

# El papel de la conciencia en el acceso a la comunión eucarística de los divorciados vueltos a casar

*Livio Melina*

En torno a la reciente *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar*, publicada por la Congregación para la doctrina de la fe, se está desarrollando un acalorado debate centrado en el papel que debe atribuirse a la conciencia. La intervención magisterial, que recibió la aprobación explícita del Sumo Pontífice, reafirma cuanto ya establece la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (84), y el *Catecismo de la Iglesia católica* (1.650), y confirma que la práctica disciplinar tradicional, que excluye a los divorciados vueltos a casar del acceso a la comunión eucarística, tiene valor universal en la Iglesia sin excepciones de carácter «regional» o soluciones «pastorales» diferentes.

No sólo a nivel teológico, sino sobre todo a nivel pastoral, se están multiplicando las reacciones e intervenciones de los obispos y de los expertos: ciertamente se trata de posiciones de consentimiento, pero también de aceptación condicionada y de reserva crítica, cuando no de abierta contestación. Esto es señal de que en la *Carta* se ha tocado un punto de la pastoral sumamente doloroso y delicado.

En efecto, a nivel pastoral, cuesta comprender y aceptar el rechazo de los sacramentos (confesión y Eucaristía) a los divorciados vueltos a

casar. Surgen preguntas inquietantes. La Iglesia, ¿puede alejar a estos hijos suyos, sin demostrar misericordia? Una culpa, y sólo esta culpa, ¿puede permanecer sin posibilidad de perdón, que permita acercarse nuevamente a los sacramentos de la penitencia y de la Eucaristía? ¿Ante estas situaciones de sufrimiento, que implican dramas personales y secretos, no debería dejarse la responsabilidad de una decisión a la conciencia de cada fiel? Son éstas las preguntas que muchos se plantean y que han inspirado esas propuestas «tolerantes y benévolas» (cf. *Carta*, 3), con respecto a las cuales la Congregación para la doctrina de la fe ha sentido el «deber» de hacer oír su voz de aclaración y llamamiento.

La respuesta del magisterio, que niega el acceso a la comunión, se basa en dos verdades fundamentales: la primera es la condición de vida de los divorciados en el foro civil vueltos a casar y «objetivamente» en contradicción con la Eucaristía; y la segunda es que esta contradicción objetiva no puede resolverse mediante una decisión «subjetiva» de la conciencia, que no tiene autoridad para expresarse ni en el ámbito doctrinal en sí misma, ni acerca de la validez del matrimonio. Para comprender el significado de la intervención magisterial en relación con la problemática actual sobre el papel de la conciencia, procederemos en cinco etapas.

Ante todo ilustraremos brevemente las dimensiones de la crisis del matrimonio, que constituyen un desafío pastoral nuevo (1) y las soluciones pastorales discutibles, que giran en torno al papel de la conciencia (2); seguidamente pondremos de manifiesto las dimensiones constitutivas de la visión católica de la conciencia (3); a continuación pasaremos a examinar esa verdad sobre el matrimonio y las condiciones de acceso a la Eucaristía, que debe constituir el punto de referencia para el juicio de la conciencia (4) y, en fin, sacaremos algunas conclusiones de naturaleza pastoral, acerca del papel del sacerdote al servicio de una auténtica conciencia cristiana (5).

## **1. Dimensiones de la crisis del matrimonio**

El ambiente cada vez más secularizado y la difusión de estilos de vida contrarios al matrimonio cristiano y a sus valores exigentes de fidelidad e indisolubilidad, ponen a los pastores en contacto con la realidad del divorcio, al que lamentablemente también recurren los fieles cada vez con mayor frecuencia. Situaciones dolorosas de culpa, pero a veces también de injusticias padecidas sin culpa alguna, encuentran en una nueva unión, sólo sancionada en el foro civil, una solución que se presenta desde el punto de vista humano como algo confortador y ventajoso para todos los interesados.

Se ha señalado con razón que, contrariamente a lo que puede parecer ante una mirada superficial, hoy se advierte una «gran necesidad de familia». Frente al carácter anónimo y agresivo de la sociedad civil, se siente la necesidad de refugiarse en las relaciones primarias que producen seguridad. Por tanto, la familia resiste. Pero, ¿qué tipo de familia? En realidad, quien está sufriendo una crisis cada vez más grave es la pareja, en particular el matrimonio: es decir la fidelidad institucionalizada. Mientras la familia ya no es la unidad económica de base y cada miembro establece una red independiente de relaciones profesionales, en la pareja las relaciones interpersonales, evaluadas con el criterio de la gratificación, adquieren una importancia decisiva. El amor se entiende sobre todo como sentimiento (cuando no se lo considera, trivialmente, como simple entendimiento sexual) y difícilmente como entrega de sí mismo al otro, que origina un deber ante los demás y la sociedad. Cuando surgen dificultades conyugales, el contexto social, que en un tiempo favorecía la fidelidad incluso corriendo el riesgo de padecer oscuros sufrimientos e hipocresías, ahora no ofrece ninguna ayuda para continuar una relación.

En esta situación subyace una concepción que postula una *ruptura radical entre institución y persona*: la institución se opondrá siempre como antagonista de la libertad individual; el vínculo institucionali-

zado parecerá de este modo arbitrario y extrínseco. Toda defensa del vínculo parecerá una amenaza, fruto de la falta de sensibilidad y del rigorismo, contra el derecho de cada uno de realizarse en una relación afectiva satisfactoria. El matrimonio y la familia tenderán cada vez más a basarse en el frágil fundamento de la comprensión o del entendimiento afectivo, y a ser justificados sobre la base de la «calidad de las relaciones interpersonales», mientras el elemento institucional, cuando no es rechazado completamente en favor de una convivencia libre, es redimensionado y adaptado a las nuevas prioridades. En este contexto se afirma como obvio el primado de la conciencia en las cuestiones referentes al matrimonio. En efecto, la privatización del vínculo conyugal tiende inevitablemente a hacer de la conciencia del individuo el único árbitro inapelable de las decisiones a ese respecto.

## **2. El problema: soluciones «pastorales» discutibles basándose en la conciencia**

El impacto con los casos concretos y su dramatismo, asociado con el ofuscamiento de los principios, ha conducido a la difusión de *propuestas teológicas y prácticas en contraste con la enseñanza magisterial*. De este modo se ha propuesto atribuir a la enseñanza de Cristo sobre la indisolubilidad del matrimonio el carácter de un «ideal normativo» que no tendría para la conciencia valor de ley siempre irrefutable, adoptando en consecuencia, el criterio flexible de la «economía» precisamente de las Iglesias orientales (adaptación gradual y misericordiosa de la ley a las circunstancias), o aplicando también aquí la «epikeia» (B. Häring).

Además, se ha dicho que la Eucaristía no debe ser vista como una cumbre para los perfectos, sino como el pan del camino, que ayuda sobre todo a los pecadores (J. M. Powers). Otros, sin querer cuestionar la doctrina, han propuesto criterios para soluciones «pastorales» abiertas, basándose en el respeto de la conciencia (M. Legrain, A. Le

Bourgeois). En fin, se ha conjeturado una solución «en el foro interno» para aquellos que estuvieran convencidos conscientemente de la nulidad de su matrimonio precedente sin poder mostrar sus pruebas a nivel de proceso canónico (F. Bersini, G. Piana)<sup>1</sup>.

Pero la situación problemática, a la que la Congregación para la doctrina de la fe quiere responder con su *Carta*, no se encuentra tanto en el plano teológico, cuanto *a nivel de una praxis pastoral*, codificada a veces en algunas diócesis<sup>2</sup> y otras adoptadas simple y tácitamente por algunos sacerdotes y toleradas por sus obispos. Aun excluyendo una generalizada admisión a la Eucaristía, y sin condiciones, de los divorciados vueltos a casar, es permitido «en determinados casos» y «bajo ciertas condiciones» acceder al sacramento a cuantos «según el juicio de su conciencia se consideraran autorizados a hacerlo» (cf. *Carta*, 3).

Los «casos excepcionales» invocados son los de los cónyuges abandonados injustamente, a pesar de haberse esforzado con sinceridad por salvar su precedente matrimonio; los de aquellos que están convencidos, según el juicio de su propia conciencia, de la nulidad del precedente matrimonio, a pesar de no poder demostrarla en el foro externo; los de cuantos han recorrido «un largo camino de reflexión y penitencia»; o también los de aquellos que no pueden satisfacer la obligación de la separación del nuevo compañero o compañera de vida, por motivos moralmente válidos (hijos, condiciones de salud, nuevas obligaciones morales, etc.).

---

<sup>1</sup> Algunas de estas propuestas fueron confutadas con autoridad y eficacia en *L'Osservatore Romano* (en los artículos de M. F. Pompèda del 13 de septiembre de 1987 y de W. E. May del 6 de marzo de 1991).

<sup>2</sup> La ocasión inmediata de la intervención romana parece haberla ofrecido la Carta pastoral y el Directorio que publicaron tres obispos de la provincia alemana de Oberrhein, cuyo título es: *Para el acompañamiento pastoral de personas con matrimonios fracasados, divorciados y divorciados vueltos a casar* (cf. «Il Regno/Documenti» anno XXXVIII (1 de noviembre de 1993), 613-622).

La «solución pastoral» excepcional, propuesta como «tolerante y benévola», se apoya en la decisión de la conciencia de los mismos divorciados vueltos a casar, los cuales deberían examinar antes su efectiva situación, mediante «una entrevista con un sacerdote prudente y experto».

La función de este sacerdote, delegado especialmente por el obispo, no sería la de juzgar con competencia la situación y conceder oficialmente el acceso a la Eucaristía, sino más bien la de un experto que ilumina la conciencia y la de un testigo de sus decisiones autónomas. En suma, este sacerdote «debería respetar sus eventuales decisiones de conciencia, sin que ello implique una autorización oficial» (cf. *Carta*, 3).

A este énfasis puesto en el papel de la conciencia, a la que se confía tanto la tarea de «decidir» si el propio matrimonio es válido o no, cuanto la de «decidir» las condiciones para el acceso al banquete eucarístico, se ha contrapuesto una nueva argumentación, basada en el respeto de la conciencia, presentada por algunos obispos belgas después de la publicación de la *Carta* de la Congregación romana<sup>3</sup>. Ellos distinguen entre «principios», mencionados a nivel doctrinal por la Congregación, y «práctica pastoral», en la que es necesario tener en cuenta la conciencia. Y esto tiene un nivel doble: por una parte debe valorarse el «papel importante del discernimiento de la conciencia personal bien formada», que está llamada a tomar una «decisión», en cuanto a la propia participación en la comunión eucarística; por otra, debe recordarse al sacerdote que la Iglesia no le reconoce el derecho de censurar a una persona como «pecador público».

Por tanto, él debería respetar las «decisiones de conciencia» de los divorciados y no negarles la comunión, «salvo el caso de provocación

---

<sup>3</sup> Cf. *La Croix* del 15 de noviembre de 1994.

o grave escándalo». A este propósito se hace referencia a la admonición del Apóstol Pablo: «Examínese, pues, cada cual, y coma así el pan y beba de la copa» (I Co 11, 28).

Estas tomas de posición, que inspiran una praxis pastoral contraria a la tradicional, defendida por el magisterio, tienen su punto de fuerza en una valoración de la conciencia del individuo, que es presentada como lugar de decisiones último e incensurable.

Estas posiciones mezclan afirmaciones tradicionales para la doctrina católica, con una visión nueva de la conciencia, a la que se atribuye «el poder de decidir en última instancia, basándose en la propia convicción» (cf. *Carta*, 7). Y precisamente es necesario partir de la concepción adecuada de conciencia para arrojar luz.

### **3. Visión cristiana de la conciencia**

Existe hoy una gran confusión acerca del papel que debe atribuirse a la conciencia, sobre la cual la encíclica *Veritatis splendor* ha ofrecido definiciones de gran valor (cf. nn. 54-64)<sup>4</sup>.

Hoy está más difundida que nunca la profunda convicción de que de la conciencia depende la dignidad y el valor de la persona humana, porque en la fidelidad a la propia conciencia se decide la autenticidad de una existencia. El respeto de la conciencia se ha convertido así, en

---

<sup>4</sup> Para profundizar este tema, me permito remitir a mi contribución titulada: «Coscienza e verità nell' Enciclica *Veritatis splendor*», que aparecerá publicada en el comentario al documento pontificio editado por la «Biblioteca de autores cristianos» de Madrid, bajo la dirección de G. Del Pozo Abejón. Al respecto cf. también: L. Melina, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Milán 1993, ed. Ares, 81-106. Se prevé una edición española de esta obra aumentada y actualizada.

nuestros días, en el principio no sólo fundamental, sino también único y absoluto. En el subjetivismo, que influencia gran parte del pensamiento moderno contemporáneo, la conciencia se convierte en una instancia infalible e indiscutible. De este modo, en la mentalidad del hombre contemporáneo, a la idea ciertamente cristiana de que «no obrar conforme a la conciencia es siempre pecado» (cf. *Rm* 14, 23), se contraponen aquella muy diferente según la cual «el único modo de pecar es ir contra la propia conciencia»<sup>5</sup>. La instancia de «autonomía» de la conciencia ya no sólo califica la dimensión interior de la relación con la verdad y la ley moral, sino que designa la competencia absoluta de «decidir» lo que está bien y lo que está mal, sin ulteriores referencias. La conciencia se convierte en «creativa» con respecto a la verdad y ya no está sometida a ella.

En esta perspectiva «el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia» (cf. *Veritatis splendor*, 32). La exigencia de verdad se satisface mediante un criterio de sinceridad, autenticidad y acuerdo consigo mismo.

De este modo, la conciencia se convierte ciertamente en garante de la identidad moral subjetiva, pero termina encerrando el sujeto en sí mismo: acaba transformándose en «el envoltorio de la subjetividad, en el que el hombre puede huir de la realidad y esconderse de ella»<sup>6</sup>. Se vuelve real el peligro de transformar la llamada a la conciencia exactamente en su contrario, en aquello que exime de la búsqueda de la verdad: en una instancia de autojustificación, conformismo y pe-

---

<sup>5</sup> Sin embargo, los signos precursores del subjetivismo de la conciencia ya pueden encontrarse en P. Abelardo, *Scito te ipsum seu Ethica*, XIII (PL 178, col. 653C): «Peccatum non est nisi contra conscientiam». Para un estudio de la parábola del subjetivismo de la conciencia, véase T. Belmans, *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner*, en «*Révue Thomiste*» 90/4 (1990), 570-586.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *Coscienza e verità*, en: *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello B. 1991, 113-137, aquí 117.

reza. Ya el cardenal J. H. Newman había denunciado con mucho ardor la equivocación de la concepción auténtica de conciencia: «En nuestro tiempo se combate una guerra encarnizada, diría casi una conspiración contra los derechos de la conciencia... Por derechos de la conciencia entienden el derecho de pensar, hablar, escribir y obrar como les parezca y guste, sin concederse ningún pensamiento acerca de Dios... Hoy, para una parte muy numerosa de nuestro público el derecho y la libertad de conciencia son precisamente los que dispensan de la conciencia»<sup>7</sup>.

La primaria y fundamental dimensión de la conciencia es su *dependencia de la verdad*. En efecto, la interioridad de la verdad en la conciencia debe ser concebida como una presencia de la Verdad en el espíritu humano. Para poder estar en su presencia, es necesario un movimiento de trascendencia de los propios intereses y deseos inmediatos. De hecho, se trata de abrirse a una voz y a una luz que es superior al acto de la inteligencia que la reconoce y que sólo se revela en la escucha reverente y desinteresada. Por esta razón —como nos recuerda la encíclica— el cardenal J. H. Newman, «gran defensor de los derechos de la conciencia, afirmaba con decisión: ‘La conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes’» (n. 34). En efecto, fundaba la dignidad y la obligatoriedad de la conciencia en la verdad: «Hay una verdad; hay una sola verdad (...) nuestro espíritu está sometido a la verdad, por tanto no es superior a ella y está obligado no tanto a disertar sobre ella, cuanto a venerarla»<sup>8</sup>.

En realidad —afirma la encíclica *Veritatis splendor* en el n. 58— el diálogo íntimo del hombre consigo mismo es un diálogo del hombre con Dios. La contribución preciosa y decisiva de la *Veritatis splendor* en tema de doctrina de la conciencia está precisamente en la referencia

---

<sup>7</sup> J. H. Newman, *Letter to the Duke of Norfolk*, cap. V, en: *Difficulties of Anglicans*, II, Londres 1877.

<sup>8</sup> J. H. Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres 1878, 357.

a este aspecto esencial de la conciencia moral. Contra toda concepción «autonomista» y «creativa», la encíclica de Juan Pablo II nos recuerda que la conciencia moral es *testigo* de una verdad que la precede y la supera (n. 57-58), a la que debe abrirse en humilde búsqueda, para ser habitada por ella y reflejar su esplendor (n. 64). Ella, por lo tanto, no se expresa mediante «decisiones» autónomas sobre el bien y sobre el mal, sino mediante «juicios», que reciben su valor de la verdad.

Se deduce que, para no abusar de su altísima función, la conciencia debe ser consciente de su posibilidad de equivocarse y verificarse continuamente en la comparación con la luz interior del bien y con los testimonios de los demás hombres al respecto.

De este modo se pone de manifiesto una segunda dimensión constitutiva de la conciencia, en particular de la conciencia moral cristiana: la «*comunionalidad*». La conciencia es *cum-scire*, un saber junto a una verdad universal que nos une, un salir del individualismo para abrirse a la comunión. El método para la formación de la conciencia es, por tanto, la apertura a la *comunión*. Ésta es una afirmación del carácter dialogal de la conciencia, a la que la *Veritatis splendor* alude con frecuencia (n. 58, 117). Ciertamente la conciencia es una instancia moral íntima y personal, que no admite prerrogativas ni sustituciones, ni mucho menos disoluciones en un sujeto colectivo. Y sin embargo ella, precisamente mientras conduce al núcleo íntimo del propio diálogo con Dios (n. 58), al mismo tiempo se abre a una verdad universal, que pone en comunión con los demás. Obrar según la conciencia es responder a una llamada moral universal y comportarse como lo haría cualquier persona honrada en nuestro lugar. «Cum scientia», es decir reconocimiento de las exigencias de la verdad moral universal en la situación concreta, que predispone a la persona a la comunión. Como afirma el filósofo Robert Spaemann<sup>9</sup>: «Para estar

---

<sup>9</sup> R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, Munich 1983, 75-77.

seguro de no engañarse a sí mismo, el hombre debe vivir confrontándose con los demás a propósito del bien y de lo justo, en una comunidad moral». En efecto, «el hombre es un ser que tiene necesidad de otros para llegar a ser lo que él es verdaderamente para sí mismo».

El cristiano vive su fidelidad a la conciencia en la fe, que es el juicio supremo de la conciencia misma, aquel mediante el cual ella reconoce, con el apoyo de la gracia, que en Cristo resplandece la Verdad de Dios y se abre la posibilidad de la comunión auténtica entre los hombres. En la respuesta personal a la vocación para salir del propio aislamiento para abrirse a lo verdadero que brilla en Cristo, nace la Iglesia (ek-klesía): el yo se convierte, es decir, deja de ser sujeto autónomo, que pretende tener en sí la propia consistencia y entra en ese sujeto nuevo que es Cristo, cuyo espacio es la comunión eclesial<sup>10</sup>. En efecto, Cristo ha confiado a la Iglesia, y específicamente a su magisterio, la interpretación auténtica de la verdad que libera e ilumina la conciencia.

Pero, ¿de qué modo la conciencia del cristiano debe abrirse a la verdad y a la comunión eclesial, en referencia al matrimonio y a la Eucaristía?

#### **4. La verdad sobre el matrimonio y sobre la Eucaristía**

Para comprender el papel de la conciencia, en la cuestión específica que estamos tratando, es necesario detenerse a considerar esa verdad de la que la conciencia debe depender, una verdad eclesial, que la Iglesia custodia y testimonia. Se trata de la verdad sobre el matrimonio y la Eucaristía, en su relación recíproca e intrínseca.

---

<sup>10</sup> Cf. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Friburgo 1993, 44.

Si desde el Antiguo Testamento la relación de Alianza entre Dios y su pueblo fue descrita en términos esponsales, en la economía de la Nueva y Eterna Alianza establecida en la sangre de Cristo, la Iglesia es la Esposa del Cordero. Una esposa a la que Cristo ha amado, entregándose a sí mismo por ella, con la finalidad de santificarla; una esposa que después de haber purificado, Él asocia a sí mismo con un pacto indisoluble, alimentándola incesantemente y atendiéndola; una esposa que, después de haber purificado, quiere junto a sí en el amor y la fidelidad<sup>11</sup>. De este pacto de amor indisoluble la Eucaristía es el memorial permanente, en el que se realiza al mismo tiempo la unión de los fieles con Cristo Cabeza y la unidad visible entre los miembros del Cuerpo místico, que se comprometen a corresponder fielmente a este amor.

Todos los sacramentos, que brotan del sacrificio redentor de Jesucristo, tienen su fuente en la Eucaristía, memorial de la Pascua del Señor. Ellos son «instituidos por Cristo y son confiados a la Iglesia»<sup>12</sup>, que no es árbitro de su significado, sino que está llamada a custodiar la riqueza divina de la gracia, distribuyéndola fielmente a los hombres.

*El sacramento del matrimonio está ligado de modo particular a la Eucaristía*, en cuanto los bautizados que se unen en el Señor están llamados a reflejar en su vida el misterio del amor esponsal entre Cristo y su Iglesia, encontrando en la comunión eucarística la fuerza para ser un solo cuerpo en Cristo (*I Co* 10, 17), en la unidad y fidelidad de un pacto indisoluble entre el hombre y la mujer, según la enseñanza de Jesús: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (*Mc* 10, 9).

---

<sup>11</sup> Cf. *Ef* 5; *Lumen gentium*, 6.

<sup>12</sup> *Catecismo de la Iglesia católica*, 1.131.

Se puede comprender, por tanto, a la luz de esta estrecha relación teológica entre matrimonio y Eucaristía, el sentido de aquella contradicción «objetiva» que se crea entre estado de vida de los divorciados vueltos a casar y participación en el sacramento del Cuerpo del Señor. No se trata sólo de la situación ocasional de pecado que puede resolverse mediante la conversión, el repudio del pecado y la reconciliación sacramental. Mientras permanece la condición de convivencia «more uxorio» en contraste con un matrimonio celebrado válidamente, el acceso a la comunión eucarística es una falsificación grave del sacramento que se recibe. La ruptura pública del vínculo indisoluble (mediante el divorcio civil) y el intento de nuevas nupcias, en violación del precedente pacto sacramental, colocan a los divorciados vueltos a casar en una situación de contraste objetivo con el sacramento eucarístico del amor fiel e indisoluble de Cristo a la Iglesia. Rechazando la praxis corriente del divorcio Jesús ha enseñado a sus discípulos: «Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla» (Mc 10, 11).

Y san Pablo, llamando al orden en la celebración eucarística, enseñaba: «Examínesse, pues, cada cual, y coma así el pan y beba de la copa. Pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propio castigo» (I Co 11, 28-29). La admonición del Apóstol no sanciona por tanto el aislamiento o, peor, la arbitrariedad de las «decisiones» de la conciencia de cada uno, sino que más bien llama a la seriedad y gravedad de la verificación con la verdad, eclesialmente donada, acerca de las condiciones de un acceso digno al sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor y acerca de la validez del matrimonio.

Ahora la verdad de la que la conciencia no es árbitro, pero de la que debe hacerse iluminar para expresar juicios verdaderos en la situación concreta de las personas, es una verdad de naturaleza eclesial.

a) En primer lugar se trata, en efecto, de la *verdad del sacramento*

de la Eucaristía y sobre las exigencias de su digna recepción. La conciencia personal no puede reivindicar, a este propósito, una autoridad interpretativa en contraste con el magisterio auténtico de la Iglesia, a la que están confiados los sacramentos. La verdad precedentemente ilustrada de la situación de contraste objetivo entre vida de los divorciados vueltos a casar y Eucaristía no puede resolverse mediante un pretendido juicio de conciencia diferente.

La misma lógica sacramental y eclesial exige además que la deseada unión eucarística con Cristo no pueda realizarse sin la mediación visible de la Iglesia. ¿Qué significaría acercarse individual y clandestinamente al sacramento que constituye y manifiesta pública y visiblemente el Cuerpo de Cristo en la historia?

b) En segundo lugar se trata de la *verdad sobre el matrimonio celebrado*. El carácter público, social y eclesial del matrimonio, como hecho externo y jurídico no permite que su validez pueda ser decidida a nivel de foro interno y mucho menos en la relación con un confesor, cuya opinión debe considerarse, como tal, una opinión privada. Sólo el foro externo puede dar una certidumbre real a los fieles que piden la declaración de nulidad, que ellos no están dándose justificaciones interesadas. De la misma manera, sólo el foro externo puede pronunciarse en defensa de los derechos y reivindicaciones del otro cónyuge de la primera unión.

El matrimonio no es una cuestión privada, que puede abandonarse al tribunal de la conciencia. La lógica sacramental y eclesial exige que se someta a la Iglesia la autoridad de un juicio acerca de la validez de un matrimonio celebrado según las normas canónicas. Por otra parte, como recuerda la *Carta* de la Congregación para la doctrina de la fe, la vía del foro externo, según la reciente normativa canónica, atribuye particular relevancia también a la declaración de las partes que conscientemente estuvieran convencidas de que el precedente matrimonio, destruido de modo irreparable, jamás había sido válido.

## 5. El ministerio pastoral del sacerdote, al servicio de una conciencia cristiana auténtica

«¡Esta alocución es dura!». A los discípulos sorprendidos por las exigencias del seguimiento, Jesús, lejos de atenuarlas, remite a la conversión y a la confianza en Dios. «Para los hombres eso es imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt 19, 26). La fidelidad de la Iglesia a la voluntad de Cristo no es falta de misericordia ni discriminación y ha de interpretarse como «un llamamiento a la conversión»<sup>13</sup>, hecho no para alejar, sino para animar a vivir en la verdad.

En esta perspectiva debe colocarse también el deber pastoral de los sacerdotes que, siguiendo la serie de indicaciones ofrecidas por Pablo VI en la encíclica *Humanae vitae* (28 y 29), puede ser descrito como un ministerio de verdad y de caridad. En efecto, una pastoral auténtica jamás se contrapone a los principios, ni se separa de la verdad, sino que se construye sobre ella. En efecto, «no disminuir en absoluto la saludable doctrina de Cristo es una forma eminente de caridad hacia las almas»<sup>14</sup>. Por otra parte, «esto siempre debe acompañarse con la paciencia y la bondad, de las que el Señor mismo ha dado el ejemplo al tratar con los hombres»<sup>15</sup>.

a) *Un ministerio de verdad*. El servicio del sacerdote hacia la conciencia de los fieles que a él se dirigen es, ante todo, un servicio de verdad. La conciencia cristiana encuentra su dignidad precisamente en el abrirse a la luz de la verdad revelada, que es custodiada por la Iglesia e interpretada auténticamente por su magisterio. El sacerdote, por su parte, ha sido escogido entre los hombres y enviado a comunicar una verdad que no le pertenece, que le es confiada por la Iglesia de la que es ministro. De modo que su «primera tarea es la de exponer

---

<sup>13</sup> Cf. *Direttorio di pastorale familiare della Chiesa italiana*, 219.

<sup>14</sup> *Humanae vitae*, 29.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

sin ambigüedades la enseñanza de la Iglesia»<sup>16</sup>. Hablando en nombre de Cristo y por mandato de la Iglesia, los sacerdotes tienen la grave responsabilidad de decir una palabra que no es la suya. Sería una culpa gravísima si, en lugar de comunicar la enseñanza auténtica, en comunión con los obispos y el Papa, presumieran participar una opinión suya discutible. Se trataría en realidad de un abuso de su ministerio y de un engaño a los fieles, que los escuchan en cuanto encargados de un mandato específico.

Ni siquiera es suficiente que un sacerdote se limite a recomendar a un fiel, que se dirija a él para que lo ilumine, que siga su propia conciencia personal. Esto ciertamente es verdad: la conciencia es el último juicio que nos ha sido dado para guiar nuestras obras. Pero esto es bien conocido y permanece a un nivel formal, que no interpreta la verdadera pregunta formulada por el fiel al sacerdote. Él pide una iluminación competente y eclesial. Si es verdad que cada uno tiene el deber de seguir su propia conciencia, no es verdad que los juicios de conciencia de cada uno sean suficientes para hacer bueno lo que hace. Es tarea específica de los sacerdotes formar las conciencias de los fieles en la luz de la verdad. Así se realizará cuanto desea Juan Pablo II en la *Veritatis splendor*: «Cuando los hombres presentan a la Iglesia los interrogantes de su conciencia, cuando los fieles se dirigen a los obispos y a los pastores, en su respuesta está la voz de Jesucristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal» (n. 117). Se trata de una concepción equivocada de pastoral y de compasión misericordiosa hacia las personas, aquella que calla la verdad y deja que se permanezca en el error. A este propósito, entra también el deber de unidad en la Iglesia en torno a Pedro, garante de la verdad y centro de la comunión.

Desde el punto de vista práctico, no bastará, entonces, «respetar la

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, n. 28.

decisión de conciencia de cada uno acerca de la participación en la comunión eucarística», sino que se tratará de iluminar la conciencia acerca de las condiciones eclesiales, que permiten un acceso digno al sacramento del Cuerpo y la sangre del Señor. En la predicación pública, así como en el consejo privado deberá ilustrarse y motivarse la situación de contraste objetivo con la Eucaristía en que se encuentran los divorciados vueltos a casar, corrigiendo las convicciones erradas que ellos pueden haberse hecho al respecto.

b) *Un ministerio de caridad.* El servicio de las conciencias, sobre todo en casos tan dolorosos y delicados como el de los divorciados vueltos a casar, debe llevarse a cabo «en la paciencia y la bondad». Esto significa ante todo capacidad de escucha y entrega, propuesta de caminos de conversión y penitencia, espera paciente de los tiempos de crecimiento y también esperanza en las situaciones más complejas. Debe recordarse, en particular —como hace la *Carta* de la Congregación— que «estos fieles (divorciados vueltos a casar) de ningún modo se encuentran excluidos de la comunión eclesial» (n. 6). Se trata, por tanto, de invitarlos y acompañarlos «a participar en la vida eclesial en la medida en que sea compatible con las disposiciones del derecho divino, sobre las cuales la Iglesia no posee poder alguno para dispensar» (*Ibidem*). Debe aclararse asimismo algo que no siempre es obvio para tantos fieles, que erróneamente consideran que los divorciados vueltos a casar están «excomulgados» de la Iglesia, y por tanto alejados y rechazados de ella. Los divorciados vueltos a casar permanecen para siempre, en virtud de su bautismo, hijos de la Iglesia, que es una comunidad de personas, pecadoras, en diferentes grados. Juan Pablo II dijo durante la sesión conclusiva del Sínodo de los obispos de 1980: «Los católicos divorciados que se han vuelto a casar no deben ser considerados separados de la Iglesia... En virtud de su bautismo ellos pueden y deben participar en la vida de la Iglesia». Si bien no están en comunión sacramental plena, ellos no están excluidos de la gracia de Cristo y del vínculo con la Iglesia. He aquí entonces que los que consideran que no pueden seguir a Jesús en la indisolubilidad

conyugal, pueden vivir en la Iglesia en un estado de penitencia, que reviste cierto carácter «profético», evidenciando negativamente las exigencias del radicalismo evangélico propias del misterio del amor de Cristo. Muchos divorciados vueltos a casar conservan la fe, si bien no viven coherentemente las exigencias en el ámbito conyugal. Y en la fe siguen expresando los gestos de una vida religiosa. La educación religiosa de los hijos, la oración tanto privada como pública, la penitencia, ciertas actividades caritativas y también apostólicas son para ellos verdaderos caminos de vida cristiana. Como todos los cristianos, tampoco ellos deben ser despreciados, sino ayudados a liberarse del pecado, con la ayuda de la gracia<sup>17</sup>.

c) *Indicaciones para una pastoral*. La Iglesia, en sus pastores y en sus fieles, tiene, por tanto, el deber de acercar con caridad, pero sin engaño, a sus hijos, que están objetivamente en contradicción con la enseñanza de Jesús y con el testimonio que a Él se debe. En primer lugar, se deberá tratar de *verificar atentamente si el primer matrimonio es inválido*, y, en el caso de que hubiera motivos fundados para pensar afirmativamente, se deberá dirigir a los interesados al tribunal eclesiástico competente. La propuesta de «solución en el foro interno» (como medio para resolver la cuestión de la validez de un primer matrimonio, basándose en una mera convicción de conciencia, cuando se supone que las pruebas no serían adecuadas para un procedimiento procesal) no puede ser aceptada y de hecho ha sido rechazada por el magisterio.

Está claro que, mientras los divorciados vueltos a casar permanezcan en un estado de vida contradictorio a su primer matrimonio válidamente celebrado, *no pueden ser admitidos a los sacramentos*. En efecto, para la confesión falta la conversión fundamental (repudio del

---

<sup>17</sup> Cf. D. Tettamanzi, *Fedeltà nella verità*, en *L' Osservatore Romano* del 15 de octubre de 1994, pp. 1 y 9.

pecado) que es necesaria para obtener la gracia del Señor. Para la comunión la Iglesia no puede abandonar la regla apostólica: «Quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor» ( *1 Co* 11, 27).

Puede haber casos en los que, la claridad del juicio sobre su situación sacramental contradictoria y el paciente seguimiento del sacerdote o de otros esposos, puedan conducir a estos hermanos a una *reflexión*, hasta volver a organizar su vida en armonía con la voluntad del Señor. Lo que será más fácil en la medida en que aún no se hayan establecido nuevos vínculos ni nuevas responsabilidades.

Pero en muchos casos, *la situación es irreversible* y el nuevo vínculo «familiar» ya consolidado puede comportar deberes hacia el compañero o la compañera y hacia los hijos, que no sería moralmente justo no observar: deberes de ayuda en la enfermedad, de asistencia, de educación, etc. *En estos casos, la Iglesia admite a los sacramentos a ciertas condiciones*<sup>18</sup>. Ante todo, deben existir motivos objetivos que impidan cumplir la obligación de la separación e impongan la continuación de la convivencia; en segundo lugar, estos divorciados vueltos a casar deben comprometerse seriamente a interrumpir su vida sexual, transformando su relación en vínculo de amistad, estima y ayuda recíproca. Esto es necesario como signo de arrepentimiento y reconocimiento del desorden de la situación precedente; por otra parte, desde el punto de vista moral, la persistencia de la convivencia debe verse como ocasión cercana al pecado, en la que puede ser lícito permanecer por motivos razonablemente válidos. La seriedad de la decisión de abstinencia («no se juega con Dios») conducirá a confesar con verdadero arrepentimiento y firme propósito eventuales caídas ocasionales. En fin, la Iglesia pide que se evite el escándalo de los

---

<sup>18</sup> Cf. *Familiaris consortio*, 84; *Nota della conferenza Episcopale italiana* del 16 de abril de 1979, n. 28.

demás fieles: por tanto, ellos deberán acercarse a la Eucaristía en una iglesia donde no se conozca su situación precedente y la irregularidad de la unión actual. Obviamente, no basta decir «aquí nadie se escandaliza, si bien todos saben»: se trataría de una grave pérdida del valor de la indisolubilidad en una comunidad cristiana.

d) *Vida eclesial y Eucaristía*. Todo esto lleva a reflexionar acerca de la relación entre Iglesia y Eucaristía. Parece evidente que la exasperación de la tensión se produce allí donde la Iglesia ha sido reducida a la mera celebración cultural, allí donde la participación en la comunión eucarística se vuelve banalmente un hecho «mecánico». En la pastoral posconciliar no ha faltado el énfasis poco equilibrado, por el que sin la comunión eucarística no se tendría ni la participación en la liturgia ni la vida eclesial. Al mismo tiempo, sólo rara vez se señalaban las condiciones para un acercamiento digno al banquete eucarístico (confesión sacramental en el caso de pecados mortales y vida en conformidad con la enseñanza de la Iglesia). El caso de los divorciados vueltos a casar pone de manifiesto las debilidades de esta pastoral. Y para resolverla sería más escandaloso aún adaptar y atenuar la fidelidad que la Iglesia debe a la enseñanza de su Señor.

En cambio, parece que el problema verdaderamente decisivo es el de dar cuerpo a la vida eclesial, de modo que no se reduzca a la celebración del culto. La participación en la Eucaristía es la cumbre y la fuente de la que nace la vida de la Iglesia. Pero esta última se articula y se particulariza en muchas otras expresiones. Cuando es posible presentar a los fieles bautizados que se encuentran en una situación difícil el rostro acogedor de una fraternidad cristiana auténtica, entonces las exigencias irrenunciables que derivan de la fidelidad al Señor no se presentarán como un rigorismo disciplinario insensible a los dramas de la existencia concreta. Tendrán el rostro de un amor que va a las raíces y que hace posible, también para nosotros, lo que humanamente es imposible. En una comunión fraterna semejante, que acoge a todos, pero no reduce el ideal a nuestra medida, será com-

previsible la propuesta de un camino penitencial, en el que también quien no tendría esperanzas comenzaría a extender su mano y a mendigar humildemente, como todos, la gracia para seguir al Señor.

En este contexto de fidelidad a las exigencias de la verdad y de la caridad expresada eclesialmente, la conciencia de los fieles divorciados vueltos a casar está realmente iluminada y servida. En efecto, también ellos, en lo profundo de su corazón, no buscan soluciones fáciles y condescendientes, pero en fin de cuentas insatisfactorias porque son «demasiado humanas», sino el encuentro con aquella Verdad que resplandece sobre el rostro personal de Cristo y que es el camino, el único camino, hacia el amor auténtico.

#### LIVIO MELINA

Italiano. Doctor en filosofía por la Universidad de Padua, obtuvo la licenciatura en teología moral en la Pontificia Universidad Gregoriana y el doctorado en teología en la Pontificia Universidad Lateranense. Enseña teología moral fundamental en el *Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia*, y en el *Ateneo Regina Apostolorum*. Además de numerosos artículos en revistas de teología moral, ha publicado: *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea* (Roma 1987) y *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza* (Milano 1993).

