



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Botero G., J. Silvio

Con el Sínodo de obispos sobre la familia (2015) a la vista
Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVII, núm. 164, julio-diciembre,
2015, pp. 211-254

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343540286008>

- 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



Con el Sínodo de obispos sobre la familia (2015) a la vista

J. Silvio Botero G., CSsR.*
Fundación Universitaria San Alfonso
Bogotá - Colombia

Para citar este artículo: Silvio Botero, J. Silvio.
«Con el Sínodo de obispos sobre la familia (2015) a la vista».
Franciscanum 164, Vol. LVII (2015): 211-254.

Resumen

El presente artículo se propone reflexionar sobre un tema de gran actualidad como es el Sínodo de Obispos en realización (octubre 2014 y octubre 2015). El Sínodo de Obispos intenta analizar y dar respuesta a los «desafíos pastorales de la familia en el contexto de la Evangelización». La época de cambio que experimentamos urge introducir dentro de la iglesia un aire de renovación teológica y pastoral, como lo deseaba el Papa Juan XXIII: a este propósito, la *Gaudium et spes* constató «el paso de una época estática a otra más evolutiva y dinámica que genera una serie de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»¹. En coherencia con este postulado,

* Sacerdote redentorista, colombiano. Licenciado en Derecho Canónico y en Teología Dogmática por la Universidad de Comillas (Madrid-España), Doctor en Teología Moral por la Universidad de León (Roma). Es autor de más de 80 libros (español, italiano, portugués) y más de 300 artículos publicados en revistas europeas y latinoamericanas. Fue profesor en la Academia Alfonsiana (Roma) durante 24 años y en otros centros universitarios; actualmente colabora con la Fundación Universitaria San Alfonso y ejerce en la Basílica del Señor de los Milagros, en Buga (Colombia). Contacto: jsilvio@tiscali.it.

1 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, 1965, n. 5, consultada en diciembre 1, 2014, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

se plantean algunos de los «avances teológicos» en la segunda mitad del siglo XX. A partir de estos logros y con ayuda de algunas analogías (jurídicas, teológicas, pastorales) es posible resolver doctrinal y pastoralmente algunos de los conflictos del matrimonio y la familia.

Palabras clave

Sínodo de Obispos, matrimonio, familia, avances teológicos, analogías.

With the Synod of Bishops about the Family (2015) in sight

Abstract

This article intends to reflect upon a very current issue as it is the Synod of Bishops in realization (October 2014 and October 2015). The Synod of Bishops intends to analyze and answer the «pastoral challenges of the family within the context of evangelization». The age of changes we are going through, urges to introduce a theological and pastoral renovation in the church, just as the Pope Jean XXIII wished. In this purpose, *Gaudium et Spes* noted «the passing from a static to a more evolutionary and dynamic era that generates a series of problems which require further analysis and synthesis»². In coherence to this postulate, some of the «theological advances» are claimed in the second half of the XX century. From these achievements and with the help of some analogies (legal, theological, pastoral), it is possible to solve both doctrinal and pastorally some conflicts of marriage and family.

Keywords

Synod of Bishops, marriage, family, theological developments, analogies.

2 Ídem.

Introducción

Hace unos meses finalizó la Primera Sesión de la Asamblea General del Sínodo de Obispos (19 octubre 2014) convocado por el papa Francisco para analizar los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización. Todo se inició a partir del *Cuestionario* que el Papa hizo llegar a toda la Iglesia con el fin de sondear en la base la problemática que afecta a toda la comunidad cristiana. El *Cuestionario* constaba de 38 preguntas agrupadas en nueve secciones.

Las respuestas debían llegar a la Secretaría del Sínodo que las tabularía oportunamente. Debió ser un trabajo ímprobo, pues alguna institución europea promovió en muchos países responder el cuestionario, y como resultado recibió más de 12 000 respuestas. La Secretaría del Sínodo dio a conocer la síntesis de las respuestas recibidas, a través del *Instrumentum laboris* titulado «Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización»³.

Este Sínodo ha sido calificado como «inclusivo» y como «inconcluso». Como «inclusivo», por cuanto logró una participación aumentada no solo de obispos, sino también de religiosos, de laicos y de otras comunidades. «Inconcluso» porque ha sido programado para realizarse en dos sesiones; la próxima tendrá lugar en octubre 2015.

La Primera sesión ha terminado con la publicación de la *Relatio post disceptationem* elaborada por el cardenal Peter Erdo, relator general del Sínodo. Este documento contiene tres partes que insinúan el método conciliar: un momento de escucha de los desafíos de la familia; una mirada a la realidad actual desde el Evangelio de la familia; las perspectivas pastorales para un futuro⁴.

3 Cf. Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *III Asamblea General Extraordinaria, «Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización», Instrumentum Laboris*, Ciudad del Vaticano: 2014, consultada en diciembre 12, 2014, www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html.

4 Cf. Péter Erdő, «Relatio post disceptationem», *Bollettino* octubre 2014, consultada en diciembre 1, 2014, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2014/10.html>.

Del desarrollo interno del Sínodo trascendió a los mass-media la presencia dentro del aula sinodal de dos corrientes de pensamiento: una de tipo aperturista que encabezaba el Cardenal W. Kasper con su fascículo *El Evangelio de la familia*⁵. La otra corriente, de cuño tradicional, orientada por el cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Gerhard Ludwig Müller y otros cardenales más, con el libro *Permanere nella Verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella chiesa cattolica*⁶. La presencia de modos de pensar diferentes hizo que el papa Francisco se alegrara por la libertad de espíritu y por la claridad y la sinceridad que reinó a lo largo del Sínodo.

La *Relatio post disceptationem* en su conclusión afirma: «las reflexiones propuestas, fruto del diálogo sinodal llevado a cabo en gran libertad y en un estilo de escucha recíproca, buscan plantear cuestiones e indicar perspectivas que deberán ser maduradas y precisadas por las reflexiones de las iglesias locales en el año que nos separa de la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos prevista para octubre del 2015»⁷.

En sus últimas palabras la conclusión de la *Relatio post disceptationem* pone de presente que «el camino colegial de los obispos y la implicación de todo el pueblo de Dios bajo la acción del Espíritu Santo podrán guiarnos para encontrar vías de verdad y de misericordia para todos»⁸. Con estas palabras está aludiendo al slogan paulino «hacer la verdad en el amor» (Efes 4,15) que el Apóstol sugirió para la construcción de la comunidad cristiana⁹.

Con esta reflexión se plantean los 10 logros teológicos alcanzados por los teólogos en lo que respecta a la teología del matrimonio y de la familia. Se propondrán igualmente algunas «analogías» (teológicas,

5 Cf. Walter Kasper, *El Evangelio de la familia* (Bogotá: San Pablo, 2014).

6 Cf. AA.VV. *Permanere nella Verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella chiesa cattolica*, Scritti di Brandmüller, Burke, Caffarra ed altri (Siena: Cantagalli, 2014).

7 Péter Erdő, *op. cit.*

8 Ídem.

9 Cf. Romano Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento* (Bologna: EDB, 1988), 198; Heinrich Schlier, *Lettera agli Efesini* (Brescia: Paideia, 1965), 250.

jurídicas y pastorales) que pueden ayudar a abrir caminos nuevos de frente a los desafíos que está planteando la pareja humana y la familia en nuestro tiempo.

1. La problemática actual

La Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, después de exponer algunos de los «signos de los tiempos»¹⁰ puso de presente que «la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»¹¹. Es posible afirmar que esta misma sentencia es la que mueve a la Iglesia a reunirse en sínodo para analizar ahora en forma concreta la situación de la familia en el mundo moderno.

El fenómeno del «cambio» es una característica de los últimos tiempos: prácticamente hasta la mitad del siglo XX prevaleció en casi todos los niveles de la vida humana un clima de estabilidad, diríamos de estatificación de la sociedad, debido, en buena medida, al rigorismo y pesimismo que venía desde el siglo XVIII. La llegada de la «posmodernidad» desencadenó una serie de cambios en confrontación con la época precedente de la modernidad. E. Gervilla propone en una gráfica estos cambios: paso de lo absoluto a lo relativo, de lo objetivo a lo subjetivo, del esfuerzo al placer, de lo fuerte a lo «light», de la sacralización a la secularización, de la razón al sentimiento, de la ética a la estética, etc.¹².

El cardenal C. Ruini advertía a la Conferencia Episcopal Italiana acerca de la gestación de un «nuevo modelo de hombre» que cuestiona a la Iglesia como consecuencia del cambio¹³. Este nuevo

10 Cf. Miguel Rubio, «Los “signos de los tiempos” como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres», *Moralia* 13 (1991): 3-32.

11 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, op. cit., n. 5.

12 Cf. Enrique Gervilla, *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes* (Madrid: Dykinson, 1993), 66.

13 Cf. Editoriale, «Un nuovo modello di uomo interpella la chiesa», *La Civiltà Cattolica* 153, Vol. II (2002): 523-533; J. Silvio Botero G., «El verdadero problema del futuro: el tipo de hombre que se está gestando hoy», *Universitas Alphonsiana* 24, Vol. XI (2013): 29-52.

modelo de hombre afecta al matrimonio, a la familia, a la sociedad. Las características de este nuevo tipo de hombre son estas: el subjetivismo radical, individualista y libertario; el secularismo que no es aversión a Dios sino indiferencia; la búsqueda de experiencias siempre nuevas que lo hace un «nómada»; el naturalismo materialista que se manifiesta como negación de la existencia del alma espiritual; finalmente, la dependencia de los «mass-media» que invaden la vida de la persona.

A nivel de la iglesia Católica se observan unos cambios que están creando tensión: se trata del Fundamentalismo y del Relativismo, dos fuerzas contrapuestas¹⁴. Otros estudiosos hablan de la contraposición entre «deontologismo» (se subraya el peso del deber) y el «teleologismo» (se acentúa el influjo del fin o de las consecuencias). H. Küng alude a ellas presentándolas como una teología del «centro» y una teología de «periferia»; el «centro» se preocupa sobre todo por la unidad y la continuidad, ama la medida, la regla, la armonía y el orden rígido, proclama ante todo los principios generales y examina y sanciona lo nuevo. La «periferia», en cambio, se interesa en especial por la vida y el progreso, el movimiento y la variedad, la discusión y el desarrollo vital; promueve la aplicación de los principios a la situación concreta, busca la novedad, no teme el riesgo. Y añade: es importante que las tendencias del «centro» y de la «periferia» no se conviertan de ningún modo en actitud de exclusividad. «Centro» y «periferia» deben mirar al todo que es la Iglesia¹⁵.

Detallando más concretamente los cambios a nivel eclesial, hay que enumerar estos:

1. Tradicionalmente la iglesia latina-occidental se ha caracterizado por la prevalencia del derecho. La Congregación para la Educación Católica en 1976 emanaba la instrucción «La formación

14 Cf. Marciano Vidal, «Entre la Escala del fundamentalismo y la Caribdis del relativismo. La verdad moral en la dialéctica del ser y del tiempo», *Moralia* 29 (2006): 417-444; J. Silvio Botero G., *La ética cristiana al comienzo del tercer milenio* (Bogotá: San Pablo, 2013), 51-66.

15 Cf. Hans Küng, *Teologo e chiesa* (Brescia: Queriniana, 1964), 48-49.

teológica de los futuros sacerdotes» y en ella se lamentaba del «juridicismo» y del «inmovilismo» que afecta a la tradición eclesial¹⁶.

2. Junto con el juridicismo y el inmovilismo, la tradición eclesial ha pecado de pesimismo, de rigorismo, consecuencia del rigorismo moral jansenista del siglo XVIII que llegó hasta las puertas del Concilio Vaticano II¹⁷.
3. Hasta la mitad del siglo XX era un hecho patente el marginamiento de los teólogos de la reflexión teológica que estaba en las manos de la jerarquía; los teólogos eran simples «repetidores» de la enseñanza magisterial. Con el Pontificado de Pablo VI, de Juan Pablo II y de Benedicto XVI se inició el diálogo entre la jerarquía y los teólogos; este diálogo ha llegado al punto de reconocer a los teólogos una competencia especial como «exploradores» en el campo de la revelación cristiana¹⁸.
4. Hubo un principio que se ha atribuido al «Doctor Angélico»: *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*¹⁹ que ha dado cabida a una «mentalidad del instante», del «perfeccionismo» automático. H. Weber, comentando este principio, afirma: «el axioma (...) suena hoy, al igual que otras sentencias de la tradición, como algo extraño y perteneciente a un mundo pasado. Ya no se advierte bien su sentido, ni por qué ha de tener interés, salvo el histórico. Se plantea, pues, el problema de su valoración»²⁰.
5. Otro cambio a destacar es el monopolio de la reflexión teológica en manos de varones-célibes (los clérigos), desplazando a la mujer y al laico: por ejemplo, los clérigos hacían la teología moral para los casados y para las mujeres. En torno al Concilio

.....

16 Cf. Congregación para la educación católica, «Instrucción *La formación teológica de los futuros sacerdotes*», *II Regno-Doc.* 9 (1976): 198-214.

17 Cf. José Vico Peinado, *Éticas teológicas ayer y hoy* (Madrid: San Pablo, 1993), 67-68.

18 Cf. Ricardo Franco, «Teología y Magisterio: dos modelos de relación», *Estudios eclesiológicos* 59 (1984): 3-25; J. Silvio Botero G. «Magisterio y teólogos: disenso, diálogo, comunión. Un ejemplo de entendimiento recíproco», *Laurentianum* 50, Vol. I-II (2009): 151-167.

19 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, (Parisiis: Lethielleux, 1929), I-II, q. 18, a. 4, ad 3.

20 Helmut Weber, *Teología moral general. Exigencias y respuestas* (Barcelona: Herder, 1994), 410-411.

Vaticano II Yves Congar, con gran acierto, abrió la puerta a la «teología del laicado»²¹.

6. El Cardenal Ratzinger presentaba al final del Sínodo de obispos sobre la familia (1980) la *Relatio post disceptationem*; en ella delataba la doble corriente de pensamiento que se observaba en el Sínodo: hay algunos Padres sinodales que insisten que no se repitan fórmula fijas, como si la doctrina hubiera sido hecha una vez por todas; otros, en cambio, afirmaban que la Iglesia de ningún modo puede someterse a ciertas opiniones como si estas leyes sociológicas fuesen irreversibles...²². También entonces se sintió la tendencia a la fijación en posturas definitivas.

Hemos puesto de presente seis hechos que retratan una tradición inmovilista, jurídicista, pesimista y rigorista, aferrada al pasado y que hacía exclusión de la gran masa del laicado. Este fue el panorama que tuvo delante el papa Juan XXIII cuando convocó el Concilio Vaticano II: con razón que se hubiera propuesto llevar a cabo la «renovación» dentro de la Iglesia; por esto mismo quiso que el concilio «fuera eminentemente pastoral»; decía que «ya tenemos bastante doctrina para traducir a la vida concreta de la comunidad».

2. Logros teológicos de no echar en saco roto

El Concilio Vaticano II acogió la moción del papa Juan XXIII de promover una amplia y profunda «renovación» dentro de la Iglesia: 31 veces aparece el término «renovación» en los documentos conciliares. El período inmediato al posconcilio conoció una época de muchas inquietudes de renovación; en algunos casos fue un cambio audaz, hasta el punto que el papa Pablo VI debió frenar en algunas ocasiones el avance de la comunidad eclesial. Puga Batllori tituló

21 Cf. Yves Congar, *Jalons pour une théologie du Laïcat* (París: Du Cerf, 1954); Ramiro Pellitero, *La teología del laicado en Yves Congar* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1996); J. Silvio Botero G., «Teología del laicado: nuevas perspectivas en el post-Concilio», *Revista Teológica Limense* 33, Vol. III (1999): 327-350.

22 Cf. Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. V Quinta Assemblea Generale 1980*, (Roma: La Civiltà Cattolica, 1981), 758.

su obra acerca del Concilio Vaticano II así: *Hoy una nueva cultura parte la Iglesia en dos*²³.

La teología, que es una ciencia viva, ha hecho grandes avances en la Primera y segunda parte del siglo XX y en estos años del siglo XXI; son avances que el Magisterio de la Iglesia no puede echar en saco roto. En otro tiempo se temía a lo «nuevo» y se depositaba la confianza en lo viejo, en lo antiguo; incluso, el argot popular acuñó la sentencia de que «es mejor lo viejo conocido que lo nuevo por conocer». Hoy nadie lo aceptará.

El decreto conciliar *Optatam totius* ordenó, por ejemplo, la renovación de los estudios eclesiásticos²⁴, renovación que se inició con la modernización del lenguaje teológico: de un lenguaje abstracto a uno concreto; de un lenguaje ahistórico y esencialista a uno existencial e histórico; de un lenguaje impersonal a uno personal y directo; de un lenguaje ontológico a uno psicológico²⁵. No solo evolucionó el lenguaje; también surgió el interés por «lo nuevo» en la S. Escritura²⁶ y se propuso presentar la teología a partir de tres binomios cuestionadores: «dogmática o hermenéutica», «metafísica o historia de la salvación», «¿decir o hacer la verdad?»²⁷.

En el campo de la teología moral la renovación es particularmente significativa: se evoluciona de una lógica de la eficiencia a una lógica de la gratuidad; de la lógica de la utilidad a la lógica del don, de una atmósfera de la competitividad a la solidaridad, de una moral del instinto a una ética de la conciencia; de una moral del deber a una ética de la responsabilidad; de una moral de la represión a una ética

23 Cf. José Puga Batllori, *Hoy una nueva cultura parte la Iglesia en dos* (Barcelona: Nuestra Sra. de la Esperanza, 1991).

24 Concilio Vaticano II, *Decreto Optatam totius*, n. 16, consultada en diciembre 1, 2014, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html.

25 Cf. Servais Spinckaers, *Il rinnovamento della morale* (Torino: Borla, 1968), 90-106.

26 Cf. Lorenzo Álvarez Verdes, «Il "nuovo" nel messaggio etico de lla Bibbia», en *Il problema del nuovo in teologia morale* (Roma: Ediz. Rogate, 1986).

27 Cf. Evangelista Vilanova, «La teología post-conciliar a través de tres binomios», en *Historia de la teología cristiana*, Vol. III (Barcelona: Herder, 1992), 966-986.

de la expansión, de una visión reductiva de la mujer a una visión de la igualdad y reciprocidad de los sexos²⁸.

Otra evolución significativa en el campo de la ética es la mutación de los «principios morales o éticos»; tradicionalmente se conocieron unos viejos principios, fruto del pensamiento escolástico-medieval que hoy no sirven más a causa del cambio de la cultura; algunos de los nuevos principios éticos son estos: el principio de «totalidad», el principio de «gradualidad», el principio del «valor preferencial», el principio del «mal menor» (que retorna), el principio de «lo intrínsecamente malo» pero renovado, el principio de la «tensión dinámica», el principio de la «síntesis innovadora», etc.²⁹.

Entre los progresos o logros teológicos, podemos enumerar diez en especial:

1. La «recepción» del vocablo «amor» dentro de la teología; la cultura griega empleaba cuatro términos para expresar la realidad del amor (*ágape, filía, eros, storge*) que identificaban el amor espiritual, la amistad, el amor sensual y el amor paterno, respectivamente; entre los romanos existían los vocablos *amor, dilectio, caritas*. La cultura cristiana asumió unos y otros en general. Pero el papa Alejandro III (1159-1181), que era canonista, hizo retirar del léxico jurídico el vocablo «affectus» por considerarlo generador de dificultades cuando en un tribunal se quiere litigar contra la validez de un matrimonio por la presencia o no de signos de amor.

Esto se mantuvo hasta el Concilio Vaticano II cuando uno de los esquemas preparatorios al concilio (*Schema Constitutionis dogmaticae «De Ordine morali christiano»*), en previsión de que se acogiera la mentalidad de la «nueva moralidad» que circulaba en un cierto

28 J. Silvio Botero G., *Ética coniguale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale* (Torino: San Paolo, 1994), 13-14.

29 Cf. Urbano Sánchez García, *Antiguos y modernos principios en la teología moral* (México: Universidad Pontificia de México, 1993). J. Silvio Botero G., *Los principios éticos evolucionan. El por qué y el cómo de una renovación* (Bogotá: San Pablo, 2007). J. Silvio Botero G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales* (Madrid: P. S. 2003).

ambiente reformista haciendo del amor «la única medida»³⁰, se permitió vetar cualquier moción a favor del amor so pretexto de que es «una falsa inspiración» (*falsum effatum de amore utpote único criterio moralitatis*)³¹.

Afortunadamente, los Padres conciliares hicieron caso omiso de esta advertencia y, al contrario, refrendaron en forma notable la «recepción» del amor en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*³² en la que aparece el término «amor» 25 veces en su formulación latina. Téngase presente que el Concilio usa la palabra profana del léxico civil «amor» y no «caritas» que era el término tradicional-eclesiástico.

2. Un segundo logro es la renovación del concepto de *sacramentalidad* que la Comisión Teológica Internacional propuso en su sesión anual de 1977: «no se debe excluir que la Iglesia pueda ulteriormente determinar el concepto de "sacramentalidad" (...) precisando mejor el significado, de tal modo que la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio pueda ser planteada en una forma mejor profundizada y precisa»³³. Los teólogos ya habían iniciado el estudio del concepto de la «sacramentalidad», proponiendo evolucionar desde una visión mágica, fisicista (*ex opere operato*) a una concepción más dinámica y evolutiva (*ex opere operantis*).

J. M. Lahidalga, teólogo español, sugiere la necesidad de superar una concepción «restrictiva de sacramento» y evolucionar hacia una visión «extensiva»: «el matrimonio cristiano, tradicionalmente entendido, no es un sacramento estático. Lo que es signo, y signo eficiente de vida cristiana es el matrimonio en su dimensión dinámica, esto es, en su *fieri* o hacerse, no en dimensión estática o *in facto esse*³⁴.

30 Cf. Joseph Fletcher, *Responsabilidad moral* (Barcelona: Nopal, 1973), 34-49.

31 Cf. *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II Apparando*, Series II, vol. III, pars I, 1969, 707.

32 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, op. cit., n. 47-52.

33 Cf. Comisión Teológica Internacional, «Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano», *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979): 123.

34 José María Lahidalga, «En torno a la "con-sistencia" del matrimonio sacramentalizado: una triple concepción», *Lumen* 26 (1977): 26-67.

Desde esta perspectiva se planteó una nueva visión de «lo sacramental» concibiendo diversos niveles de «sacramentalidad»: la sacramentalidad creatural o embrional, la sacramentalidad cristiana o fundante y la sacramentalidad plena o eclesial³⁵. Una tal visión del sacramento del matrimonio nos lleva a pensar en la dimensión sacramental de las parejas no creyentes (paganos, ateos...), en la dimensión sacramental, incluso, de las «uniones consensuales de cristianos» y, por qué no también, de las parejas que han fracasado y han intentado una nueva unión.

3. Un tercer logro es el de una visión nueva de la «consumación» del matrimonio³⁶ que la Comisión Teológica Internacional había propuesto junto con el tema de la sacramentalidad. El Concilio Vaticano II operó un cambio sustancial en torno a los fines del matrimonio, dejando de lado la «tríada» de los bienes del matrimonio según la fórmula agustiniana (*prolis, fidei, sacramenti*), para asumir una nueva perspectiva que el nuevo *Código de Derecho Canónico* ha acogido en la reforma de 1983: mientras el viejo Código (c. 1013 § 1) aludía a «procreación y educación de la prole como fin primario del matrimonio», el nuevo código (c. 1055 § 1) hace referencia al «bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole»; igualmente, el c. 1056 menciona la «unidad y la indisolubilidad» como «propiedades esenciales» del matrimonio. La Constitución pastoral *Gaudium et spes* da la prevalencia a la «unidad» antes que a la procreación: emplea el binomio «unitivo y fecundo»³⁷, como también el Magisterio pontificio posterior.

Esta nueva perspectiva ha llevado a varios teólogos y juristas a sugerir la revisión del concepto de «consumación» del matrimonio:

35 Cf. B. Boulanger, G. Bourgeault, G. Durand, *Mariage, rêve, réalité. Essai théologique* (Montreal, Fides, 1975), 86-93; J. Silvio Botero G., *Etica della coppia nella Postmodernità* (Roma: Logos, 2003), 164-178.

36 Cf. Commissione Teologica Internazionale, «Sedici tesi cristologiche sul matrimonio», *Il Regno-Doc.* 23 (1978): 400.

37 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, op. cit., n. 51.

Jean Bernhard propone se deje de lado la concepción de consumación física y se hable de «consumación existencial»; a fin de lograr este objetivo plantea la posibilidad de hablar de «matrimonio iniciado» y de «matrimonio consagrado»³⁸. J. Bernhard entiende la consumación del matrimonio como el «perfeccionamiento progresivo» de la pareja.

La *Gaudium et spes*, en alguna forma abona esta corriente de pensamiento acerca del perfeccionamiento de la pareja: por lo menos cinco veces se encuentran en ella expresiones que reflejan la idea de crecimiento precisamente dentro del matrimonio: «adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente», «llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación»³⁹, «un tal amor por su misma generosa actividad crece y se perfecciona»⁴⁰, «la ley divina misma lo protege e impulsa a la perfección genuinamente humana»⁴¹, «la naturaleza del vínculo indisoluble y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente»⁴².

El autor anteriormente mencionado da algunas claves que hacen pensar que en determinados casos no hubo «consumación existencial»: brevedad de la vida en común, infidelidad desde el comienzo, ausencia de todo testimonio conyugal humano y cristiano, dificultad para establecer una relación auténtica, intolerancia en la vida común y un matrimonio roto definitivamente. Con J. Bernhard también otros estudiosos piensan en esta misma dirección: Charles Curran, E. Hudson, L. Chiappetta⁴³. Un argumento típico contra la consumación física del matrimonio y a favor de la consumación

38 Cfr. Jean Bernhard, «A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien», *Recherches de Sciences Religieuses* 44 (1970): 49-62. «Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la consommation existentielle et dans la foi du mariage», *Revue de Droit Canonique* 24 (1974): 337.

39 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, op. cit., n. 48.

40 *Ibid.*, n. 49.

41 *Ibid.*, n. 50.

42 *Ídem.*

43 Cf. Charles Curran, *Conjugal consummation in the catholic Church* (Roma: Pontifical University of Latran, 1988); E. Hudson, «Marital consummation, according to ecclesiastical legislation», *Studia Canonica* 12 (1978): 93-123.

existencial lo constituye la reflexión que hizo Giampaolo Montini: «el matrimonio no se hace en una noche»⁴⁴.

4. Desde el Pontificado de Juan XXIII comenzó a insinuarse dentro de la teología el principio de la *gradualidad*, que «no es gradualidad de la ley (FC. n. 32), sino crecimiento en la comprensión y en la realización de la ley del Evangelio que es una ley de libertad»⁴⁵. Juan Pablo II dio plena cabida a este principio cuando en la *Familiaris consortio* enseñó que «el hombre es un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por eso él conoce, ama y hace el bien según diversas etapas de crecimiento»⁴⁶.

El principio de gradualidad ha llegado a corregir el principio tradicional que se inspiraba en un cierto automatismo de «todo o nada», «ya o nunca»⁴⁷. El Sínodo de Obispos (1980) se mostró muy dispuesto a acoger este principio: durante las sesiones sinodales muchos de los participantes intervinieron haciendo hincapié en la necesidad que tiene la Iglesia de una pedagogía gradual que guíe como de la mano al hombre en el camino de la vida humana y cristiana⁴⁸. La cultura griega, amiga del perfeccionismo, favoreció un cierto sentido mágico en la evolución de las cosas y de las personas; la cultura semita nos está enseñando hoy el sentido de la historia: todo tiene un devenir. El ser humano, sobre todo, es pasado, presente y futuro; prescindir del antes y del después, con sus ventajas y desventajas, es quitar al ser humano una dimensión fundamental, distintiva y diferenciadora de otros seres.

En el Sínodo de Obispos sobre la familia, el grupo de obispos italianos entendió la gradualidad como una mediación pedagógica

44 Cf. Giampaolo Montini, «Una coppia non si fa in una notte. Alcune riflessioni sul concetto di consumazione del matrimonio», en *Il matrimonio*. Quaderni teologici del Seminario di Brescia (Brescia: Morcelliana, 1999), 175-212.

45 Cf. Walter Kasper, *op. cit.*, 27.

46 Juan Pablo II, *Exhortación apostólica Familiaris Consortio*, n. 34, consultada en diciembre 1, 2014, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.

47 Cf. Xavier Thévenot, *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo* (Leumann-Torino: LDC, 1984), 96-97.

48 Cf. Giovanni Caprile, *op. cit.* 828.

entre la verdad y la historicidad, en tal forma que se anuncie el gran ideal del matrimonio cristiano sin traicionarlo, pero igualmente sin descorazonar a quien con fatiga está haciendo camino⁴⁹.

5. El Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Lumen gentium* aludió expresamente al «sentido de fe» del pueblo de Dios: «la totalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando desde los obispos hasta los últimos fieles laicos presta su consentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres»⁵⁰.

El *sensus fidei* (sentido de la fe) y el *sensus fidelium* (sentido de fe de los fieles) es una nueva categoría que está cobrando importancia dentro de la teología; es consecuencia del reconocimiento de la conciencia ética que cada ser humano posee y que lo capacita para discernir el bien y el mal desde el *sentido de fe* que ha adquirido. La tradición eclesial había mantenido una cierta división de clases entre el clero y la feligresía: se llamaba al clero *Ecclesia docens* (Iglesia que enseña) y a la feligresía *Ecclesia discens* (Iglesia que aprende)⁵¹. Con el Concilio Vaticano II se ha dejado de lado esta mentalidad y se ha optado por la concepción de «Iglesia-comunión». Prueba de esto es la participación de los laicos en los sínodos, por ejemplo.

El Beato John Henry Newman ya en el siglo XVIII en el célebre ensayo *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* ponía de manifiesto la doctrina del «sentido de la fe» que se le reconoce a todo cristiano por razón del bautismo. B. Häring en su obra *La ley de Cristo* afirmaba a este respecto que bajo la gracia y la guía del Espíritu de la Verdad con el cual ha sido ungido, el cristiano es capaz de penetrar

49 Cf. *Ibid.*, 376.

50 Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*, n. 12, 1964, consultada en diciembre 1, 2014, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

51 Cf. Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante* (Bogotá: Indo American Press Service, 1982), 196-202.

no solo intelectualmente, sino también afectiva y cordialmente, los sentimientos mismos de Jesús y convertirse no en un mero imitador del Maestro sino en dócil discípulo que conoce los valores y los aplica correctamente a la realidad⁵².

Para Giuseppe Angelini, la noción de *sensus fidelium* remite a la conciencia de los creyentes; más precisamente, a la atestación que a la verdad cristiana viene de una tal conciencia; la conciencia cristiana a la que remite el *sensus fidelium* es la figura que posibilita la mediación práctica que hace pasar de la fe entendida de manera simplemente como confianza, a la fe entendida como acto mediante el cual el sujeto consiente a la propia vocación, a un diseño de Dios que se refiere a la persona en su singularidad⁵³.

Queriendo definir en qué consiste el *sensus fidei*, el *sensus fidelium*, nos atenemos a la reflexión que hace H. Vorgrimler: el *sensus fidei* corresponde a la conciencia individual iluminada por la fe y, por tanto, por el mismo Espíritu Santo que habita en cada uno de los bautizados; el *sensus fidelium* es la conciencia colectiva, la coincidencia que se opera por obra del *sensus fidei* de los creyentes, respecto de determinados contenidos de la fe y la expresión o manifestación de esta coincidencia⁵⁴.

El Sínodo de Obispos (1980) se refirió en diversas ocasiones al «sentido de fe de los fieles»; en una de ellas aludió al deber de los pastores de formar el «sentido de fe», y como criterio para juzgar la autenticidad de una doctrina o de una praxis se deberá examinar en profundidad el conocimiento plenario y global del «depósito de la fe»⁵⁵. El Cardenal B. Hume aludió a la misión profética de la familia en relación con el *sensus fidelium*. Este *sensus fidei* se expresa, sea en la familia, sea en los pastores, de manera adecuada a su propia condición; la misión profética de la familia radica en la experiencia

52 Cf. Bernhard Häring, *La Ley de Cristo*. Tomo I y II (Barcelona: Herder, 1965).

53 Cf. Giuseppe Angelini, «Il *sensus fidelium* in materia morale», *Teologia* 32 (2007): 66-67.

54 Cf. Herbert Vorgrimler, «*Senso di fede*», en *Nuovo dizionario teologico* (Bologna: EDB, 2004), 668.

55 Cf. Giovanni Caprile, *op. cit.*, 347.

de los cónyuges y en la comprensión del sacramento del matrimonio acerca del cual pueden hablar con autoridad propia⁵⁶.

A este propósito, es significativa la expresión del cardenal J. Ratzinger al presentar en este sínodo la *Relatio post disceptationem*: aludiendo precisamente al «sentido de fe» del pueblo señalaba en primer lugar la experiencia de los esposos cristianos, la investigación de los teólogos, filósofos, el dictamen de las ciencias humanas y la valoración del Magisterio de la Iglesia⁵⁷. Para el laicado cristiano la «recepción» del *sentido de fe de los fieles* dentro de la teología constituye un avance notable: como afirma K. Rahner, es el reconocimiento a la mayoría de edad del laico, que lo hace sentirse con el derecho de intervenir en las cosas que le compete⁵⁸. Y cuando se trata de la vida de las parejas, tiene una fuerza mayor por cuanto la experiencia de los casados es uno de los elementos esenciales en la teología del matrimonio, como sugiere Th. Mackin⁵⁹.

6. Los avances en el diálogo ecuménico desde el pontificado de Juan XXIII son significativos. Se ha logrado un mejor conocimiento recíproco de las tres grandes iglesias cristianas y el diálogo e intercambio han mejorado las relaciones. Un testimonio del mejoramiento de las relaciones ecuménicas son los ocho volúmenes que componen el *Enchiridion Oecumenicum*, que contienen los acuerdos a nivel dogmático, litúrgico y pastoral a que se ha llegado entre las iglesias⁶⁰.

Cada una de las iglesias tiene su particularidad como contribución al diálogo ecuménico: la Iglesia Oriental-Ortodoxa ofrece la «Economía eclesiástica»⁶¹, las comunidades cristianas-protestantes plantean

56 Cf. *Ibid.*, 99-100.

57 Cf. *Ibid.*, 758.

58 Cf. Karl Rahner, «El cristiano mayor de edad», *Razón y fe* 205/1004 (1982): 33-43.

59 Cf. Theodore Mackin, *The marital Sacrament* (New York: Paulist Press, 1989), 665-666: «The Theology's need for the Experience of the Married».

60 Cf. Giovanni Cerei y James Puglisi, ed., *Enchiridion Oecumenicum* Vol. I-VIII (Bologna: EDB, 1986-2007).

61 Cf. J. Silvio Botero G., *Teología ecuménica de la pareja* (Bogotá: San Pablo, 2012), 92-94; Basilio Petrá, «Il concetto di 'economia ecclesiastica' nella teologia ortodossa», *Rivista di Teologia Morale* 56 (1982): 509.

el «Compromiso ético»⁶² y la Iglesia católica se propone aplicar la «equidad canónica»⁶³; estas tres perspectivas caminan en dirección a hacer viable la aplicación de la misericordia en las situaciones conflictivas de los cristianos.

A partir del diálogo ecuménico se ha replanteado el caso del matrimonio interconfesional (matrimonio mixto) que había sido motivo de conflicto entre las iglesias cristianas. P. Sgroi ha hecho la experiencia en Centro-Europa de reunir parejas de diversas confesiones cristianas en encuentros con un loable resultado: considera esta experiencia como «un importante e insustituible ministerio ecuménico a desarrollar; es como una profecía viviente de la comunión ecuménica de las iglesias»⁶⁴.

7. Un avance teológico especial es el logrado en torno a la indisolubilidad del matrimonio. Este logro se ha alcanzado al relieves el concepto bíblico de «fidelidad» sobre el concepto jurídico de «indisolubilidad»⁶⁵. «Fidelidad» hace referencia a una actitud personal de frente a otra persona: Dios es fiel a su pueblo, el varón-mujer uno a otro se proponen ser fieles. En cambio, el vocablo «indisolubilidad» alude a un contrato que liga a dos personas. El papa Pío XII se manifestó a favor de la fidelidad porque:

(...) dice algo más poderoso, más profundo y al mismo tiempo más delicado y más infinitamente dulce; porque, uniendo el contrato matrimonial a los esposos en una comunidad de vida social y religiosa es necesario que determine con exactitud los límites dentro de los cuales obliga, recordando la posibilidad de una coacción externa. Sin embargo, siendo más exigente, la fidelidad cambia en dulzura lo que la precisión jurídica parecía hacer del contrato algo más riguroso y más austero⁶⁶.

62 Cf. J. Silvio Botero G., *Teología ecuménica de la pareja*, op. cit., 99-103; Robert Grimm, *L'Institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale* (Paris: Du Cerf, 1984), 273-274.

63 Cf. Paulo VI, «Libertà e autorità, valori essenziali inscindibili», en *Insegnamenti di Paulo VI*, vol. VIII, 1970 (Roma: Poliglotta Vaticana 1971), 84; J. Silvio Botero G., *Teología ecuménica de la pareja*, op. cit., 94-99.

64 Cf. Placido Sgroi, «Il matrimonio interconfesionale: sfida e risorsa per le chiese verso una teologia ecumenica del matrimonio», en *Uniti nel battesimo e nel matrimonio. Famiglie interconfessionali, chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese* (Venezia: ISE, 2004), 138-216.

65 Cf. J. Silvio Botero G., *Fidelidad conyugal hoy. Una vocación, no una obligación* (Bogotá: Paulinas, 2006), 43-59.

66 Pío XII, «La fidelidad conyugal», en *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia. (Siglos I al XX)*, Vol. II (Madrid: Rialp, 1992), 1183-1184.

El tema de la indisolubilidad del matrimonio ha sido prevalentemente subrayado en la teología latina-occidental por razón del influjo del Derecho *Canónico*. Hoy los teólogos y algunos juristas están a favor de una revisión; la sugiere, incluso, el mismo diálogo ecuménico, por cuanto la Iglesia Ortodoxa y las comunidades cristianas protestantes sostienen una actitud más benigna y flexible frente a las parejas que han fracasado en su matrimonio. Algunos teólogos afirman, a propósito del precepto evangélico de «no desunir lo que Dios ha unido», que se trata de un ideal, no de una ley o norma jurídica, que no puede entenderse como un «imperativo categórico», sino como un «ideal catequético» (A. M. Ambrozic, D. Crossan, B. Häring). Es muy cuestionador el hecho de que los exégetas al interpretar el texto evangélico (Mt 5,32 y 19,9), en vez de unificar las opiniones, al contrario, se han multiplicado cada vez más, a propósito de la interpretación a dar al «inciso mateano» (excepto el caso de fornicación) llamado *crux interpretum*. C. Marucci elenca más de 50 interpretaciones dadas por los exégetas del «inciso mateano»⁶⁷.

El principio tomista, que afirma que «la ley en sí es universal e inmutable, pero que en cuanto se desciende a la realidad concreta se hace singular y mudable»⁶⁸, cobra importancia cuando se quiere aplicar al tema de la indisolubilidad matrimonial; de hecho la Iglesia Ortodoxa con la categoría de la «economía eclesiástica» y las comunidades cristianas con el principio del «compromiso ético» aplican en forma implícita este principio.

El tema del «fracaso conyugal» se está haciendo cada vez más popular y los teólogos, los juristas, y el mismo pueblo, son cada día más sensibles a esta realidad⁶⁹. Se trata de una realidad muy antigua, muy frecuente, pero que poco o nada ha sido afrontada. A este

67 Cf. Corrado Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche prelieve a un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio* (Napoli: Morcelliana, 1982), 407. Appendice.

68 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, op. cit., I.-II, q. 90, a. 1.

69 Cf. J. Silvio Botero G., *El fracaso conyugal. En búsqueda de una solución humana y cristiana* (Bogotá: San Pablo, 2009).

propósito la obra de H. U. von Balthasar –*Sponsa Verbi*– ofrece unas reflexiones oportunas en relación con la «kénosis» aludiendo a la «casta meretriz» que hoy se menciona con ocasión de la «comunidad cristiana pecadora»⁷⁰.

El *Cuestionario* enviado por el papa Francisco a toda la Iglesia en vista al Sínodo de Obispos (2014-2015) no emplea el término «fracaso», pero sí su equivalente «divorciados». El *Instrumentum laboris* preparado por la Secretaría del Sínodo –Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la Evangelización– recoge en síntesis las respuestas dadas al *Cuestionario*⁷¹.

Los estudiosos de este problema eclesial han planteado perspectivas diversas de solución. J. M. Lahidalga propone una doble solución: una declaración de nulidad del matrimonio *ex tunc*, es decir, desde el momento en que se constata que no hubo matrimonio desde el momento de la iniciación; otra posibilidad es la de una declaración de nulidad *ex nunc* cuando el matrimonio se deteriora y fracasa sin remedio, es decir, una declaración posterior a la válida celebración del matrimonio irremediablemente fracasado y roto⁷².

F. J. Urrutia plantea dos casos difíciles de resolver: el primero lo designa como *hardship situation*: cuando los cónyuges son conscientes de que su primer matrimonio fue válido, pero no es posible volver atrás, por una razón fuerte (presencia de hijos, por ejemplo); el segundo lo formula como *conflict situation*, es decir, cuando los cónyuges o uno de ellos está subjetivamente seguro de que el primer matrimonio no fue válido, pero no lo puede demostrar ante un tribunal⁷³.

J. Günther Gerhartz sugiere que hay circunstancias que continúan reclamando al Magisterio de la Iglesia un mayor estudio y una

70 Cf. Hans Urs Von Balthasar, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Vol. II (Brescia: Morcelliana, 1972), 189-283.

71 Secretaría General del Sínodo de los Obispos, *op. cit.*, n. 86.

72 José María Lahidalga, «La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral», *Surge* 543-544 (1993): 45-63.

73 Cf. Francisco Javier Urrutia, «Il criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno», en *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo (1962-1987)* (Assisi: Citadella, 1987), 544-570.

mejor solicitud pastoral. La jerarquía se ha limitado a afirmar que no tiene ningún poder para disolver el matrimonio «rato y consumado», o bien, no lo hace porque no quiere; este autor argumenta así: «lo hace porque puede» (*facit, ergo potest*), «no lo hace porque no puede» (*non facit, ergo non potest*). ¿Se puede aducir una razón convincente que explique por qué solo el matrimonio sacramental y como tal consumado es jurídicamente y absolutamente indisoluble?⁷⁴.

8. El binomio «Verdad y Amor» ha estado presente a lo largo de la revelación cristiana; Ya en los salmos aparece como sucede en los salmos (25,10; 85,11; 89,2). F. Asencio ha hecho el estudio de la presencia de los dos términos *hesed* (bondad) y *Emet* (fidelidad) como atributos divinos que Israel reconocía en Yhavé. *Hesed* y *Emet* eran considerados como los dos pilares en que se basaba la alianza de Dios con su pueblo. De ahí la súplica del pueblo a Yhavé: «Señor, Tú que hiciste alianza con tu pueblo por amor, permanece fiel a tu alianza»⁷⁵. Con la palabra *Hesed* identificamos amor, bondad, misericordia y con *Emet* fidelidad, firmeza, estabilidad.

En el Nuevo Testamento es la Carta a los *Efesios* la que ofrece un testimonio al respecto: «hacer la verdad en el amor» (4,15). El Apóstol se refería a la necesidad de alcanzar la perfección no solo en el individuo, sino en la comunidad de los fieles⁷⁶. Ha sido, sobre todo, el magisterio eclesiástico más reciente, desde Juan Pablo II y Benedicto XVI quienes han acudido a este binomio (Verdad y Amor) más frecuentemente. Por ejemplo, Juan Pablo II en la *Carta a las familias* (2 de Febrero de 1994) entre los numerales 8 a 14 el Papa vuelve una y otra vez sobre el binomio «verdad y amor» aplicándolo a la relación entre los esposos y dentro de la familia⁷⁷.

74 Cf. Johannes Günther Gerhartz, «La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la Iglesia en la problemática actual», en *Matrimonio y divorcio* (Salamanca: Sígueme, 1974), 226.

75 Félix Asencio, *Misericordia et Veritas. El Hesed y Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel* (Roma: Aedes Universitaria Gregoriana, 1949); Angelo Di Armando, «Verità e Amore nel Nuovo Testamento», *Vivarium* 17 (2009): 223-273; J. Silvio Botero G., «La Verdad y el Amor: presencia de un binomio en la S. Escritura y en el Magisterio», *Studia Moralia* 40 (2002): 425-465.

76 Cf. Romano Penna, *op. cit.*, 198; Henrich Schlier, *op. cit.*, 250.

77 Cf. Juan Pablo II, *Carta a las familias*, 1994, consultada en diciembre 1, 2014, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html.

También el papa Benedicto XVI empleó repetidas veces este binomio de «verdad y amor». Lo hizo de manera significativa en la apertura del conclave que lo eligió Sumo Pontífice en la que por cuatro veces aludió al binomio. Observando el desarrollo del binomio a lo largo de la historia se puede verificar un proceso de concentración del sentido del binomio: del pueblo de Israel se pasa a la comunidad cristiana y desde allí se llega finalmente a la familia que es la célula vital y fundamental de la sociedad.

El binomio «Verdad y Amor» aparece como la síntesis del principio tomista a que se aludió anteriormente: la ley, la verdad, en sí es universal e inmutable, pero «la misericordia es el principio hermenéutico para interpretar la verdad. Esto significa que la verdad se realiza en la caridad»⁷⁸, como afirma W. Kasper. «Hacer la Verdad en el amor» es el principio que ha regulado la relación de Dios con los hombres y es la norma que deberá regular las relaciones de los hombres entre sí: firmes en mantener en pie la verdad y el bien, pero flexibles en la manera de aplicarlo con benignidad.

9. La frecuencia con que aparece en el pos-Concilio Vaticano II el vocablo «misericordia» constituye un elemento a no dejar de lado en la teología de nuestro tiempo. Un primer indicio de su importancia es la presencia frecuente del término «misericordia» en las páginas de la S. Escritura: 180 veces aparece la palabra en una *Concordancia bíblica*. Esto revela la centralidad que tiene este término. El apóstol Santiago enseñó en su carta (2,13) que «la misericordia es superior al juicio». De hecho, entre los romanos existió el principio de que «la justicia llevada al extremo, se convierte en la máxima injusticia» (*summum jus, summa injuria*). Es una norma que ha sido recogida entre las 2000 normas del derecho; pertenece al acopio de normas inspiradas por la sabiduría popular.

El rigorismo del siglo XVIII, consecuencia del jansenismo, hizo eclipsar este atributo divino y se impuso la categoría de juicio, de

78 Walter Kasper, *op. cit.*, 54.

severidad; se representaba a Cristo frecuentemente como Legislador y Juez con la balanza del juicio en las manos. La predicación de aquella época solía comparar la pérdida de las hojas de los árboles en otoño con la caída de las almas al infierno. Se subrayaba aquella sentencia de «obrad con temor y temblor vuestra salvación» (Fil. 2,12). Con razón que la misericordia, la benignidad, hayan tenido mala prensa. Se les confundía con debilidad, con complicidad, con alcahuetería.

S. León Magno, papa, aludiendo al texto de Mateo (5,20) decía en el Sermón 92: «si vuestra virtud no es superior a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos. Esta superioridad de nuestra virtud ha de consistir en que la misericordia triunfe sobre el juicio. Y en verdad, lo más justo y adecuado es que la criatura, hecha a imagen y semejanza de Dios, imite a su Creador que ha establecido la reparación y la santificación de los creyentes en el perdón de los pecados, prescindiendo de la severidad del castigo y de cualquier suplicio (...)»⁷⁹.

Juan Pablo II hizo una clara referencia a la misericordia o benignidad en la carta encíclica *Dives in misericordia* (Dios rico en misericordia) del año 1980. Fue un pronunciamiento pontificio que hizo impacto en su momento histórico, pues parecía que la tradición eclesial se había petrificado sobre el rigor legal, fruto de la época del rigorismo moral del siglo XVIII.

En ella afirmó: «la experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas manifestaciones»⁸⁰. Un poco antes en la misma encíclica había enseñado: «es necesario constatar que

79 León Magno, consultada en diciembre 1, 2014, www.homiletica.org/lluciapou/lluciapousabateE0425.htm.

80 Juan Pablo II, *Carta encíclica Dives in misericordia*, n. 12, 1980, consultada en diciembre 1, 2014, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.

Cristo, al revelar el amor-misericordia de Dios, exigía al mismo tiempo a los hombres que a su vez se dejaran guiar en su vida por el amor y la misericordia. Esta exigencia forma parte del núcleo mismo del mensaje mesiánico y constituye la esencia del ethos evangélico»⁸¹.

Fue S. Crisóstomo, un Padre de la Iglesia Oriental del siglo IV quien nos ha dejado una sabia comprensión de la benignidad entendida como «bajar para rehabilitar»: bajar o condescender entendiendo la debilidad y miseria humanas en vista a redimir a la persona⁸². Existen tres vocablos que, si bien parecen tener alguna relación, no obstante son diferentes: condenar, tolerar, redimir. Un ejemplo típico de aplicación de la benignidad es el relato de la parábola del «Padre misericordioso» de S. Lucas (15,11-32).

Dos sínodos de obispos anteriormente hicieron a la Santa Sede sendas recomendaciones sobre la necesidad de acoger dentro de la Iglesia la categoría evangélica de la «misericordia». En las «43 Proposiciones» del Sínodo de 1980 sobre la familia, presentadas al Papa para la Exhortación Apostólica pos-sinodal, la «Proposición n. 14» invita a la Santa Sede a una más profunda investigación, teniendo presente la praxis de la Iglesia Oriental, a fin de hacer una aplicación más completa de la misericordia pastoral⁸³.

También el Sínodo de Obispos sobre la Eucaristía (2005) tornó a repetir la misma solicitud: «el sínodo desea que se hagan todos los esfuerzos posibles para asegurar el carácter pastoral, la presencia correcta y solícita actividad de los tribunales eclesiásticos respecto a las causas de nulidad matrimonial»⁸⁴. En el Sínodo de Obispos (1980) Mons. J. W. Gran, obispo de Oslo, hacía una observación muy válida en relación a la conducta de la Iglesia con los divorciados vueltos a casar: «si no logramos encontrar vías y medios (para resolver su

81 *Ibid.*, n. 3.

82 Cf. Fabio Fabri, «La "condiscendenza" divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», *Biblica* 14, Vol. I (1933): 330-347.

83 Cf. Sinodo dei Vescovi sulla famiglia 1980, «Le 43 proposizioni», *Il Regno-Doc.* 26 (1981): 389-390.

84 *Proposiciones del Sínodo sobre la Eucaristía, 2005*, n. 40, consultada en diciembre 1, 2014, www.asccam-norte.org/camnorte/25-the-project/47--papa-autoriza-publicacion-de-qproposicionesq-del-sinodo.html.

situación) acabaremos por mantener lejos de Cristo, en nombre de Cristo, a cuantos aman a Cristo»⁸⁵.

10. Un último logro en el campo de la teología del matrimonio, sin pretender ser exhaustivos, es la «recepción» de la posibilidad de la muerte del matrimonio, por otras causas diferentes de la muerte física de uno de los cónyuges o de la declaración de nulidad del matrimonio por parte de un tribunal eclesiástico. Tradicionalmente la Iglesia latina-occidental ha mantenido en pie la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio.

En el siglo XX se ha iniciado la discusión en torno a la prevalencia de las normas del *Derecho Canónico* sobre la persona del creyente que dentro de la revelación cristiana tiene un relieve especial como «imagen de Dios»: ¿es el derecho el que prevalece sobre la teología como reflexión sobre la Palabra de Dios?, o ¿es la Palabra de Dios la que indica al derecho los cauces a seguir?

La Iglesia Ortodoxa, en virtud de su principio de la «economía eclesiástica», admite el divorcio como «muerte del matrimonio» por varias causas⁸⁶. Las comunidades cristianas-protestantes, siguiendo el principio del «compromiso ético», aplican las concesiones neotestamentarias del divorcio que consideran como una necesidad inherente de la existencia humana, como una especie de *modus vivendi* que intenta resolver el conflicto entre «verdad e historia», entre el «ideal y la situación concreta»⁸⁷.

W. Kasper, desde la Iglesia latina, refiriéndose a la praxis eclesial según la Biblia y la tradición, afirma:

La iglesia post-pascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda del Espíritu de Jesús que le había sido otorgado, nuevos ordenamientos en los que, por una parte, se salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de Jesús y, por otra, se tuviese en cuenta la situación concreta. (...) Apenas encontraremos en el Nuevo Testamento otra

85 Cf. Sinodo dei Vescovi sulla famiglia, *op. cit.* 147.

86 Cf. Clemente Pujol, «El divorcio en las Iglesias ortodoxas orientales», en *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?* (Madrid: BAC, 1978), 370-433.

87 Cf. Robert Grimm, *op. cit.* 257-258.

frase de Jesús que haya llegado hasta nosotros transmitida de modos tan variados como sucede con el caso de su pronunciamiento acerca de la imposibilidad del divorcio. Esto nos revela que desde el principio la iglesia no entendió la frase de Jesús a la manera de un párrafo legislativo, sino como palabra profética y mesiánica⁸⁸.

B. Häring, inspirándose en la tradición oriental de la «economía eclesiástica», expone varias situaciones que, en alguna forma, corresponden a un tipo de «muerte»: la «muerte moral» del matrimonio o destrucción total, ruptura penosa del matrimonio; la «muerte psíquica» que consiste en una muerte social de la persona que es marginada a causa de su salud muy precaria, como sería el caso de los enfermos mentales. Un caso semejante a este es el que resolvió el papa Gregorio II (715-731): se trataba de una mujer que no podía tener la relación sexual con el marido, y este no podía contenerse; se le permitió al esposo casarse a condición de remediarla en sus necesidades⁸⁹.

Häring alude igualmente a la «muerte civil» como sería el caso de una declaración de «presunción de la muerte» del cónyuge, La Curia romana, en otro tiempo, reconoció este tipo de muerte en el caso de que uno de los cónyuges, sometido a esclavitud, fuera trasladado por la fuerza a otro lugar lejano⁹⁰.

Más recientemente, ha surgido una nueva perspectiva: es la «muerte del amor» que no muere en forma mágica, sino que son los amantes quienes lo dejan morir por inacción, lo matan. El amor conyugal ha tomado fuerza después del Concilio Vaticano II hasta considerársele como elemento muy importante: es lo que hace el matrimonio; hoy se le reconoce al amor conyugal una dimensión jurídica⁹¹. Este reconocimiento del «amor conyugal» como elemento esencial del matrimonio continúa ganando terreno, no solo dentro

88 Walter Kasper, *Teología del matrimonio cristiano* (Santander: Sal Terrae, 1980), 72.

89 Cf. Gregorii Papae II, «Epistola n. 14 et canones», PL. 89, 525.

90 Cf. Bernhard Häring, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?* (Bologna: EDB, 1990), 47-53.

91 Cf. Pedro Juan Viladrich, «Amor conyugal y esencia del matrimonio», *Jus Canonicum* 12/23 (1972): 269-313; J. Silvio Botero G., «La dimensión jurídica del amor conyugal», *Laurentianum* 38, Vol. III (1997): 423-444.

de la teología, sino incluso dentro de la jurisprudencia eclesial de la Rota Romana. Varios jueces rotales (Merciega, Pinto, de Jorio, entre otros) han litigado en favor de esta causa con éxito.

Una causa rotal que ha hecho época ha sido la defendida por el Cardenal V. Fagiolo (30 octubre 1970)⁹²: la perspectiva que se abre llega a establecer que no es el *vinculum juris* el que hace el matrimonio, sino el *vinculum amoris*. Fagiolo para su disertación rotal acudió a la doctrina del Concilio Vaticano II⁹³. Incluso, varias décadas antes del concilio se colocaba en el amor la causa, motor y meta del matrimonio⁹⁴.

Estos son los que creemos como principales avances o logros teológicos dentro de la doctrina del matrimonio. Es de esperar que el Sínodo de Obispos en su Segunda Sesión (octubre 2015) tenga en cuenta los avances teológicos logrados en materia matrimonial y familiar, y haga nuevos avances para bien de la pareja humana y de la familia, incluso también de toda la sociedad.

3. Perspectivas de futuro

No solo la comunidad cristiana, también la sociedad en general, está a la expectativa del final del Sínodo de Obispos (2015). Los 10 logros o avances de la teología, propuestos anteriormente, son como un camino abierto para continuar la reflexión, no solo a nivel del Magisterio, sino también con los teólogos y con los mismos laicos, los más interesados en la búsqueda de solución para los muchos conflictos pendientes en el campo de la moral conyugal y familiar.

Ya algunos teólogos han avanzado propuestas de tipo pastoral con algún fundamento, ciertamente, en la doctrina de la Iglesia. Entre otras, es posible enunciar la «pastoral diferenciada» planteada por

92 Cf. Vincenzo Fagiolo, «Chicagien. Nullitatis matrimonii», en *Decisiones seu Sententiae Sacrae Romanae Rotae* 62 (1970): 978-990.

93 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, op. cit., n. 47-52.

94 Cf. Ivo Zeiger, «Nuova matrimonii definitio», *Periodica* 20 (1931): 38; J. Silvio Botero G., *El amor, causa, motor y meta de la pareja humana* (Bogotá: San Pablo, 2006).

tres obispos del Oberrhein (Alemania) en 1993-94 a favor de los divorciados vueltos a casar de frente a la recepción de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía⁹⁵.

G. Cereti, en su obra *Divorziati risposati. ¿Un nuovo inizio è possibile?* (¿Un nuevo comienzo es posible para los divorciados vueltos a casar?), propone dar una mirada a la historia para ver a través de ella cómo se ha presentado el ideal bíblico de la monogamia y de la indisolubilidad: sea desde la S. Escritura, sea desde los concilios, sea desde la visión de las tres iglesias cristianas, o desde la necesidad de dar una respuesta pastoral a los problemas que hoy conocemos⁹⁶.

En este período de oración, de diálogo y reflexión mientras llega la Segunda Sesión del Sínodo de Obispos (2015), conviene plantear algunos elementos que contribuyan a clarificar la doctrina en vista a abrir caminos nuevos. En esta dirección se pueden sugerir algunas «analogías» que dan la posibilidad de establecer una relación análoga entre dos realidades esencialmente distintas pero que tienen una cierta semejanza⁹⁷.

1. *Una primera analogía* nos la ofrece el paralelo entre la doctrina social de la Iglesia y la doctrina moral sobre el matrimonio cristiano⁹⁸. Algunos teólogos se preguntan: ¿por qué en la doctrina social los laicos tienen vía libre para participar en la reflexión y en la acción eclesial, mientras que en la doctrina moral que respecta al matrimonio les está vedada, al parecer, esta participación?

J. Y. Calvez, a este propósito, se pregunta: ¿por qué en la moral sexual se emplean términos como «lícito», «ilícito» que no se encuentran en la moral social? Mientras en la moral social la jerarquía orienta con criterios o principios de reflexión, en materia sexual la

95 Cf. Obispos de la Provincia Eclesiástica del Oberrhein (Alemania), «Acompañamiento pastoral de los divorciados», *Ecclesia* 2705 (1994): 26-38.

96 Cf. Giovanni Cereti, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?* (Assisi: Cittadella, 2009).

97 Cf. A. del Cura, «Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del P. Santiago Ramírez», *Estudios filosóficos* 22 (1973): 91.

98 Cf. J. Silvio Botero G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro* (Roma: Vivere In, 2002), 207-215.

jerarquía dicta las normas de conducta. En la moral sexual la Iglesia es rigurosamente objetiva, mientras en la moral social no da soluciones concretas⁹⁹. A este respecto conviene recordar la enseñanza del Concilio Vaticano II¹⁰⁰.

H. Ernst, obispo de Breda (Holanda), durante el Sínodo de Obispos hacía una observación similar a la de Y. Calvez acerca de la familia: si se intenta eliminar la discrepancia existente entre la fe vivida por muchos de los cristianos y las declaraciones del Magisterio de la Iglesia, será deseable que este magisterio proponga su enseñanza moral sobre el matrimonio y la familia en la misma forma como propone la doctrina social, mostrándose discreto y reservado, en la medida de lo posible, acerca de las aplicaciones concretas y ayudando, por el contrario, a los cristianos a encontrar la verdad mediante el examen de la realidad a la luz del Evangelio y de la enseñanza de la iglesia¹⁰¹.

Un testimonio más del surgir de esta analogía lo encontramos en la participación de dos esposos belgas (Hermann y Lena Buelens) durante una de las sesiones del Concilio Vaticano II a propósito de la antinomia «doctrina-vida»: un modo distinto de conciliar el problema de la fecundidad y de la regulación aparece si se parte directamente de la vida y no de las exigencias abstractas de la doctrina. La misma teología considera hoy, desde la perspectiva metodológica, la realidad de la vida humana como punto de partida de su reflexión¹⁰².

La analogía entre la doctrina sexual y la doctrina social de la Iglesia tiene dos fundamentos: el primero es el reconocimiento que la misma Iglesia hace al laicado de una competencia especial en materia de las cosas temporales («seculares» los llama el Concilio) como se viene haciendo, sobre todo, después del Concilio Vaticano

99 Cf. Yves Calvez, «Morale sociale et morale sexuelle», *Etudes* 378/5 (1993): 641-650.

100 Cf. Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, *op. cit.*, n. 43.

101 Cf. Hubertus Ernst, «Possibile un nuovo approccio?», *Il Regno-Doc.* 21 (1980): 504-505; Giovanni Caprile, *op. cit.*, 159-163.

102 Hermann y Lena Buelens, «Facondita nell' amore. Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina», en *Diritti del sesso e del matrimonio* (Verona: Mondadori, 1968).

II¹⁰³; el segundo fundamento radica en la «paternidad responsable» que la *Humanae vitae* reconoce a los esposos y padres de familia al admitir que ellos pueden atenerse «al dictamen fiel de la conciencia recta al interpretar el orden moral objetivo establecido por Dios»¹⁰⁴.

Theodore Mackin insiste en que la teología del matrimonio necesita de la experiencia de los casados¹⁰⁵. De ahí que la participación de los laicos en lo que respecta a la sexualidad, al matrimonio, a la familia, sea competencia especial de ellos. No se olvide que los cónyuges son los «ministros» del sacramento del matrimonio.

2. *Una segunda analogía* muy significativa es la que relaciona los sacramentos de la Penitencia y del matrimonio en lo que respecta a su evolución histórica. El sacramento de la penitencia en la Iglesia primitiva era «tabla única» de salvación. Solo se administraba una vez en la vida. Esto hizo que los fieles dejaran la reconciliación mediante este sacramento para el final de la vida. Ante esta emergencia, la Iglesia cambió de actitud: el sacramento de la penitencia podrá repetirse las veces que sea necesario¹⁰⁶.

M. Legrain se pregunta: ¿por qué la Iglesia, que estuvo atenta a revisar la práctica penitencial cuando esta se hizo inhumana, no hace otro tanto ahora cuando se observa una cierta desafección respecto del matrimonio-sacramento?¹⁰⁷. ¿No será posible la «reiterabilidad» del matrimonio (como en el caso de la Penitencia) cuando el matrimonio ha fracasado irremediabilmente?

La reflexión en torno al Sacramento de la Penitencia ha evolucionado notablemente a partir del Concilio Vaticano II. Un cambio muy significativo en relación con la doctrina del Concilio de Trento es este: mientras Trento (*Denz. 1672*) subrayaba la figura de tribunal (la confe-

103 Cf. Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, op. cit., n. 43.

104 Pablo VI, *Carta encíclica Humanae Vitae*, n. 10, 1968, consultada en diciembre 1, 2014, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

105 Cf. Theodore Mackin, op. cit.

106 Cf. J. Silvio Botero G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, op. cit., 216-224.

107 Cf. Michel Legrain, *Mariage chrétien, modèle unique?* (Paris: Chalet, 1978), 15-19.

sión) y de juez (el confesor), el Magisterio posconciliar emplea otro lenguaje: en vez de tribunal, de juez, alude a reconciliación, a reencuentro.

Giovanni Cereti afirma que el Concilio de Nicea (año 325) admitió que los novacianos podían ser reintegrados en el clero de la Iglesia católica, urgiéndoles atestiguar por escrito que la Iglesia tiene el poder de reconciliar a los culpables de pecados graves y a quienes vivían en segundas nupcias¹⁰⁸. Lo que hoy se propone, dice Cereti, no es una enseñanza nueva: el canon 8 del Concilio de Nicea pedía a los novacianos aceptar y seguir la praxis de la gran Iglesia, considerándola como bien conocida universalmente¹⁰⁹.

Además del cambio de terminología que se observa, hay otros elementos a tomar en consideración: en primer lugar, la celebración del matrimonio ha estado marcada tradicionalmente por un cierto juridicismo, por un tanto de automatismo que aparece en el canon 1.055, § 2: «entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento». J. B. Sequeira se pregunta: ¿de verdad todo matrimonio entre bautizados es necesariamente (automáticamente) sacramento?¹¹⁰.

La teología pos-conciliar ha acogido de buena gana el principio de la «gradualidad» (*Familiaris consortio*). A este principio obedece la revisión que la Comisión Teológica Internacional sugirió en 1977 acerca del concepto de «sacramentalidad» a entender no como algo mágico, automático, sino dentro de un proceso de desarrollo y crecimiento (sacramentalidad natural o embrional, cristiana o fundante, eclesial o plena).

Junto a esta analogía hay un caso que merece consideración: se trata del caso de los «pecados imperdonables» (adulterio, apostasía,

108 Cf. Giovanni Cereti, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?* op. cit., 69-72.

109 Cf. Giovanni Cereti, «The reconciliation of remarried divorcés according to Canon 8 of the Council of Nicea», *Studies in Canon Law presented to P. Huizing* (Leuven: University Press, 1991), 193-207; *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva* (Bologna: EDB, 1977); M. R. Macina, «Un modèle pour délier les divorcés remariés. L'admission provisoire des 'lapsi' par Cyprien de Carthage (+ 258)», *Le Supplément. Revue d'éthique et Théologie Morale* 165 (1988): 97.

110 Cf. J. B. Sequeira, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?* *Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage* (Paris: Du Cerf, 1985), 138-197.

homicidio) en la tradición de los primeros siglos de cristianismo. Un escritor español –Tomás Marcos Martínez– se pregunta a este respecto: «¿existen todavía “pecados imperdonables” para la iglesia?»¹¹¹. Este escritor ha titulado uno de sus artículos así: «El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vueltos a casar».

De hecho, la Iglesia perdona hoy estos tres pecados que en otro tiempo eran imperdonables, incluso los pecados reservados, siempre y cuando haya verdadero arrepentimiento. Parecería que el divorcio sea un pecado imperdonable. La Iglesia Ortodoxa y las comunidades cristianas-protestantes observan una actitud indulgente a favor de los fieles divorciados y con los que han vuelto a formar una segunda unión.

3. *Una tercera analogía* nos la sugiere la relación que establece S. Roberto Belarmino entre los sacramentos de la Eucaristía y el matrimonio. Este Doctor de la Iglesia anotaba que Eucaristía y matrimonio se asemejan en el modo de constituirse (*dum fit*) y en el modo de su permanencia (*dum permanet*)¹¹². Santo Tomás de Aquino ya antes del Belarmino había intuito las formas de cesación de una relación: sea por causa de la muerte de uno de los elementos puestos en relación, sea porque desaparece el fundamento de la misma relación¹¹³. También los papas Pío XI en la encíclica *Casti connubii* (1930) y Juan Pablo II en el Congreso Eucarístico Internacional, en Nairobi (1984) hacen referencia a esta relación: el matrimonio, como la Eucaristía, puede considerarse en dos momentos: mientras se confecciona o se hace (*dum fit*) y mientras permanece (*dum permanet*)¹¹⁴.

111 Cf. Tomás Marcos Martínez, «El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vueltos a casar», *Estudio Agustiniano* 34 (1999): 249-281.

112 Cf. S. Roberto Belarmino, *De Controversiis christianae fidei*, Vol. III, (Venetiis: J. Pillehotte, 1721), «De Matrimonio», Controv. II, c. 6, 628-629.

113 Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica. Suplem.*, q. 55, aa. 2-3. *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, IV Libr. Dist. 41, a. 2, Editio Nova, a cura di P. Mandonnet, *op. cit.*; J. Silvio Botero G., «La analogía “Eucaristía-Matrimonio”. Una aplicación de la analogía solo parcial?», *Studium* 47 (2007): 409-424.

114 Cf. S. Roberto Belarmino, *op. cit.*, 628-629; Pío XI, Carta encíclica *Casti connubii* (31Dic. 1930), 583; Giovanni Paolo II, «Messaggio per il Congresso Eucaristico di Nairobi», en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2, (Roma: Editrice Vaticana 1984), 211-215.

A este propósito, J. M. Lahidalga se pregunta: ¿si el matrimonio que comenzó siendo una comunidad de amor y, por lo tanto, un signo eficaz de vida cristiana, se corrompe en un momento dado de su proceso de desarrollo, por las razones que sean, y se convierte en un antisigno del amor de Cristo a su Iglesia, no habrá que pensar que cesa el sacramento permanente del matrimonio al igual que el sacramento de la Eucaristía cuando se corrompen las especies sacramentales?¹¹⁵.

Tanto el Doctor Angélico como Berlarmino no deducen ninguna conclusión respecto a la analogía propuesta. Tampoco Pío XI y Juan Pablo II al aludir a ella en la *Casti Connubii* y en la *Familiaris consortio*, respectivamente. Sin embargo, la analogía entre el sacramento de la Eucaristía y del matrimonio sí ofrece un presupuesto válido para una teología del fracaso conyugal: la muerte de uno de los cónyuges, la declaración de nulidad por parte de un tribunal, la no «consumación (existencial)» del matrimonio, o la muerte irremediable del amor conyugal hacen desaparecer uno de los polos de la relación o la relación misma. Desapareciendo uno u otro, ¿qué queda del matrimonio? ¿Una simple «ficción jurídica» será suficiente para mantener en pie un matrimonio roto irremediabilmente?

4. La cuarta analogía es la relación entre la «impotencia física» y la «impotencia moral». La impotencia física (sexual) históricamente ha tenido importancia especial en vista a sustentar el *bonum proles* de la pareja y la consumación (física) del matrimonio: sea como *impotentia coeundi* (incapacidad de unirse sexualmente), sea como *impotentia generandi* (incapacidad de fecundar, de engendrar).

La no «consumación existencial» del matrimonio, la tesis sustentada por J. Bernhard¹¹⁶ da más relieve a la impotencia moral o

115 Cf. José María Lahidalga, «En torno a la "consistencia" del matrimonio sacramentalizado: una triple concepción», *op. cit.*

116 Cf. Jean Bernhard, «A propos de l'hypothèse concernant la notion de "consommation existentielle" du mariage», *op. cit.*; «Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la consommation existentielle et dans la foi du mariage», *op. cit.*

incapacidad para construir una comunidad de amor y de vida. Más que las anomalías físicas, son las anomalías psicológicas o morales las que pueden impedir la fundamentación genuina de la comunidad conyugal.

Un elemento que refuerza esta analogía es el relieve que se da hoy al «principio de totalidad» aplicado a la vida de pareja¹¹⁷. Este «principio de totalidad» aplicado a la pareja humana no es otra cosa que la realización del proyecto creacional de Dios: que la pareja llegue a hacerse «una sola carne» (Gn 2,24). El principio de «totalidad» es como el culmen del principio de «gradualidad». El texto bíblico del Génesis reporta tres verbos en futuro, lo que indica un proceso de crecimiento: «dejará», «se unirá», «se harán los dos una sola carne».

De la «impotencia física» pasamos a la «impotencia moral» con un sentido más pleno, más integral, como lo sugiere la *Gaudium et Spes* al referirse al hombre en su totalidad¹¹⁸. La reflexión sobre la potencia-impotencia física sexual hacía relación a la capacidad de fecundar-engendrar que alude a la procreación, considerada tradicionalmente como «fin primario del matrimonio» en el viejo *Código de Derecho Canónico* (c. 1013 § 1). Hoy se da más relieve a la capacidad humana-relacional para generar una comunidad de amor y de vida como sugiere la *Gaudium et spes*¹¹⁹. Esta nueva visión da pie para introducir, en la jurisprudencia, nuevas causales de nulidad matrimonial como es, por ejemplo, la incapacidad de llevar adelante las obligaciones que conlleva la vida conyugal.

Es posible enunciar otras analogías más para iluminar el camino futuro de la Iglesia al afrontar la problemática actual de las parejas de esposos y de las familias que están a la espera de una mayor comprensión y ayuda para vivir el mensaje cristiano cada día mejor¹²⁰.

117 Cf. J. Silvio Botero G., «La pareja conyugal, una totalidad de vida. Implicaciones éticas», *Compostellanum* 50/1-4 (2005): 291-306.

118 Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, op. cit., n. 3

119 *Ibid.*, n. 48.

120 Cf. J. Silvio Botero G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, op. cit., 204-238.

Conclusión

La reflexión precedente intenta ser una colaboración al diálogo y a la meditación sobre la problemática global que afecta a la Iglesia en el momento presente, particularmente en torno al matrimonio y la familia. Es la temática que el papa Francisco ha propuesto a toda la Iglesia al convocar el Sínodo de Obispos para las dos sesiones. Las respuestas dadas al *Cuestionario* inicial han suscitado inquietudes y expectativas en medio del pueblo cristiano. La comunidad cristiana ha asumido la reunión sinodal de los obispos con esperanza, incluso con alegría; de ahí que el cardenal Kasper haya descrito en *El Evangelio de la familia* «cuatro pasos para llegar a una solución unánime»:

- «que seamos nuevamente capaces de hablar y descubrir una vía de salida de la inmovilidad ocasionada por un enmudecimiento resignado frente a la situación de hecho»;
- «una renovada espiritualidad pastoral que deje de incurrir, de una vez, en una mezquina consideración legalista y en un rigorismo no cristiano que impone a las personas pesos insostenibles que nosotros, los clérigos, no queremos, ni siquiera sabríamos cómo llevar»;
- «el tercer paso concierne a la traducción institucional de estas consideraciones antropológicas y espirituales. Tanto el sacramento del matrimonio como el de la Eucaristía no son cuestión meramente individual y privada, sino que poseen un carácter comunitario y público y, por lo mismo, una dimensión jurídica».
- «Finalmente, existe una mayor controversia en relación con lo referente a situaciones en las que no es posible una declaración de nulidad del primer matrimonio o, como sucede en no pocos casos, no se desea porque no se considera honesta»¹²¹.

La teología ha alcanzado grandes logros. Aún quedan muchos más por alcanzar, gracias al diálogo del Magisterio, a la investigación de los teólogos y a la participación de los laicos y de toda la comunidad cristiana. Los 10 avances presentados en esta reflexión son una prueba de que el Espíritu del Señor está en medio de su Iglesia cumpliendo aquellas palabras: «el Espíritu de la Verdad os guiará hasta la verdad completa» (Juan 16,13).

121 Walter Kasper, *El Evangelio de la familia*, op. cit., 57-60.

Las analogías comentadas no son más que una muestra de los múltiples caminos existentes para realizar el paso de la Verdad revelada a la situación concreta en que se halla la comunidad cristiana y cada creyente. El slogan paulino –«hacer la Verdad en el Amor»– (Efes. 4,15) sigue siendo la pauta evangélica para llevar el Mensaje del Reino de Dios a todos los hombres en cada época de la historia y en cada circunstancia concreta. Este mismo slogan deberá ser como el lema, la consigna, de quienes participan en el Sínodo de Obispos, sea desde dentro del Sínodo con el diálogo y la reflexión, sea a distancia con la oración.

Bibliografía

AA.VV. *Permanere nella Verità di Cristo. Matrimonio e comunione nella chiesa cattolica*, Scritti di Brandmüller, Burke, Caffarra ed altri. Siena: Cantagalli, 2014.

Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II Apparando. Series II, vol. III, pars I, 1969.

Álvarez Verdes, Lorenzo. «Il "nuovo" nel messaggio etico de lla Bibbia». En *Il problema del nuovo in teologia morale*. Roma: Ediz. Rogate, 1986.

Angelini, Giuseppe. «Il *sensus fidelium* in materia morale». *Teologia* 32 (2007): 56-70.

Asencio, Félix. *Misericordia et Veritas. El Hesed y Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*. Roma: Aedes Universitaria Gregoriana, 1949.

Belarmino, Roberto. *De Controversiis christianae fidei*, Vol. III. Venetiis: J. Pillehotte, 1721.

Bernhard, Jean. «A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien». *Recherches de Sciences Religieuses* 44 (1970): 49-62.

_____. «Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la' consommation existentielle et dans la foi du mariage». *Revue de Droit Canonique* 24 (1974): 334-349.

- Boff, Leonardo. *Iglesia, Carisma y poder. Ensayo de ecclesiología militante*. Bogotá: Indo American Press Service, 1982.
- Botero G., José Silvio. *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*. Madrid: P. S. 2003).
- _____. *El amor, causa, motor y meta de la pareja humana*. Bogotá: San Pablo, 2006.
- _____. *El fracaso conyugal. En búsqueda de una solución humana y cristiana*. Bogotá: San Pablo, 2009.
- _____. «El verdadero problema del futuro: el tipo de hombre que se está gestando hoy». *Universitas Alphonsiana* 24, Vol. XI (2013): 29-52.
- _____. *Etica della coppia nella Postmodernità*. Roma: Logos, 2003.
- _____. *Ética coniguale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*. Torino: San Paolo, 1994.
- _____. *Fidelidad conyugal hoy. Una vocación, no una obligación*. Bogotá: Paulinas, 2006.
- _____. «La analogía "Eucaristía-Matrimonio". Una aplicación de la analogía solo parcial?» *Studium* 47 (2007): 409-424.
- _____. «La dimensión jurídica del amor conyugal». *Laurentianum* 38, Vol. III (1997): 423-444.
- _____. *La ética cristiana al comienzo del tercer milenio*. Bogotá: San Pablo, 2013.
- _____. *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*. Roma: Vivere In, 2002.
- _____. «La pareja conyugal, una totalidad de vida. Implicaciones éticas». *Compostellanum* 50/1-4 (2005): 291-306.
- _____. «La verdad y el amor: presencia de un binomio en la S. Escritura y en el Magisterio». *Studia Moralia* 40 (2002): 425-465.
- _____. *Los principios éticos evolucionan. El por qué y el cómo de una renovación*. Bogotá: San Pablo, 2007.

- _____. «Magisterio y teólogos: disenso, diálogo, comunión. Un ejemplo de entendimiento recíproco». *Laurentianum* 50, Vol. I-II (2009): 151-167.
- _____. *Teología ecuménica de la pareja*. Bogotá: San Pablo, 2012.
- _____. «Teología del Laicado: nuevas perspectivas en el post-Concilio». *Revista Teológica Limense* 33, Vol. III (1999): 327-350.
- Boulanger, B.; Bourgeault, G. y Durand, G. *Mariage, rêve, réalité. Essai théologique*. Montreal, Fides, 1975
- Buelens, Hermann y Lena. «Facondita nell' amore. Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina». En *Diritti del sesso e del matrimonio*. Verona: Mondadori, 1968.
- Calvez, Yves. «Morale sociale et morale sexuelle». *Etudes* 378/5 (1993): 641-650.
- Caprile, Giovanni. *Il Sinodo dei Vescovi. V Quinta Assemblea Generale 1980*. Roma: La Civiltà Cattolica, 1981.
- Cereti, Giovanni. *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?* Assisi: Cittadella, 2009.
- _____. *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva*. Bologna: EDB, 1977.
- _____. «The reconciliation of remarried divorcés according to Canon 8 of the Council of Nicea». En *Studies in Canon Law presented to P. Huizing*. 193-207. Leuven: University Press, 1991.
- Cereti, Giovanni y Puglisi, James ed. *Enchiridion Oecumenicum*. Vol. I-VIII. Bologna: EDB, 1986-2007.
- Comisión Teológica Internacional. «Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano». *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979): 123-136.
- Commissione Teologica Internazionale. «Sedici tesi cristologiche sul matrimonio». *Il Regno-Doc.* 23 (1978).

Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*. 1964. Consultada en diciembre 1, 2014. www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html.

_____. *Constitución pastoral Gaudium et spes*. 1965. Consultada en diciembre 1, 2014. www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.

_____. *Decreto Optatam totius*. Consultada en diciembre 1, 2014. www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html.

Congar, Yves. *Jalons pour une théologie du Laïcat*. París: Du Cerf, 1954.

Congregación para la Educación Católica. «Instrucción *La formación teológica de los futuros sacerdotes*». *Il Regno-Doc*. 9 (1976): 198-214.

Curran, Charles. *Conjugal consummation in the catholic Church*. Roma: Pontifical University of Latran, 1988

Del Cura, A. «Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del P. Santiago Ramírez». *Estudios filosóficos* 22 (1973): 79-120.

Di Armando, Angelo. «Verità e Amore nel Nuovo Testamento». *Vivarium* 17 (2009): 223-273

Editoriale. «Un nuovo modello di uomo interpella la chiesa». *La Civiltà Cattolica* 153, Vol. II (2002): 523-533

Erdő, Péter. «Relatio post disceptationem». *Bollettino* octubre 2014. Consultada en diciembre 1, 2014. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2014/10.html>.

Ernst, Hubertus. «Possibile un nuovo approcio?» *Il Regno-Doc*. 21 (1980): 504-505

- Fabri, Fabio. «La "condiscendenza" divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo». *Biblica* 14, Vol. I (1933): 330-347.
- Fagiolo, Vincenzo. «Chicagien. Nullitatis matrimonii». En *Decisiones seu Sententiae Sacrae Romanae Rotae* 62 (1970): 978-990.
- Fletcher, Joseph. *Responsabilidad moral*. Barcelona: Nopal, 1973.
- Franco, Ricardo. «Teología y Magisterio: dos modelos de relación». *Estudios eclesiásticos* 59 (1984): 3-25.
- Gerhartz, Johannes Günther. «La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la Iglesia en la problemática actual». En *Matrimonio y divorcio*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Gervilla, Enrique. *Postmodernidad y educación. Valores y cultura de los jóvenes*. Madrid: Dykinson, 1993.
- Giovanni Paolo II. «Messaggio per il Congresso Eucaristico di Nairobi». En *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VII/2. 211-215. Roma: Editrice Vaticana 1984.
- Grimm, Robert. *L'Institution du mariage. Essai d'ethique fondamentale*. París: Du Cerf, 1984).
- Häring, Bernhard. *La Ley de Cristo*. Tomos I y II. Barcelona: Herder, 1965.
- _____. *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?* Bologna: EDB, 1990.
- Hudson, E. «Marital consummation, according to ecclesiastical legislation». *Studia Canonica* 12 (1978): 93-123.
- Juan Pablo II. *Carta a las familias*, 1994. Consultada en diciembre 1, 2014. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html.
- _____. *Exhortación apostólica Familiaris Consortio*. Consultada en diciembre 1, 2014. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.

- _____. *Carta encíclica Dives in misericordia*, 1980. Consultada en diciembre 1, 2014. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html.
- Kasper, Walter. *El Evangelio de la familia*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- _____. *Teología del matrimonio cristiano*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- Küng, Hans. *Teologo e Chiesa*. Brescia: Queriniana, 1964.
- Lahidalga, José María. «En torno a la "con-sistencia" del matrimonio sacramentalizado: una triple concepción». *Lumen* 26 (1977): 26-67.
- _____. «La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral». *Surge* 543-544 (1993): 45-63.
- Legrain, Michel. *Mariage chrétien, modèle unique?* París: Chalet, 1978.
- Macina, M. R. «Un modèle pour délier les divorcés remariés. L'admission provisoire des 'lapsi' par Cyprien de Carthage (+ 258)». *Le Supplément. Revue d'éthique et Théologie Morale* 165 (1988): 94-134.
- Mackin, Theodore. *The marital Sacrament*. New York: Paulist Press, 1989.
- Magno, León. Consultada en diciembre 1, 2014. www.homiletica.org/lluciapou/lluciapousabateE0425.htm.
- Marcos Martínez, Tomás. «El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vueltos a casar». *Estudio Agustiniano* 34 (1999): 249-281.
- Marucci, Corrado. *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche preve a un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*. Napoli: Morcelliana, 1982.

- Montini, Giampaolo. «Una coppia non si fa in una notte. Alcune riflessioni sul concetto di consumazione del matrimonio». En *Il matrimonio*. Quaderni teologici del Seminario di Brescia. 175-212. Brescia: Morcelliana, 1999.
- Obispos de la Provincia Eclesiástica del Oberrhein (Alemania). «Acompañamiento pastoral de los divorciados». *Ecclesia* 2705 (1994): 26-38.
- Pablo VI. *Carta encíclica Humanae Vitae*. 1968. Consultada en diciembre 1, 2014. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.
- Paulo VI. «Libertà e autorità, valori essenziali inscindibili». En *Insegnamenti di Paulo VI*, vol. VIII. Roma: Poliglotta Vaticana 1971.
- Pellitero, Ramiro. *La Teología del laicado en Yves Congar*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1996.
- Penna, Romano. *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*. Bologna: EDB, 1988.
- Petrà, Basilio. «Il concetto di 'economia ecclesiastica' nella teologia ortodossa». *Rivista di Teologia Morale* 56 (1982): 507-522.
- Pío XI, Carta encíclica *Casti connubii*. 31 de diciembre de 1930.
- Pío XII. «La fidelidad conyugal». En *Enchiridion familiae. Textos del Magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia*. (Siglos I al XX), Vol. II. 1183-1184. Madrid: Rialp, 1992.
- Proposiciones del Sínodo sobre la Eucaristía*, 2005. Consultada en diciembre 1, 2014. www.asccamnorte.org/camnorte/25-the-project/47--papa-autoriza-publicacion-de-qproposicionesq-del-sinodo.html.
- Pujol, Clemente. «El divorcio en las Iglesias ortodoxas orientales». En *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?* 370-433. Madrid: BAC, 1978.

Puga Batllori, José. *Hoy una nueva cultura parte la Iglesia en dos*. Barcelona: Nuestra Señora de la Esperanza, 1991.

Rahner, Karl. «El cristiano mayor de edad». *Razón y fe* 205/1004 (1982): 33-43.

Rubio, Miguel. «Los "signos de los tiempos" como hermenéutica del acontecer de Dios en los acontecimientos de los hombres». *Moralia* 13 (1991): 3-32.

Sánchez García, Urbano. *Antiguos y modernos principios en la teología moral*. México: Universidad Pontificia de México, 1993.

Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Parisiis: Lethiellieux, 1929.

Schlier, Heinrich. *Lettera agli Efesini*. Brescia: Paideia, 1965.

Secretaría General del Sínodo de los Obispos. *III Asamblea general extraordinaria. «Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización»*. *Instrumentum Laboris*. Ciudad del Vaticano: 2014. Consultada en diciembre 12, 2014. www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html.

Sequeira, J. B. *Tout mariage entre baptisés est il nécessairement sacramentel? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*. París: Du Cerf, 1985.

Sgroi, Placido. «Il matrimonio interconfesionale: sfida e risorsa per le chiese verso una teologia ecumenica del matrimonio». En *Uniti nel battesimo e nel matrimonio. Famiglie interconfessionali, chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese*. 138-216. Venezia: ISE 2004.

Spinckaers, Servais. *Il rinnovamento della morale*. Torino: Borla, 1968.

Thévenot, Xavier. *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*. Leumann-Torino: LDC, 1984.

Urrutia, Francico Javier. «Il criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno». En *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo (1962-1987)*. 544-570. Assisi: Citadella, 1987.

- Vico Peinado, José. *Éticas teológicas ayer y hoy*. Madrid: San Pablo, 1993.
- Vidal, Marciano. «Entre la Escila del fundamentalismo y la Caribdis del relativismo. La verdad moral en la dialéctica del ser y del tiempo». *Moralia* 29 (2006): 417-444.
- Viladrich, Pedro Juan. «Amor conyugal y esencia del matrimonio». *Jus Canonicum* 12/23 (1972): 269-313.
- Vilanova, Evangelista. «La teología post-conciliar a través de tres binomios». En *Historia de la teología cristiana*, Vol. III. 966-986. Barcelona: Herder, 1992.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, Vol. II. Brescia: Morcelliana, 1972.
- Vorgrimler, Herbert. «*Senso di fede*». En *Nuovo dizionario teológico*. Bologna: EDB, 2004.
- Weber, Helmut. *Teología moral general. Exigencias y respuestas*. Barcelona: Herder, 1994.
- Zeiger, Ivo. «Nuova matrimonii definitio». *Periodica* 20 (1931).

Recibido: 15 de diciembre de 2014

Aceptado: 28 de enero de 2015