

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Botero G., J. Silvio

El cónyuge abandonado sin culpa: Algunas pistas de solución

Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 4, 2006, pp. 405-422

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214685001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

J. Silvio Botero G.
Academia Alfonsiana - Roma.

El cónyuge abandonado sin culpa: Algunas pistas de solución

INTRODUCCIÓN

Confieso que siento una especial sensibilidad por este argumento, por varias razones: en primer lugar, la frecuencia de los divorcios resulta hoy alarmante; basta mirar las estadísticas que los diarios o semanarios publican; en segundo lugar, hay un vacío casi total de publicaciones al respecto; en tercer lugar, por parte de la Iglesia no aparece una actitud benévol a y, menos aún, una perspectiva de solución a esta situación en que se hallan tantos hombres y mujeres.

Anteriormente tuve ocasión de publicar dos reflexiones sobre el tema en cuestión (1). En el primero de ellos hacía algunas reflexiones sobre la forma como la Iglesia primitiva afrontó el problema del cónyuge inocentemente, injustamente abandonado y los fundamentos para un replanteamiento del problema; en el segundo artículo planteaba las posibilidades que la teología postconciliar ofrece.

¿Cómo se explica el silencio sobre este tema, especialmente ya desde el comienzo del II Milenio de historia de la Iglesia? Porque en el Primer Milenio, sobre todo en la época de los Padres de la Iglesia, se conoció una actitud de cierta benignidad (2). No faltan autores que atribuyen ese silencio a un cierto temor de asumir actitudes audaces en la reflexión teológica y en la acción pastoral. Un teólogo alemán –A. Gommenginger– (citado por J. Günter Gerhartz) afirma que “tal vez la Iglesia tiene el derecho de disolver todos los matrimonios, pero aún no se ha enterado” (no es falta de poder, sino falta de voluntad) (3), lo que explica esta inacción.

En esta ocasión me propongo destacar algunos motivos para ocuparse de la situación de estos hermanos, comentar algunas ‘analogías’ (comparaciones) que jus-

(1) Cfr. J. Silvio BOTERO G., “El cónyuge abandonado inocentemente: un problema a replantear”, *Estudios Eclesiásticos* 286 (1998) 443-472; IDEM, “El cónyuge injustamente abandonado. Una situación que reclama justicia”, *Teología y Vida* 45/1 (2004) 3-17.

(2) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere In, Roma 2002, 25-59; IDEM, “La benignidad pastoral: una actitud evangélica en rehabilitación”, *Cuestiones Teológicas y Filosóficas* 72 (2002) 257-277.

(3) Johannes GÜNTER GERHARTZ, “La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la Iglesia en la problemática actual”, en *Matrimonio y divorcio*, dirigen R. Metz - J. Schlick, Sigueme, Salamanca 1974, 225.

tifican el cambio de actitud ante el problema del cónyuge abandonado sin culpa y, finalmente, sugerir una posible pista de solución.

1. UN PROBLEMA QUE MERECE ATENCIÓN ESPECIAL

Diversos aspectos conforman la problemática presente en torno a la situación del cónyuge abandonado sin culpa. Un primer aspecto es la cantidad de parejas fracasadas por diversos motivos... Una causa muy frecuente, que en el futuro inmediato será causa de muchos matrimonios nulos, es la inmadurez psicológica que hoy se observa entre los que aspiran a casarse o entre las parejas jóvenes.

Algunos psicólogos norteamericanos han afirmado que la adolescencia se prolonga hasta los 30 años de edad y aún más allá... Piénsese en la edad canónica que la Iglesia ha señalado en el nuevo *Código de Derecho Canónico*: 16, 14 años. Esta edad se estableció en vista a la procreación, sin pensar en la madurez que exige la vida de pareja.

Otro aspecto a considerar es el hecho de que un buen número de parejas fracasadas no acuden a los tribunales (civil o eclesiástico) para legitimar su situación. Lo más frecuente es que formen una nueva unión consensual, en el caso de no haber logrado una separación legal. Algunos cónyuges, pocos, por razón de una formación religiosa, mantienen, a veces heroicamente, la fidelidad al otro cónyuge.

Juan Pablo II tuvo para estos cónyuges palabras de encomio: existe también “el caso del cónyuge que ha tenido que sufrir el divorcio, pero que –conociendo bien la indisolubilidad del vínculo matrimonial válido– no se deja implicar en una nueva unión, empeñándose en cambio en el cumplimiento prioritario de sus deberes familiares y de las responsabilidades de la vida cristiana. Su ejemplo de fidelidad y de coherencia cristiana asume un particular valor de testimonio frente al mundo y a la Iglesia...” (*Familiaris consortio* 83).

Un aspecto más a considerar es el caso de muchas parejas que optan por la llamada ‘unión consensual’ (4), en vista a dejar una puerta abierta a la posibilidad de la separación sin mayores dificultades. “Algunos, escribe Juan Pablo II, por una cierta inmadurez psicológica que les hace sentir la incertidumbre o el temor de atarse con un vínculo estable y definitivo” (FC. 81) no se comprometen con matrimonio civil o eclesiástico.

La postmodernidad, al abonar fuertemente lo ‘provisorio’, el ‘subjetivismo’, el ‘hedonismo’, el ‘relativismo’, etc, está haciendo su impacto en la juventud de nuestro tiempo; el joven de hoy, influenciado por los vientos de la postmodernidad, se presenta con unas características especiales: solo saber conjugar el verbo ‘amar’ en presente; no tiene proyectos de futuro y por esta razón solo piensa en ‘compromisos blandos’; para él ‘todo vale’, no hay valores absolutos, no existen normas prioritarias... (5). De ahí que Enrique Rojas lo designe con el mote de ‘hombre light’ (6).

(4) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Las uniones consensuales. Rechazo, tolerancia, nueva regularización*, San Pablo, Bogotá 1998.

(5) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *L'etica della coppia nella Postmodernità*, Logos, Roma 2003, 13-54.

(6) Cfr. Enrique ROJAS, *El hombre 'light'. Una vida sin valores*, Temas de hoy, Madrid 1992.

Este aire de postmodernidad que sopla es la causa de que el joven de nuestro tiempo sea egoísta, que sólo piense en sí mismo; sólo busque su propia realización a costa del otro; su compromiso sólo llega hasta el límite de sus propios intereses, no va más allá. Así se explica por qué el fenómeno del ‘cónyuge abandonado’ será en un futuro próximo más frecuente todavía.

Tal vez se llegará al punto de que no habrá ‘cónyuge abandonado sin culpa’, ni habrá ‘culpables’ tampoco, porque la única responsable de tantas rupturas conyugales será la postmodernidad.

Pero no sólo hay unos fenómenos que cuestionan la situación presente. Hay también hombres estudiosos que han llamado la atención sobre el problema del ‘cónyuge abandonado sin culpa’. En una de las sesiones del Concilio Vaticano II (29 Sept. 1965), Mons. Elías Zoghbi –Vicario Patriarcal para los Melquitas en Egipto– intervino planteando el problema del cónyuge abandonado sin culpa.

Decía: para este cónyuge, permanecer solo y conservar la castidad por el resto de la vida, es una solución que supone una virtud heroica y una fe no común; estas personas normalmente acaban contrayendo otra unión ilegítima, y se angustian en su conciencia pensando que deberán ser sujetos fuera de serie o arriesgarse a la condenación. Se preguntaba Zoghbi si puede la Iglesia imponer el estado de continencia perpetua, que es un estado de perfección, como una obligación cuando la vocación de una tal persona tal vez no es la de la vida celibataria...

Y volvía a preguntar a la asamblea conciliar: ¿la Iglesia no tiene una solución para estos casos? Se limitará el pastor de almas a responder “no tengo la solución para su caso... arrégleselas Ud...!!”. Concluía su intervención afirmando que la Iglesia debe tener los recursos necesarios para proteger al cónyuge inocente de las consecuencias del pecado del otro (7).

Otro testimonio valioso en favor de los divorciados es el de Walter Kasper; implícitamente se puede leer entre líneas alguna referencia al cónyuge injustamente abandonado. Con un equilibrio especial toma posición de frente al problema.

“Es curioso, afirma, que en el pasado siempre se haya planteado el problema del divorcio con ocasión del tránsito de la Iglesia a un nuevo medio cultural o a una nueva época: en los casos de Mateo y Pablo, con el paso de las comunidades judeocristianas a las procedentes del paganismo; en los casos de Orígenes y Basilio, con ocasión del tránsito de la gran Iglesia a la Iglesia nacional; en la temprana Edad Media, con la transición del mundo de la antigüedad tardía al germánico; y en el siglo XVI, con motivo del avance misionero que, partiendo del espacio cultural de occidente, se adentró en los continentes asiáticos” (8).

El Cardenal Kasper sugiere tres puntos de vista: uno en relación a la fidelidad incondicional a la Palabra de Jesús, como es lógico. Esto vale no sólo para los cónyuges, sino también para el mismo ordenamiento jurídico de la Iglesia. Un segundo punto hace referencia al aspecto antropológico: la palabra acerca de la indisolubilidad del matrimonio constituye una ‘promesa salvífica, no una ley que mata’.

(7) Cfr. *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II* edite da ‘La Civiltà Cattolica, a cura di G. Caprile. Quarto periodo 1965, vol. V, La Civiltà Cattolica, Roma 1969, 130-131.

(8) Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1980', 88-89.

Kasper se pregunta acerca del juicio humano y cristiano que se merece una segunda unión contraída después de un primer matrimonio sacramental y válido. “Aun entonces, afirma, habrá que hacer justicia a la situación humana concreta. Conforme a las reglas de la teología moral tradicional ya había que tener en cuenta la situación concreta (circunstancias) cuando se emitía un juicio sobre la cualidad moral de una acción” (9).

En tercer lugar, se refiere a la valoración a dar, desde la teología, a una segunda unión celebrada civilmente en vida del primer cónyuge; lo hace acudiendo a una comparación: “la culpa produce una herida que no desaparece sin más, pero las heridas pueden cicatrizar”. Se van delineando así dos posibilidades: defender con toda decisión la realidad permanente del primer matrimonio y, por otra, reconocer los valores humanos y cristianos de una segunda unión (amor, fidelidad, dedicación a los hijos, incluso vida cristiana) (10).

Otro teólogo de fama mundial, que se ha mostrado audaz en la defensa de las situaciones conflictivas de las parejas humanas, es B. Häring. Como otros teólogos, Häring se remite a la práctica de la Iglesia Oriental que enseña la llamada ‘Economía pastoral’; consiste en la derogación, temporal o perpetua, del rigor de la norma, hecha por necesidad para el mayor bien de una persona o de la Iglesia, con la debida competencia y bajo ciertas condiciones (11).

En virtud de la ‘Economía pastoral’, que ya comienza a insinuarse también en occidente, Häring veía como posibles varias perspectivas: la muerte moral del matrimonio cuando en una pareja no queda nada de ‘salvífico’, porque la convivencia se ha hecho imposible; la muerte psíquica de uno de los cónyuges como sería una enfermedad mental; la muerte civil en el caso de una condena a cadena perpetua... (12). La Iglesia primitiva reconocía estas y otras causas como motivo para aceptar una separación y admitir una nueva unión (13).

La propuesta de Häring se debe entender como algo de ‘iure condendo’, es decir, como posibles soluciones a legitimar dentro de la Iglesia Católica en un futuro no lejano, hoy con plena validez en la Iglesia Ortodoxa.

No solo existen problemas de tipo psicológico, o sociológico, o jurídico, en torno a la problemática del divorcio y, concretamente, en relación al cónyuge inocentemente abandonado, sino que los hay también a nivel de la teología católica. La Comisión Teológica Internacional en su sesión de 1977 invitó a los teólogos a revisar dos conceptos de la teología del matrimonio: la ‘sacramentalidad’ y la ‘consumación’ del matrimonio (14).

Uno y otro término tienen una fuerte incidencia en la reflexión que la teología hace hoy sobre el matrimonio. La dimensión sacramental del matrimonio no puede

(9) Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano...*, 92.

(10) Cfr. Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano...*, 95-96.

(11) Cfr. Basilio PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1991, 106.

(12) Cfr. Bernhard HÄRING, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, EDB, Bologna 1990, 43-53.

(13) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro...* 25-56.,

(14) Cfr. Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano”, *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 133.

reducirse a un simple automatismo: por el hecho de haberse dado el ‘sí’ ante la Iglesia o ante el juez no se ha creado el vínculo conyugal. Si en aquel momento no existe la disposición seria de amarse recíprocamente, fielmente, allí no surge ningún vínculo.

Esta es ya doctrina de la Iglesia, admitida en la Rota Romana (15) y en la Rota madrileña (16). Queda por demostrar y reconocer la tesis que plantea J. M. Lahidalga: ¿cabría una declaración de nulidad –‘ex nunc’– cuando tras cierto tiempo, incluso años, se deteriora y fracasa sin remedio una pareja, es decir, cuando se ha dado un fracaso irremediable? (17). Esta también se considera como una tesis de ‘iure condendo’, pero ya goza de una buena aceptación entre muchos estudiosos; entre otros, Basilio Petrà (18) y Giovanni Cereti (19).

El otro elemento planteado por la Comisión Teológica Internacional hace referencia a la ‘consumación’ del matrimonio. Tradicionalmente se ha pensado en la ‘consumación física’ (la primera relación conyugal) que hoy es cuestionada a causa del automatismo que conlleva. Gianpaolo Montini comenta que “un matrimonio no se realiza en una noche” (20).

Es Jean Bernhard, jurista francés, quien ha propuesto la tesis de la ‘consumación existencial’ (21). Esta consiste en el perfeccionamiento de la pareja a lo largo de la convivencia conyugal; una tesis que encuentra apoyo en la enseñanza del Vaticano II: “con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieran conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente” (GS. 48).

J. Bernhard, en vez de hablar de ‘matrimonio rato y no consumado’ y de ‘matrimonio rato y consumado’, como lo hace el *Código de Derecho Canónico* (cc. 1061) prefiere emplear unas expresiones distintas: ‘matrimonio instaurado’ por el compromiso y ‘matrimonio consagrado’, que corresponde a la vida en común (22).

De la exposición hecha, en torno a algunos de los problemas que rodean la situación del cónyuge abandonado sin culpa, surgen algunos interrogantes: ¿la indisolubilidad del matrimonio puede fundarse sólo en una ley? ¿No será mejor considerarla como una ‘vocación’? ¿Dónde no hay amor conyugal y relación recíproca puede hablarse de ‘sacramento’? ¿Sacramento (símbolo) de qué? ¿La negación total a la donación plena al otro cónyuge puede llamarse todavía matrimonio?

- (15) Cfr. Vincenzo FAGIOLI, “Chicagien nullitatis matrimonii (30 Oct. 1970)”, *Decisiones seu Sententiae S. Romanae Rotae* 62 (1970) 978-990; Diego DE CARO, “La comunicazione interpersonale e l’amore coniugale nel matrimonio canonico”, *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985) 511-531.
- (16) Cfr. Pedro J. VILADRICH, “Amor y consentimiento. Sentencia ‘coram De Jorio’ (19 Julio 1972)”, *Ius Canonicum* 12 (1972) 259-268.
- (17) Cfr. José M. LAHIDALGA, “La ‘declaración de nulidad’ y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral”, *Surge* 543-544 (1993) 48.
- (18) Cfr. Basilio PETRÀ, *Il matrimonio può morire. Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996.
- (19) Cfr. Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità: nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971.
- (20) Cfr. Gianpaolo MONTINI, “Una coppia non si fa in una noche”, en *Il matrimonio*. Quaderni teológicos del Seminario di Brescia, Brescia 1999, 175-212.
- (21) Cfr. Jean BERNHARD, “Reinterpretación (existencial y en la fe) de la legislación canónica concerniente a la indisolubilidad del matrimonio cristiano”, en *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Herder, Barcelona 1973, 51-55.
- (22) Cfr. Jean BERNHARD, “Reinterpretación (existencial y en la fe) ...”, 50.

2. UNAS ANALOGÍAS A CONSIDERAR...

El tema de la ‘analogía’ es de vieja data. Filósofos y teólogos han estado concordes en considerarla como un instrumento apropiado para un recto entendimiento del lenguaje. Se trata de una comparación entre dos elementos, pero evitando el peligro de entenderlos como unívocos o como equívocos (23); no son idénticos, tampoco totalmente diferentes; en algo se asemejan, en algo se diferencian ... El Magisterio de la Iglesia ha usado el término ‘analogía’ para hablar de Dios.

En el presente contexto interesa el término ‘analogía’ para plantear varios elementos, sea de la historia de la Iglesia, sea del derecho, sea de la reflexión teológica, para hacer una comparación entre ellos y deducir algunas consecuencias que podrían tener aplicación en la búsqueda de una solución al problema de los divorciados, en especial, al problema del cónyuge abandonado sin culpa.

Estas analogías podrían ser numerosas... Por razón del espacio, solo se expondrán unas pocas: la analogía entre el llamado ‘Canon de Hipólito’ (respecto a la penitencia en la Iglesia primitiva) y la posible disciplina penitencial en la Iglesia de hoy con los divorciados; la analogía entre la evolución del sacramento de la reconciliación y la del sacramento del matrimonio; la analogía entre ‘la permanencia de las especies sacramentales en la eucaristía’ y la permanencia del sacramento del matrimonio.

La primera analogía confronta el ‘Canon de Hipólito’ (años 336-340) con la posibilidad de un ‘catecumenado penitencial’ en la Iglesia de hoy. El canon 14 del ‘Canon de Hipólito’ recogía una disposición del Concilio de Nicea en torno al servicio militar de los cristianos en la Iglesia primitiva.

El cristiano solo debía ir al ejército si era obligado por la autoridad; en el caso de ser forzado a participar en la milicia, se le urgía evitar el derramamiento de sangre (matar a otro); si se demostraba que ocasionó algún daño a la vida de otro, debía hacer penitencia (24).

La analogía podría aplicarse en esta forma: una prohibición general que recogerá el mandamiento del Señor de ‘no separar lo que Dios ha unido’; una excepción: sólo en el caso de muerte o de declaración de nulidad está admitida la separación; una prohibición particular que le recuerda al cristiano que no debe volver a casarse; una excepción: pero si volviera a casarse, hará penitencia.

La analogía entre aquella disposición y un catecumenado penitencial hoy para los divorciados es posible. La Iglesia primitiva tuvo el catecumenado penitencial para las diversas clases de penitentes: en relación con los divorciados, normalmente al cónyuge inocente se le permitía volver a casarse y al culpable se le imponía hacer penitencia por varios años (25).

En algunas iglesias particulares (Quebec, Madrid, Bogotá) he conocido organizaciones eclesiales, que a la manera de un catecumenado en favor de los divorcia-

(23) Cfr. Battista MONDIN, *Dizionario enciclopedico di filosofia, di teologia e morale*, Massimo, Milano 1994, 34-35.

(24) Cfr. *The Early Fathers on War and Military Service*, by Louis J. Swift. Message of the Fathers on the Church vol. 19, Michael Glazier, Inc., Wilmington, Delaware 1983, 92-93.

(25) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro...*, 38, 41, 51.

dos, se ocupan de hacer una labor de acompañamiento con la oración, la reflexión y la penitencia. La Iglesia Ortodoxa ha mantenido la tradición de flexibilidad que la Iglesia primitiva conoció; las Comunidades Cristianas (Protestantes) son flexibles respecto a la posibilidad del divorcio. Las Comunidades Cristianas no hablan de ‘indisolubilidad’, sino de ‘vocación a la fidelidad’.

La Alianza Evangélica Española, por ejemplo, tiene un proceso a seguir con las parejas divorciadas de su comunidad:

1. la denuncia contra el divorcio que es siempre consecuencia del pecado;
2. el realismo frente a las situaciones de fracaso, pues cerrar los ojos ante estas rupturas ni es humano, ni es cristiano;
3. la compasión, que es ‘realismo bíblico’, debe tener presente, en primer lugar, la reconciliación, el arrepentimiento, sin olvidarse de que tan lamentable es el permisivismo como el legalismo;
4. la evangelización, como tarea pastoral de la Iglesia, se hace necesaria, pues difícilmente la legislación de la sociedad actual se ajustará al mensaje bíblico y eclesial (26).

La segunda analogía relaciona la evolución disciplinar sobre el sacramento de la reconciliación con la evolución disciplinar sobre el sacramento del matrimonio. M. Legrain ha dedicado un capítulo de su obra *Mariage chrétien modèle unique?* al análisis de las variaciones de la institución penitencial (27).

No es fácil sintetizar la larga historia evolutiva del sacramento de la penitencia (28). Basta subrayar el fenómeno de exigencia de la Iglesia primitiva al considerar la penitencia como ‘tabla única’ de salvación después del bautismo. Solo una vez en la vida se acercaba el pecador al sacramento de la reconciliación. En vista de que los cristianos dejaban para la hora de la muerte acercarse a este sacramento de la misericordia, a causa de la no ‘reiterabilidad’, la Iglesia se vio en la necesidad de decretarla.

La disciplina eclesial sobre la penitencia ha evolucionado notablemente. Téngase presente, por ejemplo, el Sínodo de Obispos sobre la Penitencia (1983) (29) y la posterior Exhortación Apostólica *Reconciliación y Penitencia* (30). Solo entre el Concilio de Trento (1545) y el Sínodo de 1983 ha habido una amplia gama de cambios.

El gran Patrón de Moralistas y Confesores –S.Alfonso M. De Liguori– se permitió sugerir en su *Theologia Moralis* cambios significativos en relación a la ‘satisfacción’ a imponer al penitente: la figura del confesor más como ‘padre’ que como ‘juez’; una actitud más de benignidad que de rigor; la ‘satisfacción’ deberá

(26) Cfr. *Declaración sobre el divorcio y las Iglesias Evangélicas*. Alianza Evangélica Española, Monografías Eirene n. 6, Quito 1979, 10-13.

(27) Cfr. Michel LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*, Chalet, París 1978, 15-19.

(28) Cfr. J. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica, biblico-storica-pastorale alla luce del Vaticano II*, LDC, Torino 1974.

(29) Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1983*, La Civiltà Cattolica, Roma 1985.

(30) Cfr. JOANNES PAULUS II, “Adhortatio Apostolica post Synodalem episcoporum edita *Reconciliatio et paenitentia* (2 Dic. 1985)”, *AAS* 77 (1985) 185-275.

atender, no solo a la gravedad de los pecados, sino también a la disposición y circunstancias del penitente (31).

A propósito de la evolución de la disciplina sobre el sacramento del matrimonio dice Legrain: una lectura simplemente exegética de los cánones del Código de 1917 acerca del matrimonio hace pensar que la Iglesia legisla para una institución ‘monolítica’ (32).

La reflexión teológica sobre el sacramento de la reconciliación manifiesta una evolución en diversos planos: de lo objetivo (accento al pecado) ha pasado a dar relieve a la persona; del énfasis puesto en el pecador se ha pasado a subrayar la acción de Dios; del rigor penitencial se ha evolucionado hacia la benignidad pastoral. En cambio, en la disciplina del sacramento del matrimonio, si bien el Concilio Vaticano II planteó notables cambios a realizar dentro de la teología de este sacramento, estos, en buena medida, se han quedado en un ‘desiderando’.

Y. Calvez y H. Ernst habían hecho analogías entre la ‘doctrina social’ y la ‘doctrina matrimonial’ (33), destacando la diferente atención que la Iglesia ha dado a una y otra: mientras en el campo de la doctrina social se ha dejado amplio margen a la acción de los laicos, en la doctrina del matrimonio, en cambio, se muestra recelosa de reconocerles la competencia que les corresponde. A este propósito, A. Hortelano, en forma similar, hace una analogía entre la *Rerum novarum* y la *Humanae vitae*.

Hortelano sugiere que es oportuno distinguir la intuición esencial de la doctrina pontificia y la manera de llevarla a la práctica. Comenta: “la historia nos empuja siempre hacia adelante. Pero mientras en años anteriores el ritmo era más lento y la Iglesia ha tenido hasta cierto punto una relativa calma para ir madurando las ideas, ahora hemos entrado en un ritmo histórico de vértigo, que nos exige una maduración acelerada. Lo que se ha hecho con la *Rerum novarum* en tres cuartos de siglo, lo tendremos quizás que hacer con la *HV*. en poco tiempo” (34).

Durante el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980), uno de los padres sinaiales –Mons. H. Légaré, Obispo de Gronard-Mc.Lennan (Canadá)– sugería, a propósito del matrimonio, el paso de una filosofía esencialista a una de tipo existencialista, que tome en consideración la realidad histórica, manteniendo en pie la exigencia evangélica de la fidelidad en el matrimonio (35).

Legrain alude a la ‘metamorfosis del matrimonio cristiano’ (36), como también lo hizo W. Kasper haciendo referencia a las etapas culturales por las que ha atravesado la institución del matrimonio (37). Hay sobre el tapete de la investigación muchos requerimientos para operar cambios sustanciales dentro de la reflexión teo-

(31) Cfr. S. Alphonsus DE LIGORIO, *Thelogia Moralis*, vol. III, Typis Poliglottis Vaticanis, Romae 1935, Lib. VI, Trac. IV, cap. II, n. 508-511.

(32) Cfr. Michel LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*..., 19.

(33) Cfr. Yves CALVEZ, “La morale sociale et la morale sexuelle”, *Etudes* 378 (1993) 641-650; Hubertus ERNST, “Possibile un nuovo approccio?”, *Il Regno-Doc* 21 (1980) 504-505.

(34) Antonio HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, Sígueme, Salamanca 1975, 193-194.

(35) Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980...*, 124.

(36) Cfr. Michel LEGRAIN, *Mariage chrétien modèle unique?*..., 19.

(37) Cfr. Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano...*, 88-89.

lógica y disciplinar del sacramento del matrimonio, pero que se quedan todavía, muchas de ellas, en el aire...

El papel del amor humano, el sentido de la sacramentalidad, el acento a la fidelidad más que a la indisolubilidad, el principio de la gradualidad, la fundamentación de la ética conyugal (no tanto en la ley, cuanto en el amor y en la sacramentalidad), son, entre otros, algunos de los elementos que la teología postconciliar del matrimonio debería acoger en serio.

En síntesis, mientras el sacramento de la penitencia ha hecho una notable evolución (doctrinal, litúrgica y disciplinar), el sacramento del matrimonio sigue esperando una renovación a fondo. Será una renovación que favorecerá positivamente a todas las parejas cristianas, y en especial, a aquellas que experimentan dificultades: acoger el desafío del Concilio Vaticano II al hablar del ‘amor humano’, cambiar el énfasis a la ‘indisolubilidad’ empleando más bien el vocablo bíblico de ‘fidelidad’, dando cabida al concepto de ‘consumación existencial’, aplicando con más audacia la benignidad pastoral en los casos conflictivos, según el requerimiento del Sínodo de 1980 (38), etc.

La tercera analogía corresponde al paralelo entre ‘la permanencia de las especies sacramentales en la eucaristía’ y la permanencia del sacramento del matrimonio. Esta analogía aparece explícitamente, por primera vez, en una obra de S. Roberto Belarmino, si bien anteriormente algunos Padres de la Iglesia aludieron a ella implícitamente (39).

Belarmino había comparado la eucaristía con el matrimonio en dos aspectos: en su origen (*dum fit*) y en su permanencia (*dum permanet*) (40). Aparecerá posteriormente en la encíclica *Casti connubii*, de Pío XI (31 Dic. 1930): “Porque este sacramento (el matrimonio) es como la Eucaristía, que no solamente es sacramento mientras se confecciona, sino todo el tiempo que permanece; pues mientras viven los cónyuges es siempre su sociedad sacramento de Cristo y de la Iglesia” (41).

Juan Pablo II, en una forma más discreta, afirma “que el Concilio ha querido poner de relieve la especial relación existente entre la Eucaristía y el matrimonio... “(FC. 57), pero sin atribuir esta sentencia a Belarmino.

Un detalle que llama la atención es que, tanto Belarmino como Pío XI, no han sacado las consecuencias de esta analogía. En las últimas décadas han aparecido publicaciones que subrayan esta analogía, pero tampoco en ellas se encuentra una alusión a la pregunta ¿qué pasa cuando desaparecen las ‘especies’ en uno y otro sacramento?

(38) Cfr. SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA, “Le 43 Proposizioni”, *Il Regno-Doc.* 13/26 (1981) 390 (‘Propos. 14, 6’).

(39) Cfr. J. Silvio BOTERO G., “Eucaristía y matrimonio: fundamento de una relación”, *Studia Moralia* 35 (1997) 375-400.

(40) Cfr. S. Robertus BELLARMIN, *De controversis christiana fidei*, vol. III, Venetiis 1721. “De Matrimonio”, Contr. II, cap. VI, pp. 628-629.

(41) Pío XI, “Carta Encíclica *Casti connubii* (31 Dic. 1930)”, en *Enchiridion Familiae. Textos del Magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia (Siglos I a XX)*, Rialp, Madrid 1992, 780-781.

(42) *Suma Teológica, Suplemento*, q. 55, a. 1, Resp.

El Doctor Angélico, en la *Suma Teológica*, a propósito de la ‘afinidad’ dentro del matrimonio, aludió a la forma como una relación fenece; una relación deja de existir de dos maneras: por la destrucción del sujeto en quien reside la relación y por sustracción de la causa (42); ofrece un ejemplo: la semejanza deja de existir cuando muere uno de los semejantes o cuando se sustrae la cualidad que era causa de la semejanza.

La Eucaristía fenece, como sacramento, a causa de la desaparición de las especies mediante la comunión, o porque las especies de pan y de vino se corrompen. Es el mismo Doctor Angélico quien habla del matrimonio como ‘relación’: “el matrimonio no es el consentimiento mismo, sino cierta unión de dos personas que se ordenan a una misma cosa...” (43).

El matrimonio fenece porque muere uno de los cónyuges, o porque cesa la relación por la declaración de nulidad, según las normas vigentes hoy (Cánones 1141 y 1142). Pero la reflexión de los teólogos en el postconcilio está intuyendo unas nuevas causales de cesación del matrimonio, además de la muerte y de la declaración de nulidad, como son la inmadurez y la incapacidad de sobrellevar la responsabilidad del matrimonio

Piero A. Bonnet, juez rotal, apunta en la dirección del ‘venir a menos’ del matrimonio cuando en los términos de la relación (de los cónyuges) se realiza una modificación tal que hace imposible la unión en la cual consiste la relación misma; por tanto, verificándose esta modificación en el matrimonio como estado de vida, éste cesará (44). Bonnet comprende que ‘jurídicamente’ se puede hacer subsistir una relación que sustancialmente ya no existe (¿una ficción?), aunque en el contexto actual de fragilidad humana no aparece una razón suficiente para admitirlo.

Casi a continuación añade: como está la situación al presente será competencia de la Iglesia tomar una decisión acerca de la ‘real cesación’ de la relación matrimonial o mantener la actual disciplina jurídica, perpetuando de este modo la condición de ‘defectus voluntatis’ (falta de voluntad) y no la de ‘defectus potestatis’ (falta de potestad) (45).

¿Cuáles serán aquellos elementos que denotan que la relación conyugal ‘ha venido a menos’? Fundamentalmente se podrían enunciar dos: la desaparición total del amor conyugal y la cesación de la relación íntima; en relación con esta última se puede añadir la no ‘consumación existencial’ del matrimonio.

Respecto de la ausencia del amor conyugal ya se hizo mención atrás aludiendo a dos causas rotales. El amor conyugal, del cual ni siquiera el nuevo *Código de Derecho Canónico* hace alusión, la *Gaudium et Spes*, en cambio, reporta el término ‘amor’, en relación al matrimonio, no menos de 25 veces (46-52).

El concilio, en contra de una sugerencia de los esquemas preparatorios de que “no se hablará del amor” (46) porque se le consideraba una “falsa inspiración”

(43) *Suma Teológica, Suplemento*, q. 45, a. 1, Sol.

(44) Cfr. Piero A. BONNET, “Il principio di indissolubilità nel matrimonio quale stato di vita tra due battezzati”, en *Studi sul matrimonio canonico*, a cura di Pio Fedele, Catholic Book Agency, Roma 1982, 220.

(45) Cfr. Piero A. BONNET, “Il principio di indissolubilità nel matrimonio...”, 220.

(46) Cfr. *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pas IV., “Schema constitutionis dogmaticae ‘De ordine Morali christiano’”, n. 15.

(‘falsum effatum’), asumió audazmente usar el vocablo profano ‘amor’ en cambio del tradicional de ‘caridad’.

Panizo Orallo ha hecho una síntesis de la argumentación de V. Fagiolo en la Rota Romana, que es ‘paradigmática, defendiendo una causa de nulidad por causa de la ausencia del amor conyugal: “si la presencia y la trascendencia del amor en el matrimonio son exaltadas por la doctrina y el magisterio de la Iglesia, es patente que la norma jurídica de esa misma Iglesia no puede ignorar la relevancia del amor en el matrimonio” (47).

En cuanto a la relación íntima de los esposos, Bonnet se expresa así: la misma relación sacramental no podría considerarse subsistente allí donde los términos de una relación se han corrompido, pasando así de un ‘ser’ a un ‘no ser’, en forma análoga a la cesación de la presencia eucarística cuando las especies sacramentales se han corrompido (48).

J. Bernhard, haciendo referencia a la ‘consumación existencial’, en estrecha relación con la analogía que se está desarrollando, señalaba algunos criterios que demuestran que una pareja no ha llegado al punto de poder afirmarse que es un ‘matrimonio consagrado’, es decir, estable y firme, por tanto, una pareja que garante la fidelidad e indisolubilidad:

- brevedad de la vida en común,
- infidelidad desde el comienzo,
- ausencia de todo testimonio humano y cristiano de vida conyugal,
- dificultad para establecer una relación auténtica de personas,
- intolerancia en la vida común,
- un matrimonio roto definitivamente (49).

Las ‘analogías’ que podrían ofrecer material para una reflexión sobre el matrimonio y otros campos de la teología, del derecho, de la historia, etc, en vista a proyectar una evolución más audaz en la misma reflexión y acción pastoral con los divorciados, no se pueden reducir a tres solamente... son muchas más: el trato que se da a sacerdotes y religiosos que han abandonado el ministerio o la vida religiosa, la actitud histórica de S. Cipriano de Cartago con los divorciados en su tiempo († 258) (50), la tradición de benignidad de la Iglesia primitiva, la pedagogía de Dios en el A.T. y en el N.T., el ‘privilegio paulino’ (I. Cor. 7, 12-16), el ‘bien espiritual’ de uno de los cónyuges, etc.

Las analogías expuestas, y las que se podrían estudiar aún, son un estímulo a la reflexión eclesial. J. Günter Gerhartz llegó a afirmar que el argumento tradicional de la Iglesia en relación a la postura firme en torno a la indisolubilidad del matrimonio,

(47) Santiago PANIZO ORALLO, “Sentencias Rotales de 1970”, *Revista Española de Derecho Canónico* 37 (1981) 495.

(48) Cfr. Piero A. BONNET, “Il principio di indissolubilità nel matrimonio...”, 222.

(49) Cfr. Jean BERNHARD, *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Herder, Barcelona 1973, 53.

(50) Cfr. M. R. MACINA, “Un modèle pour délier les divorcés remariés: l’admission provisoire des ‘lapsi’ par Cyprien de Carthage”, *Le Supplément, Revue d’Ethique et Théologie Morale* 165 (1988) 94-134.

“lo hace, luego puede; no lo hace, luego no puede” (“facit, ergo potest; non facit, ego non potest”) sigue siendo en todo caso poco convincente” (51).

3. UNA POSIBLE PISTA DE SOLUCIÓN

No hay soluciones automáticas. El P. Arrupe afirmaba en el Sínodo sobre la familia (1980): “para auxiliar al hombre de nuestro tiempo se hace necesario tiempo y modos a la medida del hombre. Ciertas circunstancias exigen largos espacios de tiempo en los que la gradualidad del caminar es el elemento dominante, mientras que formas de angustia o prácticas simplistas y aceleradas están llamadas al fracaso por imprudentes. El realismo humano y la solidaridad que conlleva un comportamiento de gradualidad no significan una concesión a la debilidad en materia doctrinal” (52).

Precisamente, el Sínodo sobre la familia abrió la puerta a un nuevo principio ético llamado de ‘la gradualidad’ (53). Juan Pablo II destacó su importancia en la homilía de clausura del Sínodo y en la posterior Exhortación Apostólica postsinodal: “los Padres sinodales, dirigiéndose a quienes realizan el ministerio pastoral en favor de los esposos y de las familias, han rechazado cualquier tipo de dicotomía entre la pedagogía que propone la gradualidad en la realización del plano de Dios y la doctrina propuesta por la Iglesia... ” (54).

Ratzinger, entonces arzobispo de Munich, hablando a su diócesis acerca del sínodo, afirmaba que la gradualidad fue una idea nueva del sínodo con la que se retoma la perspectiva de ‘estar en camino’, y que se concretiza en el conocimiento y en la práctica ética.

La evolución de la práctica pastoral de la Iglesia en relación con los divorciados revela un camino progresivo, aún no acabado. Se trata de un proceso que comporta diversos pasos: el primero de ellos lo constituye la afirmación neta del principio evangélico, “lo que Dios unió, el hombre no lo separe” (Mt. 19, 6, Mc.10, 9). Las tres grandes Iglesias cristianas permanecen unidas en la defensa de este principio.

El segundo paso es la exhortación a reconciliarse mutuamente y a restablecer la unidad de pareja; si esto no fuera posible a causa de una ruptura irremediable, la Iglesia exhorta a no casarse de nuevo y ‘a vivir en continencia’.

Aquí se presenta ya un conflicto que los teólogos norteamericanos han planteado así: una ‘hard situation’ (situación difícil) que corresponde a la de aquellos que son conscientes de que el primer matrimonio fue válido, pero ahora es una unión irremediablemente destruida; podría darse también una ‘conflict situation’ (situación conflictiva), es decir, que quienes están en una segunda relación marital son cons-

(51) Johannes GÜNTER GERHARTZ, “La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la Iglesia en la problemática actual”, en *Matrimonio y divorcio*, dirigen R. Metz - J. Schlick, Sigueme, Salamanca 1974, 226.

(52) Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980....*, 109-110. La traducción es mía.

(53) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, P. S., Madrid 2003, 77- 886.

(54) Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980....*, 528-529. La traducción es mía.

cientes de que su primer matrimonio fue nulo, pero desafortunadamente no lo pueden demostrar en un tribunal (55). Juan Pablo II aludió a esta doble situación, pero no aparece una solución a la vista (FC. 84).

Una solución, no siempre viable, es el recurso a los tribunales eclesiásticos...; todos sabemos las dificultades con que tropiezan las parejas (costo del proceso, larga duración, dificultad de acceso a ellos, prevención contra la severidad, etc.).

Un tercer paso, que se está abriendo camino en el ámbito de la pastoral, es la admisión de los divorciados vueltos a casar a los sacramentos (56). Se debe advertir que el fiel divorciado que no se ha vuelto a casar, normalmente, tiene la puerta abierta a los sacramentos de la Penitencia y de la eucaristía.

Algunas conferencias episcopales, algunos obispos en particular, algunos teólogos, han iniciado una reflexión ponderada sobre esta posible vía de la admisión de los divorciados vueltos a casar a los sacramentos. Un caso bastante sonado fue la Carta pastoral de los Obispos del Oberrhein (Alemania) (57) que fue cuestionada por el entonces Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, J. Ratzinger (58).

Quienes están en la línea de admitir a los divorciados vueltos a casar a los sacramentos de la Iglesia se muestran acordes en establecer unas condiciones, teniendo presente que no se debe admitir a todos indiscriminadamente, tampoco rechazar a todos indiscriminadamente.

Los requisitos que señalan son estos: espacio de tiempo transcurrido después de la ruptura y de convivencia en la nueva unión, no odio al consorte, atención justa al cónyuge abandonado y a los hijos, que “no sea motivo de confusión o error sobre la indisolubilidad del matrimonio” (FC. 84) y que se cultive un auténtico clima de vida cristiana (59). Todo esto es válido para los divorciados vueltos a casar, no culpables, o incluso culpables, de la ruptura, pero debidamente arrepentidos.

Surge en este momento un interrogante: ¿para el cónyuge inocentemente abandonado no hay un trato especial, dado que las circunstancias –no culpable de la ruptura– lo justifica? Parece que toda la reflexión teológica, incluso la acción pastoral, se detiene y no avanza.

¿No será posible ir más allá de la simple admisión a los sacramentos? No será justo establecer un trato diferenciado para el cónyuge inocente, dado que también al cónyuge culpable arrepentido se le admite a los sacramentos? La Iglesia primitiva daba un trato distinto a uno y a otros.

(55) Cfr. Francisco X. URRUTIA, “Il criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno”, en *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo (1962-1987)*, vol. I, a cura di R. Latourelle, Assisi 1987, 5667, nota 44; Paolo BIANCHI, “Nullità di matrimoni non dimostrabili?. Una questione da approfondire”, *Vita e Pensiero* 1 (1995) 28-47.

(56) Cfr. Paul DE CLERCK, “La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés”, *Revue Théologique de Louvain* 32 (2001) 321-352; Patrick J. TRAVERS, “Reception of the holy Eucharist by Catholics attempting Remarriage after Divorce and the 1983 Code of Canon Law”, *The Jurist* 55 (1995) 187-217; Federico AZNAR GIL, “Admisión a la comunión eucarística de los divorciados y casados civilmente de nuevo”, *Salmanticensis* 42/2 (1995) 235-271.

(57) Cfr. VESCOVI DELL'OBERRHEIN (GERMANIA), “Accompagnamento pastorale dei divorzati”, *Il Regno-Doc.* 18 (1993) 513-622.

(58) Cfr. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Editrice Vaticana 1998.

(59) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Divorciados vueltos a casar. Un problema humano, una tradición eclesial, una perspectiva de futuro*, San Pablo, Bogotá 1999, 229-234.

Se impone una doble actitud: en primer lugar, esforzarse por agotar los recursos, o sea, recorrer los primeros pasos de este proceso cuando se da el hecho del fracaso conyugal: reconciliación, búsqueda de posibles causas de nulidad, invitar al heroísmo, etc.

En segundo lugar, intuir nuevos caminos de solución para el cónyuge inocentemente abandonado. Las bases para este nuevo camino, en buena parte, ya han sido sugeridas: si el amor conyugal ha venido a menos irremediablemente, sin posibilidad de recuperación; la noción de ‘sacramento’ (símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia) ¿en que echará sus bases? En el odio?, en la ruptura definitiva? No es posible.

Juan Pablo II había enseñado en su primera encíclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) que “el hombre no puede vivir sin amar; no le encontrará sentido a vivir, él mismo se sentirá un ser incomprendible si no le es manifestado el amor, si no lo experimenta...” (10).

A un cónyuge que ha sido abandonado injustamente ¿se le podrá impedir amar a alguien con afecto conyugal? El magisterio de la iglesia lo exhorta a vivir en continencia... Se puede imponer a una persona una vocación (de célibe) que no corresponde a aquella a que ha sido llamado en la creación?. A causa de un fracaso ¿se puede impedir a una persona realizar su proyecto de vida? No es justo.

Hay una clave en el *Derecho Canónico* (1983) que no ha sido suficientemente iluminada, y menos aún puesta en juego: se trata de la que debe ser “la suprema ley de la Iglesia, la ‘salvación de los hombres’” (canon 1752), con el que se cierra el nuevo código. El tema ha merecido amplios estudios... (60), pero tal vez hace falta pensar cómo hacer realidad este ‘desiderando’ de la ley canónica.

Como consecuencia de la aplicación de la ‘suprema ley de la Iglesia’, se diría que la comunidad cristiana, en especial la Iglesia Católica, está en mora de elaborar una ‘teología del fracaso’. Algunos autores ya han apuntado en esta dirección: George R. Ewald y otros han sugerido esta conveniencia de hacer *A Theology for Failure* (61) ¿Se podrá afirmar que en el plano salvífico de Dios no hay cabida para el fracaso? La historia de Israel, contada por los profetas (Isaías, Ezequiel, Jeremías, Amós) ¿no es una experiencia de ‘amor fallido’?

No han faltado intentos de búsqueda de soluciones... Robert E. Tracy, Obispo de Baton Rouge (USA), planteó hacia 1972 la llamada ‘solución de buena conciencia’; consistía en admitir que a “las personas casadas en segundas nupcias, que no habían podido obtener la declaración de nulidad o el divorcio de su primer matrimonio, se les podía considerar en buena conciencia si están realmente convencidas de que el primer matrimonio de uno de ellos o de los dos no era verdadero matrimonio” (62).

(60) Cfr. “La salus animarum”, *Ius Ecclesiae* 12/2 (2000) 291-531. Número monográfico; Urbano NAVARRETE, “Favor Fidei e ‘Salus animarum’”, *Jus Ecclesiae* 27 (1980) 60-88.

(61) Cfr. George R. EWAALD, *Jesus and Divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons*, Herald Press, Pennsylvania 1991, 120-125; J. Silvio BOTERO G., *La pareja humana entre cielo y tierra. Perspectivas, problemas, posibles soluciones*, San Pablo, Bogotá 2004, 179-202; John NAVONE, *Teología del fallimento*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988.

(62) Stephen KELLEHER, *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?*, Sal Terrae, Santander 1976, 163.

Este intento fue censurado por la Sta. Sede, y Tracy debió suspender la propuesta. Sin embargo, Kelleher afirma que esta solución logró una amplia difusión en los mass-media. Esta perspectiva de la ‘buena conciencia’ podría ser retomada, a condición de formar en el pueblo de Dios la ‘conciencia recta’.

El Concilio Vaticano II fue explícito en subrayar el respeto que se merece la conciencia ética de la persona humana. La *Gaudium et Spes* (GS. 16) y el Decreto *Dignitatis humanae* son testimonios del relieve dado a la persona humana, una verdadera conquista del concilio. El Decreto *Dignitatis humanae* afirma que “en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos” (DH. 2).

La importancia que el concilio reconoce a la conciencia ética, y a la libertad de esta, fundan el sentido de responsabilidad, al que Vaticano II hizo varias referencias: “de esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia” (GS. 55).

Se podrían asociar aquí tres elementos: el respeto que se merece la conciencia humana, y su libertad de actuar, junto con un ‘motivo superior’ que está en juego en el caso del cónyuge abandonado sin culpa de su parte.

El tema del ‘motivo superior’ fue estudiado por A. Carrillo en su tesis de doctorado en Derecho Canónico (Univ. de Comillas, de Madrid) (63). El autor admite “la posibilidad de disolución por un motivo superior prevalente a la permanencia del vínculo” (64).

El ‘motivo superior’ no es una invención de Carrillo; la tradición eclesial ya alude a este ‘motivo superior’: Pablo, al admitir la disolución del vínculo contraído por un pagano y un creyente, lo justifica en virtud de que “a la paz los llamó el Señor” (I. Cor. 7, 12-16). S. Juan Crisóstomo sostenía que “es preferible romper el vínculo antes que la religión” (*melius est disrumpi connubium quam piam religionem*) (65). Incluso, el Doctor Angélico afirmaba que en el pueblo judío se toleraba el divorcio a cambio de evitar el conyugicidio (66).

Benloch Poveda comenta el canon 1143 en nota: “el privilegio paulino es una conclusión basada en I. Cor. 7:12-16, que el Magisterio de la Iglesia entendió y desarrolló (...) como posibilidad de nuevo matrimonio de un converso a la fe, estando válidamente casado, al cual el otro cónyuge abandona por causa de la fe. Por este abandono surge un derecho en la parte abandonada a rehacer su vida en un nuevo matrimonio según la fe: la vida en la fe es considerada como un valor superior, que justifica la rotura del vínculo matrimonial” (67).

¿Se podrá establecer una ‘analogía’, como las expuestas anteriormente, entre el ‘privilegio paulino’ y un ‘motivo superior’ que dé también la posibilidad de recono-

(63) Cfr. Alfonso CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia. ¿Puede la Iglesia disolver el matrimonio sacramental consumado?*, Córdoba 1978.

(64) Alfonso CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia...*, 222-226.

(65) Cfr. S. Joannis CHRYSOSTOMI, “In Ep. I. ad Cor. Hom. XIX. P. G. 61, 155.

(66) Cfr. Sto. Tomás DE AGUINO, *Suma contra los gentiles*, libr. III, c. 122.

(67) Antonio BENLOCH POVEDA, *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y comentarios de todos los cánones*, Ediccep, Valencia 1993, nota al canon 1143.

cer la ruptura del vínculo conyugal? Carrillo, al hablar de un ‘motivo superior’ pone de presente que se trata de una excepción que viene postulada porque un conjunto de factores ha creado una situación en la que peligran otros valores superiores que hay que salvar” (68).

“La indisolubilidad que es un valor querido por Dios que debe salvarse, ciertamente, pero siempre dentro de una jerarquía de valores que no excluye otros valores también queridos por Dios. Por tanto, solo en la incompatibilidad del valor –permanencia del vínculo– con otros valores también queridos por Dios y que deban salvarse porque, en jerarquía de valores, son superiores, podrá disolverse el vínculo” (69).

Carrillo no indica qué ‘valores superiores’ pueden presentarse en incompatibilidad con el vínculo. Como un ‘motivo superior’ o como ‘valores superiores’, se podrían enumerar: evitar la caída en la prostitución, necesidad de apoyo para educar los hijos (70), sentirse incapaz de mantener la continencia en forma digna, necesidad de amar a otra persona con expresiones conyugales, no tener otro proyecto de vida que el matrimonial, etc.

Es posible abrir una pista de solución a la situación del cónyuge abandonado sin culpa de su parte. Es una tarea ‘de iure condendo’. Para llevarla a cabo sería necesario que se compruebe que realmente el cónyuge ha sido abandonado sin culpa de su parte, que la ruptura es irremediable, que no está en condiciones de mantener la continencia, que no es fácil llegar a una declaración de nulidad...

Muchas veces a los estudiosos los limita en su investigación el temor del ‘disentimiento’ con la enseñanza del Magisterio. En estos últimos años se ha tratado de aclarar la relación entre el Magisterio y los teólogos (71). En relación con la doctrina sobre la ‘indisolubilidad’ del matrimonio, algunos teólogos han acordado, como ‘calificación teológica’, afirmar que se trata de “una verdad católica pero no definida” (72).

Juan Pablo II, inaugurando el Año Judicial de la Rota Romana (21 enero 2000), afirmaba: “la no extensión de la potestad del Romano Pontífice a los matrimonios sacramentales rato y consumados debe considerarse como doctrina definitiva aunque no haya sido declarada en forma solemne” (73).

Petrà se pregunta: ¿cómo se explica que, una doctrina constante y explícitamente defendida por el Magisterio, haya sido discutida hasta hace poco sin que ninguno de los que sostienen la extensión del poder del Papa a los matrimonios ‘rato y consumados’ haya sido considerado no ‘en plena comunión con la Iglesia Católica’? (74).

(68) Alfonso CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia...*, 225.

(69) Alfonso CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la Iglesia...*, 223.

(70) Juan Pablo II enunciaba en la *Familiaris consortio* como un motivo para celebrar segundas nupcias, después del divorcio, ‘la educación de los hijos’ (84), sin que esto significara una justificación.

(71) Cfr. GIOVANNI PAOLO II, “Irrinunciabile dialogo tra teología e Magisterio”, *L’Osservatore Romano* 20 Nov. 1980, 1-2; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Magisterio y Teología 1975”, en *Documentos 1969-1996. Comisión Teológica Internacional*, BAC, Madrid 2000, 117-145.

(72) Cfr. Louis LIGIER, *Il matrimonio. Questioni teologiche e pastorali*, Città Nuova, Roma 1988, 178.

(73) JUAN PABLO II, “Il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto, neppure dalla potestad del Romano Pontefice”, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIII/1 2000, Editrice Vaticana 2002, 107. La traducción es mía.

(74) Cfr. Basilio PETRÀ, “Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato”, *Rivista di Teología Morale* 32/126 (2000) 248.

Es una obligación de justicia, por parte de la Iglesia, afrontar teológicamente y disciplinariamente este problema del cónyuge inocentemente abandonado. La Iglesia primitiva tuvo este cuidado, especialmente, con las personas jóvenes (75). Lo pide una razón más: la benignidad pastoral, que con la *Dives in misericordia* de Juan Pablo II, abrió la puerta dentro de la Iglesia al nuevo 'ethos' evangélico de la misericordia.

CONCLUSIÓN

Sin duda que una tradición eclesial, fuertemente anclada en ciertos criterios reguladores de la vida cristiana, han hecho difícil afrontar con objetividad y flexibilidad la situación del cónyuge abandonado sin culpa de su parte.

Es notable el contraste existente entre la Iglesia de los primeros siglos y la Iglesia del II Milenio e inicios del III: no solo numéricamente (pequeños grupos entonces, hoy una gran masa), sino también un tipo de filosofía 'esencialista' que ha fundado una determinada reflexión teológica y la estructuración de la disciplina eclesiástica, más en consonancia con la ley que con la revelación cristiana. Basta observar de cerca las fuentes que inspiraron el *Código de Derecho Canónico* de 1917 y también las del nuevo Código (1983).

Pablo VI, cuando se trató de la reforma del viejo *Código de Derecho Canónico*, ilustró a la Comisión designada sugiriéndole algunos criterios para la revisión: las leyes del (nuevo) código deberán brillar por el espíritu de caridad, de moderación, de humanidad, de benignidad. Y esto por un motivo especial: las leyes de la Iglesia deben diferenciarse de cualquier otro tipo de código, porque tiene como meta 'la salus animarum' (76).

Vaticano II abogó por un retorno a las fuentes... La Iglesia de hoy puede aprovechar muchos elementos de la Iglesia primitiva: por ejemplo, recuperar la 'equidad canónica', como ya lo había sugerido Pablo VI a la Rota Romana (1970 y 1973). La Iglesia de los Padres conoció aquella fórmula muy sabia de conciliar la exigencia de la ley (*κατά, ἀκρίβειαν* = según el rigor) con la flexibilidad (*κατά συγγνώμην* = según benignidad) (77).

El catecumenado penitencial, que ya conoció la comunidad cristiana primitiva, se plantea hoy como una posibilidad válida dentro de la pastoral eclesial. En este aspecto, la Iglesia del III Milenio deberá estar más atenta, como lo sugiere Vico Peinado, al cuidado pastoral de la comunidad y no tanto al plano intelectual, a la formulación rigurosa de la doctrina (78).

Vaticano II señaló una pista para responder a la "exigencia de nuevos análisis y de nuevas síntesis" (GS. 5) con una fórmula muy sabia: "a la luz del Evangelio y

(75) Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro...*, 31.

(76) Cfr. Acta Commissionis, "Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant", *Communicationes* 1-2 (1969-1970) 79.

(77) Cfr. Charles MUNIER, "Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation", *Revue de Droit Canonique* 28 (1978) 17, 20, 27.

(78) Cfr. José VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*, San Pablo, Madrid 1993, 42-53.

de la experiencia humana" (GS. 46). Con ella estaba planteando la conciliación de una serie de antinomias o aporías de nuestro tiempo: doctrina y vida, ley y excepción, ideal y realidad concreta, lo objetivo y lo subjetivo, cerebro y corazón, etc.

Tal vez se ha olvidado un poco que Jesús de Nazaret no solo fue Maestro; fue al mismo tiempo también Pastor. Jesús, escribía Domenico Capone, es Maestro de teología, es decir, teólogo con tensión de Pastor que predica la verdad, pero al mismo tiempo con una gran comprensión vital (79).

Juan Pablo II en la *Ecclesia in Africa* había afirmado que "una fe que no se hace cultura es una fe no acogida plenamente, no enteramente pensada, no fielmente vivida" (Nº 78); otro tanto se puede decir de una doctrina que no se hace vida en medio del pueblo.

La tradición eclesial parece haber pensando más en hacer justicia a la institución (al matrimonio) que a la persona humana. ¿La persona es para el matrimonio?, o más bien, ¿el matrimonio es para la persona? ¿Jesús fue muy explícito, y de ello dan testimonio los evangelistas (Mt. 12, 8, Mc. 2, 27, Lc. 6, 5), al decir que "el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado".

RESUMEN

La presente reflexión, sobre "el cónyuge abandonado sin culpa: algunas pistas de solución", pretende ofrecer algunos criterios para el análisis de una situación que reclama, no solo justicia, sino también comprensión cristiana.

En tres momentos se desarrolla esta reflexión: el planteamiento del problema, la propuesta de unas 'analogías' que pueden servir para la búsqueda de una puerta de salida y la sugerencia de una actitud a asumir frente a dicha situación.

Los presupuestos para fundar una nueva postura de la Iglesia de frente al conflicto del cónyuge inocentemente abandonado están ya, en buena parte, planteados por la reflexión teológica y pastoral del Concilio Vaticano II: centralidad de la persona humana, relieve a la conciencia ética y sentido de responsabilidad.

ABSTRACT

The present reflection regarding "the faultless abandoned spouse: some clues toward a solution", endeavors to offer some criteria for the analysis of a situation that calls out not only for justice, but also Christian understanding. This reflection is developed in three moments: the posing of the problem, the proposal of a few "analogies" that can aid the search for a solution and the suggestion of an attitude to assume in facing said situation. The presuppositions for founding a new posture of the Church regarding the conflictive situation of a spouse innocently abandoned is, in good measure, already posed by the pastoral and theological reflection of Vatican Council II: the centrality of the human person, highlighting the ethical conscience and the sense of responsibility.

(79) Cfr. Domenico CAPONE, "Pastoralità, prudenza, coscienza", en *Magistero e morale. III Congresso dei Teologi moralisti a Padova (31 Marzo - 3-4 Aprile 1970)*, EDB, Bologna 1970, 355.