

INDISOLUBILIDAD MATRIMONIAL Y SEGUNDAS NUPCIAS CIVILES DE LOS BAUTIZADOS

La práctica de excluir de los sacramentos a los cristianos casados en un segundo matrimonio civil, suele apoyarse en dos argumentos: el primero se basa en las palabras de Jesús sobre el divorcio (Mc 10, 8-9), consideradas la prueba bíblica más importante de la indisolubilidad del matrimonio. El segundo argumento, partiendo del hecho de no ser posible disolver un matrimonio unido ante Dios entre bautizados, saca consecuencias referidas a su situación vital. Muchas personas experimentan en su segundo matrimonio los valores morales constitutivos al matrimonio: fidelidad, fiabilidad, disponibilidad para ayudarse en la alegría y la tristeza, en la felicidad y el dolor, y responsabilizarse juntos de los hijos. Después del fracaso del primer matrimonio, la segunda unión permite la convivencia estable de la nueva pareja. En estos casos la Iglesia se niega a ofrecer el reconocimiento moral y habla de situación "irregular", "adulterio constante" o "mantenimiento pertinaz de un pecado grave". El canon 915 CIC/1983 se limita a establecer que no se debe excluir a nadie de la comunión, si no se aferra obstinadamente a un pecado mortal. Sin embargo, la doctrina papal (Juan Pablo II, Familiaris Consortio) y el Catecismo de la Iglesia Católica (nº 2384) hacen un juicio teológico sobre el ámbito de aplicación de una norma canónica.

Die Unauflöslichkeit der Ehe und die zivilen Zweitehen der Getauften, Stimmen der Zeit 234 (2016), 99-104

¿Conflicto cultural dentro de la Iglesia?

Últimamente los partidarios de la praxis pastoral de la Iglesia añaden un argumento más, elevando la cuestión a categoría de cuestión fundamental. Se pretende que la Iglesia defiende así su fe en la indisolubilidad y la dignidad sacramental del matrimonio. Estamos en una época en la que se están

desintegrando las convicciones fundamentales de la religión y en la que la falta de fe -según la valoración del anterior papa Benedicto XVI- está penetrando hasta el interior mismo de la Iglesia. Si se aceptase tratar de forma más flexible a los bautizados, se estaría abandonando, piensan, la doctrina de la indisolubilidad matrimonial. Según esta lógica, la sanción de la exclusión es algo ineludible y necesario para proteger

unos artículos de fe fundamentales para la Iglesia; se convierte en una prueba de ortodoxia y en barómetro seguro de la fidelidad a la fe.

En contraposición a esta presentación del problema, que lo convierte en un conflicto cultural (*Kulturkampf*) dentro de la Iglesia, que se defiende frente al clima de la sociedad pluralista actual (*Zeitgeist*), es necesario definir la cuestión con precisión, tal como hizo el Sínodo de los Obispos en Roma en octubre del 2015, por deseo expreso del papa Francisco. No se trata de afirmar o negar la indisolubilidad del matrimonio, tampoco de la fidelidad o no a convicciones de fe, sino de encontrar un camino pastoral justo para comunicar el mensaje de reconciliación de Dios a los cristianos, haciéndoles llegar la misericordia divina, sin imponerles condiciones imposibles de cumplir.

Esta desdramatización del problema viene avalada de antemano, habida cuenta que personalidades reconocidas, como el papa emérito Benedicto XVI y el prefecto actual de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Gerhard Müller, presentaron propuestas para volver a acoger en la Iglesia a los divorciados que se han vuelto a casar por lo civil.

En la discusión actual nadie pone en duda la indisolubilidad del matrimonio. Quien siga pretendiéndolo solo engrandece deliberadamente el problema, desviando

el núcleo de la cuestión. Pretender que al querer admitir a los sacramentos a los divorciados, se está poniendo en juego la fe en esta convicción básica, en realidad, es convertir este argumento en una trampa mortal para desacreditar cualquier propuesta nueva.

Para concretar objetivamente la discusión teológica, tal y como debe seguirse después del Sínodo de los obispos, es necesario recalcar, que no se trata aquí de discutir las bases de la teología del matrimonio; no se trata de la indisolubilidad y exclusividad del matrimonio, ni de la exigencia de la fidelidad conyugal y la entrega estable entre los cónyuges, sino de la correcta comprensión de la indisolubilidad del matrimonio, de la cuestión de cuándo y a través de qué Dios une a dos personas de forma indisoluble. Estas cuestiones son las que definen problemas reales y pendientes de solución y que no encuentran respuesta en la tradición de la Iglesia. Cuando se miran con detenimiento estos interrogantes se ve que son mucho más complejos y amplios de lo que se suponía.

¿Qué hace indisoluble el matrimonio?

Según la comprensión teológica corriente, la indisolubilidad del matrimonio tiene dos causas: El vínculo de unión que se establece entre los cónyuges a través de sus votos matrimoniales y el hecho de

ser un signo sacramental, que lo convierte en un reflejo de la fidelidad de Dios a su pueblo y del amor de Jesucristo por su Iglesia. No queda clara, sin embargo, la relación existente entre estos dos factores. ¿Se refuerzan recíprocamente a la manera de un razonamiento en dos fases, de forma que el sacramento confirma la indisolubilidad? ¿O es más bien, que la indisolubilidad surge en el matrimonio a partir del momento del sacramento? En este último caso, la base ético-antropológica del matrimonio sería una unidad incipiente, no acabada, entre hombre y mujer, que se convierte en comunidad de vida indisoluble tan solo añadiéndole el sacramento (Matthäus Kaiser). Frente a esta forma de argumentación el obispo francés Jean-Paul Vesco recordó la tradicional concepción de que la pretensión de permanencia estable y su capacidad de crecimiento son inherentes al amor conyugal. La indisolubilidad del matrimonio no es una norma, que se impone al amor, sino una exigencia que todo amor se auto-impone, basada en qué pretende y en qué persigue a lo largo de toda la vida, si quiere seguir siendo fiel a sí mismo.

La razón principal de que el matrimonio sea una comunidad indisoluble, es que constituye la expresión de la unidad personal profundísima entre dos personas, que quieren respetarse mutuamente. De la esencia del matrimonio como comunidad de vida se des-

prenden sus rasgos característicos: dedicación exclusiva, carácter integral, tendencia a la duración de por vida y fidelidad. Desde una perspectiva jurídico-histórica, Paul Mikat escribe en este sentido: “Una semejante relación de vida moral y personal pone a prueba a ambos cónyuges fundamentalmente y en su núcleo personal. (...) Es la razón tanto de la estructura monógama, como de la exigencia de fidelidad conyugal. La forma del matrimonio monógamo, la relación sujeto-sujeto entre un hombre y una mujer, es expresión de una ética de la dignidad humana. El sentido común esencialmente humano que incorpora, marca un orden históricamente irreversible de la relación entre los sexos.”

Por esto no es contradictorio reconocer en el matrimonio una forma básica de la convivencia humana antropológicamente idónea para el hombre, que evoluciona a lo largo de la historia y sigue sometida a transformaciones.

Considerar el carácter integral de la indisolubilidad no es un descubrimiento de la teología actual, opuesta al derecho objetivo anterior. Santo Tomás de Aquino deriva la indisolubilidad de la esencia del amor conyugal, que es expresión de la máxima amistad posible entre dos personas (*Summa contra gentiles* III, 123) y dice que esta unión es suficiente para hacer el matrimonio *omnino indissolubile*. También dice que el sacramento añade a esta indisolubilidad una razón objetiva adicio-

nal, pero no la constituye.

La teología tradicional del siglo XIX, en esta misma línea, distinguió entre una indisolubilidad interna, basada en la naturaleza del contrato matrimonial y una externa. En Giovanni Perrone leemos, que la unión de Jesucristo con su Iglesia “no es tanto la causa de la indisolubilidad del matrimonio, sino más bien una manifestación o señal ulterior”. Así el matrimonio cristiano no es indisoluble por ser un símbolo de la unidad Cristo-Iglesia, sino que más bien es lo contrario: dado, que el matrimonio, por su propia pretensión, es indisoluble, se convierte en el símbolo del más gran amor de Dios por los hombres, que se manifiesta en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret.

Esta función simbólica, sin embargo, solo puede aplicarse al matrimonio cuando es un éxito, mientras que al matrimonio fracasado solo se le puede aplicar en tanto en cuanto los esposos tenían, al contraerlo, la intención de constituir un vínculo indisoluble (Gerhard Tenbolt). Tomando en serio esta dirección irreversible de la simbología, el segundo matrimonio civil debe también considerarse como una unión indisoluble; no puede ser calificado, como un *matrimonium nullum* o incluso concubinato irregular. Los cónyuges experimentarán en su segundo matrimonio civil los valores morales que no pudieron realizar en su primer matrimonio válido: fidelidad, exclusividad, amor y

amistad conyugal, predisposición estable al mutuo sostén, etc.

Si se tienen en cuenta los valores antropológicos que se viven, el segundo matrimonio civil es válido y digno de reconocimiento por la Iglesia. Cuando los cónyuges configuran la vida familiar partiendo de motivaciones religiosas, su matrimonio civil tendrá una dimensión espiritual y podrán pedir a la Iglesia la bendición de Dios, cosa que no les debiera ser denegada. Pero, este segundo matrimonio procedente de la disolución de un matrimonio eclesiástico, no puede considerarse sacramento, ya que se vaciaría el signo sacramental de su función simbólica.

La lógica de la referencia sacramental, sin embargo, también merece atención, si se aplica al primer matrimonio fracasado. En su realidad fáctica, es decir, en su mismo fracaso, este matrimonio válido, es precisamente *todo lo contrario* de lo que pretende reflejar. La firmeza de la resolución de Dios persiste por encima de cualquier fracaso, pero no puede manifestarse. La función de ese matrimonio, es como la de un mausoleo, que se reduce a recordarnos que la misericordia de Dios requiere la colaboración libre y voluntaria del hombre, despertada por la misericordia divina.

Esta contradicción de la amarga experiencia de un matrimonio fracasado convierte la indisolubilidad del matrimonio en algo alejado del mundo y poco realista. La

interpretación realista sería más modesta: El matrimonio deseado por ambos cónyuges, se convertirá en sacramento, si esos cónyuges permiten que la gracia de Dios se manifieste. Entonces el matrimonio será -a través de sus altos y bajos, en la lucha constante de la pareja por una mejor comprensión mutua y por avanzar en el camino del amor- una señal sacramental; es decir será indisoluble a través de su realización exitosa y no desde el primer momento del intercambio del consentimiento.

En vista de las condiciones de precariedad del marco sociológico y psicológico actual, el éxito de una unión ya no puede darse por supuesto. La gracia del sacramento no elimina los peligros externos e internos de la unión familiar, igual como la gracia recibida en el bautismo no es una fuerza milagrosa, que garantiza por sí sola el éxito, ni protege a los bautizados de las amenazas del mundo y sus tentaciones. En el bautismo los cristianos reciben una fuerza para seguir en la vida familiar, revitalizando diariamente su compromiso matrimonial mediante actos de amor, pequeñas muestras de atención, perseverancia y paciencia y, también, mediante grandes iniciativas de reconciliación. Si su matrimonio resulta un éxito, se considerarán objeto de un obsequio que supera con creces los esfuerzos invertidos, es decir, como don y gracia. En esa situación su matrimonio concuerda con la promesa divina de ser un signo de la lle-

gada del Reino de Dios y de la unidad entre Jesucristo y su Iglesia.

Dado que, la unión del hombre y la mujer puede fracasar, en algunos casos, provisionalmente -de forma que sea posible recomponerla- o en otros, definitivamente -sin que pueda ya restablecerse- carece de sentido seguir hablando de un vínculo permanente. Si cesa la unión, el signo sacramental desaparece. En la terminología clásica sobre los sacramentos se dice, que si los actos comunicativos no siguen realizándose, falta la "materia", que sirve a la misericordia de Dios como punto de referencia en la experiencia de los hombres. Es preciso diferenciar: en algunos sacramentos, como el bautismo y la eucaristía, la gracia divina se transmite mediante elementos naturales (agua, vino, pan); en el matrimonio, por el contrario, son los mismos cónyuges los que deben manifestarse el amor de Dios. En consecuencia, si los mismos cónyuges son los dispensadores y receptores del sacramento, el matrimonio queda expuesto al doble riesgo de un fracaso. De esto ya advirtió Karl Rahner, en el año 1967, diciendo: "Sin embargo, la manifestación sacramental de la gracia de Dios por lo que respecta al hombre, es siempre básicamente ambigua, dado que dicha gracia solo es el hecho efectivo de la salvación, cuando se recibe en libertad y dado que el hombre puede negarse a recibirla o rechazarla. Puede quedarse en una aparien-

cia vacía, ser un sacramento inválido o ineficaz o, por el contrario, puede convertirse en una palabra “exhibitiva”, es decir que conlleva consigo lo mismo que declara, en la que se produce y a través de la cual se realiza, en verdad plena, aquello que significa.”

En el matrimonio, no puede aplicarse la regla según la cual la eficacia objetiva de un sacramento se produce *ex opere operato*, por su válida administración conforme a las normas. Lo que vale para todos los sacramentos, es decir, que sin la libre colaboración del hombre pueden quedar en un signo vacío e ineficaz, debe aplicarse con mayor razón al matrimonio, donde se exige la colaboración de ambos cónyuges; no es suficiente la decisión de uno solo.

Base antropológica de la doctrina de la Iglesia

Actualmente muchos ponen en duda la relación del hecho antropológico de la indisolubilidad del matrimonio y su función como referencia sacramental, argumentando que en la conciencia de los contemporáneos falta la comprensión de la indisolubilidad del matrimonio. Es preciso contestar a la pregunta de si la Iglesia puede presuponer que los creyentes, al solicitar que les sea administrado el sacramento del matrimonio, lo hacen con voluntad de permanencia y la determinación incondicional el uno por el otro, porque si falta

esta voluntad de vincularse permanentemente, el matrimonio en el sentido que le atribuye Jesucristo y la Iglesia no llega ni tan siquiera a perfeccionarse. Algunas propuestas de cómo sería mejor tratar la crisis actual del matrimonio, por lo tanto, no fundamentan la indisolubilidad en el deseo natural de estabilidad de todo amor verdadero, sino única y exclusivamente en la sacramentalidad del matrimonio. Se dice que solo en la confianza en la promesa de la alianza de Dios, representada sacramentalmente en el matrimonio, es posible seguir entendiendo y vivir como indisoluble el matrimonio amenazado por el clima intelectual y cultural del momento (Thomas Ruster / Heidi Ruster).

Pero cabe preguntarse, si justificar simbólicamente la indisolubilidad del matrimonio, en conceptos de la historia sagrada, puede aumentar su consideración en los creyentes. Si al desmoronarse la base antropológica de las doctrinas, la Iglesia no intenta hacerlas más comprensibles sino que, en lugar de esto, insiste en una argumentación que queda muy alejada, solo se conseguirá convencer a un grupo esencialmente espiritual y muy reducido de personas. Este razonamiento favorecerá finalmente el repliegue del mundo moderno. La postura de la Iglesia en la Edad Moderna se caracteriza por la tentación de apuntalar posturas ético-antropológicamente polémicas con argumentos accésibles solo desde la fe. Y cuan-

do cede ante esta tentación, no consigue ser mejor aceptada, sino que se produce un debilitamiento de su posición.

El carácter de proceso gradual del matrimonio y la teoría del vínculo matrimonial

En la comprensión vulgar, se considera que la indisolubilidad del matrimonio es una de las características principales inherentes al matrimonio, que persiste incluso después de su fracaso. Esta suposición se remonta a la interpretación agustiniana del vínculo matrimonial y no puede equipararse sin más al evangelio. Se trata de una forma determinada del pensamiento teológico, pero no es la única posible. Agustín entiende la declaración en Mc 10,8-9 partiendo de las categorías metafísicas de la ontología platónica. El sentido de las palabras bíblicas "y los dos serán una sola carne. Así que ya no son dos sino uno. Por tanto, lo que Dios unió, no lo separe el hombre" adquieren un acento nuevo y algo diferente al texto bíblico. Agustín interpreta el *quod ergo Deus coniunxit, homo non separet* de la Vulgata, no como "lo que Dios unió, no lo separe el hombre" o "no lo debe separar el hombre", sino en el sentido de un enunciado metafísico esencial como "no lo pueden separar los hombres".

Es una variación leve, pero produce efectos importantes: Las

palabras de Jesús ya no hablan del compromiso de Dios, que da fuerza al hombre para cumplir con seguridad el mandamiento de entrega mutua y fidelidad conyugal de la promesa matrimonial. En la interpretación agustiniana, esas palabras hacen referencia a una imposibilidad metafísica, cuya consecuencia es que los cónyuges no puedan disolver el matrimonio contraído, incluso si en su vida concreta no realizan sus expectativas. La previsión moral y la promesa de poder cumplirla confiando en la fidelidad de Dios, se convierte en una realidad metafísica desligada de la vida, que se impone a los cónyuges y que solo puede disolverse por la muerte de uno de ellos.

La teología moderna, por el contrario, se esfuerza por entender el matrimonio como un proceso, donde se unen las vidas de dos personas para evolucionar en un común crecimiento -en la terapia psicoanalítica de parejas, se habla de una "co-evolución", evolución conjunta o compartida (Jürg Willi). El vínculo matrimonial se considera como algo no ontológico-estático, sino histórico y gradual en el tiempo. La gracia divina se manifiesta en la asistencia mutua de los cónyuges, no en el acto puntual del consentimiento. Y si el efecto de la gracia sacramental no procede ya de presupuestos metafísicos, sino del desarrollo de una vida en común, se comprende mejor que los matrimonios puedan fracasar.

Esta concepción histórica como proceso gradual, concuerda mejor con la idea bíblica del “hacerse una sola carne” de los cónyuges (Mc 10,8). La antropología bíblica de esta metáfora, ve en el *sarx* (carne) el lugar de la existencia concreta, viva y personificada del hombre, y no una realidad que trasciende la historia, alejada de la vida misma. El ser una sola carne tampoco hace referencia únicamente al proceso de la unión sexual, aunque algunos exegetas opinan que esta asociación constituye su marco inmediato de comprensión (Rudolf Pesch), sino que también hace referencia a que los cónyuges ya no viven su propia existencia uno al lado del otro. Por el contrario, se pertenecen dentro en una comunidad de vida total, o sea, se han convertido en un nosotros sin condiciones (cf. GS 48-50).

El nuevo nosotros, a pesar de su intimidad, no constituye una dimensión cerrada, ajena al mundo de los otros. Es un nosotros abierto, que rebasa sus propias fronteras acogiendo a los hijos, practicando actos de amor al prójimo y de hospitalidad: “El matrimonio no es un acto, en el que dos personas forman un nosotros, que se opone y cierra frente a todos los demás, sino el acto a través del que se constituye un nosotros que, amando, se abre a los otros.” (K. Rahner).

Si el matrimonio es un símbolo representativo y concreto del amor creador de Dios, el amor a

Dios y al prójimo, con que los cónyuges responden al mismo no puede limitarse al círculo cerrado de la pareja, sino que participa del ilimitado amor divino. Solo de esta forma puede ser un sacramento. De nuevo en palabras de Karl Rahner: “Siempre nos debemos a todos, quizá frecuentemente más a los alejados, que a los cercanos. El matrimonio es la misión concreta de responder a este compromiso, no lo dispensa de esta orden infinita, que solo se puede cumplir desde Dios mismo.”

La libertad de los bautizados para contraer matrimonio

Al calificar el segundo matrimonio civil como adulterio público continuado o perpetuación obstinada de un pecado mortal, no se tiene en cuenta la evaluación que se da en la conciencia de los interesados. De esta forma, no solo se pasa por alto el principio moral de que no se pueden emitir juicios sobre una culpa personal partiendo solo del *forum externum*, sin ver la perspectiva subjetiva, sino que se contradicen las doctrinas básicas acerca de la dignidad de la conciencia y la libertad de los creyentes de vivir con responsabilidad. Aplicando la visión del concilio sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* y las declaraciones de la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la conciencia sería más fácil encontrar una solución, ampliando la libertad religiosa y

apoyándola en la dignidad de la persona, como se hacía en la doctrina tradicional.

Según el axioma agustiniano *non potest credere nisi volens* (solo se puede creer queriéndolo) se consideraba acto libre solo el acto inicial de la conversión, mientras que, luego, el consentimiento con la verdad obligaba a respetar las obligaciones religiosas, morales y legales del ordenamiento eclesiástico. Una teología amplia de la libertad debe tomar más en serio que la fe no solo en el momento de surgir, sino a lo largo de toda la vida, es siempre totalmente libre (cardenal Raúl Silva Henríquez, de Santiago de Chile). Es cierto, que, a diferencia de lo que ocurre en la sociedad civil, la libertad del individuo en la Iglesia no es la libertad de creer o la de apostatar de la fe. Pero los bautizados tienen derecho a interpretar y organizar su situación frente a Dios y esto significa expresar la propia fe en la vida de uno y desarrollarla según su conciencia.

Esta libertad incluye el derecho a calificar las experiencias íntimas dentro del matrimonio, incluso si ha fracasado. Los diagnósticos sociológicos consideran, que la época postmoderna o modernidad reflexiva, se caracteriza por una ampliación de opciones de formas portadoras de vida, la asunción de riesgos en las conductas personales y la fragmentación de biografías vividas con seriedad. Estas peculiaridades se aplican también a los cristianos, que intentan confi-

gurar responsablemente su vida familiar en el matrimonio. Si, a pesar de esforzarse por mantener un matrimonio, deben confrontarse a las ruinas de éste, la única solución razonable será la separación.

En este caso ¿con qué razón puede la Iglesia negarles el derecho a contraer un segundo matrimonio civil? De la misma forma como inmediatamente después del Concilio, la Iglesia reconoció el derecho a contraer matrimonios mixtos (“integradores de religiones”), ahora podría permitir los segundos matrimonios civiles, si se cumplen ciertos requisitos, entre los que se encontrará, sin duda, la constatación de que el primer matrimonio ha fracasado irreversiblemente y que queda excluido un regreso al primer cónyuge.

Otros condicionantes de la admisibilidad derivan de la reflexión contenida en la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* del Papa Juan Pablo II, donde se plantea la exigencia de diferenciar las condiciones individuales de los bautizados católicos después del fracaso definitivo de sus primeros matrimonios y valorarlos de cara a una culpa personal o responsabilidad moral asumida. Pero a pesar de este análisis, la exhortación apostólica no extrae diferentes posibilidades de reacción de la Iglesia; el trato que se da a los interesados sigue siendo el mismo.

El reconocimiento o tolerancia por parte de la Iglesia, no significaría romper con la doctrina ante-

rior. En la tradición eclesiástica de los últimos siglos encontramos algunos paralelismos controvertidos. Al interpretar la intención de los textos patrísticos se debe tener en cuenta el momento en que se formularon, sin caer en el error de someter el contenido de obras de una tradición superada a conceptos de niveles de comprensión posteriores. La tolerancia de algunos matrimonios civiles, después de valorarlos con atención, podría subsanar el punto débil de la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* y eliminaría el rigor de la doctrina.

Que la Iglesia tolere los matrimonios civiles, no supone dar "pate de corso", justificando a posteriori cualquier fracaso provocado intencionadamente. El análisis individualizado puede también conducir a la conclusión de que no se cumplen los requisitos fundamentales de penitencia y conversión, porque la persona no reconoce su parte de culpa. Durante el conflicto, además, puede evolucionar una culpa grave que impida participar en la vida cristiana, por ejemplo, si se impusieron con brutalidad desconsiderada los intereses propios a costa del cónyuge o los hijos. Lo mismo ocurre si falta la disposición de seguir asumiendo las obligaciones de solidaridad material frente a la propia familia. Estos comportamientos pueden constituir una ofensa tan grave, que impide que se cumplan los requisitos para hacer tolerable la decisión en conciencia de contraer se-

gundas nupcias.

Este caso extremo no puede, sin embargo, ser considerado como el caso normal. Muy por el contrario hay que partir de la base de que las personas han valorado la culpa que les corresponde en el fracaso del primer matrimonio y que en sus conciencias frente a Dios están sinceramente arrepentidos, de forma que la Iglesia podrá aceptar esta autovaloración como compromiso legítimo. Así se abriría una vía para reconciliar con Dios a los divorciados casados en segundas nupcias.

La indisolubilidad del matrimonio y los divorciados casados en segundas nupcias

El argumento de que para mantener la convicción en la dignidad sacramental y la indisolubilidad del matrimonio debe prescindirse de caminos pastorales más flexibles, contradice la orientación espiritual de las normas de penitencia y conversión. La idea de amenazar con la imposición de sanciones procede del derecho penal laico. La disuasión por el efecto intimidatorio frente a la comisión de un delito se consigue allí, efectivamente, con la amenaza de la imposición de una pena. Sin embargo es muy dudoso que alguien renuncie a contraer segundas nupcias para evitar ser excluido de los sacramentos. Pero mucho más importante es que una sanción así contradice el verdadero sentido de

las penas canónicas, cuya finalidad es concienciar al individuo de la situación creada por su propio comportamiento.

Al tener como finalidad la conversión y reconciliación de la persona, las penas de derecho eclesiástico son penitencia para iniciar la maduración espiritual. Excluir de los sacramentos, por el contrario, conduce a un callejón sin salida. La idea de que la Iglesia debe excluir de los sacramentos a los divorciados que se han vuelto a casar para proteger la indisolubilidad del matrimonio, contradice la finalidad misma de las penas de derecho canónico, que es el restablecimiento de la justicia y la conversión y reconciliación de la persona en cuestión. Esto es así en todos los

casos donde un regreso al primer cónyuge sea imposible. No se puede partir de una situación vital individual para aplicar medidas de protección, que se estiman adecuadas desde una perspectiva superior (la de la doctrina eclesiástica, la tradición, el *bonum ecclesiae*, etc.). Instrumentalizar a los afectados para satisfacer intereses de una protección general de la norma contradice la dignidad de los bautizados, que conservan esta condición a pesar del fracaso de su primer matrimonio. La sanción de excluirlos de los sacramentos mientras viva el primer cónyuge no evita la ofensa pública de la Iglesia, sino que, por el contrario, más bien constituye una ofensa continuada.

Tradujo y condensó: BLANCA ITURRIAGAGOITIA