

La Iglesia ante las nuevas situaciones familiares

Dionisio Borobio
Universidad Pontificia
Salamanca

Introducción

La Iglesia ha vivido y se ha enfrentado con diversas situaciones familiares a lo largo de su historia: familias fruto del rapto, de la imposición o coacción, de las relaciones prematrimoniales, de la separación y el abandono de uno de los cónyuges, del interés económico o de clase social, de una nueva unión conyugal, de matrimonios civiles sin celebración sacramental, de uniones libres sin sometimiento a la ley civil o eclesiástica...¹. Sin embargo, nunca como hoy se ha encontrado con que algunas de estas formas adquieren carta de ciudadanía, aceptación popular, y reconocimiento legal en la sociedad en que la misma Iglesia vive, incluso por parte de aquellos que no dudan en llamarse «creyentes», «cristianos», «católicos» y hasta «practicantes». La misma Iglesia es consciente de que se trata de situaciones familiares nuevas, y de que no puede abordar y tratar estas situaciones con los mismos planteamientos y comportamientos del pasado. Pero ¿cuál puede o debe ser, entonces, la valoración teológica, la actitud pastoral y el tratamiento concreto a adoptar? Somos conscientes de la amplitud y el hondo calado de las cuestiones que al respecto se plantean. Y no es nuestra intención abarcar en su complejidad todas estas cuestiones.

1 El artículo recoge, en parte, la conferencia tenida en las Jornadas Nacionales sobre la Familia (Murcia, noviembre de 1998). Sobre el punto aludido en texto, baste ver al respecto cualquier estudio sobre la historia del matrimonio y la familia cristianos, vgr., Jack Goody (1986), *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona; A. Burguière - Ch. Klapisch Zuber - M. Segalen - Fr. Zonabend (1988), *Historia de la familia*, 2 vols., Madrid; J. Gaudemet (1987), *Le mariage en Occident*, París; P. Dacquino (1984), *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino-Leumann; F. Aznar Gil (1989), *La institución matrimonial en la Hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*, Ed. Universidad Pontificia, Salamanca; Id. (1983), *El nuevo derecho matrimonial canónico*, Universidad Pontificia, Salamanca.

Nuestro *objetivo* es ver cuál puede ser el contenido, la actitud y la calidad de intervención de la Iglesia, en aquellas situaciones familiares más comunes y significativas por su extensión e importancia social y eclesial, y en relación con aquellas personas que, siendo bautizadas, se confiesan creyentes y pertenecientes a la Iglesia, y aceptan el sentido, las orientaciones y la normativa eclesial respecto al matrimonio y la familia.

Este objetivo reclama *dos precisiones* hermenéuticas: 1. ¿A qué Iglesia nos referimos? Evidentemente, nuestro referente debe ser la «Iglesia oficial». Pero realistamente debemos tener también en cuenta otras interpretaciones, también eclesiales y dentro de la Iglesia, que aportan variaciones a la interpretación «oficial». 2. ¿Cuáles son las «nuevas situaciones familiares» a las que nos vamos a referir? Por razón de espacio, claridad y método, distinguiremos entre: *a)* Situaciones de «regularidad» (aquellas que viven la mayoría de las familias: monogamia, heterosexualidad, fidelidad); *b)* Situaciones de «irregularidad» (aquellas que se viven cuando se trata de matrimonios civiles, de separados y divorciados, de divorciados que se han vuelto a casar); *c)* Situaciones de «necesidad» (familias monoparentales, familias cuyo origen es un matrimonio de hecho, o una unión libre).

Nuestra exposición tiene dos partes fundamentales. La primera dedicada a estudiar cuáles son las posibilidades de orientación e intervención de la Iglesia en el campo familiar en nuestra sociedad occidental. Y la segunda centrada en una breve descripción de cada una de las situaciones familiares señaladas, seguida de una exposición sobre la actitud y tratamiento actual y posible de la Iglesia al respecto, especialmente desde un punto de vista pastoral.

I. La Iglesia y el «campo» de la familia en nuestra sociedad

1. *Presencia e intervención histórica de la Iglesia en el «campo» del matrimonio y la familia*

Consciente de que el matrimonio y la familia eran realidades terrenas y seculares, la Iglesia no tuvo dificultad desde el principio de reconocer el valor de las costumbres y formas matrimoniales de los diversos pueblos y culturas. Por eso, desde la afirmación de san Pablo de que lo más propio de los cristianos es que se casan «en el Señor» (1 Cor 7, 39); pasando por la constatación de la Carta a Diogneto de que «los cristianos se casan y engendran hijos igual que todos, pero no se deshacen de los hijos que conciben»²; hasta llegar a los siglos IV-V, en que comienzan a ritualizarse las costumbres

² Carta a Diogneto, caps. 5-6, Ed. Funk 1, 317-321. El texto comienza diciendo: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por

matrimoniales y la presencia, sobre todo litúrgica, de la Iglesia se hace más intensa³; podemos decir que la Iglesia se limitó a una presencia evangelizadora y santificadora de los matrimonios y la familia, sobre todo por las oraciones y bendiciones pronunciadas al respecto. Será a partir del siglo VII⁴ cuando la Iglesia comenzó a intervenir más directamente en la regulación del matrimonio, cubriendo así un vacío existente en la sociedad civil, e incluso imponiendo el modelo de matrimonio bíblico cristiano a unos bautizados que vivían ya en una sociedad cristianizada. Desde entonces la Iglesia defendió su derecho y su deber a intervenir en el campo del matrimonio y la familia, oponiéndose radicalmente, sobre todo durante la Edad Moderna e incluso Contemporánea (ss. XVIII-XIX), a todo intento de arrebatar dicho poder a la Iglesia por parte del poder civil, como aparece en su reacción ante las pretensiones del galicanismo, del febronianismo, del josefinismo, del absolutismo⁵. Prácticamente, desde la Edad Media, el control religioso ejercido por la Iglesia en relación con el matrimonio institucional ha sido la raíz de su control también sobre la familia como institución, apoyada en razones bíblicas, antropológicas y sociales, de defensa de los bienes del matrimonio y la familia, de estabilidad social y religiosa, de beneficio para la sociedad y la Iglesia. De este modo, el «modelo» de matrimonio y familia defendidos por la Iglesia vinieron a ser, en una cultura cristiana y una Iglesia de cristiandad, el modelo comúnmente aceptado, sacralizado y vivido por la inmensa mayoría de ciudadanos.

su lenguaje, ni por su modo de vida... Viven en las ciudades griegas y bárbaras, según las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en el estilo de vida...». Otros testimonios importantes son: Ignacio de Antioquía, Tertuliano, Concilio de Elvira, papa Calixto... Una bibliografía sobre esta época: E. Schillebeeckx (1968), *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca, 203-224; P. Dacquino, *Storia del matrimonio*, o. c., 181 ss.; J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, o. c., 93-138; E. Lanne (1941), *Les rites des fiançailles et la donation pour cause de mariage sous le Bas-Empire*, Louvain; E. Saldón (1971), *El matrimonio, misterio y signo. Del siglo I a san Agustín*, Pamplona; B. Studer (1986), «Zur Hochzeitsfeier der Christen in den Westlichen Kirchen der ersten Jahrhunderte», AA.VV., *La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi* (Analecta Liturgica 11), Roma, 51-85.

3 Cf. sobre este punto: E. Schillebeeckx, *El matrimonio*, 302 ss.; K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du 1.^{er} siècle au XI^{ème} siècle*, pp. 55 ss.; P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, 27 ss.; G. Mathon (1993), *Le mariage des chrétiens. I. Des origines au Concile de Trente*, Paris, 72-110.

4 Sin duda, ya nos encontramos con algunas intervenciones anteriores, en orden a regular el matrimonio. Así, por ceñirnos a la tradición hispana, vemos que el Concilio de Elvira (hacia el año 300), ya formula un canon sobre la indisolubilidad del matrimonio, en que dice: «Item femina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquerit prius de saeculo exierit; nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit», can. 9 (DS 117). Y el Concilio Toledano I (a. 400), can. 17, también regula sobre situaciones especiales en relación con el matrimonio. Cf. A. Mostaza Rodríguez (1958), *La Iglesia española y el concubinato hasta el siglo X*, Roma .

5 Cf. E. Schillebeeckx, *El matrimonio*, o. c., 326-330.

2. Capacidad y ámbitos de presencia e influencia de la Iglesia respecto al matrimonio y la familia en la sociedad actual

Esta concepción y realidad han sufrido hoy, como se sabe, cambios verdaderamente radicales. Baste recordar, como en cuadro comparativo, algunos aspectos de más relevancia. Si antes el matrimonio estaba bajo el control de la Iglesia, hoy aparece para muchos como independiente de la misma. Más que definir el matrimonio y la familia desde la sacralidad, se definen desde su secularidad. Frente a la imposición del matrimonio y familia institución se extiende un matrimonio y una familia que quieren basarse en la libertad. El modelo matrimonial-familiar cristiano: monogámico, heterosexual e indisoluble, es sustituido en no pocos casos por otros tipos de matrimonio y familia de signo contrario. El bien de los hijos o fructuosidad cede ante el interés o comodidad de los esposos, la urgencia de trabajo, la necesidad de unos bienes de consumo. Al principio de estabilidad sucede el principio del disfrute en la libertad, que conlleva la fragilización como *a priori* del vínculo matrimonial. El «para siempre» corre el riesgo de ser «demonizado» por no pocos, ante la imposición de un «hoy» movedido e inseguro, incapaz de garantizar una fidelidad de futuro. La reducción del ejercicio de la sexualidad al cuadro del matrimonio se rechaza como si fuera un sinsentido opuesto a la misma naturaleza y al proceso de maduración en la relación interpersonal. El control de la moral católica sobre el noviazgo, las relaciones prematrimoniales, la regulación de la natalidad, viene a ser en muchos casos como un eco de un remoto pasado. La misma interpretación clásica de los roles familiares, atribuyendo al padre la autoridad, a la mujer la sumisión, a los hijos la obediencia (patriarcalismo), se ve contradicha por la misma realidad social-familiar actual. E incluso la sacralización de los ciclos vitales, aun manteniendo su cultural cristianización, y aun supuesta su antropológica necesidad, ha venido a ser para muchos algo superfluo y fácilmente sustituible por ritos y celebraciones civiles o seculares⁶.

Todo esto quiere decir que la Iglesia ha perdido hoy, al menos en gran parte, el control sobre el matrimonio y la familia. Y esto, como bien señala M. Vidal⁷, se manifiesta a tres niveles: *a)* a nivel institucional, ya que la Iglesia «ha perdido el control jurídico, no sólo el exclusivo sino también el prevalente, sobre el matrimonio y sobre las formas de familia, control que ha pasado al Estado «aunque éste no posea la fuerza ideológica justificadora que antes tenía la Iglesia»; *b)* a nivel axiológico o normativo, puesto que «la mayor parte

6 Cf. D. Borobio (1993), *Sacramentos y familia*, Madrid; Id., *Familia, sociedad, Iglesia*, Bilbao 1994; M. Vidal (1994), «Familia y secularidad», en D. Borobio (ed.), *Familia en un mundo cambiante*, Universidad Pontificia, Salamanca, 223-244.

7 M. Vidal, «Familia y secularidad», 236-237.

de las orientaciones de la Iglesia no tienen correspondencia en los valores y en las normas que rigen los comportamientos humanos relacionados con la familia», dándose en este campo una gran distancia entre lo que propone «oficialmente», lo que moral y pastoralmente se aconseja y lo que realmente se vive⁸; c) a nivel de vinculación con la Iglesia en las situaciones fundamentales del ciclo vital (nacimiento, crecimiento, casamiento, enfermedad, muerte...), ya que son no pocos los que prescinden de los ritos de la Iglesia, no piden los sacramentos para estas situaciones y prefieren o se contentan con ritos y celebraciones de tipo secular o civil.

Así pues, y según estos datos, debemos decir que el «campo» de intervención y acción de la Iglesia respecto al matrimonio y la familia está quedando notablemente reducido y ampliamente modificado. Pues si bien es verdad que su enseñanza, sus orientaciones y su actitud son ofrecidas para todos los que quieren escucharlas y seguir las, en el amplio campo de la sociedad y el mundo, sin embargo, el número de miembros de la misma Iglesia, que teóricamente deberían acogerlos, cada vez se reduce más; en algunos casos, por la disminución numérica de católicos; en otros, por el rechazo positivo a la enseñanza de la Iglesia al respecto, y en otros muchos, por la indiferencia o ignorancia de lo que se enseña, considerado *a priori* como algo de otro mundo y para otros hombres. Ante esta situación, la cuestión que queremos planteamos es la siguiente: ¿Cuál es la actitud pastoral que la Iglesia podría y quizá debería adoptar ante esta nueva situación familiar más generalizada, y más en concreto ante las nuevas situaciones familiares marcadas por un estado contradictorio al «ideal» matrimonial-familiar que la Iglesia propone?

II. La Iglesia ante las «nuevas» situaciones familiares

Abordamos ahora de forma más directa la cuestión central, fijándonos de forma especial en la perspectiva pastoral, sin pretensiones de atribuirnos el «deber ser y estar de la Iglesia» ante el tema que nos ocupa, y conscientes de los múltiples problemas que en cada caso se plantean. Tenemos en cuenta, como es lógico, tanto la normativa del Derecho canónico actual, como (sobre todo en nuestro caso) las orientaciones de la *Familiaris consortio* y otros documen-

8 W. Kasper (1980) hacía hace ya algunos años esta observación realmente interperante para la Iglesia con su enseñanza y actitud respecto a algunas cuestiones del matrimonio y la familia: «La situación es tanto más intranquilizante, cuanto que en la actualidad no existe ningún terreno en el que sea tan grande la discrepancia entre la enseñanza que propone el magisterio de la Iglesia y las convicciones según las que de hecho viven muchos creyentes, como en las cuestiones que se refieren a la sexualidad y el matrimonio»: *Teología del matrimonio*, Santander, 10 ss. En el mismo sentido, G. Milanesi (1973), *Famiglia sacrale o secolarizzata*, Turín, 66-84.

tos pontificios y las prescripciones y orientaciones del *Ritual del matrimonio*⁹.

1. *Situaciones familiares a considerar*

Lo primero que se exige es que determinemos aquellas situaciones a las que vamos a referirnos, para así estudiar la doctrina y la actitud de la Iglesia ante cada una de ellas. Pero hay que comenzar recordando cuáles son las condiciones que la Iglesia considera necesarias para que se dé un matrimonio canónico o unión matrimonial regular. Éstas son: que se dé un consentimiento de las partes naturalmente válido; que se trate de personas jurídicamente válidas; y que haya una manifestación legítima de dicho consentimiento¹⁰. Si se trata de una unión extramatrimonial «more uxorio», o si hay un defecto en la manifestación del consentimiento o «defecto de forma canónica»; o si la situación se considera moralmente inaceptable, nos encontramos con lo que la Iglesia llama «matrimonio irregular»¹¹. Teniendo en cuenta estas condiciones, podemos distinguir las siguientes «situaciones familiares», que sometemos a nuestra consideración:

a) *Situaciones de «regularidad»*. Son aquellas de la gran mayoría de los católicos, en las que se cumplen en un más y un menos las condiciones requeridas (consentimiento, capacidad, formalidad), y la familia se va edificando sobre la unidad (matrimonio monogámico), sobre la fidelidad (indisolubilidad) y sobre la fructuosidad (bien y educación de los hijos). Es lógico que sobre esta situación, en la que hoy se manifiestan muchas de las actitudes antes señaladas, nos detengamos de forma especial, ya que a ella está dirigida en gran parte la pastoral familiar de la Iglesia.

b) *Situaciones de «irregularidad»*. Son aquellas de un número cada vez más creciente de personas, procedentes del mismo seno de la Iglesia (bautizados, con frecuencia creyentes, y que desean seguir perteneciendo a la Iglesia), pero que en alguna medida se sitúan al margen de la misma por partir de un matrimonio «irregular», que condiciona el mismo desarrollo «regular» de la vida cristiana en familia. Éstas son, en primer lugar, las «uniones libres», los «cohabitantes» o los llamados «matrimonios de hecho»; en segundo lugar, los «casa-

9 Sobre todo, del Vaticano II, GS 48-52; Juan Pablo II (1981), *Familiaris consortio* (22-11-1981), Ediciones Paulinas, Madrid; *Ritual del matrimonio* (1996), 2.ª edición típica, Madrid, con las adaptaciones incorporadas por la Conferencia Episcopal Española.

10 CIC, can. 1057, 1.

11 Cf. F. Aznar (1984), *Cohabitación, matrimonio civil, divorciados casados de nuevo*, Universidad Pontificia, Salamanca, p. 17. Una edición actualizada de este estudio en: Id., *Uniones matrimoniales irregulares. Doctrina y pastoral de la Iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1993. El autor estudia estas «uniones matrimoniales irregulares», sobre todo desde la perspectiva canónica. Tenemos en cuenta estos estudios del profesor F. Aznar.

dos solamente por lo civil» y, en tercer lugar, los «divorciados que se han vuelto a casar». Como es bien sabido, estas situaciones, por más que hoy se tienda a concederles carta de ciudadanía y de normalidad, plantean dentro de la Iglesia, e incluso en la sociedad civil, no pocos problemas, y reclaman una atención especial.

c) *Situaciones de «necesidad»*. Con este nombre calificamos dos situaciones que cada vez son más frecuentes: la de los «separados» y los «divorciados no casados de nuevo» que, si bien no se encuentran en «irregularidad» matrimonial, sin embargo, sufren la crisis, las consecuencias y las necesidades que lleva consigo la separación, el abandono, la destrucción del hogar, los trastornos relacionales, psicológicos y educativos respecto a los hijos... y, por tanto, también reclaman una ayuda especial. Su situación dentro de la Iglesia es diferente a la de las situaciones «irregulares» y, si se dan las condiciones de no culpabilidad directa, justicia y perdón, tampoco se les prohíbe una participación normal en la vida eclesial. La otra situación de necesidad que consideraremos es la de las llamadas «familias monoparentales», que son aquéllas en las que sólo queda un progenitor responsable de la familia (hijos, quizá personas mayores...), y cuyo origen puede estar en la muerte de uno de los cónyuges (viudez), en el divorcio, la separación legal o de hecho, en el nacimiento de hijos fuera del matrimonio. Es evidente que muchas de estas familias se encuentran con problemas y necesidades, ante los que la Iglesia no puede permanecer indiferente, reclamando de ella una actitud y pastoral adecuadas.

2. Situaciones de «regularidad»

Conscientes de la imposibilidad de estudiar todos los aspectos que implica este estudio, nos ceñimos a tres aspectos: el de la situación y configuración real y actual de estas familias; el de la propuesta doctrinal y pastoral de la Iglesia; el de la sugerencia personal en orden a un mejoramiento de la propuesta eclesial.

a) Realidad familiar actual

Las familias católicas no viven fuera del mundo, sino en este mundo. Por tanto, se ven afectadas, como todas las demás familias, por la mentalidad, el ambiente, las actitudes, los comportamientos, los problemas, las posibilidades, las expectativas y, en una palabra, los cambios... que hoy son más comunes en el campo de la familia, tanto a nivel estructural (nuclearización, emancipación de la mujer, nueva interpretación de roles, inestabilidad y fragilización del vínculo, aumento del ciclo matrimonial y familiar...), como a nivel de funciones (reproductora, educativa, económica, personalizadora, socializadora, de relación intergeneracional) y, por tanto, también a nivel de identi-

dad (autocomprensión de la familia desde unos valores, un ideal de realización, unas tareas integrantes...) ¹². Estas familias son en España aproximadamente el 70 %. Su situación religiosa es muy variada, no sólo entre familias, sino también entre los miembros de cada familia (abuelos, padres, hijos). De forma muy global, aunque teniendo en cuenta diversos estudios sociológicos ¹³, puede decirse que mientras un porcentaje más bien reducido se considera creyente y practicante (20-25 %), hay un porcentaje elevado que se consideran creyentes y practicantes estacionales o poco practicantes (30-40 %), y un porcentaje que se considera creyente pero no practicante o indiferente (15-20 %). A medida que se avanza en edad, aumenta el número de practicantes, y a medida que se disminuye de edad crece el número de indiferentes y de agnósticos ¹⁴.

Por otro lado, se trata de familias que viven dentro de un nuevo contexto cultural y son partícipes de esta *nueva cultura familiar*, una cultura «emergente», en la que se ponen a prueba algunos valores y formas familiares, y que requiere un esfuerzo educativo, en parte para la salvaguarda y en parte para la adaptación de lo más esencial o fundamental de la familia. Es esa «cultura» que valora más el matrimonio «romántico» que el matrimonio «institución»; que rechaza una reducción del ejercicio de la sexualidad al marco matrimonial; que tiende a valorar igualmente los hijos llamados «legítimos» o «ilegítimos»; que reclama una equiparación entre el matrimonio institucional y el matrimonio «de hecho»; que relativiza la estabilidad e indisolubilidad del matrimonio, a tenor de la experiencia matrimonial concreta, aceptando una determinada «cultura» del divorcio; que enfatiza la decisión personal y la atención prevalente a la persona, tanto en la relación matrimonial, como en la decisión responsable respecto a los hijos; que asume el nuevo estatuto de la feminidad desde una participación activa de la mujer en todas las áreas de la vida pública y social, aceptando la modificación profunda de los roles familiares que conlleva; que revaloriza la relación de pareja, constituyéndola como eje central y equilibrador de la familia; que impone nuevos parámetros de educación y de transmisión de cultura a los hijos, desde la concentración en un saber tecnológico productivo; que, en fin, *implica una nueva forma* de ser, de estar y de relacionarse con la sociedad, entre condicionamientos y responsabilidades nuevas... ¹⁵.

12 Cf. D. Borobio (1994), *Familia, sociedad, Iglesia, o. c.*, pp. 11-52. No es necesario que nos detengamos en el estudio de estos aspectos, y tampoco que nos metamos a hacer un análisis de los datos y estudios sociológicos al respecto.

13 Especialmente tenemos en cuenta P. González Blasco - J. González Anleo (1992), *Religión y sociedad en la España de los 90*, Madrid; A. de Miguel (1992), *Sociedad española 1992-1993*, Madrid.

14 Véase A. de Miguel, o. c., pp. 422 ss.

15 D. Borobio (1998), «Políticas familiares y cultura», en Id., *Familia y cultura*, Universidad Pontificia, Salamanca, 151-180, aquí 152-153.

Según esto, se entiende que la capacidad religiosa de la familia, en orden a una educación en la fe de los hijos, se ve muy disminuida, dadas las posibilidades y la actitud de los padres. La secularización, el pluralismo religioso, la exaltación de la libertad en las creencias y prácticas, la relajación y hasta la actitud de rechazo en cuestiones de doctrina y moral cristiana, la carencia de un verdadero interés por la transmisión de valores religiosos, las dificultades prácticas de ignorancia, falta de pedagogía y de tiempo, la influencia de los medios de comunicación (TV, prensa, revistas, informática...), todo ello sitúa a no pocas familias no sólo ante una dificultad de vida religiosa y eclesial, sino también ante una real indiferencia ante lo que la Iglesia oficial pueda decir o exigir, sobre todo ante cuestiones que ya han sido asumidas desde otros parámetros de opinión y de comportamiento ¹⁶.

b) *Propuesta doctrinal y pastoral de la Iglesia*

La Iglesia, sobre todo a partir del Vaticano II, y especialmente en la *Familiaris consortio* (1981), en la *Carta de los derechos de la familia*, de la Santa Sede (1983), y en la *Carta a las familias* (1994), además de en numerosos discursos del Papa y cartas pastorales de Conferencias Episcopales y obispos particulares ¹⁷, ha venido exponiendo su pensamiento sobre el sentido, la identidad y la misión de la familia cristiana, a partir de la revelación y la tradición más auténtica y permanente sobre la misma familia. Las afirmaciones de principio y de ideal son muy importantes. Baste como muestra recordar un párrafo conclusivo de la *Familiaris consortio*: «En el designio de Dios Creador y Redentor la familia descubre no sólo su identidad, lo que 'es', sino también su misión, lo que puede y debe 'hacer'... Toda familia descubre y encuentra en sí misma la llamada imborrable, que define a la vez su dignidad y su responsabilidad: familia 'sé lo que eres'... La familia tiene la misión de ser cada vez más lo que es, es decir, comunidad de vida y amor, en una tensión que, al igual que para toda realidad creada y redimida, hallará su cumplimiento en el Reino de Dios. En una perspectiva que además llega a las raíces mismas de la realidad, hay que decir que la esencia y el cometido de la familia son definidos en última instancia por el amor. Por eso la familia recibe la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor, como reflejo vivo y participación real del amor de Dios por la humanidad y del amor de Cristo Señor por la Iglesia, su esposa... En este sentido, partiendo del amor y en constante refe-

¹⁶ Cf. J. Martínez Cortés (1994), «Posibilidades reales de educar en la fe por parte de las familias cristianas», *Sinite* 105, 55-86.

¹⁷ Véase esta documentación en A. Sarmiento - J. Escribá Ibars, *Enchiridion Familiariae*, 4 vols., Pamplona; Documentos del Magisterio de la Iglesia (1995), *La familia, futuro de la Iglesia*, Madrid.

rencia a él, el reciente Sínodo ha puesto de relieve cuatro cometidos generales de la familia: 1. Formación de una comunidad de personas; 2. Servicio a la vida; 3. Participación en el desarrollo de la sociedad; 4. Participación en la vida y misión de la Iglesia»¹⁸.

Para lograr este ideal, la Iglesia propone una normativa (especialmente en el Código de Derecho canónico), y también una pastoral matrimonial-familiar, que se extiende desde el «antes» matrimonial, pasando por el «en» de la celebración del matrimonio, para llegar al «después» de la vida familiar. Resumiendo en grandes líneas esta propuesta, puede decirse que sus notas esenciales son las siguientes:

— *Educación permanente al amor y los valores humano-cristianos.* Si el amor es el centro del matrimonio y la familia, es lógico que el gran esfuerzo de la Iglesia, y de las mismas familias, se centre en una verdadera educación permanente (a lo largo de todas las etapas de la vida), con palabras y obras (catequesis y ejemplo), al amor compartido verdadero (marcado por la fidelidad, la justicia, el perdón, la entrega...). Por otro lado, la Iglesia impulsa y desea que se transmitan los valores humano-cristianos, como son, por ejemplo, el valor de la solidaridad, de la justicia, del respeto a la vida, de la libertad, de la verdad, del cuerpo y la sexualidad, de la vida compartida y comunitaria, de la fe y la esperanza cristianas, de la cultura, del bien social...

— *Preparación adecuada al matrimonio.* Que abarca también todas las etapas que lo preceden: la etapa «remota», que comienza con la infancia, e implica la educación al amor, al respeto al otro sexo, a la aceptación de la igualdad y la diferencia a la vez, a los valores del mismo matrimonio y familia. La etapa «próxima», que comienza cuando se va decantando el compromiso al matrimonio, y supone la educación y catequesis sobre la relación interpersonal, la vida en pareja, la relación sexual, la paternidad y maternidad, los hijos... Y finalmente la «etapa «inmediata», que se da en los últimos meses de preparación al matrimonio, e incluye una atención especial a los contenidos doctrinales del sacramento, y a su celebración y participación litúrgica»¹⁹.

— *Inculturación del matrimonio y de su celebración.* En pocos casos, como en el matrimonio, la Iglesia ha sido profundamente respetuosa con las costumbres, tradiciones y ritos de los diversos pueblos al respecto. Así lo ha manifestado en las dos ediciones del Ritual, al referirse a las adaptaciones que pueden realizar las Conferencias Episcopales: «Cada conferencia Episcopal —afirma— tiene la facultad de elaborar un rito propio del matrimonio, a tenor de la constitución sobre la Sagrada Liturgia (n. 63 b), conforme a los usos

¹⁸ FC n. 17.

¹⁹ Véase de forma especial en la FC n. 66.

de los lugares y pueblos, y con la aprobación de la Sede Apostólica... En cuanto a los usos y maneras de celebrar el matrimonio que están en vigor en los pueblos recién evangelizados, se sopesará comprensivamente todo lo que sea honesto y no esté entremezclado de manera inseparable con supersticiones y errores y, si es posible, se conservará completo y cabal; más aún, se admitirá también en la misma liturgia, a condición de que concuerde con la índole del verdadero y auténtico espíritu litúrgico»²⁰.

— *Acompañamiento pastoral de los casados*. Aquellos que celebraron el sacramento del matrimonio son tomados a su cargo por la Iglesia en una tarea de «pastoral postmatrimonial», que implica, según nos lo recuerda la *Familiaris consortio*: 1. El «ayudarles a descubrir y vivir su nueva vocación y misión»; 2. El ayudarles para que asuman su responsabilidad ante los nuevos problemas que se presentan, en el servicio recíproco, en la compartición activa a la vida de la familia»; 3. El «enseñarles a acoger cordialmente y valorar inteligentemente la ayuda discreta, delicada y valiente de otras parejas que tiene experiencia del matrimonio y la familia»; 4. El favorecer que, de este modo, se transmitan en familia los valores cristianos, y que los matrimonios jóvenes se sientan no sólo receptores de consejo y ayuda, sino también fuente de enriquecimiento y renovación de otras familias ya constituidas; 5. El estimularles para que, superando cerrazones o dispersión, sepan «vivir responsablemente el amor conyugal en relación con sus exigencias de comunión y de servicio a la vida, así como a conciliar la intimidad de la vida de casa con la acción común y generosa para la edificación de la Iglesia y la sociedad humana»; 6. El compartir con ellos la alegría y el gozo de que sean padres, y de que sepan acoger a los hijos como un verdadero don de Dios»²¹. Sin duda se trata de un acompañamiento pastoral idealmente muy positivo y deseable, pero realmente poco verificable y puesto en práctica, unas veces por falta de ofrecimiento serio por parte de las comunidades y agentes de pastoral, y otras, por falta de disposición y acogida en los interesados.

— *Servicio al cumplimiento de la misión en la «iglesia doméstica»*. Uno de los aspectos más ricos de la teología y la pastoral familiar consiste en la capacidad de realizar todo lo que está implicado en la expresión «familia Iglesia doméstica». Porque la familia es una «Iglesia en miniatura», «está llamada a tomar parte viva y responsable en la misión de la Iglesia de manera propia y original, es decir, poniendo a servicio de la Iglesia y de la sociedad su propio ser y obrar, en cuanto comunidad íntima de vida y amor... Su participación en la vida de la Iglesia debe realizarse según una modalidad comunitaria, juntos, por tanto, los cónyuges en cuanto pareja, y los padres e hijos en cuanto familia, han de vivir su servicio a la Iglesia

²⁰ *Ritual del matrimonio*, Prenotanda, nn. 44-45.

²¹ FC n. 69.

y al mundo». Y el contenido de esta participación se encuentra en la triple unitaria referencia a Jesucristo Profeta, Sacerdote y Rey, representando por ello la familia cristiana como: 1. Comunidad creyente y evangelizadora; 2. Comunidad en diálogo con Dios; 3. Comunidad al servicio del hombre»²². Estamos convencidos de que el servicio que la Iglesia, las comunidades y los agentes puedan prestar a la realización concreta de esta misión y su pluralidad de aspectos es la clave de una verdadera pastoral familiar. Pues, si por el servicio a la función profética, se ayudará a las familias a evangelizarse y ser evangelizadoras, a catequizarse y ser catequizadoras, dentro y fuera del ámbito familiar. Por el servicio a la función sacerdotal, se les ayudará a orar y enseñar a orar, a celebrar los sacramentos y a animar para que se celebren, a participar y a responsabilizarse en la participación de los demás en la celebración litúrgica. Y por el servicio a su función real o de justicia y caridad, se les ayudará a vivir el amor y la justicia en el interior de la familia, y a colaborar comunitaria y socialmente para que se realicen en el mundo.

— *Coordinación y promoción de estructuras y agentes de pastoral familiar*. Otra línea fundamental de la doctrina y pastoral de la Iglesia es la necesaria coordinación y promoción de estructuras y personas que se dedican a la ayuda y servicio a las familias. En cuanto a las estructuras, la *Familiaris consortio* nos habla de la comunidad y la parroquia, de la misma familia, de las diversas asociaciones de y para las familias, los distintos organismos diocesanos y parroquiales que se encargan de la pastoral familiar²³. Y en cuanto a los agentes, recuerda a los obispos y presbíteros, a los religiosos y religiosas, a los laicos especializados, a los agentes de la comunicación social²⁴. El documento pone el acento en la responsabilidad al respecto de la Iglesia local y, en concreto, de la parroquia: «Cada comunidad parroquial debe tomar una conciencia más viva de la gracia y de la responsabilidad que recibe del Señor, en orden a la promoción de la pastoral familiar. Los planes de pastoral orgánica, a cualquier nivel, no deben prescindir nunca de tomar en consideración la pastoral familiar»²⁵. Sin duda, se trata de una pastoral que cada vez toma más relevancia, si consideramos que el futuro de la religión se encuentra en la familia, y que es en ella donde, en gran parte, se transmite, se acepta y se acrisola la fe. Pero es preciso reconocer que el ideal de esta coordinación y promoción de la pastoral familiar está muy lejos de lograrse. Por lo que será necesario pensar en nuevos impulsos y renovación.

²² *Ibid.*, n. 50; cf. nn. 49 y 51-64, donde se desarrollan estos aspectos de modo más amplio.

²³ *Ibid.*, nn. 66, 70-72.

²⁴ *Ibid.*, nn. 73-76.

²⁵ *Ibid.*, n. 70.

c) *Sugerencias para una pastoral de futuro aplicada a la nueva situación familiar*

Ofrecemos a continuación algunas sugerencias sobre lo que creemos podría ser un planteamiento más adaptado y un impulso más eficaz para la pastoral familiar en esta situación concreta en que se encuentra la familia.

— *Coherencia con el ideal propuesto.* La pastoral de la familia es, en no pocos casos, más una expresión del deseo que una realidad de la vida. Son muchos y muy variados los aspectos que abarca la pastoral familiar: pastoral con la familia y de la familia, la familia objeto y sujeto de pastoral, pastoral familiar «ad intra» y «ad extra», pastoral de la palabra, del culto y de la caridad, pastoral en situaciones normales y extraordinarias, pastoral con los enfermos, los discapacitados y los mayores, pastoral en los momentos álgidos o situaciones fundamentales de la vida...²⁶. A nuestro entender, en general, se carece de aquellos elementos básicos que deberían sustentar esta pastoral, y que son: disponer de un verdadero proyecto coherente de pastoral familiar; reconocer y concienciar sobre el protagonismo de la misma familia, especialmente de los padres; contar con agentes laicos preparados y dedicados a este ministerio; coordinar responsablemente todas las acciones pastorales que desde las diversas instancias se ofrecen; afrontar y asumir con actitudes adecuadas de caridad y de verdad las diversas situaciones «difíciles» o «irregulares» que se presentan. Sin ello es imposible plantearse una pastoral realista y eficaz. La Iglesia nos ofrece el ideal. Pero son las comunidades concretas, los pastores y demás agentes los que deben aplicarlo, con mediaciones y acciones eficaces, que respondan a las diversas situaciones. Y creemos que, aun reconociendo que en algunos casos se realiza de modo coherente, en la mayoría de las comunidades es todavía «una tarea y una pastoral que espera».

— *Realizar una verdadera evangelización con y desde la familia.* Ya hemos descrito brevemente la situación en que nos encontramos de dificultades en la doctrina y moral cristianas, de reducción del número de practicantes, de secularismo, indiferencia e incredulidad... No bastan, pues, las «ofertas» para cubrir el expediente, los «encuentros personales de entretenimiento», los «minicursillos prematrimoniales de rigor», la simple convocatoria y hasta requerimiento a los padres para que participen en la preparación de sus hijos a los sacramentos (iniciación cristiana, matrimonio), o el «adorno más

26 Véase, aplicado a nuestro país: AA.VV. (1992), *Pastoral familiar en España*, Subcomisión Episcopal de la familia, Madrid; AA.VV. (1993), *La familia, corazón de la sociedad*, Subcomisión Episcopal de la Familia, Madrid; D. Borobio (1993), *Sacramentos y familia*, Madrid.; ID. (1994), *Familia, sociedad, Iglesia, o. c.*; ID. (1994), «Pastoral familiar como promoción de la familia», en ID., *Familia en un mundo cambiante*, Universidad Pontificia, Salamanca, 295-324.

o menos folklórico» de una cofradía, una procesión o una visita al santuario de la devoción familiar... Nada de esto es, en absoluto, despreciable. Sin embargo, todo ello nos parece insuficiente para una renovación aplicada de la pastoral familiar, que responda a la situación actual. Creemos que la verdadera evangelización de la familia implica, sobre todo: 1. Una transmisión directa del kerigma, con una llamada a la conversión y la fe, conscientes de que en muchos casos estas no existen de verdad, aunque se pidan los sacramentos. Esto requiere salir al paso, ir al encuentro de las familias, estar cerca de ellas en las diversas situaciones, con la palabra y el testimonio. Es una tarea que no puede ni debe pretender realizar sólo el sacerdote. Deben participar necesariamente los laicos evangelizadores, las mismas familias evangelizadas. 2. Requiere también tener un proyecto de pastoral familiar, que se extienda desde la infancia a la vejez, y desde el antes prematrimonial (niños, jóvenes) al después de la soledad matrimonial (adultos avanzados y mayores). El acompañamiento adaptado a cada momento y situación no admite espacios vacíos ni abandonos temporales. Requiere permanencia y constancia en la cercanía, el encuentro personal y comunitario, la comunicación escrita y la acción viva. 3. Exige igualmente que en los momentos álgidos de preparación a los sacramentos, se dé una verdadera «oferta evangelizadora», que en alguno de los momentos debería implicar el catecumenado en sentido propio o, en cualquier caso, aquel proceso de preparación que crea un espacio y un tiempo para la conversión y la fe, para el crecimiento real la vida cristiana²⁷.

— *Inculturar y promover una nueva «cultura familiar»*. La necesaria adaptación e inculturación del matrimonio no sólo significa asumir aquellos valores y formas de expresión y manifestación matrimonial propios de la cultura actual, y que no se oponen a los valores del evangelio; significa también desarrollar la capacidad creativa que nos permite hacer un ofrecimiento litúrgico y pastoral más acorde con la sensibilidad y las formas de expresión propias de nuestra época. Sabemos que la tarea no es fácil, pero también creemos que es una tarea necesaria. No podemos seguir celebrando el matrimonio exactamente con los mismos ritos y fórmulas de otros tiempos, cuando las personas que se casan no tienen ni la concepción teórica ni práctica y simbólica para la que en otro momento fueron hechos. Sin duda, la mayoría de las palabras y símbolos matrimoniales son válidos para los creyentes de ayer y de hoy, ya que responden a constantes expresivo-simbólicas de la situación de

27 Creemos que la Iglesia actual necesita recuperar el catecumenado para que la verdadera evangelización se realice de modo eficaz. Todo fiel cristiano, en algún momento de su vida, ha tenido que seguir un «proceso catecumenal» serio, que posibilite el encuentro y la permanencia, el gozo de creer y pertenecer, la esperanza de vivir y esperar en un más allá invisible. Es la tesis que defendemos en D. Borobio (1996), *Pastoral de los sacramentos*, Salamanca; Id. (1997), *Catecumenado para la evangelización*, Madrid.

casamiento. Pero esto no debería impedir, como por desgracia sucede, que se avanzara y se incorporaran otros elementos propios de nuestra cultura y formas de expresión²⁸. Por otro lado, esta inculturación del matrimonio está exigiendo también el compromiso por la promoción de una «nueva cultura familiar», que implicaría una nueva valoración de la familia, en el contexto cultural actual, y teniendo en cuenta los actuales valores y formas de vida, que posibilite el cumplimiento adecuado de sus funciones individuales, familiares y sociales. Más en concreto, esto supondría: una redefinición de la «familia» más abierta; un poner de relieve la *necesidad, la importancia*, los valores, las funciones de la familia permanentes de la familia; una pedagogía, y un aprendizaje a la utilización de los medios de comunicación actuales; una valoración de la familia como *receptora, generadora y transmisora de cultura*, potenciando su función educadora e inculturadora; una proposición de la imagen de familia, por los medios de comunicación, en la que se pongan de relieve la educación cívica, educación para la salud, mantenimiento de la memoria histórica con sus tradiciones y ritos, afición a la lectura, valoración de las relaciones intergeneracionales, igualdad y solidaridad, respeto y tolerancia, función de los diversos miembros, derechos humanos, derechos del niño, responsabilidad compartida en las tareas domésticas... Supondría, en fin, que todo ello se transmite y enseña a las generaciones más jóvenes, a través de las diversas instituciones responsables: la misma familia, instituciones educativas (escuela, institutos, colegios) y universidades, centros de formación y especialización, Iglesias, asociaciones diversas...

— *Defensa de los «derechos de la familia»*. En un mundo en el que tanto se proclaman los «derechos» de la persona humana, y también los de la familia. Pero en el que tanto se conculcan dichos derechos con la injusticia, la desigualdad, la violencia, el incumplimiento de aquello que es necesario para la fundamental realización de la persona... Es preciso que la opción pastoral de la Iglesia sea también una opción de defensa de los derechos de la familia a ultranza, tanto en el interior de la misma familia, como por parte de la sociedad y de las instituciones responsables. Entre otros derechos, queremos recordar aquellos en los que la pastoral debe empeñarse más, por encontrarse más amplia y frecuentemente conculcados²⁹. Tales

28 La nueva edición típica del matrimonio (*Ritual del matrimonio*) español, publicado en 1996, apenas ha dado muestras de tomar en serio esta tarea inculturativa, si exceptuamos leves detalles. Cf. nuestro estudio crítico al respecto: D. Borobio (1993), *Inculturación del matrimonio*, Madrid.

29 Véase el documento de la Santa Sede, publicado en 1983, titulado: «*Carta de los derechos de la familia*», donde se recogen estos y otros derechos de la familia. También la *Familiaris consortio*, n. 46. Puede verse una comparación con la «*Declaración de los derechos de la familia*», publicada por la Junta de Castilla y León en 1993. Cf. E. Nasarre (1993), «Carta de los derechos de la familia», en AA.VV., *Familia corazón de la sociedad*, Subcomisión «Matrimonio y Familia», Madrid, 169-184; D. Borobio (1994), «Familia y

son, el derecho a decidir sobre el número de hijos, de acuerdo con la paternidad responsable; el derecho a que se respete la vida humana desde el momento de su concepción, y a la asistencia de las madres y los niños desde el nacimiento; el derecho a la educación de los hijos según sus convicciones morales y religiosas; el derecho a existir y progresar como familia, en el respeto a la dignidad, la independencia, la intimidad, la integridad y estabilidad; el derecho a ejercer su función social y política, por medios de asociaciones..., sin coacción ni violencia; el derecho a poder contar con la adecuada política familiar en el terreno jurídico, económico, social y fiscal, sin discriminación alguna; el derecho a un trabajo digno... que no sea obstáculo para la unidad, el bienestar, la salud y la estabilidad de la familia; el derecho a una vivienda decente, apta para la vida familiar... La reivindicación y la insistencia ante las autoridades civiles para que se adopten medidas eficaces de política familiar, que posibiliten el cumplimiento de estos derechos, será también una tarea importante de la pastoral familiar de la Iglesia.

3. Situaciones de «irregularidad»

Tratamos a continuación sobre las que llamamos «situaciones de irregularidad», es decir, las uniones libres (cohabitación o matrimonio de hecho), los matrimonios civiles y los divorciados casados de nuevo. Como afirma F. Aznar, «con la expresión de *unión matrimonial irregular* se quiere indicar la convivencia estable de un varón y de una mujer a semejanza del matrimonio, instaurada con un ánimo o intención más próximo al matrimonio que a la fornicación o al concubinato, y que la Iglesia Católica no considera como matrimonio válido. Sus características fundamentales son: a) se trata de una unión heterosexual, con una cierta estabilidad, y en la que hay una intención o ánimo marital, o al menos no una simple intención fornicaria, por lo que se excluye el concubinato entendido en su acepción europea peyorativa; b) por ello mismo se presume que puede existir un verdadero consentimiento matrimonial entre las personas que instauran esta unión. Consentimiento que puede ser válido, pero que es jurídicamente ineficaz para constituir un matri-

derechos de la familia», en Id., *Familia, sociedad, Iglesia*, 221-239. Sobre «política familiar», recuérdense: la Resolución del Parlamento Europeo, de julio de 1983; el «Informe de la Comisión de Asuntos Sociales» del Parlamento Europeo, de mayo de 1986; el «Informe de la Comisión de Asuntos Sociales del Consejo de Europa», de diciembre de 1987; la «Declaración de Organizaciones no gubernamentales», en Viena 1992; el «Inventario de medidas adoptadas en pro de la Familia en Europa»... En España, véase lo propuesto por la Generalitat de Catalunya. Departament de Benestar Social (1993), *Plà integral de Suport a les Famílies*, Manuscrito, Barcelona. También la Junta de Castilla y León (1994), *Plan integral de política familiar*, Valladolid. Véase también el estudio de A. Galindo (1999), «Desde los derechos humanos en la familia a los derechos humanos de la familia», *Familia* 18, 43-64. Y el artículo en este mismo número del Prof. Martínez Blanco.

monio valido bien por defecto de forma canónica correspondiente (can. 1117), bien por existir además un impedimento (can. 1085)...». Estas situaciones irregulares se reducen a tres para la Iglesia: «las parejas heterosexuales no casadas, los católicos unidos con sólo matrimonio civil y los divorciados casados de nuevo»³⁰.

a) *Familias de hecho*³¹

Los «matrimonios de hecho» dan lugar a lo que también se le puede llamar «familias de hecho», y se definen por la carencia de toda legalidad o sacramentalidad reconocida (no precede ni matrimonio civil o canónico), por la cohabitación «more uxorio», por la cooperación económica, por una cierta estabilidad y duración, por las relaciones normales de tipo conyugal y familiar³². La realidad nos dice que este tipo de familia no es ya algo excepcional, sino algo que va tomando carta de normalidad en nuestra sociedad actual, pasando de ser considerado como un «fenómeno desviado» a ser considerado como una realidad a reconocer de modo institucional³³. Este reconocimiento, no obstante las dificultades jurídicas que encierra, se va produciendo paulatinamente, manifestándose la «tendencia de los diferentes ordenamientos civiles a equiparar, en cuanto a efectos legales, la 'familia legítima' y la 'familia de hecho'». Baste recordar cómo el Parlamento español discutió esta cuestión en la legislatura de 1998; cómo el Parlamento francés la ha discutido recientemente

30 F. Aznar (1993), *Uniones matrimoniales irregulares*, o. c., pp. 24-27. A continuación analiza estos casos. Dado que se repite prácticamente lo expuesto en la primera edición del libro *Cohabitación...*, normalmente citaremos esta primera edición, refiriéndonos a la segunda cuando lo creamos conveniente.

31 Téngase en cuenta la variedad de denominaciones al respecto: «cohabitación», «matrimonio informal», «matrimonio de hecho»... El mismo autor habla en su segunda edición de «parejas heterosexuales no casadas», y no de «uniones libres», como hacía en la primera edición. Tal vez la que hoy se está haciendo más común es la de «matrimonio de hecho», por lo que la utilizamos como referente. C. F. Aznar (1984), *Cohabitación, matrimonio civil, divorciados casados de nuevo*, o. c., 19-20. Lo mismo en: *Uniones matrimoniales irregulares*, 28 ss., donde enriquece con nuevos datos estadísticos las diferentes situaciones.

32 La FC, n. 81 define a las uniones libres como «uniones sin algún vínculo institucional públicamente reconocido, ni civil ni religioso». Cf. F. Gazzoni (1983), *Dal concubinato alla famiglia difatto*, Milano, 6 ss.; F. Aznar (1984), *Cohabitación*, 19-23.

33 Cf. R. Conde (1983), «Tendencias de cambio en la estructura familiar», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 21, 60 ss.; S. del Campo (1991), *La nueva familia española*, Madrid; A. de Miguel (1993), *La sociedad española 1992-1993*, Madrid; J. M. Díaz Moreno (1994), «La Iglesia ante las familias 'de hecho' y monoparentales», en D. Borobio (Ed.), *Familia en un mundo cambiante*, Universidad Pontificia, Salamanca; D. Borobio, «La familia en España hoy: de la realidad socio-cultural a la política familiar», en *Id.*, *Familia, sociedad, Iglesia*, o. c., 29-52; Mr. H. Sokalski (1994), «El porvenir de la familia en el mundo», *Familia* 8, 109-113, donde dice: «En 1990 la Comisión de Derechos civiles y políticos de las Naciones Unidas, declaró... que la noción de 'Familia'... puede hasta cierto punto variar de Estado a Estado, incluso de una región a otra y que, por consiguiente, no era posible establecer una definición universal» (p. 110).

(sesión del 9-10-1998), y cómo la Comunidad Autónoma de Cataluña acaba de aprobar una ley (el 15 de julio de 1998) sobre «Las uniones estables de pareja»³⁴.

Pero ¿cuál es la postura de la Iglesia ante esta situación? Hasta el Concilio Vaticano II consideraba esta situación como concubinato público, y, por tanto, quienes así vivían eran considerados como pecadores públicos. Ésta era también la consideración respecto a aquellos católicos que únicamente celebraban el acto civil del matrimonio³⁵. En la actualidad, la Iglesia distingue diversos tipos de «unión libre», según sean las causas e intención de quienes así viven (de necesidad, de desprecio a la institución familiar, empujados por la ignorancia y pobreza³⁶ y distingue claramente entre 'concubinato' y 'uniones irregulares', considerando el matrimonio «de hecho» como unión irregular. F. Aznar sintetiza así la actitud de la Iglesia al respecto: «En la medida que la unión libre no respeta una serie de valores de orden natural que deben existir en la unión matrimonial de un varón y una mujer (fidelidad y perpetua unidad de la pareja humana...) y es contraria a la institución matrimonial natural, perjudicial para el bien fundamental de las personas en cuestión y desintegradora de la misma sociedad..., la Iglesia católica no considera como moralmente aceptables tales tipos de uniones...». La condición canónica, por tanto, de los que así se encuentran es de situación irregular eclesial con las consecuencias que se derivan. Por tanto, mientras permanecen en esta situación no pueden recibir los sacramentos, pues carecen de la conversión que se requiere para cambiar de vida y recibir el perdón y la gracia del Señor³⁷.

Respecto a la pastoral que la Iglesia propone en estos casos, la *Familiaris consortio* insiste en tres aspectos importantes: el de la cercanía y comprensión de las situaciones concretas, que, a la vez que corrige, propone el ideal matrimonial-familiar de la Iglesia; y el de

34 «Boletín Oficial del Estado», del 19 de agosto de 1998. En el mismo Boletín se publica, con aprobación en la misma fecha, un «Código de la familia», de gran importancia sobre el tema, y como elemento-guía para el desarrollo de una política familiar. Respecto a la unión estable heterosexual se afirma: «Las disposiciones de este capítulo se aplican a la unión estable de un hombre y una mujer, ambos mayores de edad, que, sin impedimento para contraer matrimonio entre sí, hayan convivido maritalmente, como mínimo un período ininterrumpido de dos años o hayan otorgado escritura pública manifestando la voluntad de acogerse a lo que en él se establece. Como mínimo uno de los dos miembros de la pareja debe tener vecindad civil en Cataluña», cap. 1, n. 1.

35 Una expresión típica de esta postura la encontramos en la declaración de Pío IX, *Allocutio 'Acerbissimum'* (27-9-1852): *Fontes CIC*, 2515. Cf. F. Aznar (1984), *Cohabitación*, o. c., 39-41, donde pueden verse las consecuencias que esta situación llevaba consigo en cuanto a su situación en la Iglesia.

36 Véase la FC, n. 81.

37 F. Aznar (1984), *ibid.*, 47-48. Véanse los nuevos datos e información que aporta el mismo autor en *Uniones matrimoniales irregulares*, pp. 51-52, especialmente respecto a las «normas diocesanas españolas».

la instancia ante las autoridades públicas, para que pongan los medios de modo que «la opinión pública no se vea llevada a menospreciar la importancia institucional del matrimonio y de la familia»; y el de la acción social, para que los jóvenes no se vean obligados a este tipo de matrimonio, debido a la pobreza, la falta de trabajo y salario, la carencia de vivienda...³⁸.

Sin duda, se trata de un ideal de acción pastoral, tendente a resolver las causas que provocan este tipo de unión, y a ayudar a los interesados a salir de tal situación, apreciando la bondad y la verdad del matrimonio y la familia cristianos. Esta pastoral es necesaria para aquellos que siguen confesándose creyentes cristianos y católicos, haciéndoles ver la profunda contradicción de su opción matrimonial con su opción de fe, y animándoles para regularicen coherentemente su estado, por su bien, por el de su familia y por el de la Iglesia, a la que quieren seguir perteneciendo. No obstante, creemos que no se tiene en cuenta suficientemente cómo, en muchos de estos casos, se trata ya de personas cuya vida está muy alejada de la Iglesia, por indiferencia o agnosticismo, y que optan por esta situación, no arrastrados por la pobreza o la necesidad, sino libre y voluntariamente, convencidos de que es la mejor forma de unión para evitar dificultades de presente (papeles, gastos) y de futuro (en caso de separación o fracaso matrimonial). Ante estos casos, lo cierto es que la doctrina y actitud de la Iglesia poco tiene que hacer, si no es ofrecer con humildad su concepción como la más correspondiente a la voluntad de Dios, y el ejemplo de aquellos que viven con gozo y autenticidad cristiana su vida matrimonial y familiar.

b) *Católicos unidos sólo con matrimonio civil*

Se trata de católicos que, «por motivos ideológicos y prácticos, prefieren contraer sólo matrimonio civil, rechazando o, por lo menos, difiriendo el religioso»³⁹. El CIC de 1917 valoraba este matrimonio civil de forma muy negativa, considerándolo como un matrimonio inexistente, y a los que vivían en este estado como concubinos y, por tanto, como pecadores públicos, con todas las consecuencias canónicas que acarrearaba⁴⁰. A partir de los años 1960, algunas Iglesias particulares introdujeron la praxis de una «acogida» de estas parejas, que suponía un signo de respeto y valoración del matrimonio civil; la aceptación por parte de los sujetos de un acompañamiento, en vistas a una celebración posterior del sacramento; una oración que en nin-

38 FC, n. 81.

39 FC, n. 82.

40 Código de 1917, can. 188, 5.º; can. 646, 1.º; can. 1075... Cf. F. Aznar (1984), *Cohabitación*, 48 52; Id. (1993), *Uniones matrimoniales irregulares*, o. c., pp. 80 ss., especialmente en lo que se refiere a las «normas diocesanas españolas».

gún caso debía confundirse con un sustituto del sacramento⁴¹. En el mismo sentido de no considerarlo como «concubinato», de valoración de los aspectos positivos del matrimonio civil, aun sin confundirlo con el sacramento, se expresaban diversos episcopados, la Comisión Teológica Internacional y, finalmente, el Sínodo de Obispos de 1980, cuya doctrina será recogida por Juan Pablo II en la *Familiaris consortio*. En la exhortación se afirma expresamente que «su situación no puede equipararse sin más a la de los que conviven sin vínculo alguno, ya que hay en ellos al menos un cierto compromiso a un estado de vida concreto y quizá estable, aunque a veces no es extraña a esta situación la perspectiva de un eventual divorcio. Buscando el reconocimiento público por parte del Estado, tales parejas demuestran una disposición a asumir, junto con las ventajas, también las obligaciones. A pesar de todo, tampoco esta situación es aceptable para la Iglesia»⁴², sencillamente porque considera que todos los bautizados están obligados a la observancia de la forma canónica de celebración del matrimonio, a tenor de los cáns. 1055, 2; 1059, 1117⁴³. «Por tanto, aunque no sea un verdadero matrimonio, hay que reconocer que es un estado específico del que surgen graves obligaciones morales, que no pueden negarse ni desconocerse jurídicamente: se trata de una verdadera unión cuya esencia constitutiva puede denominarse como ordenación para el matrimonio (sacramento). De aquí que la Iglesia exija determinadas medidas preventivas ante este tipo de matrimonios. Su calificación es de *situación irregular* ante la Iglesia, con las consecuencias que de aquí se derivan de cara a su participación en la vida eclesial»⁴⁴.

¿Cuál es, entonces, la actitud pastoral de la Iglesia respecto a estos matrimonios? La *Familiaris consortio* la resume de este modo: «La acción pastoral tratará de hacer comprender la necesidad de coherencia entre la elección de vida y la fe que se profesa, e intentará hacer lo posible para convencer a estas personas a regular su

41 Así sucedió sobre todo en algunas diócesis de habla francesa: Canadá, en la diócesis de Autun, en algunas diócesis de Suiza... Cf. A. Le Bourgeois (1974), «Des couples mariés civilment accuillis par l'Église. L'expérience de Lugny sur la pastorale du mariage», *Documentation Catholique* 71, 897-898. Cf. AA.VV. (1974), *Foi et sacrement de mariage*, Lyon; F. Aznar (1984), *Cohabitación*, 52-57.

42 FC, n. 82. Véase algunas intervenciones de la Iglesia española, en que se toca el tema: Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (1977), *Nota doctrinal sobre el matrimonio* (7 mayo 1977), Madrid; CEE (1979), *Documento pastoral. Matrimonio y familia hoy* (6 julio 1979), Madrid; CEE (1980), *Instrucción colectiva del Episcopado Español sobre el divorcio civil* (23 noviembre 1979), Madrid; Comisión Permanente de la CEE (7 febrero 1981), «Declaración sobre el proyecto de ley del divorcio» (3 febrero 1981), *Ecclesia*, 174-175. Además las numerosas intervenciones de los obispos españoles sobre esta cuestión.

43 Recordamos la afirmación del can. 1055, 2: «Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum».

44 F. Aznar (1984), *Cohabitación*, 68. Cf. También R. Sánchez-Noguera y González de Peredo (1981), «Matrimonio civil obligatorio en España: reflexión jurídico-canónica», *Communio* 14, 335-362; R. Rüberg (1993), *Nach Scheidung wieder verheiratet: Informationen, Reflexionen, Perspektiven*, Düsseldorf.

propia situación a la luz de los principios cristianos. Aun tratándoles con gran caridad e interesándoles en la vida de las respectivas comunidades, los pastores de la Iglesia no podrán admitirles al uso de los sacramentos»⁴⁵. Se trata, pues, de una pastoral de concienciación sobre la incoherencia de su estado con la fe, de corrección y animación hacia la regularización canónica, de mantenimiento de los vínculos que los unen a la comunidad cristiana. En el «fuero externo» su situación se normalizará con la aceptación del matrimonio canónico o celebración del sacramento; en el «fuero interno» se requiere una conversión de corazón por la que se venga a comprender y aceptar con gozo el sentido cristiano del matrimonio. En el caso de que alguien optara por el matrimonio civil, por una razón de conciencia y sinceridad, dada su situación de inmadurez o de mediocridad de su fe, o debido a que no considera suficientes sus motivaciones cristianas, entonces habría que respetar esta decisión, y considerar este matrimonio como un «paso» o etapa en el proceso hacia el sacramento, que, en todo caso requeriría por parte de la Iglesia un acompañamiento conveniente y permanente. Creemos que, dada la situación de fe y conciencia cristiana «mínimos» con los que no pocos bautizados acceden al matrimonio, sería necesario plantearse si no es mejor que se casen «por el momento» sólo por lo civil, considerando que este matrimonio es humana y socialmente válido aunque no plenamente cristiano, a que se casen «por la Iglesia», con el peligro de que este matrimonio sea inválido por verdadera falta de fe. El problema no es la afirmación del can. 1055, 2 de que el matrimonio de los bautizados sea «eo ipso» sacramento, sino el que esos bautizados hayan asumido en la fe de tal modo su bautismo, que realmente crean que están celebrando un sacramento, con todo lo que ello significa⁴⁶.

c) *Los católicos divorciados casados de nuevo*

Se trata de la situación más grave y delicada, por desgracia cada vez más frecuente, que implica, además de la separación o ruptura del matrimonio anterior, un nuevo matrimonio sin el rito católico. Esta situación ha sido objeto de diversas intervenciones por parte de Roma y de los Episcopados (colectiva o individualmente), tanto antes como después de la publicación de la *Familiaris consortio*. No es éste el momento ni el lugar para un estudio detallado de toda la problemática que encierra. Sólo pretendemos recordar cuál es

45 FC n. 82.

46 Véase esta opinión tal como la expresábamos en D. Borobio (1988), «El matrimonio», en Id. (Ed.), *La celebración en la Iglesia*, vol. II, Salamanca, pp. 558-563: «Lo que hoy se discute no es que el matrimonio de los bautizados sea sacramento, sino que el bautismo de estos bautizados haya llegado a realizarse en esa plenitud sacramental, que permite la celebración digna y no contradictoria de otros sacramentos y, en nuestro caso, del matrimonio cristiano».

la valoración y doctrina de la Iglesia al respecto, cuál la pastoral oficial que se propone y cuáles las posibilidades que, a nuestro entender, existen ⁴⁷.

Necesaria distinción de situaciones

La Iglesia pide que, antes de nada, se evite la generalización de todos los casos, y se distingan las diversas situaciones y su diversa connotación canónica y moral: «Los actores, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las situaciones. En efecto, hay diferencia entre los que sinceramente se han esforzado por salvar el primer matrimonio y han sido abandonados del todo injustamente, y los que por culpa grave han destruido un matrimonio canónicamente válido. Finalmente, están los que han contraído una segunda unión en vista a la educación de los hijos, y a veces están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio, irremediablemente destruido, no había sido nunca válido» ⁴⁸.

En cuanto a los fieles cristianos que se han divorciado y, sin la declaración de nulidad o la disolución eclesiástica de su anterior matrimonio, han accedido a un nuevo matrimonio civil, se encuentran en una situación que contradice el Evangelio y la indisolubilidad que en él se proclama y exige la comunión eclesial que debe mantener todo fiel cristiano, el ejemplo de vida y el testimonio de fidelidad que todo casado debe ofrecer. Por tanto, debido a que no se encuentran en plena comunión con la Iglesia, además de los efectos jurídicos que pesan sobre ellos (impedimentos diversos), les están prohibidas algunas actividades eclesiales (sobre todo representativas), así como una participación normal en la vida litúrgico-sacramental.

47 Tenemos en cuenta de forma especial, además de la *Familiaris consortio*, el documento de los obispos franceses (1992), *Les divorcés remariés dans la communauté chrétienne*, París. Y los de los obispos italianos (1979), «La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili», *Ecclesia*, 28 de julio, 939-949; CEI (1993), *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma. Además en España es significativo el documento del Consejo Presbiteral de la Diócesis de San Sebastián (1986), *Orientaciones de pastoral matrimonial. Principios doctrinales y orientaciones prácticas*, San Sebastián. En cuanto a documentos más recientes, el publicado por «Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz», del 10 de julio de 1993, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*, traducción *Ecclesia*, 8 octubre 1994, 1514-1526. La respuesta a este documento por la Congregación para la Fe (del 14 de septiembre de 1994), *Epistula ad Catholicæ Ecclesiæ episcopos de receptione Communionis Eucharistiæ a fidelibus qui post divortium novas inierunt nuptias* (trad. *Ecclesia*, 22 de octubre de 1994, 1605-1606). Una abundante bibliografía sobre el tema se encuentra en F. Aznar (1984), *Cohabitación*, pp. 139-146; Id. (1993), *Uniones matrimoniales irregulares*, 92 ss. Y también de F. Aznar - J.-R. Flecha (1996), *Divorciados y eucaristía*, Universidad Pontificia, Salamanca, pp. 159-167.

48 FC, n. 84.

Posibilidad de participación en los sacramentos

En concreto, respecto a los sacramentos, su situación es la siguiente: puede llevar a sus hijos a *bautizar*, con tal de que exista una esperanza fundada de que se les educará cristianamente, aunque ellos no pueden ejercer de padrinos. Respecto al sacramento de la *penitencia*, pueden celebrarla, pero no pueden recibir la absolución, mientras perduren en aquella situación (lo que indicaría falta de conversión sincera), considerada de grave pecado que rompe la comunión plena con la Iglesia, a no ser que estén dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. «La reconciliación en el sacramento de la penitencia (dice la FC) 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 que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios (como, por ejemplo, la educación de los hijos), no pueden cumplir la obligación de la separación, asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea, de abstenerse de los actos propios de los esposos»⁴⁹.

En cuanto al sacramento de la *eucaristía*, supuesto lo anterior, sólo en caso de que se dé aquella condición podrían recibirlo. Pero, mientras permanecen en la misma situación, la Iglesia, fundándose en la 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», y además para evitar el escándalo y la confusión en otros fieles⁵⁰.

Ni excluidos ni en plena comunión eclesial

Sin embargo, esto no significa que queden excluidos de una participación en la vida de la comunidad cristiana. Al contrario, pueden participar en diversos Consejos, como consejeros o peritos en materia de su competencia; en algunas asociaciones, en los Sínodos diocesanos, en actividades de distintos grupos, e incluso en las celebraciones litúrgicas de la Palabra de Dios, la Penitencia (aunque no reciban la absolución), la Eucaristía (aunque no comulguen)...⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, n. 84.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 84. Cf. B. de Margerie (1979), *Les divorcés rémariés face à l'Eucharistie*, París.

⁵¹ Conferencia Episcopal Italiana, *La pastorale dei divorziati*, nn. 21-23; *Direttorio*, nn. 213-220: Es, por tanto, necesario ayudarles a que comprendan: que no es la actitud discriminatoria de la Iglesia, sino el respeto al mismo Evangelio, a la dignidad de los sacramentos, y a los valores cristianos los que impiden esta participación. Que la misma

Y esto es así porque, aunque no estén en plena comunión con la Iglesia, tampoco se les considera separados de ella o excomulgados. Por eso dice Juan Pablo II: «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...»⁵².

De todos modos, la Iglesia ha insistido una y otra vez en la comprensión, la acogida, la caridad, la solicitud y ayuda, en encuentro y el diálogo, sin juicios fáciles ni discriminación, que se debe prestar a estos matrimonios y familias, sobre todo cuando se trata de «aquellos que inculpablemente han sido abandonados por su cónyuge legítimo». Baste recordar lo que dice el Papa en un reciente discurso: «Sepan, no obstante, estas mujeres y estos hombres que la Iglesia los ama, no está lejana de ellos y sufre por su situación. Los divorciados que se han vuelto a casar son y siguen siendo sus miembros, porque han recibido el bautismo y conservan la fe cristiana. Ciertamente, una nueva unión después del divorcio constituye un desorden moral, que contrasta con precisas exigencias que derivan de la fe, pero esto no debe impedir el ardor de la oración ni el testimonio activo de la caridad»⁵³.

Posibilidades de normalizar su situación en la Iglesia

¿Existe una posibilidad de salir de esta situación y de normalizarla? Se suelen distinguir dos supuestos fundamentales: 1. Que existe posibilidad canónica de normalización, bien por el regreso con el cónyuge legítimo, por la interrupción de la convivencia, por la anulación del matrimonio anterior; 2. Que existe imposibilidad de normalizar canónicamente su situación, pues aunque los sujetos están convencidos de la nulidad o invalidez de su anterior matrimonio, no lo pueden probar, y, por otro lado, la actual situación de responsabilidad familiar, con la esposa e hijos, no permite una separación, so pena de cometer una gran injusticia... En el primer caso, el

privación de la eucaristía-comunión es un signo permanente de llamada a la conversión, no sólo personal, sino también de la comunidad entera. Que esto no significa que Dios les niegue su gracia, ya que la gracia no está atada a los sacramentos. Y Dios viene al encuentro de mil maneras. Que el juicio sobre la verdad de la vida sólo pertenece a Dios, y lo importante es buscar la sinceridad de corazón, etc. Véase también Mgr. Gagnon (1979), «Pastorale des divorcés rémariés», en: *Problemes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain-la-Neuve.

⁵² FC, n. 84.

⁵³ Discurso a los participantes en la XIII Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Familia, *Divorciados vueltos a casar*, «L'Osservatore Romano», 25 de enero de 1997.

camino a seguir es el del proceso canónico, «fuero externo», que pueda conducir a la anulación del matrimonio anterior. En el segundo, la Iglesia acude al «fuero interno», según el cual los sujetos, aun sin obtener la nulidad y en sinceridad de conciencia, deciden participar en los sacramentos, asumiendo la obligación de vivir en continencia total.

Muchos católicos llegan a considerar esta doctrina como excesivamente dura, contraria a la naturaleza y a la fe. Aunque algunos llegan a aceptar este camino extraordinario, la mayoría lo consideran heroico e irrealizable. Más aún, consideran que tal abstinencia se contradice con las exigencias o implicaciones esenciales del amor en su expresión carnal; e incluso puede ser perjudicial al equilibrio de la pareja y, por tanto, al de la familia misma. A veces, las mismas condiciones materiales de espacio, etc., obligan al hombre y la mujer a vivir en una intimidad muy grande... De cualquier modo, como dice Bourgeois, esta abstinencia permanece secreto de los esposos, que también pueden vivirla como forma de santificación.

¿La conciencia sincera y recta como último criterio?

La cuestión que se ha planteado recientemente es la siguiente: ¿Es posible y justo pedir a los esposos que vivan en esta continencia total, para poder recibir la absolución y participar en la Eucaristía? ¿No hay que conceder a la recta conciencia la decisión última, cuando no hay otros medios en el orden del fuero externo? Los obispos alemanes de Oberrhein abren este camino y posibilidad. Dejan claro primero:

- Que no se trata de una medida general para todos.
- Tampoco de una medida unilateral tomada por el ministro.
- Sino de la conclusión sincera y serena a la que llegan los esposos, después de un encuentro de discernimiento con el sacerdote. Los cuales «se creen autorizados, según su conciencia, a acercarse a la mesa del Señor» (CIC, can. 843, 1).
- Esto puede suceder sobre todo cuanto se está convencido en conciencia de que el primer matrimonio, destruido sin esperanza, nunca fue válido (FC, n. 84).
- Una situación semejante sólo podrá darse cuando los *partners* ya han recorrido un largo camino de penitencia, reflexión, de discernimiento.
- A lo que se añade también el hecho de que abandonar la nueva familia sería una gran injusticia...

En todo caso, es evidente que sólo el individuo puede tomar una tal decisión personal en conciencia. Para lo cual debe contar con la ayuda discerniente del ministro, y no proceder sólo desde su valora-

ción personal, buscando el respeto a las disposiciones fundamentales de la Iglesia. Esta participación del sacerdote es necesaria puesto que se trata del acceso a la Eucaristía, y ésta es un acto público, un acto de Iglesia. Sin embargo, el sacerdote no pronuncia la admisión administrativa en sentido formal del término. El sacerdote protegerá esta decisión tomada en conciencia contra toda mala interpretación, pero también velará para evitar todo escándalo en la comunidad ⁵⁴.

Por su parte, los *obispos franceses* afirman lo siguiente sobre la decisión en conciencia: «La conciencia personal constituye el juicio y la norma última de moralidad... la cualificación moral de un acto está en función de la ratificación por la conciencia. Ninguna autoridad humana, ni siquiera el magisterio de la Iglesia, puede sustituir a la conciencia personal... Pues la conciencia es considerada como el eco de la voz de Dios en el corazón del hombre, la pulsación divina en cada persona, como un modelo de aquello que es justo o injusto, con una autoridad indiscutible» (Juan Pablo II). «¿Se puede deducir de aquí que para obrar bien basta obrar en conciencia? A veces se habla así, presentando la conciencia incluso como alternativa al magisterio. Pero el hombre no tiene sólo obligación de seguir su conciencia, tiene también obligación de aclararla, formarla rectamente... Porque si el hombre es responsable por su conciencia, es también responsable de su conciencia. No hay conciencia que no pase por una educación, un proceso, un discernimiento...».

Contra esta doctrina se manifestó la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en su «Carta aclaratoria». El documento insiste en la doctrina expuesta en la *Familiaris consortio* de no permitir el acceso a la comunión eucarística. Y, respecto a la decisión tomada en conciencia, afirma que es errónea tal enseñanza, ya que el matrimonio es una realidad pública que afecta a toda la Iglesia, y crea para la pareja una situación específicamente eclesial y social, que reclama un juicio de mediación eclesial y no de conciencia subjetiva, y más aún tratándose de la Eucaristía, que es el signo máximo de comunión eclesial ⁵⁵.

Una realidad que exige avances en la reflexión y la respuesta

En conclusión, pensamos que una pastoral de futuro no podrá por menos de plantearse de nuevo diversas vías de respuesta, como son: la valoración más teológica de la verdad del bautismo en la fe, para discernir sobre la indisolubilidad y la posibilidad de anulación;

⁵⁴ Documento citado, pp. 37-39.

⁵⁵ *Epistula*, n. 7 ss. Véase sobre esto el estudio de F. Aznar - J. R. Flecha (1996), *Divorciados y eucaristía*, esp. pp. 15 ss. Ahí también pueden encontrarse recogidos los documentos citados.

el respeto mayor a esa decisión en conciencia que, tomada según las debidas condiciones y seriedad, sitúa al fiel cristiano ante el amor misericordioso y discerniente de Dios sin engaño, y abre el camino a la participación en la Eucaristía, después de un proceso de conversión y penitencia adecuado. Creemos, con J. M.^a Díaz Moreno, que en los casos en que se está convencido en conciencia de la nulidad del matrimonio anterior, y esto no se ha podido probar en el tribunal eclesiástico, hay que respetar esa conciencia, y, si apoyados en esta convicción se acercan a la Eucaristía y se evita el escándalo, no parece que se les pueda negar la comunión, sobre todo en público, por lo que ello llevaría de difamación»⁵⁶.

4. Situaciones de «necesidad»

Hemos llamado así a dos situaciones: la de los «separados o divorciados no casados de nuevo» y la de las «familias monoparentales». Queremos decir también una palabra al respecto.

a) *Separados y divorciados no casados de nuevo*

Sin duda son muchos los que hoy se encuentran en esta situación, bien se trate por abandono de cónyuge o separación legal, o por muerte de uno de los cónyuges. Su situación personal suele ser con frecuencia muy difícil, tanto desde un punto de vista familiar (hijos) y psicológico, como social o económico. Como afirma L. Rojas Marcos, «estudios recientes han demostrado que, entre las numerosas crisis o acontecimientos traumáticos de la vida, la ruptura del matrimonio ocupa el segundo lugar en la lista de las causas de mayor sufrimiento y estrés. Sólo la muerte del compañero en una pareja duradera y feliz es superior en tormento y en dolor a la ruptura. Precisamente, el divorcio y la muerte de un ser querido son sucesos muy similares en los efectos traumáticos que ejercen sobre los seres humanos»⁵⁷.

Desde un punto de vista eclesial, su situación no supone especial dificultad para participar normalmente en la vida de la Iglesia y en los sacramentos. En cuanto a los *separados*, además de los deberes generales de todo cristiano, deben estar dispuestos al perdón y la reconciliación, así como al cumplimiento de aquellos requisitos que la ley les exige, sobre todo en relación con los hijos. Respecto a los *divorciados*, se distingue entre el cónyuge que ha padecido el divorcio y el que lo ha pedido o provocado: en el primer caso, supuesta una disposición al perdón, no hay dificultad en que sigan

56 J. M.^a Díaz Moreno, «Situaciones irregulares de la familia. Normativa de la Iglesia y actuación pastoral», *Moralia* 17, 379-418, aquí 412-414.

57 L. Rojas Marcos (1994), *La pareja rota. Familia, crisis y superación*, Madrid, 103.

participando en los sacramentos; en el segundo caso, se le pide un arrepentimiento sincero de aquello que por su culpa haya podido causarlo, así como una disposición a reparar los males que se deriven, y a cumplir con los requisitos legales que se le exijan. Por tanto, esta situación no impide una participación en los sacramentos. En algún modo, el no volver a casarse es también una proclamación del valor de la indisolubilidad del matrimonio⁵⁸.

En cuanto a la *actitud pastoral* que debe adoptar la comunidad cristiana, siempre deberá ser una actitud de acogida y respeto, de ayuda caritativa para superar la soledad, la depresión, el rencor, el encerramiento en sí mismo, los complejos sobre su reputación social... Sobre todo será importante la ayuda en orden a la atención y educación de los hijos, si los hay. La FC afirma que «en este caso (separados) la comunidad eclesial debe particularmente sostenerlo, procurarle estima, solidaridad, comprensión y ayuda concreta, de manera que sea posible conservar la fidelidad, incluso en la difícil situación en la que se encuentra; ayudarle a cultivar la exigencia del perdón, propio del amor cristiano y la disponibilidad a reanudar eventualmente la vida conyugal anterior»⁵⁹.

b) *Familias monoparentales*

Digamos finalmente unas palabras sobre las llamadas hoy «familias monoparentales», con especial atención a aquellas cuyo origen está en los hijos nacidos fuera del matrimonio, bien de modo voluntario o involuntario. Como es sabido, el fenómeno está aumentando cada vez más. Ya en 1991, según la EPA, existían en España 242.000 hogares encabezados por mujeres solas con hijos menores de dieciocho años, muchos de los cuales habían nacido fuera del matrimonio⁶⁰. Y actualmente el número de familias monoparentales llega a 300.000, siendo el 86 % de mujeres.

Es indudable que estas familias, cuya consideración no ha sido todavía tratada de modo oficial en los documentos de la Iglesia, se encuentran con frecuencia en grave necesidad, a veces por problemas económicos y de empleo o trabajo; otras por dificultades en la atención y educación de los hijos; otras por la real discriminación social que sufren, o por la sobrecarga de responsabilidades que deben asumir⁶¹.

58 Véase las recomendaciones pastorales de la Conferencia Episcopal Italiana, *Direttorio*, nn. 207-212.

59 FC, n. 83. Lo mismo vale prácticamente para los divorciados.

60 Cf. A. Arroyo Morcillo (1994), «Incidencia social de las familias monoparentales», en D. Borobio (Ed.), *Familia en un mundo cambiante*, Universidad Pontificia, Salamanca, pp. 61-82.

61 Cf. AA.VV. (1988), *Familias monoparentales*, Serie Debate, 5, Instituto de la Mujer, Madrid.

Las «políticas familiares» de los diversos países tienen en cuenta este fenómeno, y emiten diversas medidas de ayuda al respecto. En un reciente documento presentado al Congreso de los Diputados español, se habla de los «hogares unipersonales», y se constata que «en la mayoría de los casos se trata de hogares unipersonales formados por mujeres, ya que el porcentaje de mujeres que viven solas es tres veces superior al de hombres. Por otro lado, mientras el perfil demográfico de la mujer que vive sola es, en la mayoría de los casos, el de una viuda de edad avanzada, la mayor parte de los hombres que viven solos son menores de sesenta y cuatro años, solteros, separados o divorciados»⁶². Para estos casos se proponen algunas medidas de ayuda económica, de deducciones fiscales, de atención y educación de los hijos.

De cualquier modo, la Iglesia y la comunidad cristiana tampoco pueden permanecer indiferentes ante esta situación y necesidad. Además de la comprensión y solidaridad, la acogida y caridad, será necesario adoptar una actitud de cercanía, de ayuda especial en la educación humana y cristiana de los hijos, de solicitud cuando acuden para pedir los sacramentos de la iniciación cristiana, de apertura a una participación en los diversos grupos o actividades de la misma comunidad. La fraternidad cristiana exige una mayor intensidad cuando se trata de personas que, además de encontrarse en necesidad, deben asumir graves responsabilidades respecto a la educación de los hijos a la conducción de la familia en su conjunto. Es evidente que las situaciones son muy variadas, y que la pastoral deberá tener en cuenta esta diversidad. Sin embargo, la pastoral familiar de las comunidades se ve hoy emplazada de modo especial a atender a estos casos, que reclaman una especial ayuda y consideración.

III. Conclusiones

1. El campo de influencia e intervención de la Iglesia en lo que respecta al control y regulación del matrimonio y la familia ha disminuido considerablemente en la actualidad, incluso entre católicos.
2. El «modelo familiar» que propone y defiende la Iglesia ha dejado de ser el modelo referente necesario, siendo considerado hoy por muchos como un modelo entre otros.
3. Las nuevas situaciones familiares plantean a la Iglesia la necesidad de una respuesta adecuada, tanto a nivel teológico, como jurídico-canónico, ético-moral y pastoral.

⁶² «La familia en la España actual». Informe de la Subcomisión de la Familia al Congreso de los Diputados, *Boletín Oficial de las Cortes Generales*, 137 (6 de mayo de 1997) 2-22.

4. Esta respuesta se intenta dar, en parte al menos, con una mayor atención a la realidad, un planteamiento teológico más antropológico y abierto, una mayor elasticidad en materia canónica (nulidad), y sobre todo en la propuesta de medios pastorales, que insisten más en la acogida, comprensión, caridad y ayuda...

5. La mejor respuesta, al menos en el orden del ideal, es la que se da para las situaciones que hemos llamado de «regularidad», insistiendo en la educación, preparación, acompañamiento permanente y en momentos de dificultad... En la práctica, sin embargo, esta respuesta deja mucho que desear, por falta de conciencia, de medios y de coordinación entre agentes y responsables.

6. También intenta la Iglesia ofrecer una respuesta adecuada y posible a las situaciones familiares de «irregularidad», buscando armonizar el indicativo-exigativo doctrinal y canónico, y a la vez el principio de atención pastoral, de acogida caritativa, de misericordia sanante... Sin embargo, es en estas situaciones donde se percibe una mayor distancia entre su respuesta y la realidad, entre sus exigencias y las necesidades concretas, entre el avance de la ciencia y los principios morales defendidos. Se trata, a nuestro entender, de un distanciamiento y un «déficit» muy importante que reclama revisión.

7. Algo parecido podemos decir de la respuesta de la Iglesia a las situaciones de «necesidad», aun teniendo en cuenta que muchos casos reclaman medidas operativas de política familiar que no están en manos de la Iglesia. Hay que reconocer que la Iglesia, aparte de los criterios generales (caridad, solidaridad, acogida, ayuda...), no ofrece una respuesta coherente, adaptada y concreta ni para las familias monoparentales, ni para los separados que no se han vuelto a casar.