

Divorciados casados de novo e comunhão eclesial

O problema da relação entre foro interno e foro externo

É sentido e sabido, cada vez mais frequentemente de alguns anos a esta parte, que a Teologia e a Pastoral se têm defrontado com a problemática levantada pelos cristãos que, depois de um primeiro matrimónio, celebrado religiosamente e terminado em divórcio, se tornam a casar apenas civilmente. A Igreja não reconhece esse matrimónio como sacramental, e, sem os considerar excluídos da comunidade, julga que, não estando em plena comunhão e, objectivamente, encontrando-se até em transgressão moral e disciplinar, não podem participar plenamente da sua vida, sobretudo no que respeita aos Sacramentos. É uma questão que, como é natural, tem sido muito debatida em diferentes instâncias e que toca vários âmbitos da reflexão teológica. Nós aqui queremos dar conta do recente debate, apenas no que concerne à relação entre foro interno, a consciência, e foro externo, a disciplina da Igreja, e deixar algumas reflexões a propósito.

1. O problema e a resposta da Igreja

A Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, “sobre a missão da família cristã”, de 1981, publicada na sequência do Sínodo celebrado entre 26 de Setembro e 25 de Outubro de 1980, trata, entre vários assuntos, de um particularmente sensível: a “acção pastoral perante algumas situações irregulares”, 79-84¹.

¹ No original em latim diz-se “quasdam conditiones ratione religiosa et crebro etiam civili abnormales”, *Familiaris Consortio*, 79; cfr. *Enchiridium Vaticanum (EV)*, VII,

A designação de “situações irregulares” faz referência, como é óbvio, à violação de uma regra ou norma. É esta realidade que convém, desde já, esclarecer. A doutrina da Igreja, constantemente recordada, afirma que o matrimónio legítimo é o único lugar adequado e idóneo para homem e mulher terem relações sexuais: “a união carnal só é legítima quando se instaurou uma comunidade de vida definitiva entre o homem e a mulher”².

Assim, as situações irregulares são “entendidas como a manutenção estável e duradoira de relações sexuais *more uxorio*, fora do matrimónio considerado institucionalmente como legítimo”³. Explicitando um pouco melhor: “O conceito de união matrimonial irregular engloba as uniões ou situações de vida instauradas por um varão e uma mulher, que têm um certa semelhança com o estado legítimo de vida matrimonial e cujos contraentes, de modo diferente do concubinato, não têm uma simples intenção ou ânimo concubinário, mas, antes, marital”⁴.

1781. Uma Carta da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, de 11 de Abril de 1973, “sobre a indissolubilidade do matrimónio” fala daqueles “qui in unioni irregulari vivunt”: EV, IV, 2363.

² *Catecismo da Igreja Católica*, 2391, que, por sua vez, se refere a um documento anterior. S. C. PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus; Persona Humana*, de 29 de Dezembro 1975, AAS, 68, 1976, 82-84; EV, V, 1717-1745. Escreve-se aí: “É no contexto do matrimónio que se deve situar todo o acto genital do homem [...]. Pelo matrimónio, de facto, o amor dos esposos é assumido naquele amor com que Cristo ama irrevogavelmente a Igreja, ao passo que a união corporal na imoralidade profana o templo do Espírito Santo, em que o cristão se tornou. A união carnal, por conseguinte, não é legítima se entre o homem e a mulher não se tiver instaurado, primeiro e de maneira definitiva, uma comunidade de vida [...]. Como ensina a experiência, para que a união sexual possa corresponder verdadeiramente às exigências da sua finalidade própria e da dignidade humana, o amor tem de contar com uma salvaguarda na estabilidade do matrimónio [...]. O consenso que se dão mutuamente as pessoas que desejam unir-se em matrimónio deve ser manifestado exteriormente e de uma forma que o torne válido perante a sociedade. E quanto aos fiéis, é segundo as leis da Igreja que deve ser expresso o seu consentimento para a instauração de uma comunidade de vida conjugal, consentimento que fará do seu matrimónio um sacramento de Cristo”: PH 7.

³ F. AZNAR GIL, *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y Pastoral de la Iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1993, 17.

⁴ *Ibidem*, 21. O “ânimo concubinário” caracteriza-se pela relação sexual entre homem e mulher não casados entre si, de forma continuada, com carácter de perseverança. “A característica fundamental do concubinato está no facto de ter uma certa aparência externa com o matrimónio, enquanto estado de vida, faltando, contudo, todo o ânimo ou afecto marital”: *Ibidem*, 20-21.

As características das “uniões matrimoniais irregulares” são pois: uma semelhança de vida com o matrimónio, sem o ser verdadeiramente para a Igreja Católica. Nesta semelhança evidencia-se um convívio caracterizado pela estabilidade, pelo afecto marital e por um verdadeiro vínculo matrimonial, embora não reconhecido pela Igreja.

Os concubinos não pretendem nem celebram matrimónio, nem aparecem como verdadeiros cônjuges. Os que vivem em situação irregular, pelo contrário, unem-se por um verdadeiro consentimento matrimonial, muitas vezes um matrimónio civil válido e consideram-se casados, quer no foro externo, isto é, perante a comunidade humana e as suas leis, quer no foro interno, ou seja, perante si próprios, na sua consciência, e, como crentes, perante Deus.

Esta diferença entre “união matrimonial irregular” e “concubinato” é importante e levou a que a Igreja deixasse de classificar como “concubinos”, como fizera durante muito tempo, os que se comprometem numa união estável de características matrimoniais a que chamou exactamente “uniões ou situações matrimoniais irregulares”. O adjectivo “matrimonial” faz a diferença e dá a este tipo de união uma característica positiva que o “concubinato” não tinha.

A *Familiaris Consortio* indica cinco das ditas “situações”: matrimónios à experiência; uniões livres de facto; católicos unidos só em matrimónio civil; separados e divorciados que não se voltam a casar de novo e divorciados que se casam de novo. É desta última que tratamos. De todas as “situações” é a mais complexa e problemática, tanto a nível teológico como pastoral. Às vezes a realidade pessoal de quem está envolvido tem um bom grau de tragicidade.

No *Catecismo da Igreja Católica*, publicado em 1992, 1649-1651 e 2382-2386, encontra-se uma síntese do ensinamento da Igreja sobre o matrimónio, nos planos teológico, canónico e pastoral. Por outro lado, a *Familiaris Consortio* trata expressamente, como vimos, dos “divorciados que se casam de novo”. Da conjugação dos dois textos e com o apoio do *Código de Direito Canónico*, de 1983, destacamos os aspectos fundamentais que caracterizam a situação de que nos ocupamos, a sua fundamentação e as suas consequências. Sistematizamo-los em dez pontos.

1 - A intenção original do Criador, a que Jesus Cristo apela e confirma, é a do matrimónio indissolúvel. Além disso, para os cristãos, o matrimónio é Sacramento: simboliza a união fiel e indissolúvel entre Cristo e a Igreja. O matrimónio-sacramento é sinal da aliança de salvação.

Sendo indissolúvel, não pode ser dissolvido por nenhum poder humano, nem por nenhuma causa, além da morte. O matrimónio-sacra-

mento é o que é realizado entre baptizados católicos, contraído livremente, ratificado e consumado. Os esposos nunca deixarão de ser marido e mulher diante de Deus. Uma vez que o vínculo do seu matrimónio é indissolúvel, não podem contrair nova união canonicamente válida.

2 - A Igreja, por fidelidade à Palavra de Jesus Cristo, não pode reconhecer como válida uma união posterior a outra anterior válida. Ela, assim, professa a própria fidelidade a Cristo e à sua verdade.

3 - As pessoas que se divorciaram, tendo contraído novo matrimónio civil, ficam numa situação objectivamente contrária à lei de Deus. No divórcio há uma ofensa à lei natural; há uma injúria contra a aliança da salvação que ela representa. Além disso, o facto de se contrair nova união, mesmo se reconhecida pela lei civil, aumenta a gravidade da ruptura; quem passou a novas núpcias encontra-se numa situação de adultério público e permanente⁵.

Esta situação, não significando a perda da plena comunhão eclesial, é uma irregularidade canónica na vida dos fiéis, já que se encontram numa situação de pecado grave e manifesto, no qual perseveram obstinadamente⁶. Quem se encontra assim tem impedidos alguns direitos comuns a todos os fiéis.

4 - A disciplina da Igreja, fundada na Sagrada Escritura, não lhes permite participar plenamente na Eucaristia, ou seja, não podem comungar o Corpo de Cristo, enquanto tal situação se mantiver, porque: a) A sua situação de vida contradiz objectivamente a união entre Cristo e a Igreja,

⁵ Esta última afirmação não se encontra na *Familiaris Consortio*. A “situação de adultério público e permanente” deriva do facto de as pessoas viverem *more uxorio*, isto é, como se fossem marido e mulher, com relações sexuais habituais.

⁶ Até há pouco tempo, e de um modo geral até ao Concílio Vaticano II, as pessoas em situações irregulares, sobretudo os divorciados casados de novo, eram pela Igreja consideradas excomungadas; por exemplo, nos Estados Unidos, desde 1884 até 1977, e no Chile, entre 1955 e 1984; cfr. F. AZNAR GIL, o.c., 107 e 112. Actualmente “a consideração canónico-eclesial dos fiéis que estão a viver numa união matrimonial irregular não é de ‘excomungados’ ou ‘apartados’ da Igreja. Certamente que, dada a condição irregular e objectiva em que estão a viver, considera-se que tais fiéis se encontram numa situação objectiva e pública de pecado”: *Ibidem*, 114. “A situação destes fiéis dentro da comunidade eclesial é irregular, isto é, objectivamente o seu estado de vida é contrário ao fixado pela Igreja [...]. Pode dizer-se que, teologicamente, se encontram numa situação de não plena comunhão com a Igreja Católica”: *Ibidem*. Esta encontra-se definida, canonicamente, no can. 205. A perda máxima da comunhão eclesial acontece pela heresia, apostasia ou cisma: cfr. can. 751, 1364 §1. Outras formas de ruptura implicam uma irregularidade canónica na vida do fiel.

significada e actualizada na Eucaristia. A nova união é, assim, um anti-testemunho da união fiel entre Cristo e a Igreja. Sendo a Eucaristia uma profissão de fé nessa união, os divorciados tornados a casar e que se aproximam da Eucaristia estão a incorrer na contradição de, ao mesmo tempo, darem e tirarem significado à união fiel de Cristo com a Igreja. Isto é, “não podem, ao mesmo tempo, viver em contradição existencial com Cristo sobre a questão do divórcio e receber da Igreja de Cristo o sinal eucarístico do seu acordo substancial com Ele”⁷. b) Se fossem admitidos à Eucaristia, haveria o perigo de os outros fiéis serem induzidos em erro e confusão, acerca da doutrina sobre a indissolubilidade.

5 - A reconciliação pelo Sacramento da Penitência, que abriria o acesso à Eucaristia, só é possível àqueles que se arrependam de terem violado o sinal da aliança e da fidelidade a Cristo e estão sinceramente dispostos a uma forma de vida que não esteja em contradição com a indissolubilidade do matrimónio. Concretamente, não se podendo separar por motivos sérios, se se comprometem a viver em continência sexual completa. Ou seja: o arrependimento e a emenda necessários consistem, antes de mais, no propósito de não manterem relações sexuais, que fazem com que eles estejam em situação objectiva de adultério. Isto implica um arrependimento interno, mas também uma manifestação externa do mesmo. A emenda exige em primeiro lugar uma separação física. Quando esta não se puder realizar ou não for possível ou conveniente, a emenda exige uma separação moral, isto é, uma vida de abstinência sexual completa⁸. Norma idêntica se deve aplicar a propósito do Sacramento da Unção dos doentes, já que, segundo o can. 1007, não se deve administrar “àqueles que perseverarem obstinadamente em pecado grave manifesto”⁹.

6 - Os fiéis, que se encontrem na situação a que nos referimos, ficam impedidos de exercerem algumas responsabilidades eclesiais. A *Familiaris Consortio* e o *Catecismo* não dizem directamente quais. Algumas disposições indicam “os serviços que na comunidade eclesial exigem uma plenitude do testemunho cristão, como são os serviços litúrgicos e, em particular, o de

⁷ *Ibidem*, 131.

⁸ Cfr. Exortação Apostólica *Reconciliatio et Pœnitentia*, 34 e can. 987. “Como poderia celebrar-se a reconciliação se os que estão a viver numa união matrimonial não têm, pela persistência de uma união, que não está baseada no Senhor, a vontade de conversão e de penitência?”, F. AZNAR GIL, o.c., 145.

⁹ Cfr F. AZNAR GIL, o.c., 145. A *Familiaris Consortio* e o *Catecismo da Igreja Católica* não se referem à Unção dos doentes.

leitor, o ministério de catequista, o ofício de padrinho dos sacramentos”¹⁰. Outros são um pouco mais matizados¹¹.

7 - São proibidas cerimônias litúrgicas, de qualquer gênero, no contexto das uniões civis, porque podem deixar a impressão da celebração de novas núpcias sacramentais, que, conseqüentemente, poderiam induzir em erro sobre a indissolubilidade. Isto por respeito devido ao Sacramento do matrimônio, aos próprios esposos e familiares e à comunidade dos fiéis.

8 - Como batizados que conservam a fê, não devem considerar-se nem ser considerados separados da Igreja. Esta, pastores e fiéis, esforçar-se-á infatigavelmente por lhes proporcionar os meios de salvação. Ela, ao mesmo tempo que professa a verdade de Cristo, tem também um espírito materno para com estes seus filhos, especialmente para com aqueles que, sem culpa, foram abandonados pelo legítimo cônjuge. A Igreja deve rezar por eles, animá-los, mostrar-se mãe misericordiosa, sustentá-los, demonstrar-lhes compreensão e ajuda.

Ela está ainda convencida de que os fiéis em tais situações poderão obter a graça da conversão e da salvação, se forem perseverantes na oração, na penitência e na caridade. Os pastores e toda a comunidade hão-de acolhê-los; eles podem e devem participar na vida da Igreja. Concretamente, são exortados a ouvir a Palavra de Deus, a frequentar o sacrifício da missa, a perseverar na oração, a incrementar as obras de caridade e as iniciativas em favor da justiça, a educar os filhos na fê cristã, a cultivar o espírito e as obras de penitência, para, assim, implorarem, dia a dia, a graça de Deus.

Quanto aos funerais, unicamente podem ser denegados, quando se verificar a situação prevista no can. 1184, §1, 3º: “devem ser privados de exéquias eclesiásticas, a não ser que antes da morte tenham dado algum sinal de arrependimento, [...] os pecadores manifestos, aos quais não se possam conceder exéquias eclesiásticas, sem escândalo público dos fiéis”. A cláusula “dar algum sinal de arrependimento” normalmente interpreta-se benignamente.

9 - Há necessidade de, por amor à verdade, se discernirem bem as “situações”. São vários os motivos pelos quais a coabitação matrimonial se

¹⁰ F. AZNAR GIL, o.c., 163. A propósito dos ofícios de padrinho e de madrinha podem surgir dificuldades, “mas há uma consciência ganerelizada em afirmar que, em princípio, não podem desempenhar este ministério, já que o seu gênero de vida contradiz publicamente o modelo de vida cristã”: *Ibidem*, 165. O can. 874, 3º exige que, entre outras condições, os padrinhos “levem uma vida consentânea com a fê”. É difícil, contudo, precisar o que é “uma vida consentânea com a fê”.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, 163-164.

torna impossível. Há diferença, ou mesmo grande diferença, fundamentalmente entre três situações: a) aqueles que sinceramente se esforçaram por salvar o primeiro matrimônio e foram injustamente abandonados; b) os que, por culpa grave, destruíram um matrimônio canonicamente válido; c) os que contraíram uma segunda união em vista da educação dos filhos e, às vezes, estão subjectivamente certos, em consciência, de que o precedente matrimônio, irremediavelmente destruído, não tinha sido válido¹².

10 - Nas situações em que o matrimônio válido chegou a uma ruptura muitas vezes irreparável, admite-se como legítima a separação física dos esposos e a coabitação. Isto como medida extrema. Também pode acontecer o caso de um dos cônjuges ter sido vítima do divórcio civil requerido pelo outro ou recorrer a ele por sua iniciativa como única maneira de garantir certos direitos legítimos, tais como o cuidado dos filhos ou a defesa do patrimônio. É o caso dos “separados e divorciados que não se casam de novo”. O recurso ao divórcio, nas condições referidas, pode ser tolerado sem constituir falta moral. Um cônjuge vítima inocente do divórcio não viola o preceito moral. Neste caso não existe obstáculo algum na admissão aos Sacramentos.

Esta posição teológica e disciplinar é aquela que a Igreja, no seu Magistério, propõe, e que, mais uma vez, foi reafirmada pela Congregação para a Doutrina da Fé na *Carta aos Bispos da Igreja Católica a respeito da recepção eucarística por fiéis divorciados novamente casados*, de 14 de Setembro de 1994. Contudo, não está fechada a um maior aprofundamento teológico e até a uma ulterior evolução. São vários os âmbitos, interligados entre si, em que a investigação se processa: bíblico, histórico, teológico-dogmático, teológico-moral, canônico e pastoral.

Mesmo no âmbito da Teologia Moral a abordagem da questão pode ser feita em várias perspectivas complementares: a relação entre foro interno e foro externo, a misericórdia pastoral ou *oikonomia*, a predominância, quase absoluta, da perspectiva jurídica do matrimônio e a centralidade das relações sexuais como critério determinante. Vamos neste estudo referir-nos apenas à primeira.

¹² Esta última situação não vem referida no *Catecismo da Igreja Católica*.

2. Foro interno e foro externo e a sua relação

O foro externo, foro público ou *forum Ecclesiae*, refere-se à disciplina da Igreja; neste caso a disciplina matrimonial, expressa fundamentalmente no *Código de Direito Canónico*, e, mais concretamente, a que concerne os divorciados novamente casados e que acabamos de apresentar. O foro interno, foro da consciência ou *forum Dei*, tem uma dimensão prevalecentemente pessoal. Toca as relações pessoais do cristão com Deus, na sua consciência. A relação entre ambos nem sempre é linear nem pacífica, mesmo se se aceita sem dificuldade não só a legitimidade do foro externo, mas também uma boa parte do seu conteúdo.

2.1. A nulidade do matrimónio, o seu conhecimento e as suas consequências.

Tratando-se no matrimónio de uma realidade pública e com efeitos públicos, mas também, em não menor grau, de uma realidade pessoal, pode acontecer, e acontece, que a consciência de cada um dos cônjuges, ou dos dois, não possa aceitar por razões objectivas e subjectivas as orientações dadas, sem isso ser má vontade, rebeldia ou menor exigência moral.

Para que o matrimónio canónico seja considerado sacramentalmente válido exige-se que se verifiquem três condições imprescindíveis:

1 - A capacidade dos nubentes, isto é, que estejam isentos de impedimentos dirimentes. A existência destes impede a celebração válida do matrimónio. O *Código de Direito Canónico* indica os seguintes: idade, impotência, vínculo, disparidade de cultos, ordem sagrada, profissão religiosa, rapto, crime, consanguinidade, afinidade, pública honestidade e parentesco legal. De todos estes impedimentos pode haver dispensa, excepto dos de impotência, de vínculo, a não ser no caso do privilégio paulino ou “petrino”, e de consanguinidade, menos na linha recta ou em segundo grau da linha colateral¹³;

2 - O consentimento, absolutamente necessário; sem ele não pode haver matrimónio. Não há o devido consentimento quando se carece do uso suficiente de razão, defeito grave de discrição do juízo acerca dos direitos e deveres essenciais do matrimónio que se devem dar e receber mutuamente, incapacidade para assumir as obrigações essenciais do

¹³ Cfr. can. 1083-1094.

matrimónio, erro, medo ou coação, ou quando o consentimento é simulado ou condicionado¹⁴;

3 - E, finalmente, a forma canónica prescrita pela Igreja: na presença do bispo ou do pároco, ou perante alguém por eles delegado, e de duas testemunhas¹⁵;

Quando estas condições se verificarem conjuntamente, o casamento é considerado válido e, conseqüentemente, indissolúvel. Para os católicos é um Sacramento. Se advier uma ruptura e um conseqüente divórcio civil, seguido de outro matrimónio necessariamente civil, as pessoas ficam na “situação irregular” a que nos temos referido.

Mas pode suceder uma situação diferente: a de, apesar das aparências, não haver sequer matrimónio. Um dos interessados, ou mesmo os dois, convictos de que a união em que vivem não é, efectivamente, matrimónio, por defeito na capacidade, no consentimento ou na forma, pretendem que o dito “matrimónio” seja declarado nulo; isto é, há a convicção de que, afinal, nunca o foi.

Recorre-se, então, a um tribunal eclesiástico que, se tiver provas consideradas suficientes e depois de um processo, declara a nulidade. É a normalização canónica da situação. A partir daí, cada uma das pessoas pode casar-se de modo válido e, conseqüentemente, tal matrimónio passa a ser considerado sacramental, se as deficiências anteriores, que deram azo à declaração de nulidade, deixarem de se verificar.

Mas, muitas vezes, as coisas não são assim tão lineares. Pode acontecer, e acontece, que haja a certeza moral em consciência, ou pelo menos uma dúvida bem fundamentada, de que uma determinada união, aparentemente um “matrimónio”, de facto não o é, sem se poder provar em sede de tribunal, que julga, como é óbvio, através de provas de documentos ou de testemunhas. Por outro lado, não é sempre fácil e, às vezes, é muito difícil ou mesmo impossível discernir no tribunal, com clareza suficiente, a existência de vícios na capacidade para celebrar o matrimónio, e, sobretudo, no consentimento, com tudo o que isso implica, porque são de carácter subjectivo, íntimo e pessoal.

Não se podendo declarar judicialmente, através de provas, a nulidade do matrimónio, presume-se a favor da sua existência. É o *favor iuris*: “o matrimónio goza do favor do direito; pelo que, em caso de dúvida, se há-de estar pela validade do matrimónio, até que se prove o contrário”(can.

¹⁴ Cfr. can. 1095-1103.

¹⁵ Cfr. can. 1108-1112.

1060). Assim, pode acontecer um conflito insanável entre a dimensão institucional, o foro externo, que, não podendo comprovar a nulidade, se pronuncia pela existência do vínculo matrimonial, e a consciência das pessoas, o foro interno, que sabe, com fundamento, que a união não é, efectivamente, verdadeiramente um “matrimónio”.

Se se vierem a casar novamente, de facto o “segundo matrimónio” é o primeiro, e, portanto, nada os pode impedir, mais do que aos outros crentes, de receberem o perdão dos seus pecados e de comungarem o Corpo do Senhor, devendo ser discretos, para evitarem escândalo, que possa levar alguma pessoa, desconhecadora da realidade tal como ela é, a considerar menos vinculantes, quer a indissolubilidade do matrimónio, quer as condições para se ser absolvido dos pecados ou receber o Corpo de Cristo.

Muitos são os que assim pensam e julgamos que com razão. De facto, em caso de conflito entre foro interno e foro externo, a prioridade deve ser atribuída àquele. É este o cerne da questão da relação conflituosa entre os dois foros e que, nos últimos anos, tem tido alguns desenvolvimentos, a nosso parecer, nem sempre lineares, mas reveladoras do caminho difícil e, às vezes polémico, que a Teologia Moral está a atravessar.

A *Familiaris Consortio*, 84, numa precisão importante, afirma que “os pastores, por amor à verdade, estão obrigados a discernir bem as situações [irregulares]”. No discernimento que propõe chama a atenção, de modo especial, para o caso “daqueles que contraíram uma segunda união em vista da educação dos filhos, e, às vezes, estão subjectivamente certos em consciência de que o precedente matrimónio, irremediavelmente destruído, nunca tinha sido válido”¹⁶.

¹⁶ Esta importantíssima distinção não aparece no *Catecismo*. É a transcrição quase literal da *proposta* 14, 1, feita pelo Sínodo ao Papa, em vista da elaboração do documento do Sínodo, que foi a *Familiaris Consortio*. Cfr. *Elenchus propositionum post disceptationem de muneribus familiae christianae in mundo hodierno*, de 14 de Outubro de 1980, *EV*, VII, 724. No círculo de língua alemã “todos pediram orientações sobre o modo de se comportar, quando se tem a certeza da invalidade do matrimónio, mas não se tem modo de o demonstrar”: G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi; quinta assemblea generale, 1980*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma, 1982, 360. F. Aznar Gil, partindo do texto da *Familiaris Consortio*, considera quatro situações em que se dá a “impossibilidade da normalização canónica: a) os interessados estão seguros subjectivamente da nulidade do seu anterior matrimónio e há alguns dados objectivos [...] para duvidar positivamente da sua validade, embora a decisão ou decisões eclesiais sejam favoráveis à validade do matrimónio; b) os interessados estão seguros objectiva-subjectivamente da invalidade do primeiro vínculo, mas não o podem demonstrar canonicamente; c) os interessados não estão seguros da invalidade do vínculo anterior, mas

Por sua vez, o Cardeal Josef Ratzinger, então Arcebispo de Munique e relator do Sínodo sobre a família, numa carta aos cristãos da sua arquidiocese sobre os trabalhos e conclusões deste, ao indicar as distinções que nele tinham sido feitas e que depois a Exortação Apostólica veio a recolher, escreve: “O Sínodo considera como categoria particular a daqueles que chegaram à persuasão motivada da nulidade do primeiro matrimónio, mesmo se não é possível documentá-la juridicamente; em tal caso, evitado todo o escândalo, em resposta ao juízo motivado da consciência, pode permitir-se o acesso à comunhão”¹⁷.

No texto do Cardeal, nomeado Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé três dias depois da publicação da *Familiaris Consortio*, tiravam-se as consequências de uma distinção, que, na sequência do Sínodo, a Exortação Apostólica veio evidenciar.

Se não for essa a conclusão a que se chega, que sentido prático tem pedir que se faça um discernimento sobre as situações irregulares concretas, indicando-se até alguns “tipos”. Se se está “subjectivamente certo em consciência de que o precedente matrimónio nunca tinha sido válido”, mesmo que nunca o venha a ser declarado num tribunal por falta de provas, rigorosamente não houve matrimónio, e, portanto, não houve divórcio, e, portanto, o matrimónio consequente, de facto, é o primeiro, e, portanto, não há restrição permanente que possa impedir, de modo absoluto, a Reconciliação e a Comunhão sacramentais.

Observe-se que o *Catecismo*, 1650 e 2384, diz que “os divorciados que se casam civilmente ficam numa situação objectivamente contrária à lei de Deus” e que “o cônjuge, que passou a novas núpcias, encontra-se numa situação de adultério público e permanente”. São fiéis que se encontram numa situação objectiva e pública de pecado, já que o adultério é público e tem carácter habitual ou permanente. Mas não se diz que são pecadores públicos. Isto é, o juízo que se faz não é tanto sobre a pessoa, a sua dimensão subjectiva, mas, sobretudo, sobre a realidade factual tal como aparece. Se

consideram em consciência o matrimónio posterior como abençoado por Deus; d) os interessados, finalmente, estão seguros da validade do primeiro vínculo, mas não se podem abandonar, devido à responsabilidade para com os filhos ou de um para com o outro”, *oc.*, 193. Para o nosso estudo interessam os casos a) e b) e também o c). O autor diz que estas “distinções e discernimentos [são] necessários, não só para orientar adequadamente a consciência dos fiéis, mas também para aplicar nalgumas situações as normas estabelecidas sobre as soluções do foro interno”: *Ibidem*.

¹⁷ *Lettera del Card. Ratzinger al Clero*, in G. CAPRILE, *o.c.*, 587. A carta tem a data de 8 de Dezembro de 1980. O Cardeal Josef Ratzinger, no Sínodo, fazia parte do círculo de língua alemã: *cfr. Ibidem*, 360.

objectivamente aparece uma situação de pecado, não quer dizer que o seja subjectivamente. No foro externo pode haver situação objectiva de pecado, mas no foro interno não é necessariamente assim, e no conflito entre os dois é o último que deve prevalecer.

Assim, não se pode deixar de estar de acordo com a posição que considera como boa “a decisão da própria consciência de cada pessoa, embora se indiquem alguns critérios que possam ajudar a clarificar a decisão que se vai adoptar. Os principais são: impossibilidade canónica de regularizar a actual situação, já que se esgotaram as vias eclesiais do foro externo; convicção subjectiva, certeza moral de que o anterior matrimónio foi nulo, embora isto não se tenha podido provar por diferentes razões: a esta convicção subjectiva da nulidade do anterior matrimónio, ou pelo menos à dúvida razoável sobre a sua validade, chega-se mediante alguns dados objectivos, por exemplo, existência de uma sentença favorável à nulidade, opiniões de alguns peritos conhecedores dos factos, etc., e, sobretudo, por estar em paz com as próprias consciências, apesar da reprovação oficial da Igreja”¹⁸.

Fica defendida e valorizada a decisão responsável em consciência de cada pessoa. Ao mesmo tempo que se indicam algumas orientações que possam ajudar a clarificar a decisão que vai ser adoptada, chama-se a atenção para o facto da celebração dos Sacramentos ter, para lá da dimensão pessoal, outra que é eclesial e pública.

2.2. Posição de três bispos alemães

É neste contexto que, parece-nos, se situa a intervenção dos bispos da Província eclesiástica do Reno superior, na Alemanha, Oskar Saier, Arcebispo de Freiburg in Breisgau, Karl Lehmann, bispo de Mainz e Presidente da Conferência Episcopal alemã, e Walter Kasper, bispo de Rottenburg-Stuttgart, intitulada *Para o acompanhamento pastoral das pessoas com matrimónios fracassados, divorciados e divorciados tomados a casar*, datada de 10 de Julho de 1993, que se articula numa breve *Carta pastoral*, para ser lida em todas as Igrejas, e num texto mais amplo e preciso: *Princípios fundamentais para o acompanhamento pastoral*, dirigido aos sacerdotes e a outros agentes pastorais¹⁹.

¹⁸ F. AZNAR GIL, o.c., 206-207.

¹⁹ Textos em *Documentation Catholique*, 90, 1993, 986-994 e *Il Regno-documenti*, 19, 1993, 613-623. Outros bispos e instâncias pastorais diocesanas já tinham apresentado ideias semelhantes; F. Aznar indica o Cardeal J. Ratzinger, na carta por nós referida, as dioceses

Sem nunca porem em causa a indissolubilidade do matrimónio, tratam, sobretudo, da atenção pastoral a ter com os católicos que vivem em situação irregular, sobretudo os divorciados que se tornaram a casar. Os aspectos mais salientes são os seguintes:

Quando se verifica esta situação, “é necessário colocar a questão sobre a validade do primeiro matrimónio. O pastor enviará as pessoas interessadas, de modo franco e sincero, às possibilidades oferecidas pelos tribunais matrimoniais. Como o prova a experiência, muitas pessoas, cujo primeiro matrimónio teve um decurso infeliz, podem ser ajudadas. Esta não é a única via, mas não deve ser transcurada”.

A Igreja pode fazer muito pelos divorciados novamente casados. “Mesmo se o segundo matrimónio não é reconhecido como eclesialmente válido e não se pode permitir uma admissão geral aos Sacramentos, [...] os divorciados não são expulsos da Igreja. Também não estão excomungados, isto é, total e fundamentalmente excluídos da comunhão eucarística e sacramental. Já que estas pessoas, segundo a convicção da Igreja, estão numa objectiva contradição com a Palavra do Senhor, não podem indistintamente ser autorizadas a participar nos Sacramentos, sobretudo na Eucaristia”²⁰.

Depois, referindo-se à passagem da *Familiaris Consortio* que propõe que os pastores “devem discernir bem as situações”, já por nós citada e desenvolvida, dizem que a Exortação Apostólica “deixa abertamente ao juízo pastoral inteligente de cada pastor a determinação das consequências concretas. Isto não pode tornar-se salvo-conduto para o arbítrio. Por isso, a avaliação das diferentes situações não pode e não deve ser reservada apenas às pessoas singulares”. A seguir expõem, de uma maneira mais concreta, a relação entre foro interno e foro externo, ao tratarem “da possibilidade de uma decisão de consciência da pessoa singular, para a participação na Eucaristia” e “da decisão sobre o pedido de participação na celebração dos Sacramentos” e afirmam: “Não se pode dar nenhuma autorização oficial, geral e formal, porque a fidelidade da Igreja à

de Linz, na Áustria, San Sebastián, na Espanha, o Sínodo da Suíça romanda, algumas dioceses dos Estados Unidos: cfr. o.c., 207-218. Oskar Saier no Sínodo sobre a família também pertencia ao círculo de língua alemã: cfr. G. CAPRILE, o.c., 360.

²⁰ A propósito da afirmação de que “não estão total e fundamentalmente excluídos da comunhão eucarística e sacramental”, diz-se em nota: “a discussão sobre o can. 915 concluiu até agora que não é possível uma utilização generalizada e global desta norma para o grupo das pessoas divorciadas e casadas novamente e que o can. 915 não é *a priori* contrário a reflexões sobre uma ‘admissão’ diferenciada aos Sacramentos, como aqui foram elaboradas”.

indissolubilidade do matrimónio ficaria obscurecida. Contudo, no diálogo pastoral clarificador dos membros de um segundo vínculo matrimonial com um sacerdote [...], pode ser evidente, no caso individual, que ambos os cônjuges, ou apenas um, se sintam autorizados na própria consciência a aproximar-se da mesa do Senhor²¹. É particularmente o caso em que há a convicção de consciência de que o matrimónio precedente e insanavelmente falhado nunca foi válido”²².

Depois continuam: “Somente a pessoa individualmente pode tomar tal decisão, uma decisão pessoal em consciência. Para isso, tem necessidade de assistência que a esclareça e do acompanhamento sem preconceitos do ministro da Igreja, que avive a consciência e cuide de modo a que o ordenamento da Igreja seja respeitado. Cada caso singular deve ser aprofundado de modo a não admitir ou excluir indistintamente”.

Sem esse diálogo “não pode haver qualquer participação na Eucaristia. A intervenção de um sacerdote neste processo de clarificação é necessária, porque o acesso à Eucaristia é um acto público e com significado eclesial. Mas, falando formalmente, o sacerdote não dá nenhuma autorização oficial formal. O sacerdote respeitará o juízo da consciência da pessoa, que, depois do exame da sua consciência, tenha chegado à convicção de poder assumir a responsabilidade perante Deus do acesso à Santa Eucaristia. Este respeito tem, certamente, diferentes graus. Pode, de facto, verificar-se nos interessados uma verdadeira situação-limite, muito complexa, na qual o sacerdote não pode totalmente proibir o acesso à mesa do Senhor, e, portanto, deve tolerá-la. Mas pode também acontecer que uma pessoa, apesar da manifestação de sinais objectivos de culpa, não se atribua subjectivamente nenhuma culpa grave. Neste caso de o sacerdote, depois de uma cuidadosa avaliação de todas as circunstâncias, pode, antes de mais, encorajar a um exame de consciência, que no interessado já está em amadurecimento. O sacerdote deve proteger a decisão tomada em consciência, contra as condenações e suspeições, mas deve cuidar também para que não se provoque escândalo na comunidade”.

Os pontos que consideramos mais significativos na relação entre foro interno e foro externo são:

1 - A via do foro externo, a via dos tribunais eclesiásticos para a resolução das questões matrimoniais através da declaração de nulidade, é

²¹ Referem o can. 843, §1 que diz que “os ministros sagrados não podem negar os Sacramentos àqueles que oportunamente os pedirem, se estiverem devidamente dispostos, e pelo direito não se encontrarem impedidos de os receber”.

²² Remetem para a FC 84.

uma via ao dispor das pessoas, a que estas devem recorrer. Às vezes é incapaz de as resolver, por falta de provas.

2 - Não é, contudo, a única via. É legítimo, então, o recurso à via do foro interno, que, nas consequências, acaba também por atingir o externo. Para o seu uso responsável, que salvguarde, na medida do possível, os diferentes aspectos da verdade pessoal, eclesial e institucional, é necessário que o discernimento se faça respeitando algumas condições.

3 - Não se pode aceitar uma admissão geral à participação nos Sacramentos, sobretudo na Eucaristia. É necessário distinguir as situações. Não se pode dar uma autorização oficial, geral e formal, mas pode acontecer que os cônjuges se considerem a si mesmos autorizados a comungar.

4 - O discernimento sobre a situação em que um dos cônjuges, ou até os dois, esteja certo em consciência de que o primeiro matrimónio não foi válido, sem que o tribunal o tenha podido provar, é um discernimento pessoal. As pessoas, para o fazerem, precisam de ser acompanhadas por um sacerdote conhecedor da matéria em questão. Ele deve evidenciar os diferentes aspectos, tanto do foro interno, como do foro externo, que estão implicados.

5 - A ele não compete dar formalmente qualquer autorização oficial. Deve respeitar o juízo da consciência pessoal, já que se trata de uma decisão tomada diante de Deus. Mesmo em situações não tão claras, ele deve ter uma atitude de tolerância e encorajar a um sério exame de consciência pessoal. Por outro lado, há-de procurar que se evite a condenação e a suspeição em relação aos interessados e um eventual escândalo que se venha a provocar na comunidade.

6 - Nesta posição o ponto de partida e o centro estão na pessoa ou pessoas interessadas, na sua interioridade. Quando se trata de situações pessoais concretas, a dimensão jurídico-institucional do matrimónio é também considerada, mas não tem a prevalência. A verdade das pessoas e para as pessoas não é definida antecipada e abstractamente, independentemente da verdade da vida nas circunstâncias concretas. O carácter público e eclesial dos Sacramentos, mormente da Eucaristia, não abafa a dimensão íntima e pessoal da consciência. O discernimento é prevalentemente pessoal, mesmo se um sacerdote o ajude a fazer, enquadrando os diferentes âmbitos que têm maior ou menor relevância.

7 - Na relação de conflito entre foro interno e foro externo, que surge no caso concreto a que nos estamos a referir, o foro interno tem a prioridade. Trata-se, a nosso ver, de uma recepção criativa da doutrina e da disciplina da Igreja.

2.3. Posição da Congregação para a Doutrina da Fé

A solução pastoral apresentada pelos três bispos e os seus pressupostos são das principais questões tratadas na *Carta aos Bispos da Igreja Católica, a respeito da recepção da comunhão eucarística por fiéis divorciados novamente casados*, da Congregação para a Doutrina da Fé, datada de 14 de Setembro de 1994, e assinada pelo Prefeito, Cardeal Josef Ratzinger²³. Esta solução pastoral não é aceite.

A *Carta* pretende responder ao facto de “nos últimos anos, em várias regiões, terem sido propostas diferentes soluções pastorais segundo as quais certamente não seria possível uma admissão geral dos divorciados novamente casados à comunhão eucarística, mas poderiam aproximar-se desta, em determinados casos, quando, segundo o juízo da sua consciência, a tal se considerassem autorizados. Por exemplo [...] quando estivessem convencidos da nulidade do matrimónio anterior, mesmo não podendo demonstrá-la no foro externo”.

E continua: “Em alguns lugares também se propôs que, para examinar objectivamente a sua efectiva situação, os divorciados novamente casados deveriam encetar um colóquio com um sacerdote criterioso e entendido. Mas este sacerdote teria de respeitar a eventual decisão de consciência deles de se abeirarem da Eucaristia, sem que isso implicasse uma autorização oficial”.

A *Carta* é a reafirmação da “doutrina e disciplina da Igreja nesta matéria”, expostas de modo “vinculante” na Exortação Apostólica *Familiaris Consortio*, no *Catecismo da Igreja Católica* e no *Código de Direito Canónico*, e que “não podem ser modificadas com base nas diferentes situações”. Duas passagens da Exortação Apostólica são particularmente relevadas: numa “recorda aos pastores que, por amor da verdade, são obrigados a um cuidadoso discernimento das diversas situações e anima-os a encorajarem a participação dos divorciados novamente casados em diversos momentos da vida da Igreja”; noutra faz-se “a reafirmação da prática constante e universal e ‘fundada na Sagrada Escritura de não admitir à comunhão eucarística os divorciados que contraíam nova união’, indicando os motivos da mesma”.

Recorda que tais fiéis “não estão excluídos da comunhão eclesial” e acrescenta um inciso, que não se encontra na *Familiaris Consortio*, mas que se faz eco do *Catecismo*: “na medida em que isso seja compatível com as disposições do direito divino, sobre as quais a Igreja não possui qualquer poder de dispensa”. Afirma ainda que não se “considere a sua participação na vida da Igreja reduzida exclusivamente à questão da recepção da Eucaristia”.

²³ *L’Osservatore Romano* (ed. em português), 43, 22 de Outubro de 1994, 18.

Depois trata da função da consciência pessoal, do seu poder e da relação com a disciplina do foro externo: “A convicção errada de poder um divorciado novamente casado receber a comunhão eucarística pressupõe normalmente que se atribui à consciência pessoal o poder de decidir, em última instância, com base na própria convicção, sobre a existência ou não do matrimónio anterior e do valor da nova união. Mas tal atribuição é inadmissível”²⁴.

Isto porque o matrimónio é de carácter prevalentemente público, coisa que se verifica a dois níveis. Primeiro: “o matrimónio, enquanto imagem da união suprema entre Cristo e a sua Igreja, e núcleo de base e factor importante na vida da sociedade civil, constitui essencialmente uma realidade pública”. Segundo: “o consentimento, pelo qual é constituído o matrimónio, não é uma simples decisão privada, visto que cria para cada um dos esposos e para o casal uma situação especificamente eclesial e social”. Daqui se conclui que “o juízo da consciência sobre a própria situação matrimonial não diz respeito apenas a uma relação imediata entre o homem e Deus, como se se pudesse prescindir daquela mediação eclesial, que inclui também as leis canónicas, que obrigam em consciência”.

A afirmação da *Familiaris Consortio*, 84, que, na distinção das várias situações, cita o caso dos que “estão subjectivamente certos em consciência que o matrimónio anterior, irremediavelmente perdido, jamais fora válido”, é interpretada da seguinte maneira: “Deve-se certamente discernir, através da via de foro externo estabelecida pela Igreja, se objectivamente existe tal nulidade do matrimónio. A disciplina da Igreja, enquanto confirma a competência exclusiva dos tribunais eclesiásticos no exame da validade do matrimónio dos católicos, oferece também novos caminhos para demonstrar a nulidade do matrimónio precedente, procurando assim excluir, quanto possível, qualquer distância entre a verdade verificável no processo e a verdade objectiva conhecida pela recta consciência”.

Também a comunhão eucarística tem um carácter eclesial e público; por isso, não pode ser deixada a uma disposição interior pessoal e privada. É no facto de tanto o matrimónio como a Eucaristia serem prevalentemente de carácter eclesial e público que quem se situa à margem da disciplina eclesial, foro externo, não pode receber a Eucaristia. “A Igreja é o Corpo de Cristo, e viver a comunhão eclesial é viver no Corpo de Cristo e nutrir-se do Corpo de Cristo. Ao receber o Sacramento da Eucaristia, a comunhão com Cristo cabeça não pode jamais ser separada da

²⁴ Remete em nota para a Encíclica “*Veritatis Splendor*”, 55.

comunhão com os seus membros, isto é, com a sua Igreja. Por isso, o Sacramento da nossa união com Cristo é também o Sacramento da unidade da Igreja. Receber a comunhão eucarística em contraste com as disposições da comunhão eclesial é, pois, algo de contraditório em si mesmo. A comunhão eclesial com Cristo inclui e pressupõe a observância, mesmo se às vezes pode ser difícil, das exigências da comunhão eclesial, e não pode ser justa e frutífera se o fiel, mesmo querendo aproximar-se directamente de Cristo, não observa estas exigências”.

Destacamos os seguintes pontos:

1 - A *Carta* recusa a proposta anteriormente feita pelos três bispos alemães e reafirma, em termos vigorosos, a disciplina vigente. Como fundamentação citam-se, entre outros textos posteriores à *Familiaris Consortio*, o *Código de Direito Canónico*, o *Catecismo da Igreja Católica* e a Encíclica *Veritatis Splendor*.

2 - Um ponto de apoio importante para toda a construção está no facto de o matrimónio, constituído pelo consentimento, ser considerado, tanto no âmbito civil como no eclesial, não apenas um assunto privado, mas “essencialmente uma realidade pública” e, portanto, regulada pelo direito. Daqui derivam as disposições disciplinares em questão. No matrimónio acentua-se tão fortemente a perspectiva jurídico-institucional que praticamente leva ao desaparecimento da perspectiva personalista.

3 - Na relação entre foro interno, foro da consciência, e foro externo, a disciplina da Igreja, este tem a prevalência, praticamente absoluta. À consciência não é reconhecido o poder de decisão em última instância. Isso é considerado “inadmissível”. Faz-se apelo às “disposições do direito divino”. Diz-se, citando a *Familiaris Consortio*, que a “prática constante e universal” está “fundada na Sagrada Escritura”, embora não se faça referência explícita a nenhum texto ou passagem bíblica. Afirma-se que as “leis canónicas”, que fazem parte da “mediação eclesial”, “obrigam em consciência” e que o discernimento deve ser realizado “através da via do foro externo estabelecida pela Igreja”, cujos tribunais têm a “competência exclusiva”. O discernimento último é, pois, da autoridade, não da pessoa; é autoritativo, não pessoal.

4 - A *Carta* refere em nota a Encíclica *Veritatis Splendor*, 55, sem citar qualquer parte do texto, como fundamentação para negar à consciência a possibilidade de ser a última instância do discernimento. Este número faz parte de um conjunto, 54-56, um dos mais polémicos da Encíclica, em que se denuncia, em termos vigorosos, a concepção de consciência moral “criativa”, que considera errada e perigosa, e que diz estar na origem de muitos erros e desorientações morais e pastorais. Foge ao âmbito deste nosso estudo apresentar com algum desenvolvimento a problemática.

Pensamos, contudo, que é importante indicar alguns aspectos mais significativos que têm a ver com a relação entre foro interno e foro externo.

Paladinas da “autonomia” do homem, algumas “tendências culturais [...] que contrapõem e separam entre si a liberdade e a lei, e exaltam idolatricamente a liberdade, conduzem a uma interpretação ‘criativa’ da consciência moral, que se afasta da posição da tradição da Igreja e do seu Magistério” (VS 54). Aí se inclui “a opinião de vários teólogos”, para quem “a função da consciência teria sido reduzida, pelo menos em certo período do passado, a uma simples aplicação das normas morais gerais aos casos individuais da vida da pessoa”. Para eles “tais normas não podem ser capazes de acolher e respeitar toda a irrepetível especificidade de cada um dos actos concretos das pessoas; podem, de algum modo, contribuir para uma justa avaliação da situação, mas não podem substituir as pessoas quando tomam uma posição pessoal sobre o modo de se comportarem nos determinados casos particulares” (VS 55).

Daí resulta que tais normas constituem mais “uma perspectiva geral que ajuda o homem a ordenar a sua vida pessoal e social” do que “um critério objectivo vinculante para os juízos de consciência”. Esta perspectiva, que não deixa de considerar a consciência como a faculdade onde se escuta a voz de Deus e se lhe dá uma resposta, “induz o homem não tanto a uma observância meticulosa das normas universais, como sobretudo a uma assunção criativa e responsável das tarefas pessoais que Deus lhe confia”. Neste contexto, ao referirem-se aos actos, preferem falar mais de “decisões” de consciência do que de “juízos”. Segundo tais autores, “só assumindo ‘autonomamente’ estas decisões é que o homem poderia alcançar a sua maturidade moral” (VS 55).

Esta posição está em relação com a proposta de “uma espécie de duplo estatuto da verdade moral”: um “nível doutrinal e abstracto” e uma “certa consideração existencial mais concreta”. “Esta, tendo em conta as circunstâncias e a situação, poderia legitimamente estabelecer excepções à regra geral, permitindo desta forma cumprir praticamente, em boa consciência, aquilo que a lei qualifica como intrinsecamente mau. Deste modo, instala-se, em alguns casos, uma separação, ou até oposição entre a doutrina do preceito válido em geral e a norma da consciência individual, que decidiria, de facto, em última instância, o bem e o mal. Sobre esta base, pretende-se estabelecer a legitimidade das soluções chamadas ‘pastorais’, contrárias aos ensinamentos do Magistério, e justificar uma hermenêutica ‘criadora’, segundo a qual a consciência moral não estaria de modo algum obrigada, em todos os casos, por um preceito negativo particular. É impossível não ver como, nestas posições, é posta em questão a própria

identidade da consciência moral, em face da liberdade do homem e da lei de Deus” (VS 56)²⁵.

Esta problemática de Teologia Moral Fundamental tem, na questão que nos ocupa, uma explicitação concreta, já que a posição do Magistério da Igreja considera, como vimos, que os divorciados novamente casados vivem objectivamente em situação de adultério público e permanente. Ora, sendo o adultério intrinsecamente mau, nunca pode ser justificado, em nenhuma circunstância. “Não cometerás adultério” é um mandamento formulado negativamente; portanto, obriga *semper et pro semper*, isto é, não há quaisquer situações particulares pessoais ou sociais que o possam justificar (cfr VS 80-82). Além disso, como referimos, a norma que lhes proíbe a comunhão é apresentada com origem em “disposições de direito divino”. Assim, agir, mesmo excepcionalmente, contra tal direito é ir contra Deus. Deste modo, neste âmbito não há qualquer possibilidade de consciência criativa, em nenhum sentido.

Mas convém recordar que quando se trata de um matrimónio de que não se pode provar a nulidade, embora seja, de facto, nulo, como é o caso de que nos temos vindo a ocupar, rigorosamente não há adultério. A não possibilidade de “regularização” do “segundo” matrimónio, que, afinal, é o primeiro, não deriva das pessoas, mas das deficiências do tribunal, que tecnicamente não é capaz de chegar à descoberta da verdade tal como é, mas que, de facto, é conhecida pelos interessados.

A Encíclica, no seu empenho por repor “a sã doutrina”, entende a consciência mais como “aplicação de normas gerais”, embora distanciando-se de um certo automatismo dessa aplicação característico da casuística, do que como “avaliação da situação”. Rejeita terminantemente “o carácter ‘criativo’ da consciência”, que pressupõe, concretiza e conduz à autonomia do homem nas decisões morais, aliás, também esta recusada com veemência, e que leva na pastoral a soluções de benignidade. Mas não aparece bem explicitado o que se quer dizer com o adjectivo “criativa”, que tanto pode ter um sentido inaceitável como de perfeita aceitação. O mesmo sucede

²⁵ Os comentadores da *Veritatis Splendor* são unânimes em dizer que este é um dos assuntos centrais da Encíclica. Perante ele posicionam-se de modos diferenciados: cfr. R. FRATTALLONE, *La coscienza scintilla di verità: dottrina della Veritatis Splendor e problematica odierna*, in G. RUSSO (org.), *Veritatis Splendor; genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma, 1994, 97-128; L. MELINA, *Conciencia y verdad en la Encíclica Veritatis Splendor*, in G. DEL POZO (org.), *Comentarios a la Veritatis Splendor*, BAC, Madrid, 1994, 619-650; P. PESCE, *La coscienza e la verità*, in G. CONCETTI (org.), *Veritatis Splendor; testo con commenti*, Edizioni Vivere in, Roma, 1994, 93-119; M. VIDAL, *Comentário teológico-moral à Encíclica “Veritatis Splendor”*, Perpétuo Socorro, Porto, 1994, 197-202.

com a noção correlativa de “autonomia”, cuja aceitação ou não depende do sentido que tenha (cfr. VS 40).

A Encíclica acaba por lutar contra uma radicalização extrema, do tipo da “moral de situação”, que não se encontra nos teólogos moralistas católicos, nem, obviamente, na proposta dos bispos alemães²⁶. No seu afã por banir todo o subjectivismo acaba por correr o perigo de abafar indevidamente a legitimidade da subjectividade pessoal e de cair num objectivismo legalista e rigorista, que, em boa parte, se encontra na *Carta da Congregação*.

5 - Apesar de tudo, e um tanto paradoxalmente, a *Carta da Congregação* para a Doutrina da Fé traz uma afirmação que evidencia, embora de modo ténue, a questão fundamental, não assumida expressamente, nem desenvolvida. É esta: os tribunais eclesiásticos dispõem de “novos caminhos”,

²⁶ M. Vidal diz que o “texto da Encíclica parece ter em conta, entre outras posições”, as de J. Fuchs e B. Häring, o.c., 201, nota 32; R. Frattallone escreve: “É evidente que o conceito de criatividade, estritamente relacionado com o de ‘autonomia’ da pessoa e do seu agir moral livre, deve ser precisado ulteriormente, uma vez que tanto pode indicar a autonomia-criatividade relativa, que nada tira à dependência absoluta da pessoa em relação ao Criador, como designar a total independência a respeito de Deus, que delega no indivíduo a criação total dos seus valores e das suas normas morais”. Na linha do primeiro grupo cita B. Häring; cfr. o.c., 121 e nota 44. Cfr. R. CABRAL, “Quem foi visado pela Encíclica *Veritatis Splendor*?”, *Brotéria*, Vol 140, 1995/3, 353-258. Antes da publicação da Encíclica E. Kaczynski fazia a distinção nos teólogos moralistas entre os que seguiam “a concepção tradicional: a consciência como aplicação”, e os partidários da “concepção mais actual: a consciência criativa que chega à identificação com a decisão”. Esta última não tem a ver com a ética de situação e pode aparecer com algumas variantes. Cita como pertencentes a este grupo, além dos já referidos, F. Böckle, D. Capone, K. Demmer, P. Knauer: “la coscienza morale nella teologia cattolica”, *Angelicum*, LXVII, 1991, 65-94. A perspectiva de uma consciência moral “criativa” não significa necessariamente subjectivismo: cfr. E. López Azpitarte que intitula o capítulo sobre a consciência exactamente “a criatividade da consciência”, sem se perfiar por ele. A orientação é, antes, a de uma dialética complementar” entre “a norma e a decisão pessoal”: cfr. *Fundamentación de la Ética cristiana*, Paulinas, Madrid, 1991, 215-237. Nós entendemos “a consciência como o ponto de referência última da moralidade pessoal. É aí que a pessoa descobre, percebe e faz seus os valores morais. [...] Ela é o lugar hermenêutico da verdade moral; isto é, a instância, aliás complexa, da manifestação da descoberta da própria verdade moral; é nela que esta se torna efectivamente normativa para o sujeito agente. Embora a consciência moral não seja “criativa”, no sentido de ser ela própria a origem última da verdade em si, é-o enquanto a revela e a propõe para agir na situação concreta em que a pessoa se encontra”: J. TRIGO, “Objecção de consciência ao serviço militar”, *Communio*, XI, 1994/6, 541-542. Muitas vezes fala-se de consciência “activa”, “constitutiva”, “propositiva” para designar consciência “criativa”, em contraposição a consciência “passiva”, “declarativa”, “receptiva”, “aplicativa”.

que “procuram excluir, quanto possível, qualquer distância” entre duas verdades: “a verdade verificável no processo [judicial] e a verdade objectiva conhecida pela recta consciência”. O que, pensamos, quer dizer o seguinte: a verdade verdadeiramente objectiva é a que a pessoa, na sua recta consciência, conhece, e que nem sempre coincide com aquela a que chega o tribunal. Este há-de ter consciência de que a verdade que pode verificar no processo pode não ser a verdade objectiva, e, consequentemente, deve esforçar-se por excluir, quanto possível, a distância que as separa; mas nem sempre se chega a fazer coincidir uma com a outra.

3. Recepção da *Carta* e ampliação de perspectivas

A *Carta* da Congregação para a Doutrina da Fé respondia, embora sem o dizer directamente, à posição que os três bispos alemães da Província do Reno superior tinham tomado. Estes publicaram também uma *Carta* que acompanha a recepção do documento da Santa Sé. Acolhem as orientações dadas, mas não deixam de fazer algumas precisões e até de lançar alguns aspectos novos²⁷. Estamos a falar ainda do foro interno e do foro externo e da sua relação.

Em primeiro lugar, referindo-se ao primeiro documento, afirmam que, ao se terem pronunciado do modo como o fizeram, a sua “intenção não era, nem podia ser, introduzir novidades dogmáticas ou uma nova legislação canónica”. O que pretenderam foi “chegar, no respeito pela doutrina e pela disciplina da Igreja, a soluções viáveis do ponto de vista de uma aplicação pastoral”.

Em relação à *Carta* da Congregação, vários pontos fundamentais são comuns. Não há, pois, dissensão em coisas essenciais. “Não existe qualquer desacordo doutrinal”, mas “diferenças a propósito do problema da praxe em casos particulares”. A perspectiva teológica referida pela Congregação “não foi posta em questão em linha de princípio”. De facto, não se pôs em causa a indissolubilidade do matrimónio e reafirma-se a doutrina conhecida: “Um novo matrimónio, enquanto o primeiro cônjuge de um matrimónio sacramentalmente válido ainda está em vida, constitui uma violação dum ordenamento de Deus, renovado por Jesus Cristo, que não permite a admissão oficial à recepção da santa comunhão, nem de modo geral, nem em casos específicos”.

²⁷ *Carta dos Bispos do Reno superior*. Texto em *Documentation Catholique*, 91, 1994, 932-935 e *Il Regno-documenti*, 19, 1994, 581-583.

A questão em que há desacordo é sobre a recepção da Eucaristia. Perguntaram-se “se em casos particulares é pensável, e se pode também ser legítimo, que, embora os divorciados novamente casados não sejam certamente admitidos oficialmente à santa comunhão, algum deles, depois de um aconselhamento conveniente com um sacerdote, que lhe recorde sobretudo a Palavra do Senhor sobre a fidelidade para sempre no matrimônio, se considere autorizado pela sua consciência, orientada para a verdade, a aproximar-se dela”. A resposta que encontraram foi a de que “não viam qualquer possibilidade de uma autorização superficial, mas, antes, a possibilidade de um ‘abeirar-se’ à mesa do Senhor, garantidas condições bem precisas, e depois de um cuidadoso exame de consciência. A diferença entre ‘admitir’ e ‘abeirar-se’ é fundamental”. Considerando que a *Carta* da Congregação não aceita tais propostas, “estas não podem ser uma norma vinculante da acção pastoral”.

Os bispos explicam que por detrás da pergunta e da resposta que deram está a questão de se saber da possibilidade ou não do uso da *epikeia*. Esta joga um papel importante na compreensão da posição que tomaram: “A controvérsia sobre a *Carta Pastoral* e sobre os *Princípios* disse respeito sobretudo a um ponto: se os princípios da *epikeia* e da equidade canónica, em casos bem definidos e em condições determinadas com exactidão, podem ser aplicados também ao problema da recepção da comunhão por parte dos divorciados tornados a casar”. Para eles a resposta é positiva²⁸.

3.1 A virtude da *Epikēia*

Entendem-na do seguinte modo: “Segundo a doutrina tradicional da Igreja, a norma geral deve ser aplicada às pessoas concretas e à sua situação individual, contudo sem que se suprima a própria norma. O direito eclesiástico pode expor apenas um ordenamento geralmente válido, mas não pode regular todos os casos singulares, muitas vezes muito complexos. A tradição doutrinal da Igreja introduziu, por isso, o conceito de *epikeia* na disciplina eclesiástica, o princípio da *aequitas canonica*. Não se trata de uma supressão da legislação vigente e da norma válida, mas da sua aplicação, em situações difíceis e complexas, segundo o ‘direito e a equidade’, de modo a fazer justiça à unicidade da pessoa individual. Isto não tem nada a ver com a chamada ‘pastoral de situação’”.

²⁸ Nos documentos de 1993 os três bispos faziam uma referência à *epikeia*, sem citar o nome, no ponto IV da *Carta Pastoral*.

Não é aqui o lugar para uma exposição mais ampla e circunstanciada sobre a alcance, o significado e a problemática da *epikeia* (e da *aequitas canonica*), justamente considerada pelos três bispos alemães como pertencendo à “doutrina tradicional da Igreja” ou à sua “tradição doutrinal”. É um assunto que ultimamente tem sido muito estudado. Basta referir o seguinte: o ponto de partida da doutrina sobre a *epikeia* está na insuficiência da lei, na sua generalidade e universalidade, não poder prever todos os casos concretos e individuais que surjam, segundo as diferentes condições da pessoa, do tempo e do lugar. Na perspectiva aristotélico-tomista é “a virtude ditada pela prudência, que regula a aplicação da lei contra os seus próprios termos. Ela cria uma verdadeira exceção ou desculpa, não tendo necessidade, para ser legítima, que seja impossível o recurso ao legislador”²⁹. É uma “justiça superior” que ultrapassa a letra da lei, para ir de encontro à sua profunda razão de ser: a promoção daquilo que é justo. Tem subjacente a “visão racional da lei, quer humana, quer divina”³⁰, e confia na capacidade de a razão humana descobrir o seu espírito³¹.

Posição idêntica e mais circunstanciada tinha sido tomada anteriormente pelo teólogo moralista Bernhard Häring. Considera a *epikeia* como “um pilar fundamental da ética da responsabilidade e da maturidade cristã e humana”³². A formulação da lei, a sua letra, pelo seu carácter geral, não

²⁹ J.-M. AUBERT, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Desclée, Tournai, 1964, 228.

³⁰ J. MAHONEY, *The making of Moral Theology; a study of the roman catholic tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1987, 240.

³¹ A este modo de entender contrapõe-se a concepção da manualística, que vigorou até há pouco tempo. É uma visão mais redutora: “A *epikeia* é a interpretação do pensamento do legislador que concederia certamente uma exceção no caso que provca dificuldade, se estivesse presente. Nesta óptica está subjacente a referência ao legislador. Esta noção de *epikeia*, relegada ao puro foro interno e apenas admissível quando é impossível o recurso ao legislador em vista de uma dispensa, é, de certo modo, uma dispensa presumida”: J.-M. AUBERT, o.c., 228. Assim “a *epikeia* já não é considerada como uma virtude moral, mas é vista sobretudo como um princípio de interpretação da lei positiva, uma arte, uma jurisprudência”: E. HAMEL, “L’usage de l’epikie”, *Studia Moralia*, III, 1965, 67. Nela deve agir-se sempre em vista da “mente do legislador”, do seu pensamento e da sua vontade, na presunção de que, se estivesse presente, dispensaria. Acentuam-se a periculosidade e os abusos: “Os moralistas tradicionalmente levados ao tuciorismo acentuam os riscos a que a *epikeia* podia levar, se usada indiscriminadamente. Daqui parte a tendência que levou, com clareza cada vez maior, a referir a *epikeia*, não tanto às exigências autonormativas do caso concreto, quanto à vontade implícita ou presumível do legislador”, F. D’AGOSTINO, *Epicheia*, in L. PACOMIO (org.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Marietti, Torino, 1977, 50.

³² B. HÄRING, *Pastorale dei divorziati; una strada senza uscita?*, Dehoniane, Bologna, 1990, 74-75. O original em alemão é de 1989.

pode considerar todas as situações pessoais individuais e pode até suceder que o cumprimento da letra acabe por ir contra o espírito que ela pretende veicular. “Pertence a uma relação salutar com a lei e a autoridade o facto de o ‘súbdito’ acreditar na virtude da *epikeia* do legislador e se conceder, no caso concreto, a aplicação, segundo a razão, de tal *epikeia*, sem temor de violar a lei”³³.

A *epikeia* tem sentido, no âmbito da legislação civil, quando “as autoridades estatais exigem uma observância literal da lei”³⁴. No âmbito eclesiástico “surgem tensões nocivas na Igreja quando, referindo-se ao magistério de origem divina, ela declara válida, sem excepção, e, portanto, não abertas a nenhuma aplicação da *epikeia* toda uma série de normas morais secundárias”³⁵.

Referindo-se, depois, à situação dos divorciados novamente casados, entende que ela se aplica no “caso em que o pastor de almas e os interessados formulem com clareza [...] o juízo segundo o qual o primeiro matrimónio, tendo presente a sã doutrina e a consideração atenta da disciplina eclesiástica, não era válido. Em tal caso a questão da *epikeia* põe-se, sobretudo, quando uma declaração de nulidade foi negada apenas porque não havia todas as provas, enquanto que os interessados e, depois de suficiente reflexão, também o pastor de almas estão convencidos de que a primeira união foi inválida desde o princípio. Graças à virtude da *epikeia*, nesse caso os interessados estão mesmo fundamentalmente justificados a contrair um segundo matrimónio. Segundo o [seu] modo de ver, o pastor de almas pode presidir, com grande discricção, à celebração das núpcias”³⁶. E prossegue: “As soluções adoptadas com base na *epikeia* não são soluções que tocam apenas a decisão de consciência, tomada em termos absolutamente pessoais e secretos. São habitualmente o resultado de consultas cuidadosas com pastores de almas e, graças a registos em documentos eclesiásticos, tocam, de muitos modos, também o foro externo”³⁷.

Bernhard Häring chega a uma conclusão lógica, mas, a nosso parecer, extremada. Os bispos alemães, segundo julgamos, referem-se a um âmbito mais restrito e que se concentra mais no foro interno: o da possibilidade

³³ *Ibidem*, 75.

³⁴ *Ibidem*, 76.

³⁵ *Ibidem*. O autor chama a atenção para o perigo que pode haver “quando o arbítrio e/ou o egoísmo se encapotam sob o manto da virtude da *epikeia*”: *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, 78. B. Häring insiste que se trata da situação em que “os interessados estejam convencidos da invalidade do primeiro matrimónio”: cfr. 79.

³⁷ *Ibidem*, 79-80.

da comunhão sacramental. Mas, é evidente, que para isso, pressupõem que as pessoas não estão em falta moral, isto é, em adultério, porque a segunda união, efectivamente, é o primeiro matrimónio, já que o anterior foi nulo, mesmo se um tribunal não é capaz de chegar à verdade tal como ela é.

Ele considera que esta saída é legítima do ponto de vista moral, sobretudo para “fazer valer a ‘justiça’, a *aequitas* para o processo de nulidade do matrimónio. [...] Trata-se, nem mais nem menos, da ultrapassagem, há muito tempo desejada, de um tuciorismo excessivo a respeito da duvidosa validade do primeiro matrimónio”³⁸. Os tribunais eclesiásticos, ao exigirem “provas certas a cem por cento”, colocam sobre as pessoas “a mais severa pressão, em nome de um tuciorismo legalista”³⁹. Aliás, nos casos duvidosos, “o ónus de demonstrar a validade do matrimónio devia recair sobretudo no tribunal eclesiástico”⁴⁰.

Somos do parecer que esta possibilidade de resolver o problema só tem sentido se, efectivamente, a “duvidosa validade” da primeira união for do tribunal e não das pessoas implicadas, porque se supõe que elas, de facto, estão certas em consciência da sua nulidade. Significa isto uma alteração do *favor iuris*, de que o matrimónio goza, com já vimos, na disciplina vigente⁴¹.

³⁸ *Ibidem*, 63. O autor diz que o “tuciorismo reprime a liberdade criativa do homem no bem”, *Ibidem*, 64. “Ligado ao problema da criatividade da consciência moral está o da possibilidade da *epikeia* a propósito da lei natural”: R. FRATTALLONE, o.c., 121, nota 45.

³⁹ B. HÄRING, o.c., 64-65.

⁴⁰ *Ibidem*, 66. As soluções que concernem apenas a questões do foro interno não se podem encontrar recorrendo à *epikeia*, como, por exemplo, nos casos em que um dos cônjuges não é culpado e é abandonado, ou quando as pessoas se tornam a casar, às vezes de coração partido, por causa da educação dos filhos: cfr. *Ibidem*, 81.

⁴¹ Esta saída foi violentamente rejeitada por William May: “As opiniões do Padre Bernhard Häring sobre a pastoral dos divorciados que tornam a casar”, in *L’Osservatore Romano* (ed. em português), 11, 17 de Março de 1991, 8. (Há erros graves na tradução). Afirma que se “sustentam algumas posições que não são compatíveis com o ensinamento católico”, que se trata de um “livro extraviador e perigoso”, onde de difundem “teses que desvirtuam e deturpam o ensinamento de Cristo, e, assim, causam grave dano à vida dos fiéis”. O autor “concentra a sua atenção sobre os aspectos mais perigosos da obra”, entre os quais situa a “posição pastoral [que] diz respeito à virtude da *epikeia*, sobre cujo recurso há graves equívocos”. Entende-a como “a virtude mediante a qual se está em condições de determinar se, em particulares circunstâncias, a intenção do legislador é respeitada ou não, no caso em que se siga uma norma específica”. No caso em discussão não se aplica porque “o juízo sobre a validade do matrimónio não é, de modo algum, um caso em que se trate de determinar se uma lei é aplicável ou não. É, antes, a verificação de um facto. [...] Além disso a *epikeia* não pode ser aplicada quando a ‘lei’ em questão é tal que não admite

Os bispos, contudo, como dissemos, introduzem novos elementos que nos parecem importantes. Um concerne ao âmbito de que nos temos ocupado: o foro interno e o foro externo e a sua relação; trata-se da objectividade e da subjectividade em Teologia Moral. Dele trataremos já a seguir. Outros ultrapassam-no; enunciá-los-emos depois.

3.2 Objectividade e subjectividade em Teologia Moral

A problemática fundamental é aquela de que vimos tratando: a relação, nem sempre pacífica, entre os dois foros. Escrevem os três bispos: “Em resumo, em todas estas questões trata-se de determinar a relação justa entre a norma objectiva, geralmente válida, e a decisão da consciência pessoal”. É um assunto de muita sensibilidade actual; por um lado, há, efectivamente, o perigo de não se considerar suficientemente a dimensão objectiva da moralidade: “muitas vezes não se tem suficientemente em conta a norma objectiva e viola-se”. Os bispos situam “toda a Encíclica *Veritatis Splendor* de João Paulo II contra esta tendência”. Mas, por outro, é preciso ter presente que não basta indicar normas ou insistir nelas. “A longo prazo, a força da norma objectiva só pode ser feita valer, de modo convincente, se se presta atenção não apenas à complexa situação da vida da pessoa, mas também à dignidade pessoal única da cada pessoa singular, tal como ela se deve exprimir numa consciência formada”.

Para corroborarem a afirmação de que a lei, efectivamente, só é normativa se considerar a dimensão subjectiva da pessoa, recordam que “o Concílio Vaticano II afirma expressamente” que “o homem ouve e reconhece os ditames da lei divina por meio da consciência”. É uma citação da *Declaração sobre a Liberdade Religiosa, Dignitatis Humanæ*, 3. E continuam: “esta afirmação mostra de modo exemplar a conexão indissolúvel entre consciência e norma. Quanto mais a consciência se purifica, tanto mais está em condições de transmitir a exigência do ordenamento divino e de a aplicar, de modo não destorcido, à situação concreta”.

Este remate parece-nos ser uma crítica subtil, mas certa e premente, ao objectivismo normativo da *Carta da Congregação para a Doutrina da Fé*, e, em grande parte, da *Veritatis Splendor*, que nela, como vimos, é expressamente referida. Estes documentos acentuam demasiado a dimensão

excepções, como é o caso da norma que proíbe o adultério”. Efectivamente, há “algumas normas absolutas, isto é, sem excepção. Entre estas está a que proscreve o adultério. [...] A Igreja não pode permiti-lo”.

normativa-objectiva, esquecendo a realidade situacional pessoal e a consciência da pessoa, onde a norma e a verdade que ela veicula há-de ter a sua recepção, para passar a ser o motor e o critério do agir. O preceito só é moralmente vinculante quando se faz convicção pessoal do sujeito, quando este interioriza que os valores e os deveres morais que lhe são apresentados, ou mesmo impostos, são efectivamente valores para si, e seus deveres; isto é, quando os assume. É necessária a autovinculação. É a questão relevante na história da Teologia Moral, e sempre actual, da promulgação da lei pela consciência.

A tal objectivismo, de que se distanciam, contrapõem a perspectiva do Concílio Vaticano II, na Declaração *Dignitatis Humanae*⁴². A referência explícita que fazem à “lei divina” não pode deixar de ser considerada em relação com a utilização da mesma categoria na *Carta* da Congregação como fundamento último, que não pode ser alterado por nenhuma autoridade humana, nem relativizado em relação a nenhuma situação.

⁴² A *Veritatis Splendor*, 57-61, trata do “juízo da consciência”. No número 60 fala da consciência como “norma próxima da moralidade pessoal”. “O homem deve agir de acordo com ele [o juízo da consciência]. Se o homem age contra esse juízo, ou realiza um determinado acto ainda sem a certeza da sua rectidão e bondade, é condenado pela própria consciência”. Mas, como sucede constantemente, a Encíclica não deixa de realçar a necessária referência da consciência à verdade. “Esta orientação da consciência para a verdade, sendo um dado objectivo, tem na Encíclica uma funcionalidade restritiva da dimensão subjectiva e personificadora”: M. VIDAL, o.c., 205. No mesmo número a *Veritatis Splendor* exprime-se assim: “Esta verdade é indicada pela ‘lei divina’, norma universal e objectiva da moralidade. O juízo da consciência não estabelece a lei, mas atesta a autoridade da lei natural e da razão prática face ao bem supremo, pelo qual a pessoa humana se sente atraída e pelo qual acolhe os mandamentos”. Faz a seguir uma citação da Encíclica *Dominum et Vivificantem*, 43, e, em nota, para conferir, indica-se, sem citar texto, a GS, 16 e a DH, 3. Consideramos que ler o texto da *Gaudium et Spes* desta forma é reductor; diminui-lhe o vigor e o alcance. O mesmo se pode dizer a propósito da *Dignitatis Humanae*. A *Veritatis Splendor*, ao referir-se-lhe, acentua uma dimensão que, efectivamente, está na Declaração, mas não é essa a perspectiva de conjunto. A frase que os bispos alemães evidenciam indica a outra dimensão. Repare-se que se está a falar sobretudo da função da consciência, “o juízo da consciência”, e não tanto da sua natureza: cfr. M. VIDAL, o.c., 205. Por seu lado, Josef Fuchs, referindo-se expressamente a DH, 3, a propósito do relacionamento entre “lei divina e conhecimento moral na consciência”, escreve: “aqui o termo ‘consciência’, ao contrário de outros textos, não se entende como juízo de consciência, perante uma situação determinada, mas simplesmente como possibilidade de conhecimento moral”: *Conciliación de las Declaraciones Conciliares sobre la Moral*, in R. LATOURELLE (org.), *Vaticano II; balance y perspectivas*, Sigueme, Salamanca, 1990, 772. A confusão, aliás, resulta do próprio Concílio: “Alguns problemas de Moral Fundamental afloram ocasionalmente, e nem sempre lhes foi dada a mesma resposta; de modo que, não raras vezes, certas declarações carecem da devida coerência em relação a outras, originando até contradições internas”: *Ibidem*, 756.

Mas os bispos do Reno superior não se ficam por aqui. Dão um passo mais e alargam o horizonte: “Este problema crucial de uma pastoral dos divorciados tornados a casar é também a chave para compreender outros conflitos da pastoral hodierna”. Não dizem quais. No âmbito da moral do matrimónio e da pastoral familiar não podemos deixar de indicar a problemática do planeamento familiar. E até mais: não se trata apenas de conflitos na pastoral; é, antes, um dos problemas cruciais da Teologia Moral em si mesma.

A sua posição aponta para uma perspectiva em que o reconhecimento da existência de valores objectivos que vinculam fortemente a consciência não implica necessariamente a recusa de um posicionamento de índole personalista, no qual a pessoa concreta, sobretudo nas suas tristezas, angústias e sofrimentos, seja considerada, não apenas como lugar ou âmbito em que tais princípios se aplicam, mais ou menos automática e anonimamente, mas também e sobretudo, como ser capaz de, com a graça do Espírito Santo e a ajuda dos homens, descobrir a verdade, mesmo se, às vezes, só de modo parcial e gradual, com avanços e recuos, com momentos de maior ou de menor lucidez, com uma vontade mais ou menos determinada, e sempre com a possibilidade humana de erro, de pecado, mas também da sua remissão.

O que se indica é uma perspectiva metodológica em Teologia Moral, que deixe de ser, antes de mais, a aplicação de uma ordem, para outra que passe a considerar que o discernimento é deixado também àqueles que estão directamente implicados. Neste contexto a relação entre a verdade e a história não é percebida apenas, nem sobretudo, como dinâmica de simples aplicação da verdade teórica à mobilidade dos factos e das situações. Pelo contrário, trata-se de descobrir a verdade como presença. Se ela é prevalentemente uma ideia ou formulação, acaba por se sobrepor à história e fazer da pessoa que nela vive, um acidente; se é, pelo menos em boa medida, uma presença, não pode deixar de, ao menos em boa parte, emergir da história da vida, em que a pessoa não é uma realidade accidental. É uma perspectiva, que sem se demitir da indicação de normas vinculantes para a pessoa, a ajuda a discernir historicamente a verdade na vida.

Como vimos, não é esta a compreensão da *Carta* da Congregação para a Doutrina da Fé, nem da Encíclica *Veritatis Splendor* do Papa João Paulo II.

3.3 Um horizonte mais alargado

Os três bispos indicam ainda outros pontos de reflexão que estão para lá da relação entre foro interno e foro externo de que nos temos ocupado.

O primeiro, e mais importante no âmbito da teologia do Sacramento do Matrimónio e da Teologia Moral, concerne ao princípio da misericórdia ou *oikonomia* para com os divorciados tornados a casar, mesmo quando não se põem a questão de terem a certeza em consciência da nulidade do primeiro matrimónio, sem a poderem provar em tribunal. É um princípio utilizado na teologia e na pastoral das Igrejas Ortodoxas. É uma questão de grandes repercussões teóricas e práticas, que, há muito tempo, tem sido proposta, ao menos para levar a uma reflexão sobre a posição da Igreja Católica, sem nunca ter encontrado eco significativo no seu Magistério e, conseqüentemente, na sua disciplina.

O segundo evidencia a metodologia que seguiram, que não se limita simplesmente a aplicar princípios, mais ou menos abstractamente definidos. Basearam-se em “sínodos” e “assembleias” das suas dioceses, “num grande número de publicações teológicas e jurídicas”; tiveram “presente também as tomadas de posição de outros bispos, e de outros sínodos diocesanos, que iam na mesma direcção”. Trata-se, a nosso ver, de mais uma observação crítica à metodologia, de carácter dedutivo, presente na *Carta* da Congregação, que esquece ou valoriza pouco as instâncias eclesiais indicadas, que, sem serem definitivas, não deixam de ser importantes, quer nos caminhos da busca da verdade, quer, sobretudo, no âmbito pastoral.

O terceiro refere-se ao modo como muitas vezes actua o Magistério: “Num contexto diferente, o Papa Paulo VI chamou a atenção para o facto do Magistério da Igreja não se limitar a refutar, de modo negativo-defensivo, as opiniões doutrinárias discutidas, mas deve tratar, de modo positivo, do assunto que está em discussão”. Citam a Carta Apostólica *Integræ Servandæ*, de 7 de Dezembro de 1965⁴³. Ora esta tinha como objectivo alterar, na sequência do Concílio Vaticano II, não só o nome, mas também e sobretudo o modo de proceder da antiga Sagrada Congregação do Santo Ofício. Aí se afirma: a Congregação, com o novo nome de Congregação para a Doutrina da Fé, “examina as novas doutrinas e as novas opiniões, independentemente dos modos de divulgação, promove estudos sobre estas matérias, encoraja congressos de peritos, condena as doutrinas que considera contrárias aos princípios da fé, ouvidos, todavia, os bispos das regiões, se tais questões lhes concernem”. É impossível não ver uma referência crítica subtil, mas perceptível e directa e nada abonatória, ao modo como a referida Congregação actuou a propósito da tomada de

⁴³ PAULUS VI, *Litteræ apostolicæ motu proprio datæ Integræ Servandæ quibus Sacra Congregationis S. Officii nomen et ordo immutantur*, AAS, 57, 1965, 952-955; EV, II, 479-493.

posição sobre os divorciados novamente casados. A referência a um “contexto diferente” e, em parte, à sua explicitação, parece-nos bastante insinuante.

O quarto enuncia, brevemente, alguns aspectos de actuação e de reflexão no ministério episcopal, não isentos de tensões: a responsabilidade em dupla vertente, ou seja, “enquanto bispos, sabemos que temos que ser responsáveis quer perante a doutrina geralmente válida da Igreja e a sua unidade, quer perante as pessoas que se encontram em situações existenciais difíceis”; a solidariedade com “colaboradores e colaboradoras pastorais”, tantas vezes em contacto directo com estes problemas; a preocupação não adiada em “encontrar respostas, teológica e pastoralmente responsáveis, capazes de produzir consenso”. Tudo “em diálogo com outros bispos e a Sé Apostólica”. Tal diálogo estende-se também aos agentes pastorais.

O quinto indica que, como bispos, se sentem inseridos na “comunhão universal dos bispos com e sob o sucessor do Apóstolo Pedro”. Isto, porém, “não [os] isenta e não [os] proíbe de buscar responsabilmente soluções pastorais viáveis em situações difíceis”. Foi assim que “entenderam a abordagem à questão do cuidado para com as pessoas envolvidas naquele género de situações, mas também sobre a correcta explicação e aplicação do Evangelho”. Mais uma vez nos parece que se trata da recepção criativa da doutrina do Magistério da Igreja.

O sexto afirma que, de modo algum, se pode considerar a questão encerrada. É importante insistir na doutrina da indissolubilidade, mas não se pode deixar de considerar que “há ainda sem solução muitos problemas pastorais, sobre os quais devemos continuar a reflectir. Não se esqueça que está em aberto toda uma série de problemas concernentes à Teologia bíblica, à História da Teologia, à Teologia dogmática e ao Direito canónico”. Por isso, “a investigação teológica deverá continuar a ocupar-se destas questões”.

O sétimo é uma palavra de alento para com todos, mas “sobretudo para com as pessoas directamente interessadas”, para que não fiquem decepcionadas ou desanimadas, nem venham a cair em reacções precipitadas. É preciso “buscar, na fidelidade à mensagem de Jesus Cristo e à fé da Igreja, e em solidariedade com as pessoas directamente interessadas e em comunhão com toda a Igreja, soluções responsáveis para os casos singulares”.