
Los divorciados vueltos a casar

*Jorge Humberto Peláez, S.J.**

La Organización de las Naciones Unidas ha proclamado el 1994 Año Internacional de la Familia. Como lo expresa Juan Pablo II en su *Carta a las familias*, del 2 de febrero de 1994, "la Iglesia acoge con gozo la iniciativa", que pone de manifiesto la importancia fundamental que tiene la familia para la comunidad internacional.

Con este artículo deseamos contribuir a esta toma de conciencia sobre la centralidad de la vida familiar. Dentro del amplísimo abanico de temas que sugiere la familia, hemos escogido el de los *divorciados vueltos a casar*. ¿Por qué hemos hecho esta escogencia? Por las proporciones que ha adquirido este problema, que se extiende como una mancha de petróleo sobre las familias de todo el mundo; por la dificultad que experimentan muchos pastores para acompañar a estas parejas; por las heridas, difíciles de cicatrizar, que tales situaciones dejan.

Como el tema es tan amplio, hemos escogido algunos puntos que consideramos de gran interés. Empezaremos nuestra reflexión explorando 1) algunos de los factores que explican el aumento de los divorcios y su aceptación social. Enseguida analizaremos cuál es 2) la posición de la Iglesia de los primeros siglos frente al matrimonio y al divorcio. A continuación procuraremos explicitar 3) la posición teológico-pastoral de la Iglesia ortodoxa frente a estas realidades. Luego nos

* Licenciado en Filosofía, U. Javeriana; Magister en Ciencias Políticas, Universidad Javeriana; Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma; Profesor titular de Bioética y Decano del Medio Universitario de la Facultad de Medicina de la Universidad Javeriana.

haremos dos preguntas que preocupan a teólogos y canonistas: 4) ¿es necesaria la fe para recibir el sacramento del matrimonio?; 5) ¿pueden separarse contrato y sacramento? Al final del artículo haremos algunas sugerencias pastorales: 6) sugerencias para una pastoral preventiva; y 7) sugerencias para un acompañamiento pastoral de los divorciados vueltos a casar.

Somos conscientes de que la escogencia de estos tópicos nos conduce a «zonas de alto riesgo». ¿Por qué lo hacemos? ¿Acaso porque amamos el peligro? No. Al adentrarnos por estos peligrosos senderos buscamos dos objetivos: por una parte, deseamos colaborar con los agentes pastorales, clarificando algunos criterios teológicos; además deseamos insinuar algunas líneas de investigación teológica sobre aspectos que hoy en día son fuente de interrogantes y perplejidades.

Antes de entrar en materia, deseamos exponer, con absoluta transparencia, el espíritu que nos anima. Al insinuar tímidamente algunas líneas de investigación teológica lo hacemos con un profundo sentido de Iglesia. Respetamos en su integridad la disciplina actual de la Iglesia. Los interrogantes que manifestamos quieren ser un «grano de arena» en la búsqueda de pistas teológico-pastorales frente a la difícil problemática de los divorciados vueltos a casar. La formulación de unas preguntas no puede entenderse, bajo ninguna circunstancia, como la legitimación de iniciativas individuales de algunos agentes pastorales. Los aportes que hagan los historiadores, los teólogos, los canonistas, los pastoralistas, deberán contar con la aprobación final de la Iglesia.

1. Algunos factores que explican el aumento de los divorcios y su aceptación social

Civilización de lo provisorio. En el mundo financiero se han popularizado los «certificados de depósito a término» (CDT). Se trata de inversiones hechas a 90, a 180 días. Y así como las inversiones son a término fijo, también lo son los objetos de consumo, la vivienda, los amigos, la relación de pareja... Esta manera de ver la vida contrasta, de manera notable, con la cosmovisión de nuestros abuelos, cuyas decisiones eran mucho más estables: cuando compraban casa era para toda la vida, su actividad económica difícilmente era modificada, se casaban para siempre.

“Alvin Toffler ha descrito muy bien esta fiebre de lo efímero o de lo provisorio que se ha apoderado de los occidentales en los últimos decenios: ahora se prefieren los objetos para desechar después de usados a los objetos durables; se opta por el

cambio a expensas de la estabilidad; se escoge lo relativo más bien que lo absoluto; se invierte a corto plazo. En un cuadro cultural así, se adivina que puede dar vértigo el largo término al cual se asocia la realidad de una pareja estable; los proyectos que implican una cierta continuidad se ven atacados por una sociedad que predica lo efímero; los compromisos prolongados despiertan espontáneamente sospechas e incertidumbres. En el contexto de una civilización de lo provisorio, las rupturas y los divorcios no sólo son previsibles, sino que tienen una justificación previa; el principio mismo de la indisolubilidad de un vínculo conyugal aparece como anacrónico”¹.

Mentalidad puramente contractual. En nuestra sociedad, la palabra vínculo se percibe como opuesta a libertad. Con frecuencia se lo percibe como algo peyorativo: rienda, traba, cadena, amarra... y demás expresiones opuestas a la idea de libertad. Autonomía e independencia son prioritarias². Así se entiende por qué nuestras sociedades se sienten más cómodas dentro de la modalidad del *contrato*, ya que el modelo contractual privilegia la autonomía y la voluntad. Pertenece a la lógica misma del contrato prever las condiciones de su propia disolución, pudiendo cada uno de los contratantes desvincularse libremente si le parece que no ha sido respetada la reciprocidad de los derechos y deberes. Lo que la voluntad ha hecho, la voluntad lo puede deshacer. Un número cada vez mayor de parejas inician su vida conyugal dentro de este modelo en el que el vínculo es condicional³. Esta mentalidad contractual ejerce un profundo impacto sobre la pareja, ya que la unión que construyen se parece más a una sociedad (¿comercial?) que a una alianza. Comprometerse en una alianza es quedar atrapado, es emprender un camino sin retorno...

Conflictos alrededor de la fidelidad. Al hablar de la relación de la pareja, con frecuencia aparece el término *fidelidad*. Parecería que este término es unívoco, es decir, tendría una sola significación. Por lo que veremos a continuación, las cosas no son tan simples...

¹ LEFEBVRE, M. *Réflexion théologique-pastorale sur le phénomène du divorce*, Science et Esprit 40 (1988), p. 107.

² Cfr. LACROIX, X. *L'unique et sa fidélité. Ethique, foi et indissolubilité*, Lumière et Vie 41 (1992, n. 206), p. 78.

³ Cfr. *Ibidem*, p. 79.

François de Singly es profesor de Sociología en la Universidad René Descartes, de París. Este autor hace un sugestivo análisis de la fidelidad conyugal. Según él, la fidelidad conyugal tiene dos significaciones en las sociedades contemporáneas⁴. En el primer sentido, la fidelidad conyugal exige a la pareja comprometida en una relación estable la *exclusividad* de ciertas prácticas, en particular las relaciones sexuales. En el segundo sentido, la fidelidad conyugal exige a la pareja la *duración* de su relación.

Después de esta breve conceptualización, F. de Singly traza los rasgos de una historia sociológica de la fidelidad; él individualiza tres períodos⁵: El *primer período* llega a su apogeo a fines del siglo XIX. En esa época no era importante la fidelidad en el primer sentido - como exclusividad - sino en el segundo sentido, como duración. Los hombres casados que poseían recursos económicos significativos, tenían una amante para complacerlos; la esposa se limitaba al papel de madre. El *segundo período* se ubica entre las dos guerras Mundiales. En este momento se vive un consenso social que integra los dos significados de la fidelidad. El *tercer período* se remonta a finales de la II Guerra Mundial, pero se hace manifiesto en los años 70. Es la ruptura entre las dos dimensiones de la fidelidad; la duración pierde su valor para muchas mujeres y hombres. Aumentan las exigencias hacia el cónyuge. El cónyuge debe, en todo momento, sin interrupción, ser el revelador del yo profundo de su compañero. No es posible encerrarse en la rutina. Cada día el amor debe ser un encuentro de los dos, definido sobre todo por la autenticidad de las relaciones. ¿Por qué el aumento de los divorcios? Este énfasis en un amor exigente en términos de pruebas continuas de autenticidad ha traído, como consecuencia, que el amor duradero haya entrado en crisis. Se trata, pues, de una relación tan intensa, tan exigente, con un ritmo tan frenético, que al poco tiempo fatiga, haciéndose casi imposible sostener en medio de la planicie monótona de la vida diaria... Es la fidelidad en el primer sentido vs. la fidelidad en el segundo sentido.

Es interesante poner de manifiesto cómo van evolucionando, a lo largo de la vida, las posiciones individuales y de pareja frente a la fidelidad. Sin caer en absolutizaciones, se puede afirmar que, con frecuencia, se percibe un ciclo que tiene

⁴ Cfr. SINGLY, F. DE, *Pour une sociologie de la fidélité conyugale*, *Lumière et Vie* 41 (1992, n. 206), p. 8.

⁵ Cfr. *Ibidem.*, pp. 9-11.

dos etapas⁶: Entre los 20-40 años, la exigencia de autenticidad conduce, en muchos casos, a la formación de varias relaciones de pareja sucesivas. Después de los 50 años, se descubre el valor de la duración no por razones morales, sino por las garantías que ofrece (vgr. envejecer junto a otra persona).

Marcel Lefebvre analiza el conflicto de fidelidades que viven muchas parejas y que, al no ser resuelto, conduce al divorcio. Según este autor, ¿cómo se plantea hoy en día el conflicto de valores respecto a la fidelidad? “Es corriente hoy en día oponer fidelidad a sí mismo y fidelidad al otro, oponer las exigencias del desarrollo personal y el principio frío de la indisolubilidad del vínculo conyugal. Se justifica, entonces, la ruptura de un vínculo por la fidelidad a la dinámica de su propio desarrollo”⁷. Esta oposición de fidelidades debe resolverse a favor de un *proyecto conjunto*. “Se trata idealmente de la fidelidad al proyecto decidido de común acuerdo, como es la creación siempre en devenir de la pareja conyugal. En nombre de este proyecto, los miembros de la pareja se comprometen a confiar mutuamente y a dejarse interpelar, modificar y transformar el uno por el otro [...] En este sentido, la fidelidad de los cónyuges [...] es todo lo contrario de una barrera que se interpone en el camino de las parejas o de un freno puesto a su desarrollo. Es más bien la condición para que cada uno supere sus propios límites por la aceptación realista que indica simultáneamente su incompletez y su apertura, sus límites y sus posibilidades”⁸.

Ante la proliferación de tantos fracasos matrimoniales, cabe cuestionarse sobre la existencia de un auténtico proyecto común: ¿No será que muchas parejas que decidieron casarse nunca tuvieron ni siquiera el «borrador» de un proyecto conjunto? ¿No será que la forma precipitada y apasionada en que se desarrollan ciertos noviazgos no dan la posibilidad de madurar un proyecto común?⁹.

Revolución sexual. En las últimas décadas se han introducido nuevos hábitos

⁶ Cfr. SINGLY, F. DE, *Op. cit.*, p. 12.

⁷ LEFEBVRE, M. *Réflexion théologique-pastorale sur le phénomène du divorce*, p.108.

⁸ *Ibidem*.

⁹ A este propósito es muy interesante el artículo de JEANNINE MARRONCLE, terapeuta de parejas, *Dans le couple, fidèle à qui? fidèle à quoi?*, *Lumière et Vie* 41 (1992) n. 206, pp. 17-24. Como lo sugiere el título del artículo, la autora sostiene que las dos dimensiones o aspectos de la fidelidad-fidelidad a alguien y a algo- son inseparables. No es posible ser fiel a alguien, si no se comparte con él un “algo” común...

culturales en torno a la sexualidad. El conjunto de modificaciones recibe el nombre genérico de *revolución sexual*. Enunciamos algunos de estos cambios¹⁰: relaciones heterosexuales prematrimoniales (ha aumentado la frecuencia de estas relaciones entre los jóvenes, estas relaciones se mantienen con un mayor número de compañeros y se inician en edad más temprana); homosexualidad (se han producido cambios en cuanto a la autoidentificación de homosexuales y lesbianas, tienen una mayor participación en la vida ciudadana, han ganado aceptación social); educación sexual (ha aumentado el número de niños que reciben su educación sexual fuera del ambiente familiar).

Después de esta rápida enumeración de fenómenos, intentemos una evaluación del impacto que ha tenido la revolución sexual. Dentro de esta evaluación, hay que destacar los logros y las pérdidas.

El aspecto más positivo de la revolución sexual ha sido el avance en cuanto a la naturalidad: “Aunque exagerado, el clima de apertura y franqueza es más sano que el fariseísmo y la hipocresía de antes. Las relaciones entre hombre y mujer [...] recuperaron su naturalidad y no se vive ya en forma segregacionista. Un lenguaje erótico más global, más difuso, más variado, quebró el monopolio de la genitalidad aislada engendrada por el proceso de puritanización. La mujer es menos explotada, la prostitución tiende a disminuir, hay más clarividencia ante anomalías como el homosexualismo; el matrimonio y la paternidad tienen posibilidades de ser más conscientes”¹¹.

Sin embargo, es necesario reconocer que “se cayó de una tiranía en otra: de la tiranía del tabú a la tiranía del placer. Ambas tienen su origen en el mismo dualismo antropológico. Las pretensiones de las técnicas en sexología, queriendo sustituir la educación y resolver todos los problemas de comportamiento, son una aberración. La objetividad y la disección del sexo tienden a destruirlo. Lo más importante, la vivencia del amor, vivencia existencial de gran profundidad, escapa a la ciencia”¹².

La revolución sexual trajo, como consecuencia, la despersonalización y la

¹⁰ Cfr. GAGNON, J., *Elementos para entender la transformación de la conducta sexual*, Concilium, 1984, n. 193, pp. 349-354.

¹¹ Snoek, J. *Ensayo de Ética Sexual*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1988, p. 32.

¹² *Ibidem*.

trivialización del sexo, que se convirtió en un recurso para vender cosas como cigarrillos, automóviles o ropa¹³. La revolución sexual, que en un comienzo generó muchas expectativas y que se constituyó en uno de los mitos de la ciudad secular, cayó en el consumismo. Una cosa es tratar de liberarse del tabú sexual u obsesión irracional prohibitiva de todo lo relacionado con el sexo y otra cosa es pensar que en la vida de los hombres lo único importante y decisivo es la sexualidad, sobre todo cuando ésta se convierte en artículo de consumo ella misma o, por lo menos, en objeto de propaganda comercial¹⁴.

Después de la explosión sexual de los años 70 y 80, durante los últimos años somos testigos de un cierto conservadurismo en los comportamientos sexuales. Como dice Hortelano, en estos últimos tiempos se está volviendo a un neopuritanismo postrevolucionario, sin negar los logros positivos de la revolución sexual¹⁵. A este propósito es interesante el artículo que apareció en la revista TIME, "The Revolution is Over"¹⁶.

Conflicto de roles dentro de la vida de pareja. En las parejas en dificultades se constata una falta de comprensión y de reconocimiento en cuanto a los roles. Algunas fragilidades conyugales ponen de manifiesto una falta de reconocimiento por uno de los cónyuges de lo que significa para el otro, en términos positivos o negativos, la ejecución de una determinada tarea doméstica, la cualificación en tal profesión, determinada forma de presencia educativa frente a los hijos¹⁷.

Otro punto crucial es el *compartir el poder*: "El compartir el poder se manifiesta [...] como el punto crucial del entendimiento conyugal. ¿Quién tiene derecho, quién tiene poder sobre qué? La pregunta como las respuestas son correlativas a las

¹³ Cfr. HANKS, S., *Revolución sexual y violencia contra la mujer*, Concilium, 1984, n. 193, p. 410.

¹⁴ Cfr. HORTELANO, A., *La revolución sexual y la familia*, Concilium, 1984, n. 193, p. 428.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. TIME, 9 de abril de 1984, pp. 74-84.

¹⁷ Cfr. DINECHIN, O. DE., *Fragilités conyugales*, Etudes 368 (1988) p. 754.

significaciones que se tengan en el ámbito de la vida doméstica y de la vida exterior. Hay que entenderse sobre los poderes para aceptar compartirlos”¹⁸.

Secularización de la cultura. Dentro de este rápido análisis de algunos de los factores que explican el aumento de los divorcios y su aceptación social, es necesario hacer referencia a la crisis religiosa.

En una sociedad sacral, los puntos de referencia son esencialmente religiosos. En una sociedad secular, se maneja un discurso diferente: se habla en términos de eficiencia, de rentabilidad. Se afirma la autonomía del hombre. Ahora bien, esta afirmación puede ir desde una sana reivindicación de libertad responsable hasta la ruptura total con la trascendencia.

En este contexto secular, la experiencia de fe de muchas parejas es débil y «subdesarrollada». ¿Qué significa, en la vida de muchas parejas que se llaman cristianas, Dios, la liturgia, la oración, la vida comunitaria, los sacramentos, el compromiso de vida? Pocas parejas comprenden la riqueza y la significación de su vínculo sacramental. La debilidad de los fundamentos religiosos hace que, en el momento de la crisis, se arroje por la borda el compromiso adquirido.

Acabamos de hacer una rápida descripción sociológica. Hemos hablado de la civilización de lo provisorio, de la mentalidad contractual, de los conflictos alrededor de la fidelidad, de la revolución sexual, del conflicto de roles, de la secularización de la cultura. ¿Qué conclusiones nos sugiere esta breve fenomenología? Estamos viviendo un contexto cultural diferente que inevitablemente afecta la vida familiar. Si queremos trabajar por la familia no podemos asumir el papel de plañideras que lamentan los tiempos idos... No. Con la ayuda de las ciencias sociales, que son instrumentos muy útiles para comprender estos fenómenos, debemos proclamar la buena noticia del amor familiar a unos interlocutores muy críticos que tienen una visión diferente del mundo. Para que podamos establecer un diálogo fecundo con estos interlocutores, debemos conocer sus temores y esperanzas, sus experiencias, su búsqueda. Deponiendo toda actitud prepotente, acerquémonos desprevenidamente a estas parejas en conflicto. Recordemos el estilo pastoral de Jesús...

¹⁸ DINECHIN, O. DE, *Op. cit.*, p. 754.

2. La Iglesia de los primeros siglos frente al matrimonio y al divorcio

Ante todo debemos delimitar los puntos que trataremos cuando nos referimos a la «Iglesia de los primeros siglos»: analizaremos algunos textos del Nuevo Testamento, el Pastor de Hermas, el testimonio de Orígenes y los Concilios de Arles y Nicea.

Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento encontramos unos textos que rechazan el divorcio y la posibilidad de volver a casarse: Marcos 10, 11-12; Mateo 5, 31-32; Mateo 19, 3-9; Lucas 16,18; 1 Corintios 7, 1-40; Romanos 7,2. El texto más conocido -y más polémico- es *Mateo 19, 9*: “Os digo que quien repudie a su mujer, salvo en caso de fornicación [porneia], y se case con otra, comete adulterio”. Detengámonos a analizarlo.

La palabra clave es *porneia* ¿Cuál es el significado de esta palabra? Según P. Lamarche¹⁹, puede tener tres sentidos: impudicia, adulterio, unión prohibida.

Impudicia: Según el diccionario de la Real Academia, la impudicia consiste en deshonestidad, falta de recato y de pudor. Si se le da al texto de Mateo este primer sentido, se caería inmediatamente en la problemática de las escuelas rabínicas que tomaban posición frente a las diversas aplicaciones de Dt 24, 1 (Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa). Ahora bien, es justamente esta perspectiva la que rechaza Jesús.

Adulterio: Es posible dar el segundo sentido (adulterio), como lo ha hecho la tradición ortodoxa. En este caso, la indisolubilidad del matrimonio, sin ser atenuada, comportaría, al menos en la práctica, una excepción; o bien, según algunos autores católicos que aceptan este sentido, sólo se trataría de una separación sin divorcio propiamente dicho ni nuevo matrimonio.

Unión prohibida: Hoy en día se atribuye el tercer sentido (unión prohibida), en conformidad con el vocabulario y las prescripciones de la Asamblea de Jerusalén (Hechos 15, 20-29). ¿Cuáles eran estas uniones ilegales? Los incestos propiamente dichos (Lv 18, 6-11), los incestos en sentido amplio (incestos para la Ley judía, Lv

¹⁹ Cfr. LAMARCHE, P., *L'indissolubilité selon Mathieu*, Christus 30, 1983, pp. 475-477.

18, 12-17, pero no para la ley natural ni para la ley romana), las uniones con los extranjeros (Dt 7, 3; Esd 9-10, especialmente 10, 2-3; Ne 13, 23-27), sin hablar de otros casos de ilegalidad como la esterilidad, la ausencia de contrato, etc. A propósito de unión prohibida o ilegal, hay que observar que el concepto de unión ilegal de esta época no es el equivalente de lo que hoy llamaríamos un matrimonio inválido por causa de un impedimento dirimente.

Cuando se lee atentamente el texto de Mateo 19, 9 quedan algunos puntos sin resolver. Es lo que Lamarche llama las «imprecisiones de Mateo». ¿Cuáles son estas imprecisiones?²⁰:

Primera imprecisión: ¿En caso de porneia los esposos pueden o deben separarse? Aparentemente los esposos deben separarse; de lo contrario, Mateo guardaría silencio. Pero cuando se confronta este texto con 1 Cor 7, 12-16 no es clara la respuesta.

Segunda imprecisión: ¿Esta separación abre la puerta a un nuevo matrimonio? Mateo no dice nada en un sentido o en otro... y los indicios a favor o en contra de tal posibilidad son muy discutibles.

Tercera imprecisión: ¿Qué es lo que se condena: la separación-repudio o el nuevo matrimonio? Para nosotros, lo problemático es el nuevo matrimonio; para Mateo lo problemático es la separación.

¿Qué nos queda claro de este análisis de Mateo 19, 9? La indisolubilidad es un principio fundamental del matrimonio, pero en Mt 19, antes de ser una prohibición de casarse de nuevo, es el rechazo de separar aquello que Dios ha unido. Es decir, la indisolubilidad es la expresión de un amor total, exclusivo y permanente. Se comprende la indisolubilidad de Mt 19 como un principio antropológico y espiritual, y de ninguna manera como un enunciado jurídico.

Mateo nos plantea el ideal de la indisolubilidad. Ahora bien, ¿cómo fue en la práctica la experiencia de las familias cristianas? La mayoría de las familias cristianas de los primeros siglos quisieron vivir en plenitud el ideal de un

²⁰ Cfr. LAMARCHE, P., *Op. cit.*, pp. 478-479.

matrimonio donde todo fuera compartir, amor, armonía²¹. Esto lo insinúan algunos textos de Pablo: Col 3, 18-21; Efe 5, 21-33. Pero también existe la experiencia del fracaso matrimonial desde el comienzo de la Iglesia: “Desde la edad apostólica, las comunidades cristianas se encontraron afrontadas a los dolorosos problemas de matrimonios irremediabilmente destruidos”²².

Veamos ahora un texto muy interesante de San Pablo. Se trata de *1 Corintios 7, 10-15*. Este texto es del año 57-58 y ofrece unos criterios muy iluminadores:

* vv. 10-11: Pablo da una orientación a los cristianos teniendo como telón de fondo la legislación romana: “En cuanto a los casados, les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido, mas en el caso de separarse, que no vuelva a casarse, o que se reconcilie con su marido, y que el marido no despida a su mujer”.

* vv. 12-14: Pablo da una orientación para matrimonios entre cristiano y pagano que aceptan en paz su diferencia religiosa: “Si un hermano tiene una mujer no creyente y ella consiente en vivir con él, no la despida. Y si una mujer tiene un marido no creyente y él consiente en vivir con ella, no lo despida. Pues el marido no creyente queda santificado por su mujer, y la mujer no creyente queda santificada por el marido creyente”.

* v. 15: Pablo da una orientación para las situaciones conflictivas entre cónyuges cristiano y pagano, es el *privilegio paulino*: “Pero si la parte no creyente quiere separarse, que se separe; en ese caso el hermano o la hermana no están ligados: para vivir en paz os llamó el Señor”.

¿Cuál era el futuro del cónyuge cristiano? “Por paradójico que pueda parecer, los Padres de los cinco primeros siglos no leyeron en la respuesta de San Pablo, sobre la cual se funda el privilegio paulino, una autorización para volverse a casar la parte cristiana (con excepción del Ambrosiaster, un autor romano poco conocido, contemporáneo del Papa Dámaso (366-384))”²³.

²¹ Cfr. MUNIER, CH., *La sollicitudo pastorale de l'Eglise ancienne en matière de divorce et de remariage*, Laval Théologique et Philosophique 44, 1988, p. 20.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

Pastor de Hermas (mediados del siglo II). Se pregunta qué debe hacer el marido de una mujer adúltera. Respuesta de Hermas: “Al vivir con ella, el marido comparte su falta y participa del adulterio. Que él la devuelva y que permanezca solo. Pero si después de haber devuelto a su mujer, él esposa a otra, también él comete adulterio. Señor, y si después de haber sido devuelta, la mujer se arrepiente y quiere seguir a su marido, ¿hay que acogerla? Ciertamente. Si el marido no la acoge, él peca, él carga un pesado pecado, porque hay que acoger a quien ha pecado y se arrepiente, pero no muchas veces, porque para los servidores de Dios sólo hay una penitencia. En vista de la penitencia el hombre no se debe volver a casar. Esta actitud vale tanto para la mujer como para el hombre”.

¿Cómo interpretar estos primeros testimonios eclesiales? Los pocos testimonios recogidos atestiguan unánimemente la alta estima de la Iglesia antigua por la regla de la indisolubilidad del matrimonio, proclamada por el Señor. Esta regla se comprendía de manera muy estricta. Sin embargo, Pablo, Mateo, Hermas no creían que la hipótesis de una separación, es decir, de un repudio, en caso de fracaso del matrimonio estuviera en contra de la palabra de Jesús²⁴.

Orígenes. Este autor nos da testimonio de la existencia de un nuevo matrimonio después de la separación en su *Comentario sobre Mateo*, escrito en Cesarea de Palestina en el 246. “«En contra de la Escritura, algunos jefes de la Iglesia han permitido el nuevo matrimonio de una mujer cuyo marido todavía vivía [...] Sin embargo, ellos no han procedido sin razón (*alogs*) sino que han ejercido cierta condescendencia (*sumperiphora*) a fin de evitar males mayores». Orígenes no especifica las condiciones en las cuales estas mujeres abandonaron a sus maridos”²⁵.

Orígenes habla del nuevo matrimonio de la mujer, pero ¿qué pasaba con el hombre? Parece que el nuevo matrimonio del marido no fuera muy importante para los Padres pre-nicenos. ¿Por qué? Se dan dos hipótesis²⁶. En la primera hipótesis, se afirma que el nuevo matrimonio del marido era considerado normal. Se aduce el argumento «e silentio»: No existe, de fines del siglo II a fines del siglo V, ningún canon conciliar ni siquiera declaración de un escritor eclesiástico que decrete o

²⁴ Cfr. MUNIER, CH., *Op. cit.*, p. 22.

²⁵ *Ibidem*, p. 23.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 24-25.

testimonie que el marido, vuelto a casar después de haber repudiado a su esposa culpable de adulterio, fuera excluido de la comunión o sometido a alguna sanción eclesial. Los obispos de esas Iglesias no hubieran concedido la posibilidad de un nuevo matrimonio a las mujeres, si ese derecho no existiera, en algunos casos, para hombres con un matrimonio fracasado. En la segunda hipótesis, se afirma que la eventualidad de un nuevo matrimonio era algo muy raro en la época paleocristiana. Esta hipótesis se armoniza con otros planteamientos de la Iglesia antigua: la superioridad de la virginidad, las sospechas sobre el cuerpo y el placer...

Sin entrar a discutir la argumentación de cada una de estas hipótesis - dejamos esta tarea a los especialistas en Historia de la Iglesia-, preguntémosnos ¿cómo analizar este testimonio de Orígenes? En Orígenes se armonizan el precepto estricto de la indisolubilidad y la indulgencia pastoral. “Orígenes subraya con fuerza el carácter sagrado, divino, de la ley de la indisolubilidad: se trata de una ley eminente, que enuncia estrictamente el precepto; pero la existencia de esta ley eminente (*kat’epitagen*) no excluye que se establezcan otras leyes según la indulgencia (*kata sungnomen*). ¿No está sugiriendo que sería posible que la jerarquía definiera una regla de vida, un estatuto eclesial particular para los divorciados, vueltos a casar o no, teniendo en cuenta los motivos de la separación y los grados de culpabilidad subjetiva de los interesados, en cuanto fuera posible apreciarlos? Tal estatuto implicaría un aspecto penal, en la medida en que debería sancionar las infracciones a una ley eminente, que la jerarquía quiere hacer respetar; e implicaría también un aspecto penitencial, en la medida en que se daría el perdón a los interesados al finalizar su prueba”²⁷.

Concilio de Arles (en el 314). Empecemos por citar el texto del Canon 10 de este Concilio: “De his qui conjuges suas in adulterio depraehendunt, et idem sunt adulescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut, quantum possit, consilium eis detur ne alias uxores, viventibus etiam uxoribus suis licet adulteris, accipiant” (Respecto a los maridos que sorprenden a la mujer en adulterio, que son jóvenes cristianos y que tienen la prohibición de volverse a casar, agradó que, en cuanto sea posible, se les aconseje no volverse a casar mientras vivan sus esposas aunque hayan sido adúlteras).

¿Cuál es la dificultad de interpretación que presenta este canon? “Proviene del hecho que la proposición principal da un consejo, mientras el inciso parece

²⁷ MUNIER, CH., *Op. cit.*, p. 27.

formular una prohibición [...] En la primera parte -el inciso- se alude a la ley evangélica que prohíbe a los jóvenes cristianos volverse a casar después de haberse separado de las esposas adúlteras; en la segunda parte - la proposición principal - el consejo, teniendo en cuenta las circunstancias, se contenta con proponer una directiva pastoral a estos jóvenes esposos separados”²⁸.

Este canon nos permite colegir cuál era el manejo pastoral que hacían los obispos de entonces. Los obispos no se hacían ilusiones sobre la dificultad de hacer observar la ley moral en un ambiente recién salido del paganismo. Había que hacer todo lo posible para disuadir a estos esposos de un nuevo matrimonio -*et prohibentur nubere*- pero, sin renunciar al principio de indisolubilidad reafirmado por ellos, los obispos toleraban lo que no se podía evitar. Esto no significaba una duda de orden teológico, sino una actitud pastoral...²⁹. “Arles ha asumido una actitud en la cual la desaprobación, suavizada por la indulgencia y por la prudencia, permanece firme, clara pero discreta. En lugar de recurrir a los métodos coercitivos, prefiere argumentar con la ley divina añadiéndole el lenguaje de la persuasión: *quantum possit, consilium eis detur*”³⁰.

Edouard Hamel se pregunta por las lecciones que nos da la Iglesia primitiva para la pastoral de los divorciados vueltos a casar. “Es cierto que por el hecho de que una praxis o una tolerancia haya sido admitida en una determinada época, no se puede deducir que se la deba adoptar de nuevo. El criterio no es el pasado como tal y su praxis. No se trata, pues, de reproducir al pie de la letra las soluciones pastorales [de entonces]. Sin embargo, ¿no serían posibles hoy en día soluciones análogas o que se les aproximen? Debemos inspirarnos, sobre todo, en la actitud pastoral de los Padres.

Sensibles a la majestad de la ley divina (ellos confirman la norma de la indisolubilidad), estos Padres no han olvidado la humanidad: el sábado está hecho para el hombre, no el hombre para el sábado (Mc 2, 27). De esta manera han evitado caer en el juridicismo que salva las apariencias pero no necesariamente la realidad”³¹.

²⁸ HAMEL, E. *Tensione comandamento-possibilità in materia di divorzio e di nuovo matrimonio nella Chiesa primitiva*, Rassegna di Teologia 20, 1979, p. 22.

²⁹ Cfr. *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 23.

³¹ *Ibidem*, p. 25.

Concilio de Nicea (en el 325). Para poder comprender el canon 8 de Nicea hay que conocer el contexto teológico, que es el perdón de los pecados públicos. ¿Cómo vivió la Iglesia de los primeros siglos -hasta el siglo V - el perdón de los pecados más graves? Sin pretender reconstruir la historia -extremadamente compleja- del sacramento de la penitencia, recordemos los elementos esenciales que son pertinentes para la comprensión de Nicea.

Los historiadores han dado el nombre de *penitencia canónica* a esa modalidad de reconciliación que vivió la Iglesia hasta el siglo VI. La penitencia canónica consistía en un proceso que podía durar años. Este proceso constaba de tres etapas: 1) el ingreso de los penitentes; 2) la «*actio poenitentiae*»; 3) la «*reconciliatio*» o «*absolutio poenitentiae*». Describamos brevemente cada una de esas fases.

El ingreso de los penitentes. Generalmente, el fiel acudía al obispo o al presbítero, quienes juzgaban si había que someter o no ese pecado a la penitencia canónica y establecían su modo y duración; cuando se trataba de delitos públicos, el obispo podía tomar la iniciativa. Este acto de «*petere, imponere vel accipere poenitentiam*» era normalmente un acto litúrgico, que tenía como objeto hacer visible la separación espiritual de la plena comunión con la Iglesia en la que se encontraba el pecador e igualmente recordar a la comunidad su compromiso de acompañar al pecador en su proceso.

¿Cómo era el rito? A veces el rito comprendía una confesión (exomologesis) pública y genérica, es decir, un reconocerse públicamente como pecador. Nunca se exigió una confesión pública. Más aún, San León Magno la prohibió expresamente. El solo hecho de presentarse ya era un reconocimiento. El rito comprendía una imposición de manos. En algunos lugares, el obispo revestía al penitente de cilicio y lo echaba simbólicamente de la iglesia para entrar a formar parte de una orden de penitentes (en Francia, debían cortarse los cabellos; en España, debían dejarse sin cuidar los cabellos y las uñas).

La "actio poenitentiae". Con su ingreso entre los penitentes, el pecador empezaba el ejercicio de las obras penitenciales que le ayudarían a convertirse y a obtener el perdón.

Según testimonio de Tertuliano, a comienzos del siglo III, sabemos que las obras penitenciales eran de dos tipos: obras penitenciales privadas (ayunos, dormir sobre una cama dura, llantos, oraciones prolongadas, abstenerse del baño); y obras penitenciales públicas (presentarse vestido de cilicio, pedir la intercesión de los mártires).

La "*reconciliatio o absolutio poenitentiae*". Al final del período penitencial, el pecador arrepentido quedaba reconciliado mediante un rito más o menos solemne. En este rito, la comunidad acompañaba con su oración al penitente durante su entrada a la iglesia; una vez ante el altar, el penitente invocaba la plegaria de los fieles y pedía al obispo la reconciliación; después de la homilía, se tenía la imposición de manos, la oración de la reconciliación y la comunión. El obispo era quien presidía el rito; los presbíteros solamente daban la absolución en caso de necesidad o en peligro de muerte.

Esta penitencia canónica tenía una característica muy especial y era su no repetibilidad: solamente se concedía una vez en la vida. ¿Cómo procedía, entonces, la Iglesia con el pecador que había vuelto a caer? Oraba por él, lo dejaba volver a la orden de los penitentes, pero ni siquiera en peligro de muerte le concedía la reconciliación; a veces, si se mostraba verdaderamente arrepentido, se le autorizaba la comunión como viático.

Como se puede adivinar, el rigor de las obras penitenciales y su no reiterabilidad hicieron que pocos cristianos acudieran a la penitencia canónica. Por eso se fue limitando a los ancianos y se consideró como una preparación para la muerte, siendo prácticamente inaccesible para aquellos que más la necesitaban.

¿Qué pecados graves podían ser sometidos a la penitencia canónica? Según testimonios de la Primera Carta de Clemente Romano a los Corintios, de Ignacio de Antioquía, de Ireneo, de Clemente de Alejandría, todos los pecados graves, incluso los capitales (adulterio, herejía y homicidio) podían ser sometidos a la penitencia canónica.

Sin embargo, en algunos sectores de la Iglesia se dio un rigorismo que negaba la reconciliación a los tres pecados capitales. En otras palabras, algunos grupos de cristianos negaban la potestad de la Iglesia para perdonar todos los pecados.

Después de esta visión de conjunto sobre la penitencia antigua, volvamos a nuestro tema, los divorciados vueltos a casar. Por una parte, los partidarios de una monogamia muy estricta condenaron toda forma de nuevo matrimonio, no sólo después del repudio o divorcio, sino después de la viudez. Se encuentran representantes de esta tendencia desde el siglo II. El movimiento montanista, que pretendía reaccionar con rigor contra la relajación de las costumbres contribuyó poderosamente a fortificarla. Hipólito en Roma, Orígenes en Alejandría atestiguan la existencia de esta tendencia rigorista en las dos mayores metrópolis de la

cris­tian­dad. Cipriano y Novaciano, a mediados del siglo III, los cánones de Elvira a comienzos del siglo IV, dan testimonio de la persistencia de los criterios rigoristas hostiles al perdón de los adúlteros³².

Por otra parte, encontramos una tendencia más flexible. Por ejemplo, Cipriano de Cartago, que se había mostrado inclinado a la severidad al comienzo de su episcopado, evolucionó hacia la indulgencia y admitió la posibilidad de perdón, no sólo respecto a los *lapsi*, sino también respecto a los *adúlteros*³³.

Para entender los alcances del canon 8 de Nicea hay que destacar que lo que era un problema pastoral se convirtió en un problema dogmático. “El problema de la penitencia de los adúlteros (como el de la absolución de los *lapsi*), considerado por Cipriano y Orígenes como un asunto pastoral, que dependía de la apreciación del obispo local, quien asumía su responsabilidad ante Dios, y que era compatible con el pluralismo legítimo en la Iglesia, se convirtió, por la intransigencia de los rigoristas, en un asunto dogmático. Si los novacianos rompían la comunión con los obispos partidarios de la indulgencia era porque pretendían protestar contra una práctica que ellos consideraban incompatible con los principios de la ortodoxia. Al afirmar que la Iglesia no podía reconciliar a los *lapsi* y a los adúlteros, ellos cuestionaban el poder de la Iglesia para perdonar todos los pecados, sin excepción, una vez que el pecador ha expresado su arrepentimiento y hecho penitencia”³⁴.

Después de estos breves preliminares históricos, vayamos al texto del canon 8 de Nicea:

Respecto a aquellos que se llaman a sí mismos los puros (*katharoi*), el gran Concilio decide que si ellos quieren entrar en la Iglesia católica y apostólica, se les debe imponer las manos y permanecerán enseguida entre el clero; pero antes ellos prometerán por escrito que se conformarán con las enseñanzas de la Iglesia católica y apostólica y la harán la regla de su conducta, es decir, deberán comulgar (*koinonein*) con quienes se han casado en segundas nupcias (*digamoi*) y con los que cayeron durante la persecución, pero han hecho penitencia de sus faltas.

³² Cfr. MUNIER, CH., *Divorce, remariage et pénitence dans l'Eglise primitive*, Revue des Sciences Religieuses 52, 1987, p. 118.

³³ Cfr. *Ibidem*, p. 110.

³⁴ *Ibidem*, p. 111.

Para la temática de este artículo (sobre los divorciados vueltos a casar) la pregunta más importante es dilucidar quiénes eran los *digamoi*. “Si es verdad que el canon 8 de Nicea está dirigido contra los Novacianos y otros Cátaros, hay que admitir que los *digamoi* que él menciona no designan solamente a los viudos vueltos a casar, como se ha creído muy comúnmente, sino también, y sobre todo, a todos aquellos que se encontraban en una situación adúltera en referencia a la Escritura y a la tradición paleocristiana. A menos que se pretenda que los Novacianos y otros Cátaros dirigían exclusivamente sus dardos contra los viudos vueltos a casar, hay que reconocer que el canon 8 de Nicea reivindica para la Iglesia el derecho de perdonar todos los pecados, incluidos los de apostasía y adulterio [...] Los Padres hacen de la comunión con los penitentes de estas dos categorías, debidamente reconciliados con la Iglesia, la condición para que los clérigos cátaros sean readmitidos en la gran Iglesia”³⁵.

Tal es la problemática teológica de Nicea, que encuentra una respuesta en la formulación del canon 8. Cabe preguntarse cómo han evolucionado los principios formulados por Nicea. La evolución ha sido diferente en Oriente y en Occidente.

Las Iglesias orientales han permanecido fieles a los principios establecidos por Nicea: ellas han seguido reconciliando todas las categorías de pecados que hayan cumplido una satisfacción penitencial apropiada. Sin sacrificar el ideal del matrimonio monogámico ni las exigencias de la fidelidad matrimonial inscritas en la Sagrada Escritura, las Iglesias orientales han querido también ejercer la misericordia respecto a las parejas cuyo matrimonio se ha roto, y aplicar la regla de la *oikonomia* a los diversos casos que se presentan³⁶.

En Occidente, se siguió una práctica más rigurosa, cuya comprensión tiene como telón de fondo los avatares históricos del sacramento de la reconciliación, tal como se vivió entre los siglos III y V dentro del sistema de la «penitencia antigua o canónica». “Cuando obtenía la absolución del pecado al finalizar el proceso penitencial, un divorciado vuelto a casar tenía que vivir en continencia absoluta durante el resto de la vida con su segunda compañera (so pena de caer en un pecado grave del cual no podía hacer penitencia porque la penitencia no era reiterable). Era el impasse total. Los rigores del sistema condujeron a una deserción progresiva de

³⁵ MUNIER, CH., *Op. cit.*, p. 113.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 114.

la disciplina penitencial. Se contentaban, más y más, con una reconciliación a la hora de la muerte, resignándose a pasar toda su existencia lejos de los sacramentos de la Iglesia”³⁷

3. Posición teológico-pastoral de la Iglesia ortodoxa

Vale la pena que nos detengamos a analizar la comprensión que tiene la *Iglesia Ortodoxa* acerca del sacramento del matrimonio, así como el trato pastoral del fracaso matrimonial. La Iglesia ortodoxa, igual que la católica, reconoce que el sacramento del matrimonio es un signo de la alianza de Cristo con la Iglesia, de Dios con su pueblo; que este signo es único, porque la alianza de Dios es irrevocable y que no existe más de un sacramento mientras vivan los dos cónyuges. Sin embargo, teniendo en cuenta las circunstancias, y colocándose, en principio, a favor del cónyuge que ha podido ser perjudicado por una separación, y tratándose de un divorcio declarado, la Iglesia ortodoxa admite a los divorciados que volvieron a casarse, a través de una determinada ceremonia. Esta ceremonia tiene un carácter penitencial; cada uno pide perdón al Señor de sus pecados, porque siempre se es algo culpable de cualquier fracaso, aunque sean dos los que lo han vivido. Después de esta ceremonia, el cristiano vuelve a la plenitud de sus derechos en la Iglesia, incluida la vida sacramental³⁸.

¿Cuál es la razón teológica que permite a la Iglesia ortodoxa una actitud más flexible frente al fracaso matrimonial? La explicación hay que buscarla en el *principio de economía*. La *economía* es una palabra que designa la relación de Dios con su creación, con la casa del mundo; la *economía*, en griego, es la regla de la casa. Los ortodoxos distinguen entre teología, en el sentido propio del término -el misterio de la Trinidad- y la *economía*, que es la relación que Dios establece con el mundo, con la creación. Y toda la *economía* se resume en la *economía* de amor de la encarnación, en el misterio de Cristo. En consecuencia, lo primero en el cristianismo es el misterio de la misericordia, el misterio del amor que nos ha sido revelado en Cristo, y, por consiguiente, lo central es el misterio de la persona y la comunión de las personas en Cristo³⁹.

³⁷ MUNIER, CH., *Op. cit.*, p. 115.

³⁸ Cfr. LE BOURGEOIS, A., *Cristianos divorciados vueltos a casar*. PPC, Madrid 1991, pp. 135-136.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 137.

Históricamente, los ortodoxos han interpretado el inciso de Mateo sobre la *porneia* de manera diferente de como lo hace la Iglesia latina.

Además de la *porneia*, hay otras situaciones que pueden dar motivo para la separación⁴⁰: *Apostasía*: En 1918, el concilio de Moscú añadió la causal de la apostasía, pues estaban viviendo los excesos de la revolución bolchevique; deja de existir el matrimonio cuando uno de los cónyuges de un matrimonio cristiano apostata y se convierte en perseguidor de la Iglesia. *Desaparición de un cónyuge*: Si al cabo de cinco años no hay noticias del cónyuge desaparecido, puede considerarse que el matrimonio está anulado y el cónyuge abandonado puede volver a casarse. *Nombramiento de obispo*: Cuando un hombre es promovido al episcopado tiene que separarse de su mujer; con frecuencia la mujer se hace religiosa. *Algunas enfermedades*.

Es importante destacar que no se lleva a cabo un rito especial para el nuevo matrimonio. Se trata de la readmisión a la vida sacramental y como tal se realiza sencillamente el sacramento de la penitencia. Pero el sacramento de la penitencia puede asociarse a unas prácticas penitenciales más o menos desarrolladas. Todo depende del sacerdote o del padre espiritual que impone una u otra forma de penitencia a alguno⁴¹.

Valdría la pena que historiadores y teólogos católicos estudiaran cuidadosamente la praxis de la Iglesia ortodoxa que sustenta su pastoral de los divorciados vueltos a casar en una determinada exégesis bíblica y en una continuidad con las enseñanzas de Nicea.

Tanto la Iglesia oriental como la Iglesia occidental proclaman la indisolubilidad del matrimonio. Ahora bien, ante el fracaso irreparable de un matrimonio, los orientales buscan soluciones inspiradas en el principio de economía y los occidentales lo hacemos guiados por el Derecho Canónico, es decir, buscando causales de nulidad. Se trata de enfoques o sensibilidades diferentes. Interesante tarea para historiadores y teólogos...

⁴⁰ Cfr. LE BOURGEOIS, A., *Op. cit.*, pp. 139-140.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 144-145.

4. ¿Es necesaria la fe para recibir el sacramento del matrimonio?

Esta pregunta se la hacen muchas personas en la Iglesia: los pastores que deben discernir si una pareja está preparada para el matrimonio, los jueces que deben pronunciarse sobre la validez de un matrimonio, los teólogos que son consultados por los pastores y los jueces...⁴².

Constatamos un hecho sociológico que da pie al cuestionamiento: Muchas personas que reciben el bautismo -y que, por tanto, son consideradas cristianas-, pero que no creen en los misterios cristianos -y que, por tanto, no son creyentes- piden casarse por la Iglesia: ¿qué debe hacer la Iglesia? Dentro del Derecho Canónico no hay lugar para esta pregunta pastoral, porque se identifica ser-bautizado con ser-cristiano. En consecuencia, se piensa que todos los bautizados son aptos para recibir el sacramento del matrimonio.

¿Qué pensar de esta identificación entre ser-bautizado y ser-cristiano?⁴³ Esta identificación era legítima en la Edad Media, en un contexto de Cristiandad. Pero el mundo de hoy es diferente: Muchos bautizados jamás llegan a conocer los misterios cristianos, mucho menos van a creer en ellos; otros han perdido la fe; su relación con la Iglesia va desde algo muy tenue hasta la no existencia de esa relación.

¿Qué es un creyente, desde el punto de vista teológico? Es el que se abre a la automanifestación de Dios y la acoge. Pero si alguien nunca aceptó los misterios cristianos como regalos de Dios o nunca aceptó a Dios que se automanifiesta en la historia humana, ¿cómo puede recibir el sacramento de manera libre y responsable? Si se piensa que el sacramento puede actuar en una persona que no sabe lo que está haciendo y a quien no interesan las realidades del Reino, se lo está identificando con la magia⁴⁴. Desafortunadamente, la interpretación generalizada del «ex opere operato» ha alimentado esta desviación teológica.

Dentro de una visión teológica del matrimonio, la categoría clave es la *alianza*. El matrimonio cristiano es una alianza, no sólo entre un hombre y una mujer, sino

⁴² Cfr. ORSY, L., *Faith, Sacrament, Contract, and Christian Marriage: Disputed Questions*, Theological Studies 43, 1982, p. 383.

⁴³ Cfr. *Ibidem.*, p. 384.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem.*, p. 385.

sobre todo entre Dios y la pareja. Esta alianza es unilateral en el sentido de que Dios da y la pareja recibe. Es un absurdo pensar que puede existir una alianza entre Dios y la pareja, si ésta no cree en la acción de Dios. Sin duda alguna, una persona que no tiene fe no puede recibir el sacramento.

Es claro que el no-creyente no puede recibir el sacramento. Pero, ¿qué tanta fe se necesita para recibir el sacramento? Esta pregunta es imposible de responder, pues ¿quién puede hacer esas mediciones?

En la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n. 68, Juan Pablo II aborda el difícil tema del binomio fe-sacramento del matrimonio. Extractemos algunas de sus enseñanzas: “La fe de quien pide desposarse ante la Iglesia puede tener grados diversos y es deber primario de los pastores hacerla descubrir, nutrirla y hacerla madurar. Pero ellos deben comprender también las razones que aconsejan a la Iglesia admitir a la celebración a quien está imperfectamente dispuesto [...] Querer establecer ulteriores criterios de admisión a la celebración eclesial del matrimonio, que debieran tener en cuenta el grado de fe de los que están próximos a contraer matrimonio, comporta además muchos riesgos. En primer lugar el de pronunciar juicios infundados y discriminatorios; el riesgo además de suscitar dudas sobre la validez del matrimonio ya celebrado, con grave daño para la comunidad cristiana y de nuevas inquietudes injustificadas para la conciencia de los esposos; se caería en el peligro de contestar o de poner en duda la sacramentalidad de muchos matrimonios de hermanos separados de la plena comunión con la Iglesia católica, contradiciendo así la tradición eclesial”.

Cuando se lee cuidadosamente este texto de la *Familiaris consortio*, en el cual se mencionan tres riesgos que se seguirían de “querer establecer ulteriores criterios de admisión a la celebración eclesial del matrimonio”, surgen pensamientos y sentimientos encontrados. ¿Será que la pregunta *es necesaria la fe para recibir el sacramento del matrimonio* es impertinente y riesgosa? ¿Será preferible seguir moviéndonos dentro de una relativa vaguedad?

La perplejidad teológico-pastoral radica en que, simultáneamente, nos sentimos urgidos a usar el «acelerador» y el «freno»: Por una parte, la descristianización del mundo contemporáneo exige que la pregunta por la relación entre fe y sacramento del matrimonio se tome muy en serio (acelerador). Pero, por otra parte, parecería que hay temor de ir hasta el fondo de la pregunta, pues sería un elemento desestabilizador de la indisolubilidad del matrimonio (freno). ¿Qué hacer?

Debemos admitir que, a este respecto, son diversas -por no calificarlas de contradictorias- las lecturas que hacen la Teología y el Derecho Canónico⁴⁵: para la Teología, es necesaria la fe para recibir el sacramento del matrimonio; para el Derecho Canónico, se afirma que se necesita el bautismo y se ignora lo concerniente a la fe.

5. ¿Pueden separarse contrato y sacramento?

Dentro de la reflexión teológica que se ha ido realizando a través de la historia sobre el matrimonio se fue llegando a la doctrina de la *identidad entre contrato y sacramento*: “En una evolución que se sitúa del siglo XI al siglo XIII, se elabora la idea según la cual, en razón de su misma naturaleza, la realidad terrestre del matrimonio, que los cristianos contraen «en el Señor», debe ser considerada como un sacramento. Después, bajo el efecto de circunstancias históricas [...] se llega a afirmar, en la Iglesia Latina, que es el mismo contrato matrimonial, es decir, el intercambio de los consentimientos entre los esposos, que es elevado a la dignidad de sacramento y que, cuando se trata de un matrimonio entre bautizados, es necesario afirmar una identidad absoluta del contrato matrimonial y del sacramento”⁴⁶.

Esta doctrina de la identidad contrato - sacramento es afirmada por el Código de Derecho Canónico en el canon 1055, parágrafo 2: “Entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento”.

A pesar de esta afirmación tan explícita del Derecho Canónico, hagamos de nuevo la pregunta: ¿el contrato puede separarse del sacramento? Esta formulación que puede sonar un poco abstracta puede ser reformulada de manera más concreta: ¿Pueden los bautizados hacer sus promesas matrimoniales en términos puramente humanos, sin que su alianza sea elevada a la dignidad del sacramento?⁴⁷ Para que la solución a la pregunta sea más clara, distingamos dos situaciones: el matrimonio entre dos creyentes y el matrimonio entre dos bautizados no-creyentes.

⁴⁵ Cfr. ORSY, L., *Op. cit.*, p. 387.

⁴⁶ CANDELIER, G. *Mariage et divorce*, Revue Théologique de Louvain 19, 1988, p. 442.

⁴⁷ Cfr. ORSY, L., *Op. cit.*, p. 387.

Analicemos la primera situación, es decir, la unión contrato-sacramento en el caso del matrimonio entre dos creyentes. En este caso, no tiene sentido hablar de una separación entre contrato y sacramento. Ahora bien, asumiendo que tal separación es imposible, ¿se puede afirmar que el concepto de contrato matrimonial es el mismo que el concepto de sacramento? Ciertamente no. Cuando se celebra el matrimonio en la comunidad cristiana, el contrato se convierte en un evento salvífico. Recibe una nueva dimensión. El sacramento es más que el intercambio de promesas. Es más en razón de la intervención del Espíritu. En términos filosóficos, aun en el caso de un matrimonio celebrado entre dos cristianos en el sentido más pleno de la palabra, se conserva la distinción entre el contrato natural y el sacramento sobrenatural, entre las promesas humanas y las mismas promesas como instrumentos de comunicación de la gracia⁴⁸.

Analicemos la segunda situación, es decir, el caso del matrimonio entre dos bautizados no-creyentes⁴⁹. Aquí el asunto es mucho más complejo. En cuanto seres humanos, tienen un derecho natural al matrimonio; en cuanto no-creyentes, no tienen la capacidad de recibir el sacramento. Pero la Iglesia dice a los bautizados que la única forma de casarse es recibiendo el sacramento. ¿Qué deberían hacer esos novios, si desean ser honestos? ¿No casarse? Pero, ¿por qué renunciar a un derecho natural? ¿Casarse? Pero, ¿cómo aparentar una fe que no tienen? Lo correcto sería casarse en la forma en que ellos honestamente lo pueden hacer, es decir, en términos humanos (no sacramentales). Su unión es un matrimonio. El hecho de ser bautizados no les impide su capacidad humana de formar una familia. En este caso, tendríamos una unión o contrato que no es sacramento. Se daría una separación entre el contrato y el sacramento. Esta pareja viviría como lo hace la mayoría de los habitantes del planeta.

Esta conclusión que lleva a afirmar la separación entre contrato y sacramento se apoya en dos principios: a) El bautismo no anula la capacidad humana y el derecho al matrimonio. b) Si no hay una fe, no puede haber sacramento.

En este punto de nuestro análisis, ¿cómo debería plantearse, entonces, la relación entre contrato y sacramento? Tratándose del matrimonio entre dos bautizados no-creyentes, debería reconocerse la presencia del contrato matrimonial y debería

⁴⁸ Cfr. ORSY, L., *Op. cit.*, p. 389.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 389-391.

admitirse la ausencia del sacramento. Negar la presencia de un contrato matrimonial sería confinar a un limbo a todos los bautizados no-creyentes. Serían los únicos, dentro de la inmensa familia humana, que no tendrían derecho a casarse: no tendrían derecho a hacerlo naturalmente, porque son bautizados; no tendrían derecho a hacerlo sacramentalmente, porque no tienen fe. Esta respuesta no tiene sentido. Este razonamiento entra en conflicto con la práctica actual. Los documentos oficiales de la Iglesia afirman repetidamente que las uniones no sacramentales de los bautizados no pueden ser reconocidas como matrimonios⁵⁰. Así llegamos a la conclusión de que la proposición que afirma la identidad contrato -sacramento es muy problemática en el mundo de hoy. Es tarea de canonistas y teólogos buscar expresiones más adecuadas.

¿Dónde está el núcleo problemático de la posición de la Iglesia? Está en la identificación del bautizado con el cristiano en el sentido pleno del término.

6. Sugerencias para una pastoral preventiva

La Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, nn. 65 a 68 aporta elementos teológico-pastorales muy ricos a esta pastoral preventiva del divorcio. Lo hace bajo el título de «tiempos de la pastoral familiar».

En el n. 65 describe la acción pastoral de la Iglesia como un acompañamiento a la familia cristiana en su camino. Su solicitud pastoral no se limitará a las familias cristianas más cercanas, sino que se abrirá a todas las familias, y muy en particular a aquellas que se hallan en situaciones difíciles o irregulares. Después de expresar su apertura, la *Familiaris Consortio* propone una pedagogía: “La acción pastoral de la Iglesia debe ser progresiva, incluso en el sentido de que debe seguir a la familia, acompañándola paso a paso en las diversas etapas de su formación y de su desarrollo”. Así tenemos, pues, tres rasgos iniciales de esta pastoral preventiva: acompañamiento, apertura y progresividad.

En el n. 66 se refiere a la preparación de los jóvenes al matrimonio y a la vida familiar. El aporte más significativo de la Exhortación consiste en presentar la preparación al matrimonio como un proceso gradual y continuo, que comporta tres

⁵⁰ Cfr. ORSY, L., *Op. cit.*, p. 391.

momentos principales: una preparación remota (que comienza desde la infancia), una preparación próxima (que consiste en una catequesis sobre la vida sacramental y en una profundización sobre la sexualidad de la pareja) y una preparación inmediata para la celebración del sacramento del matrimonio. Este tópico de la preparación de los jóvenes al matrimonio y a la vida familiar es una de las preocupaciones más hondas de los pastores. A este respecto hay que estimular una gran creatividad en los agentes pastorales que trabajan con jóvenes, pues no se puede reducir esta preparación al formalismo de un curso hecho por cumplir un requisito...

En el n. 67, la Exhortación se refiere a la celebración litúrgica, en cuanto gesto sacramental de santificación. En el n. 68, se presta especial atención al difícil asunto de las disposiciones espirituales y morales de los contrayentes, en concreto a su fe. Aquí se analiza la compleja problemática que surge de una sociedad secularizada.

Estos números de la Exhortación nos iluminan una pastoral preventiva con los jóvenes que desean fundar una familia. Sin embargo, la acción pastoral de la Iglesia no puede contentarse con acompañar hasta el altar a estas parejas. Dentro de una pastoral preventiva del divorcio es urgente desarrollar una pastoral posmatrimonial, que es lo que propone la *Familiaris consortio*, n. 69. Aquí la Iglesia propone un acompañamiento a través de las diversas etapas por las que vive la pareja: los ajustes del comienzo, la llegada de los hijos, la rutina, la vejez... Para cada uno de estos momentos se necesita la palabra amorosa de la Iglesia.

El obispo Le Bourgeois, experto en pastoral familiar, llama la atención sobre dos puntos que deben ser tenidos en cuenta, cuando aparecen los inevitables conflictos de pareja: la ausencia de diálogo y la ayuda psicológica. Una de las causas más importantes de fracaso conyugal es la falta de verdadero diálogo entre los esposos. La escucha atenta, afectuosa, de verdaderos amigos, puede a veces remediar esta frustración, permitiendo a los esposos tomar conciencia y establecer, a partir de entonces, un verdadero diálogo⁵¹. Igualmente es útil subrayar la ayuda que pueden prestar los sicoterapeutas, en particular si son cristianos. Hay terapias eficaces para resolver el problema de la pareja. Llevan a cada uno a un mejor conocimiento de su verdadera personalidad - hasta en los repliegues más recónditos -, a un análisis del conflicto que se desarrolla entre los dos y a los medios para superar la crisis y

⁵¹ Cfr. LE BOURGEOIS, A., *Cristianos divorciados vueltos a casar*, PPC, Madrid, 1991, p.154.

para reemprender una vida de pareja a otro nivel de conciencia y de responsabilidad⁵². En la pastoral familiar hay que acudir a todos los medios, los espirituales y los que ofrecen las ciencias sociales...

Hasta este momento hemos hablado de una *pastoral preventiva* frente al divorcio. Pero ¿qué hacer cuando, a pesar de todos los esfuerzos en la prevención, se produce la ruptura irremediable? Esta pregunta sobre la pastoral de los divorciados, la mayoría de los cuales se vuelve a casar, es una de las más difíciles en la vida actual de la Iglesia.

7. Sugerencias para un acompañamiento pastoral de los divorciados vueltos a casar

Lo primero que hay que decir es que la acción pastoral con los divorciados vueltos a casar la lleva a cabo la Iglesia, que se siente profeta y madre: La Iglesia no excusa todo, pero comprende todo. Ella invita a todos sus hijos a vivir en coherencia con el evangelio y a progresar en el camino de la conversión. El llamado a la perfección cristiana vale tanto para los divorciados vueltos a casar como para los demás; es consecuencia de la consagración bautismal.

Dentro de la amplia y candente temática que está sugerida en el título de este numeral, «sugerencias para un acompañamiento pastoral de los divorciados vueltos a casar», nos limitaremos a explorar los siguientes puntos: su participación en la vida de la Iglesia, una propuesta de espiritualidad, conveniencia o inconveniencia de tener alguna celebración litúrgica, la participación eucarística.

Su participación en la vida de la Iglesia. Veamos cómo orienta la *Familiaris consortio*, n.84 lo referente a la participación en la vida de la Iglesia: “En unión con el Sínodo, exhorto vivamente a los pastores y a toda la comunidad de los fieles para que ayuden a los divorciados, procurando con solícita caridad que no se consideren separados de la Iglesia, pudiendo y aun debiendo, en cuanto bautizados, participar en su vida. Se les exhorte a escuchar la Palabra de Dios, a frecuentar el sacrificio de la Misa, a perseverar en la oración, a incrementar las obras de caridad y las iniciativas de la comunidad en favor de la justicia, a educar a los hijos en la fe

⁵² Cfr. LE BOURGEOIS, A., *Op. cit.*, p. 155.

cristiana, a cultivar el espíritu y las obras de penitencia para implorar de este modo, día a día, la gracia de Dios. La Iglesia rece por ellos, los anime, se presente como madre misericordiosa, y así los sostenga en la fe y en la esperanza”.

Los Obispos Franceses hablan de una «participación activa y mesurada en la vida de las comunidades». ¿Qué significa esta participación?⁵³ Los divorciados vueltos a casar continúan siendo miembros del pueblo de Dios en virtud de su bautismo y participan de la misión de la Iglesia. Contrariamente a lo que se cree, ellos no son excluidos de la Iglesia ni son objeto de la sanción penal de la excomunión. Por razón de su situación, no son plenamente signos del amor indefectible de Cristo por su Iglesia. La Iglesia no juzga la intimidad de las conciencias, sólo se pronuncia sobre la irregularidad de la situación. Se invita a la comunidad cristiana para que dé testimonio de estima, solidaridad y comprensión. Se estimula a revisar la validez del primer matrimonio. Los divorciados vueltos a casar son invitados a participar en la liturgia y en todo lo que puede alimentar su fe. Tienen una responsabilidad activa en la construcción de la comunidad eclesial y como educadores de sus hijos. Sólo se les prohíbe la participación en la reconciliación y eucaristía (de esto hablaremos un poco más adelante).

Cuando uno lee las orientaciones de Juan Pablo II y del Episcopado Francés, inspiradas en la más pura tradición evangélica del amor y de la misericordia, no puede menos de escandalizarse ante la actitud de ciertos agentes de pastoral que, en nombre de una mala entendida fidelidad a la Iglesia, maltratan a divorciados vueltos a casar con motivo del bautismo de un hijo o de la primera comunión o porque desean educar cristianamente a los suyos en un colegio católico!

Estos atropellos, cometidos por párrocos y por directivos de colegios católicos, son fruto de la ignorancia. Pensamos que en los programas de formación permanente para el clero y comunidades religiosas deberían incorporarse elementos teológico - pastorales para el trabajo con los divorciados vueltos a casar. Desde la Teología habría que mostrar cuál es el estatuto eclesial de estos fieles, que no están excomulgados y que, más aún, están llamados a participar en la vida de la Iglesia. Desde la Pastoral habría que sugerir unas líneas de trabajo de manera que párrocos y religiosos se capaciten para un acompañamiento.

⁵³ Cfr. OBISPOS FRANCESES. *Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne. Document de la Commission familiale de l'Episcopat*, Documentation Catholique 89, 1992, pp. 707-708.

Una propuesta de espiritualidad. Dentro de esta pastoral para los divorciados vueltos a casar la Iglesia tiene una propuesta de espiritualidad. Quizás algunos se sientan sorprendidos al escuchar la expresión «espiritualidad para los divorciados». Veamos la espiritualidad que sugieren los obispos franceses: “Apoyándose sobre la gracia del bautismo y de la confirmación, ellos deben crear progresivamente el calor y el equilibrio de un hogar, tarea tanto más difícil cuanto que con frecuencia viven allí hijos nacidos de dos uniones sucesivas [...] En la fe, los nuevos esposos encontrarán las cualidades de finura, inteligencia y corazón necesarias para esta misión: ellas son frutos del Espíritu. La práctica constante de los deberes de la justicia y de la acogida fraterna son para ellos expresión de su deseo de fidelidad y de unión a Dios. Este deseo se expresa igualmente en la oración [...] y en la participación activa y mesurada en la vida de las comunidades cristianas”.

¿Se puede celebrar alguna ceremonia? ¿Qué responder a la petición de hacer alguna ceremonia con ocasión del nuevo matrimonio? *Familiaris consortio*, n. 84 prohíbe este tipo de celebraciones pues se daría la impresión de una celebración sacramental del nuevo matrimonio. No se deben usar gestos litúrgicos ambiguos: “El respeto debido al sacramento del matrimonio, a los mismos esposos y a sus familiares, así como a la comunidad de los fieles, prohíbe a todo pastor, -por cualquier motivo o pretexto incluso pastoral -, efectuar ceremonias de cualquier tipo para los divorciados que vuelven a casarse. En efecto, tales ceremonias podrían dar la impresión de que se celebran nuevas nupcias sacramentalmente válidas y como consecuencia inducirían a error sobre la indisolubilidad del matrimonio válidamente contraído”.

Participación eucarística. Dentro de esta reflexión sobre el acompañamiento pastoral de los divorciados vueltos a casar llegamos al punto más candente, que es el de la *participación eucarística*. ¿Qué dice *Familiaris consortio*, 84? “La Iglesia, fundándose en la Sagrada Escritura, reafirma su praxis de no admitir a la comunión eucarística a los divorciados que se casan otra vez. Son ellos los que no pueden ser admitidos, dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía. Hay además otro motivo pastoral: si se admitieran estas personas a la Eucaristía, los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio. La reconciliación en el sacramento de la penitencia -que les abriría el camino al sacramento eucarístico -puede darse únicamente a los que, arrepentidos de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente

que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, -como, por ejemplo, la educación de los hijos - no pueden cumplir la obligación de separación, «asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos»”

Según J. Jullien, la Iglesia no puede aflojar su disciplina matrimonial, porque eso desconcertaría y desestabilizaría a muchas parejas cristianas que procuran vivir el ideal evangélico. Frente a una sociedad que no cree en la posibilidad del perdón, de la reconciliación y de la fidelidad, no se puede desdibujar el signo⁵⁴.

Esta disciplina de la Iglesia, que prohíbe la participación eucarística, suscita un fuerte rechazo en muchos católicos. “La disciplina de la Iglesia no es aceptada por amplios sectores del pueblo de Dios: la contestación se cristaliza alrededor de la prohibición de la eucaristía. Bajo el impulso de Pío X una pastoral renovada invita a los cristianos practicantes a la comunión frecuente; sin embargo, ésta no es posible para muchos de ellos. La convergencia de estas dos corrientes contradictorias crea un remolino que cada día incomoda más. Algunos aceptan con dolor; pero la mayoría renuncia a toda práctica o, por el contrario, van más lejos y comulgan sin complejos, argumentando una separación entre Cristo y la Iglesia”⁵⁵.

Charles-Marie Guillet⁵⁶ hace una crítica fuerte a la disciplina oficial de la Iglesia, que prohíbe la participación eucarística a los divorciados vueltos a casar. En opinión de Guillet, esta doctrina tiene dos características: 1) verticalismo de la eficacia trascendente; 2) una concepción rígida y repetitiva de la Tradición.

¿Por qué habla Guillet de verticalismo de la eficacia trascendente? Esta visión sacramental adolece de un cierto «automatismo», que es una de las tentaciones de la teología posttridentina. En su concepto, se altera el sentido profundo de la eucaristía que es para los cristianos una invitación para una conversión objetiva. Se puede percibir claramente el peligro de reducir la eucaristía a ser una recompensa para los justos; se olvida la parábola del banquete: se entremezclan misteriosamente

⁵⁴ Cfr. JULLIEN, J., *L'alliance éprouvée. Les divorcés remariés dans l'Eglise*, Christus 30, 1983, p. 397.

⁵⁵ *Ibid.*, 390.

⁵⁶ Cfr. GUILLET, CH.-M., *Divorcés remariés et communion eucharistique*, Supplément 32, 1979, p. 355-364.

la aceptación de la invitación, la voluntad de conversión y la persistencia de las miserias de la vida.

¿Por qué habla Guillet de una concepción rígida y repetitiva de la Tradición? Según él, se teme que cualquier intento de renovación implique un riesgo de poner en tela de juicio el mensaje recibido y transmitido por la tradición.

Según Guillet, la doctrina oficial que prohíbe la comunión a los divorciados vueltos a casar tiene olvidos importantes y lamentables...⁵⁷

En primer lugar, se da un olvido práctico de la dimensión dinámica y escatológica de los sacramentos: Se dice que la situación objetiva de los divorciados vueltos a casar es incoherente con el signo objetivo de la eucaristía... Esto puede ser verdad en una visión perfeccionista y estática de las cosas. En esta situación, el signo eucarístico (y la presencia real expresada y contenida en él) son miradas como realidades perfectas y acabadas, un poco transhistóricas. Por el contrario, en una visión más dinámica, menos estrecha, más en consonancia con la vida de fe del cristiano, el sacramento de la eucaristía podría ser recibido por los divorciados vueltos a casar. Esto bajo ciertas condiciones (de penitencia y de fe, en una comunidad que perdona y cree).

En segundo lugar, se da un olvido práctico de la dimensión comunitaria verdadera del sacramento: La participación en la eucaristía no es un derecho para aquel que esté listo. Ella es celebración gozosa de acogida y de perdón por una comunidad reunida en Cristo, por una comunidad que bautiza en ella a los nuevos miembros, que comparte con ellos el cuerpo de Cristo, si ellos -a pesar de los azares del camino- desean continuar en verdad el camino hacia la perfección del Reino, la cual jamás se logra plenamente.

En tercer lugar, se da un olvido de esta dimensión esencial de la eucaristía, la de ser un sacramento para hombres pecadores: con frecuencia se olvidan las palabras de Jesús, quien no vino para llamar a los justos sino a los pecadores.

Otros pastoralistas analizan el problema teológico de la comunión de los divorciados vueltos a casar de una manera diferente: no cuestionan la actual disciplina de la

⁵⁷ Cfr. GUILLET, CH.-M., *Op. cit.*, pp. 359-362.

Iglesia, sino que proponen un acompañamiento individualizado y dejan la decisión de comulgar a la *conciencia personal*.

Según Guy Chautard⁵⁸, cada persona tiene su conciencia personal y sabe cuál es la ley de la Iglesia; la persona debe escuchar esa ley e interiorizarla. Para que la conciencia personal decida con la mayor objetividad, Chautard sugiere que ese discernimiento se haga en el seno de una comunidad; dentro de ella, y en un ambiente de oración, se formularán todos los cuestionamientos pertinentes.

En esta misma perspectiva pastoral se sitúa Le Bourgeois, obispo francés, quien sugiere unos criterios para discernir el posible acceso a la eucaristía de los divorciados vueltos a casar⁵⁹:

- * Una cierta duración en la vida de la nueva pareja, valorada en función de la edad, de las circunstancias y de la existencia de hijos; pero, extendiéndose a bastantes años, y suponiendo evidentemente la recíproca fidelidad.
- * La vida cristiana habitual de la pareja y, si es del caso, su compromiso en la vida de la Iglesia y también su compromiso cristiano en la vida de la ciudad. Estos compromisos permiten también discernir el sentido de una petición sacramental: convicción y necesidad espiritual real, o gesto mundano y social.
- * El cuidado afectuoso de los hijos, con frecuencia nacidos de diversos matrimonios, y, a veces, desgarrados afectivamente; su educación cristiana.
- * La caridad y la justicia respecto al primer cónyuge; desde la cuestión económica hasta la caridad en los comentarios.
- * Las reacciones del conjunto de la comunidad cristiana local; ¿hay escándalo? ¿cómo prevenirlo?
- * Este discernimiento corresponde normalmente al obispo, en unión con el sacerdote directamente implicado en el caso y, eventualmente, a un consejo de pastoral familiar.

⁵⁸ Cfr. CHAUTARD, G., *Les petits chiens sous la table.*, Christus 30, 1983, pp. 425-427.

⁵⁹ Cfr. LE BOURGEOIS, A., *Cristianos divorciados vueltos a casar*, pp. 171-172.

Conclusiones

Llegamos al final de nuestra reflexión, que nos ha permitido analizar algunos aspectos -no todos, ni mucho menos- de la compleja problemática de los divorciados vueltos a casar.

Empezamos explorando algunos de los factores que explican el aumento de los divorcios y su aceptación social. La pastoral debe utilizar los aportes de las ciencias sociales para obtener una mejor comprensión del contexto socio-cultural en el que se hacen y deshacen las familias de hoy. Sin esta contextualización, el anuncio de la Iglesia resonará como una teoría más, que carece de significación en la vida de todos los días.

Después analizamos la posición de la Iglesia de los primeros siglos frente al matrimonio y al divorcio. ¿A qué conclusiones llegamos? Por una parte, la Iglesia proclama con absoluta claridad la indisolubilidad del matrimonio; por otra parte, encontramos testimonios de indulgencia pastoral en Iglesias particulares.

Luego nos acercamos a la Iglesia ortodoxa para indagar sobre su posición teológico-pastoral frente al divorcio. Aquí encontramos un interesante campo de investigación para los historiadores y teólogos católicos, pues la praxis de los ortodoxos, inspirada en la «economía», contrasta con el rigor jurídico con que actuamos los occidentales.

Después de estas reflexiones de cuño prevalentemente sociológico e histórico, nos formulamos dos preguntas teológico -canónicas que son particularmente urgentes en un mundo descristianizado: ¿es necesaria la fe para recibir el sacramento del matrimonio? ¿pueden separarse contrato y sacramento? Parecería que las respuestas convencionales a estos interrogantes no son suficientes. La investigación debería conducir a una hermenéutica renovada.

Respecto a la pastoral preventiva, creemos que constituye el desafío prioritario de la pastoral familiar. Dentro de la metodología que nos propone la *Familiaris consortio* («tiempos de la pastoral familiar»), es necesario una gran inventiva para favorecer procesos que permitan la maduración humana y cristiana de los jóvenes que más tarde van a constituir una familia. Así estaremos previniendo, en la medida de lo posible, el futuro fracaso de esos matrimonios.

En lo referente al acompañamiento de los divorciados vueltos a casar, habría que

empezar por una capacitación teológico -pastoral de sacerdotes y religiosos (as), quienes se encuentran desprovistos de herramientas para este tipo de apostolado. En la mayoría de los casos se limitan a decir a estas parejas que no pueden confesarse ni comulgar, desconociendo que los divorciados vueltos a casar son invitados a participar en la vida de la Iglesia y que Esta les ofrece una espiritualidad.

Por último, tratamos el candente asunto de la participación eucarística. El NO que pronuncia la Iglesia está enunciado y motivado sólidamente. Para los casos particulares sería interesante que la investigación teológica continuara profundizando en los criterios de discernimiento que sugiere el obispo Le Bourgeois.

Quisiéramos poner punto final recordando las palabras que escribimos al comenzar este artículo: “Al insinuar tímidamente algunas líneas de investigación teológica lo hacemos con un profundo sentido de Iglesia. Respetamos en su integridad la disciplina actual de la Iglesia. Los interrogantes que manifestamos quieren ser un «grano de arena» en la búsqueda de pistas teológico - pastorales frente a la difícil problemática de los divorciados vueltos a casar. La formulación de unas preguntas no puede entenderse, bajo ninguna circunstancia, como la legitimación de iniciativas individuales de algunos agentes pastorales. Los aportes que hagan los historiadores, los teólogos, los canonistas, los pastoralistas, deberán contar con la aprobación final de la Iglesia”.

BIBLIOGRAFIA sobre los divorciados vueltos a casar

AUBERT, J.- M., *Pratique canonique et sens de l'humain*. Revue de Droit Canonique 28, 1978, pp. 91-104.

BEIRNAERT, L., *L'indissolubilité du couple*. Etudes 347, 1977, pp. 7-17.

BELLET, M., *Injustifiables sans culpabilité*. Christus 30, 1983, pp. 453-463.

BERAUDY, R., *Le mariage des chrétiens. Etude historique*. Nouvelle Revue Théologique 104, 1982, pp. 50-69.

BERNHARD, J., *Pour une pratique canonique plus dialectique, plus historique*. Revue de Droit Canonique 28, 1978, pp. 158-166.

-
- BERNHARD, J., *Le mariage sacrement au concile de Trente*. Revue de Droit Canonique 42, 1992, pp. 269-284.
- BERTRAND, D., *A contretemps*. Christus 30, 1983, pp. 401-414.
- CANDELIER, G., *Mariage et Divorce*. Revue Théologique de Louvain 19, 1988, pp. 433-458.
- CHAUTARD, G., *Les petits chiens sous la table*. Christus 30, 1983, pp. 415-427.
- COCCOPALMERIO, F., *Posizione ecclesiale dei divorziati risposati e dei cristiani acattolici in relazione al problema dell'ammissione ai sacramenti*. Scuola Cattolica 108, 1980, pp. 235-254.
- CORECCO, E., *L'inseparabilità tra contratto e sacramento*. Communio, 1974, n. 16, pp. 28-41.
- CORECCO, E., *L'inseparabilità tra contratto e sacramento*. Communio, 1974, n. 17, pp. 30-51.
- COTTIAUX, J., *La sacralisation du mariage. De la Genèse aux incises matthéennes*. Revue Théologique de Louvain 15, 1984, pp. 225-228
- CROUZEL, H., *Divorce et remariage dans l'Eglise primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique*. Nouvelle Revue Théologique 98, 1976, pp. 891-917.
- CROUZEL, H., *Divorce et remariage: hier, aujourd'hui et demain*. Christus 30 1983, pp. 499-508.
- CUADRON, A.- GONZALEZ, G., *Condicionamientos sociológicos del divorcio*. Pentecostés 15, 1977, pp. 185-216.
- DAVANZO, G., *Quale fede per il matrimonio sacramento?* Rivista di Teologia Morale 14, 1982, pp. 109-114.
- DE DINECHIN, O., *Fragilités conjugales*. Etudes 368, 1988, pp. 747-758.

-
- DELTOMBE, F., *Pour une solution pastorale du problème des divorcés remariés*. Supplément 32, 1979, pp. 329-354.
- DINGEMANS, L., *Mariage et alliance. L'ambiguïté d'un symbole*. Lumière et Vie 41, 1992, n. 206, pp. 25-38.
- DU POSET, R., *Entendre l'Eglise*. Christus 30, 1983, pp. 428-440.
- EQUIPE A.F.C.C.C., *Les divorcés remariés et leurs enfants*. Christus 30, 1983, pp. 472-474.
- FUCHS, E., *L'épreuve de la fidélité*. Lumière et Vie 41, 1992, n. 206, pp. 65-76.
- GOMEZ, M., *Indisolubilidad y divorcio. Momentos críticos de su evolución histórica en Occidente*. Pentecostés 13, 1975, pp. 173-211.
- GUILLET, Ch., *Divorcés remariés et communion eucharistique*. Supplément 32, 1979, pp. 355-364.
- HAMEL, E., *Tensione comandamento - possibilità in materia di divorzio e di nuovo matrimonio nella Chiesa primitiva*. Rassegna di Teologia 20, 1979, pp. 19-25.
- HAYOIT, P., *La dissolution de fait du mariage*. Revue de Droit Canonique 42 1992, pp. 119-130.
- JULLIEN, J., *L'alliance éprouvée. Les divorcés remariés dans l'Eglise*. Christus 30, 1983, pp. 388-400.
- LACROIX, X., *L'unique et sa fidélité. Ethique, foi et indissolubilité*. Lumière et Vie 41, 1992, n. 206, pp. 77-88.
- LAMARCHE, P., *L'indissolubilité selon Mathieu 19, 9*. Christus 30, 1983, pp. 475- 482.
- LE BOURGEOIS, A., *Cristianos divorciados vueltos a casar*. PPC, Madrid, 1991.
- LEFEBVRE, Ch., *Les exceptions à la norme dans le domaine du droit matrimonial canonique. Evolution historique*. Revue de Droit Canonique 28, 1978, pp. 30 -43.
-

-
- LEFEBVRE - TEILLARD, A., *Règle et réalité: les nullités de mariage à la fin du Moyen - Age*. Revue de Droit Canonique 32, 1982, pp. 145-155.
- LEFEBVRE, M., *Réflexion théologico - pastorale sur le phénomène du divorce*. Science et Esprit 40, 1988, pp. 103-114.
- LEGRAIN, M., *Les catholiques divorcés remariés. Recherches actuelles*. Lumière et Vie 41, 1992, n. 206, pp. 51-63.
- L'HUILLIER, P., *L'espace du principe d'économie dans le domaine matrimonial*. Revue de Droit Canonique 28, 1978, pp. 44-53.
- MACKIN, T., *Divorce and Remarriage* Paulist Press, New York - Ramsey 1984.
- MARRONCLE, J., *Dans le couple, fidèle à qui? fidèle à quoi?* Lumière et Vie 41, 1992, n. 206, pp. 17-24.
- MATTEI, P., *Le divorce chez Tertullien*. Revue des Sciences Religieuses 60, 1986, pp. 207-234.
- McCORMICK, R., *Notes on Moral Theology 1979 - Divorce as a Pastoral Problem*. Theological Studies 41, 1980, pp. 123-138.
- McCORMICK, R., *Notes on Moral Theology 1981 - The Divorced - Remarried*. Theological Studies 43, 1982, pp. 119-124.
- MUNIER, Ch., *Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation*. Revue de Droit Canonique 28, 1978, pp. 15-29.
- MUNIER, Ch., *Divorce, remariage et pénitence dans l'Eglise primitive*. Revue des Sciences Religieuses 52, 1978, pp. 97-117.
- MUNIER, Ch., *La sollicitude pastorale de l'Eglise ancienne en matière de divorce et de remariage*. Laval Théologique et Philosophique 44, 1988, 19-30.
- NAUROIS, L., de *Extension des exceptions au principe d'indissolubilité*. Revue de Droit Canonique 28, 1978, pp. 105-133.

-
- NAUTIN, P., *Le canon du Concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce*. Recherches de Science Religieuse 61, 1973, pp. 53-362.
- NAUTIN, P., *Divorce et remariage dans la tradition latine*. Recherches de Science Religieuse 62, 1974, pp. 7-54.
- NOURISSAT, J., *Au service des baptisés, divorcés remariés*. Christus 30, 1983, pp. 466-471.
- OBISPOS FRANCESES *Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne*. Document de la Commission familiale de l'Episcopat. Documentation Catholique 89, 1992, pp. 699-710.
- ORSY, L., *Faith, Sacrament, Contract, and Christian Marriage: Disputed Questions*. Theological Studies 43, 1982, pp. 379-398.
- RINCON, R., *Identidad real entre contrato y sacramento en el matrimonio de los bautizados*. Pentecostés 15, 1977, pp. 37-75.
- ROBERT, Ch., *La loi morale et les conflits objectifs. Analyse d'un cas exemplaire, celui des divorcés remariés*. Revue Théologique de Louvain 4, 1973, pp. 137-157.
- SELIS, C., *La répudiation dans le Nouveau Testament* Lumière et Vie 41, 1992, n. 206, pp. 39-49.
- SINGLY, F. de, *Pour une sociologie de la fidélité conjugale*. Lumière et Vie 41 1992, n. 206) pp. 7 -15.
- VILCHEZ, L.F., *Influencias psicológicas del divorcio en los hijos*. Moralia 6 (1984) 251 - 270.
- WACKENHEIM, Ch., *Où est la norme, où est l'exception ? Approche théologique*. Revue de Droit Canonique 28, 1978, pp. 54 - 62.
- WAMBACQ, B.N., *Matthieu 5, 31-32. Possibilité de divorce ou obligation de rompre une union illégitime*. Nouvelle Revue Théologique 104, 1982, pp. 34-49.

WEGAN, M., *L'incapacité d'assumer les obligations du mariage dans la jurisprudence récente du tribunal de la Rote*. *Revue de Droit Canonique* 28, 1978, pp. 134-157.

YOUNG, J., *Ministering to the Divorced Catholic*. Paulist Press, New York, pp. 1979.