él tiene de ayudarlos en las obligaciones que emanan de su obediencia a la Iglesia, pone un claro y grato énfasis en los deberes específicos impuestos por el matrimonio mixto en el que hay tanto una bien fundada unidad como la posibilidad de división. Todo ello exige que estos deberes no puedan ser desempeñados plenamente sin una generosa cooperación con el otro ministro implicado.

75. El cuidado pastoral, en nuestros días, tiene sus dificultades especiales, particularmente cuando incluye visitar hogares, sean hogares de matrimonios mixtos o no. Puede ser bueno que el alcance del paternalismo clerical se haya limitado mucho; es así más fácil comprender que la solución de los delicados problemas personales implicados en los matrimonios mixtos (ninguno de los cuales es exactamente igual a otro) tiene que encontrarse sólo en el crecimiento maduro y sensible en común de la misma familia, y cualquier asistencia externa, pastoral u otra, debe ser no menos delicada y sensible; si no es así, será rechazada como una interferencia insoportable. Cuando el cuidado pastoral conjunto es asumido como debería ser, ninguna insinuación de competitividad, sospecha o dominio suprimirá la necesaria sensibilidad desde el principio.

76. No es misión de la Comisión ofrecer una guía para un cuidado pastoral conjunto, que debe seguir siendo en sentido pleno una ciencia inexacta y experimental, o mejor, un arte. Mas, por esta misma razón, no es una actividad que pueda ser dejada de lado. Los diversos experimentos que han sido hechos en diferentes partes del mundo deberían ser estudiados con atención, teniendo presente que lo que sirve en un modelo social o para un determinado temperamento nacional puede tener muy poco valor para otro. Lo que contará al final será la dedicación, sabiduría y sensibilidad del pastor concreto, trabajando con familias o con grupos de familias concretas: esto ayudará a determinar si los matrimonios mixtos

son ocasión de crecimiento espiritual o de decadencia, una oportunidad ecuménica o una amenaza.

MIEMBROS DE LA COMISION

Miembros católicos

- S. E. Rvdmo. Ernesto L. Unterkoeffer, Obispo de Charleston, Carolina S. EE. UU. (*co-presidente*).
- Rvdmo. Langton D. Fox, Obispo de Menevia, Wrexham, N. Gales.
- S. E. Rvdmo. Francisco J. Spence, Obispo de Charlottetown, Isla Principe Eduardo, Canadá.
- S. E. Mns. Prof. P. F. Cremin, Doctor en Teología, St. Patrick's College, Maynooth, Irlanda.

Secretario:

- S. E. Mns. W. A. Purdy, Secretariado Vaticano para la Unidad de los cristianos.

Miembros anglicanos

- S. G. Rvdmo. Jorge O. Simms, Doctor en Teología, Arzobispo de Armagh y Primado de toda Irlanda (*co-presidente*).
- Rvdo. Donald H. V. Hallock, Obispo de Milwaukee, EE. UU.
- Rvdo. Ralph S. Dean, Obispo de Cariboo, Canadá.
- Prof. Rvdo. Canon. G. R. Dunstan, Doctor en Teología, FSA, King's College, Londres.
- Rvdo. L. Mason Knox, JCD, Escuela Sagrado Corazón de Teología, Ha'es Corners, Wisconsin, EE. UU.
- Rvdo. Bernabé Lindars, SSF, Doctor en Teología, Facultad de Teología de la Universidad de Cambridge.

Secretarios:

- Rvdo. Canónigo J. R. Satterthwaite, Consejo de la Iglesia de Inglaterra para las Relaciones Exteriores;
- Rvdo. Beneficiado Enrique Cooper, Asesor del Arzobispo de Canterbury para la relación pastoral con los católicos.

Consultores

En nuestra cuarta reunión: Dom Enrique Wansbrough OSB y el

Rvdo. Miguel Sharrat; Sra. Oppenheimer y el Rvdo. Dr. Bernabé Lindars, SSF.

En nuestra quinta reunión: Rvdo. Dr. Brian O'Higgins; Venerable Canciller Rvdo. E. Garth Moore