

El problema de los «divorciados vuelos a casar» ¿Una perspectiva nueva a la vista?

SILVIO BOTERO G.*

RESUMEN

La presente reflexión intenta colocar el problema de los divorciados vuellos a casar de cara a una nueva perspectiva, es decir, una posible solución: distinguir la indisolubilidad teológica del plan de Dios, que quiere que el matrimonio sea para siempre, y admitir que la indisolubilidad jurídica, como actitud eclesial, debe hacerse más flexible para resolver los conflictos irremediables de la pareja humana. Esta perspectiva tiene su fundamento en la tradición eclesial del primer milenio, en el reciente diálogo ecuménico y en la reflexión teológica sobre algunas "analogías" que sugieren aplicar a la teología del matrimonio la evolución que ya se ha realizado en otros campos.

Palabras clave: Divorciados vuellos a casar - Magisterio eclesiástico - Tradición patristica - Diálogo ecuménico - Binomio "Verdad-amor" - Analogías - Indisolubilidad teológica - Indisolubilidad jurídica - "Indicativo vinculante" e Imperativos concretos.

* Sacerdote redentorista, nacido en Aranzazu (Caldas). Hizo Licenciatura en Derecho Canónico y en Teología Dogmática en la Universidad de Comillas (Madrid, España) y Doctorado en Teología Moral en la Academia Alfonsiana de la Universidad de Letrán en Roma. Es autor de varias decenas de libros, especialmente en torno al tema de matrimonio-familia. Ha publicado 90 artículos en revistas europeas y latinoamericanas. Actualmente se desempeña como profesor en el área de Matrimonio-Familia en la Academia Alfonsiana, de Roma. Correo electrónico: jbotero@alfonsiana.edu.co

Abstract

The present reflexion tries to set the problem of separated and remarried people in face of a new perspective, that is to say, a possible solution: distinguishing the theological indissolubility of God's plan, who wants the marriage to be a permanent union, and admitting that juridical indissolubility, as an ecclesiastical practice, should become more flexible in order to solve the insoluble conflicts of the human couple. This perspective has its foundation in the Church tradition of the first millennium, in the recent ecumenical dialogue and in the theological reflexion on some «analogies» that suggest the possibility of applying to the marriage the evolution that has happened in other fields.

Key words: Remarried separated people, Church Magisterium, patristic tradition, ecumenical dialogue, binomial «Truth-love», analogies, theological indissolubility, juridical indissolubility, vinculating indicative and concrete imperatives.

INTRODUCCIÓN

Las dos últimas décadas del siglo XX conocieron una abundante literatura en torno del problema de los “divorciados vueltos a casar”; una razón pudo ser la celebración del Sínodo de Obispos (1980) acerca de “la vocación y misión de la familia” y los pronunciamientos posteriores del magisterio de Juan Pablo II y de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la situación de estas parejas.

A estos y otros pronunciamientos de algunas conferencias episcopales ha seguido un relativo silencio por parte de los estudiosos. ¿Qué significa este silencio? ¿Hubo una saturación de literatura? ¿Se cerró la puerta a la investigación?¹ Más allá de una posible admisión de los divorciados vueltos a casar a los sacramentos (de la penitencia y la eucaristía) ¿no hay otra alternativa?

El problema de los divorciados vueltos casar sigue creciendo, y la búsqueda de posibles soluciones parece que se ha frenado. ¿Pueden el teólogo

1. Basilio Petrà comenta la intervención de Juan Pablo II a la Rota Romana (22 de enero de 2000) que cierra el debate acerca de la no-facultad del Papa sobre la disolución del matrimonio rato y consumado: “*Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato*”, en *Rivista di Teologia Morale*, 32/126 (2000), pp. 247-255. Petrà pone de presente los aspectos “claro-oscuros” de esta disposición.

y el pastor resignarse a mirar atrás solamente? La misma comunidad cristiana ¿no deberá preocuparse por esta situación? Juan Pablo II, en la *Familiaris consortio*, refiriéndose a las “uniones libres de hecho”, exhortaba a “la comunidad eclesial a preocuparse por conocer tales situaciones y sus causas concretas...” (FC. 81). Este mismo interés, y tal vez mayor aún, ¿no debería suscitarse de frente a la situación de los divorciados vueltos casar?

Estas páginas se proponen ofrecer algunas reflexiones sobre la enseñanza del magisterio sobre la investigación de los teólogos acerca de este problema e intenta proponer una posible alternativa.

POSICIÓN DEL MAGISTERIO ECLESIASTICO

Es clara y explícita. Juan Pablo II así lo ha planteado en la *Familiaris consortio*:

La reconciliación en el sacramento de la penitencia –que abriría el camino al sacramento eucarístico– puede darse únicamente a los que arrepentidos de haber violado el signo de la alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio (84).

Esta postura ha sido ratificada posteriormente por la Congregación de la Doctrina de la Fe en la “Carta a los obispos acerca de la recepción de la comunión eucarística por parte de los divorciados vueltos casar” (14 de septiembre de 1994):

La Congregación (de la Doctrina de la Fe) considera deber suyo recordar a estos fieles la doctrina y la disciplina de la Iglesia. Fiel a la Palabra de Jesucristo, la Iglesia afirma que no puede reconocer como válida una nueva unión, si el matrimonio precedente era válido. Si los divorciados se han casado civilmente, éstos se hallan en una situación que objetivamente contrasta con la ley de Dios y, por tanto, no pueden acercarse a la comunión eucarística, mientras perdure tal situación (4). (Congregazione, 1998: 37)

El anterior pronunciamiento de la Congregación de la Doctrina de la Fe tuvo como contexto histórico el diálogo con tres obispos alemanes de las diócesis de Mainz, Rottenburg-Stuttgart y Freiburg (K. Lehmann, W. Kasper y O. Sailer); los dos primeros son hoy cardenales de la iglesia; estos pastores habían escrito una carta pastoral conjunta (10 de julio de 1993) sobre la participación de los divorciados vueltos a casar en los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía (Vescovi dell’Oberrhein, 1993: 613-622). En ella habían asumido una actitud abierta y flexible de frente a esta situación,

subrayando “la necesidad de una visión diferenciada de la situación particular”.

El entonces prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, el cardenal J. Ratzinger, los invitó a un encuentro con él; después de este diálogo el cardenal prefecto envía a los obispos del mundo la carta mencionada arriba, y los tres obispos alemanes, con una nueva carta conjunta, acogen la Carta de la Congregación, pero reafirman una vez más que “siempre ha existido una pastoral flexible para los casos complejos, de la que se debe hacer uso en forma responsable, sin que esto contradiga la indisolubilidad del matrimonio” (Vescovi dell’Oberrhein, 1994: 581-583).

Los obispos del Oberrhein dejaron constancia en esta segunda carta conjunta de que no se puede olvidar que una serie de cuestiones que afectan a la teología bíblica, a la historia de la teología, a la teología dogmática y al derecho canónico queda abierta y que, en definitiva, en todos estos problemas se trata de determinar la relación entre la norma objetiva, generalmente válida, y la decisión de la conciencia personal; los hombres de nuestra época son particularmente sensibles, añaden, a esta mediación.

Con posterioridad a esta confrontación han aparecido otros pronunciamientos del magisterio: unos mantienen una fidelidad irrestricta a la doctrina de la indisolubilidad, como la Declaración del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos (24 de junio de 2000) (Pontificio Consiglio, 2004: 964-973); otros se muestran partidarios de una cierta flexibilidad en la aplicación de la norma; como monseñor Émile Marcus, arzobispo de Toulouse, quien se esfuerza por mantener el equilibrio entre la fidelidad a la disciplina eclesiástica (“*rester fermes sur la discipline*”) y prestar atención a la fragilidad humana (“*tenir compte de la fragilité humaine*”) (Marcus, 1997: 971-979).

Un obispo japonés se había mostrado verdaderamente audaz al afirmar durante el Sínodo de Obispos (1980) que si la Iglesia continúa negando la admisión a los sacramentos a los divorciados difícilmente aparecerá como “instrumento de reconciliación universal”; la Iglesia se mostrará como signo del Dios rico en misericordia si concede la paz a quienes se hallan en un conflicto insoluble entre dos obligaciones; explicando bien los motivos de su actitud, no sólo no será motivo de escándalo, sino que será alabada por su misericordia (Caprile, 1982: 366-367).

Al seguir de cerca la problemática de los divorciados vueltos a casar he observado que normalmente las conferencias episcopales y algunos obispos en particular asumen el magisterio de los papas y de la Curia Romana con cierta discreción y flexibilidad. Es muy explicable: han sabido dar el paso de la norma universal a la situación particular y concreta, sirviéndose del pensamiento del Doctor Angélico, quien afirmaba que la razón especulativa se comporta de modo diverso de la razón práctica; la primera, al tratar de cosas necesarias, deduce siempre en las conclusiones particulares la verdad sin excepción; la verdad práctica, en cambio, trata de las cosas contingentes... De ahí que cuando desciende a deducciones particulares encuentra excepciones (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 94, a. 4).

Esta actitud prudencial del paso de lo universal a lo particular ya la había intuido el autor de la Carta a los Efesios cuando enseñó aquella norma pedagógica de “hacer la verdad en el amor” (4,15). “Verdad y amor” es un binomio que ha estado presente a lo largo de la revelación cristiana y del mismo magisterio eclesial como consigna que reconcilia la norma con la vida (Botero, 2000: 425-465; y 2003; Penna, 1988: 198; Schlier, 1965: 250).

Si el ideal (que propone la norma) no se concretiza progresivamente en una situación determinada, se quedará al nivel de una mera utopía; es la concretización gradual del ideal en la vida concreta de cada día lo que hace que éste sea de verdad realizable. (...) Es en la vida donde la doctrina se revela como salvífica. (Botero, 2005: 286).

No parece oportuno que el magisterio de la iglesia cierre de modo definitivo el debate acerca de un determinado problema ético. Charbonneau afirma que la historia de la teología moral está llena de ejemplos de cambio de la moral tradicional; un cambio entre otros, la doctrina sobre el préstamo a interés (Charbonneau, 1972: 109-110). A. Hortelano proponía en 1975 que se haga una analogía entre el desarrollo de la enseñanza de la *Rerum novarum* de León XIII (1891) y la *Humanae vitae* de Pablo VI (1968), distinguiendo la intuición esencial y los elementos accidentales (Hortelano, 1975: 193-164).

Como estos casos, también la doctrina acerca de la indisolubilidad del matrimonio puede evolucionar. Günter Gerhartz opina que el argumento “*facit, ergo potest*” (lo hace, luego puede), “*non facit, ergo non potest*” (no lo hace, luego no puede) con referencia a la no-posibilidad del magisterio de disolver el matrimonio rato y consumado de los bautizados, sigue siendo en todo caso poco convincente (Gerhartz, 1974: 226).

LA EXPLORACIÓN DE ALGUNOS TEÓLOGOS...

Un obispo francés afirmó que “el pastor necesita del teólogo y éste del pastor” (Maziers, 1965: 3-14). La frase revela la necesidad del diálogo entre pastores y teólogos como un efectivo servicio al pueblo de Dios. Tratándose del tema de “los divorciados vueltos a casar”, la reflexión de los teólogos ha sido fecunda. En este contexto se hará referencia a aquellos teólogos que han estado atentos a reconciliar la doctrina de la Iglesia con la vida concreta de la comunidad cristiana.

Varios factores han influido en su pensamiento para plantear una postura de flexibilidad, de benignidad: algunos ejemplos de la Iglesia primitiva, el diálogo ecuménico entre las tres grandes iglesias cristianas (Católica, Ortodoxa, comunidades protestantes) y algunas “analogías” usadas en la reflexión teológica y también en el derecho canónico.

La iglesia primitiva vivió un contexto histórico muy similar al que se experimenta en el comienzo del tercer milenio. G. Martina, historiador de la Compañía de Jesús, alude a un ambiente de “antinomias” presentes en la comunidad cristiana primitiva: entre el universalismo y el particularismo, entre el elemento carismático y jurídico, entre un pequeño grupo de elegidos y la gran masa de fieles, etc. (Martina, 1980: 8-26).

Un elemento significativo, empleado por algunos padres de la Iglesia fue la aplicación de un doble principio: “según la ley eminente”, el principio evangélico de la indisolubilidad del matrimonio (kata epi taghn) y “según indulgencia” (kata oikonomian), el principio de la flexibilidad. Con una imagen usada por San Cirilo de Alejandría y una sentencia suya se puede iluminar esta aplicación: un marinero, que se halla en alta mar y debe afrontar una fuerte tempestad, echará al agua la mercancía que transporta para salvar a las personas: “No pudiendo salvar a perfección todo lo que se quisiera, dejamos de lado algunas cosas para que no todo vaya a la ruina.”²

San Epifanio de Salamina hacía una reflexión muy válida en favor de la tolerancia, de la benignidad: quien se ha separado de la mujer (o ella de su marido) por un motivo válido, como es la fornicación o el adulterio, y se casa, la Palabra divina no lo condena y no lo excluye de la Iglesia; es tolerado

2. S. Cirylli Alexandrini, *Epist. 56 ad Gennadium Presbiterum*, pp. 77,320. (Botero, 2002: 31).

por razón de la debilidad; el motivo que presenta para esta tolerancia es que aquella persona (varón o mujer) en otros campos de su vida cristiana es una persona piadosa y vive en conformidad con la ley de Dios.³

Un tercer ejemplo, entre otros, es el del papa Gregorio II (715-731), que responde a una consulta: se trata de una mujer que no puede aceptar a su marido en el trato íntimo-sexual a causa de una indisposición; el Papa declara que el marido puede casarse con otra a condición de que responda de la situación económica de su mujer enferma.⁴

Además de algunos padres y pontífices, hubo también algunos concilios en favor de la tolerancia. Un primer concilio fue el Sínodo Romano (251) que vio enfrentadas dos corrientes: una de tipo rigorista, con Novaciano a la cabeza, que no admitía la readmisión a la comunión eclesial de aquellos que durante las persecuciones romanas habían desertado de la Iglesia, como tampoco de los adúlteros. La corriente de apertura estaba representada por San Cipriano de Cartago quien en carta a un obispo amigo se muestra flexible.⁵

El Concilio de Nicea (325) obliga a los adeptos de Novaciano a aceptar la reconciliación de los “*lapsi*” como también de aquellos (“*digami*”) que se hubieran casado por segunda vez (Macina, 1987: 55-73). Pospishil afirma que ateniéndose a una interpretación benigna del Evangelio, los Concilios de Cartago (407), de Milevi (416), de Verberie y de Compiègne (757) admitían un segundo matrimonio por algunos motivos: el engaño, el atentado contra la vida del cónyuge, el ingreso en la vida monástica, o la enfermedad de lepra (Pospishil, 1968: 198).

A este propósito, conviene aludir a una frase de la Carta a los Obispos de toda la iglesia, de la Congregación de la Doctrina de la Fe (14 de septiembre de 1994) que afirmaba que si bien es cierto que algunas soluciones análogas fueron propuestas por algunos padres de la iglesia, y que en alguna medida entraron en la praxis eclesial, no tuvieron una plena aceptación y en ninguna forma llegaron a constituir doctrina común de la Iglesia (Congregazione, 1998: No. 4).

3. S. Epiphani, *Panarion* 2,1, *Adv. Haer.* 59, pp. 41, 1024. (Riggi, 1971: 599-665).

4. Cfr. S. Gregorii Papae II, *Epist. 14 et canones*, PL. 89, 525; (Kelly, 1976).

5. Cfr. S. Cipriani, *Epist.* 55,29, en Saint Cyprian, *Letters* (1-81), (1964: 153).

Dada la situación de la iglesia primitiva, no es fácil hacer afirmaciones rotundas: de frente a la posición de los padres de la Iglesia en relación con la indisolubilidad del matrimonio, se debe destacar una triple actitud: unos afirmaban la inseparabilidad de los cónyuges sin excepción alguna; otros admitían una cierta tolerancia haciendo excepciones; finalmente, hubo otros que guardaban silencio (Hamel, 1979: 102).

En segundo lugar, algunos historiadores han puesto de presente que entre los autores de los primeros siglos de cristianismo hubo testimonios en favor de la indisolubilidad del matrimonio y también en pro de la tolerancia de la flexibilidad (Iung, 1974: 43). Se debe tener en cuenta, igualmente, que la reflexión eclesial apenas se estaba iniciando tímidamente; será, sobre todo, en el segundo milenio cuando se llegará a establecer un cuerpo de doctrina firme y estable. De todas formas, no deja de ser significativo que algunos padres de la Iglesia, muy respetables entonces y también hoy, hubieran admitido casos de excepción, como ya Mateo (5,31-32) y Pablo (1Co 7,15) los habían también aceptado.

Es sintomático que el Concilio de Trento haya considerado como no oportuno condenar como herejes a algunos padres y teólogos de la iglesia primitiva que afirmaban una doctrina diversa respecto de la inseparabilidad en el matrimonio, porque hubiera creado graves dificultades al ecumenismo (Hamel, 1979: 105). Jedín afirma que el canon 7 del Concilio Tridentino (*Denzinger* 1807) no debe entenderse como una “definición dogmática” acerca de la indisolubilidad del matrimonio en caso de adulterio, sino como definición del poder judicial de la Iglesia, para no tropezar con la Iglesia Griega, que admite la disolubilidad del matrimonio por diversas razones (Jedín, 1981: 82).

El segundo factor del que se sirven los teólogos para postular una actitud de flexibilidad es el “diálogo ecuménico”. Cada una de las tres grandes iglesias cristianas ha asumido históricamente una postura concreta en relación con el tema de los divorciados.

La Iglesia Ortodoxa, prácticamente desde el primer milenio, se ha orientado hacia una actitud de benignidad basándose en la “economía eclesiástica”. Ésta consiste en la derogación de la *akribeia* (rigor) en forma temporal o de modo permanente, cuando es necesaria por razón del mayor bien de la Iglesia o de una persona, con la debida competencia y a condición

de no afectar la pureza del dogma (cfr. Petrà, 1991: 106; Pujol, 1978: 371-433).

Se ha querido atribuir esta forma de “condescendencia” de la Iglesia Ortodoxa al influjo del poder civil en los diversos países donde está presente; tal objeción ha sido rebatida porque ya antes del dominio del Imperio Romano la Iglesia conoció una actitud de benignidad.

En el Sínodo de Obispos (1980), al formular las “43 proposiciones” conclusivas que irían a la mesa de trabajo del Papa para elaborar la exhortación postsinodal (*Familiaris consortio*), una de ellas (No. 14,6) planteó, a propósito de los divorciados, que se ponga en juego (en la Iglesia latina) una nueva y profunda investigación teniendo en cuenta la praxis de la iglesia oriental para hacer más efectiva la misericordia pastoral (Sinodo dei Vescovi sulla Famiglia, 1981: 390).

Las comunidades cristianas protestantes, desde su origen, han mantenido una actitud de flexibilidad frente al mandamiento divino de “no separar lo que Dios unió”. Lutero se preguntaba en su tiempo que quién está seguro de que realmente Dios ha unido a una determinada pareja. En principio, Lutero afirmaba la indisolubilidad del matrimonio, pero advertía que no es un principio absoluto; no estaba de acuerdo con el divorcio, pero veía diversos motivos para admitirlo (Bellini, 1968: 438). De hecho, una gran mayoría de los protestantes aceptan el divorcio.

La Declaración sobre el Divorcio, de la *Alianza Evangélica Española* plantea cuatro puntos respecto del trato pastoral a dar al divorcio.

- Denuncia: Dios no puede ordenar ni bendecir el divorcio.
- Realismo: Cerrar los ojos a las situaciones de ruptura no es ni cristiano ni humano.
- Compasión: Cada matrimonio, igual que cada situación conyugal, debiera ser considerado individualmente como un caso específico y concreto.
- Evangelización: La problemática divorcista puede convertirse en una ocasión de testimonio si verdaderamente la pastoral de nuestras iglesias responde a la vocación compasiva y cristiana. (1979)

La Iglesia Católica ha mantenido una actitud firme de frente a la indisolubilidad, al admitir como causas de disolución del vínculo la muerte

física de uno de los cónyuges o la declaración de nulidad por parte de un tribunal eclesiástico.

Pablo VI, al dirigirse en dos ocasiones a la Rota Romana en la inauguración del Año Judicial (1970 y 1973), exhortó a los jueces rotales a recuperar la categoría de la “equidad canónica” que, con palabras de un autor medieval, entendía como la “moderación de la justicia legal mediante el dulce sabor de la misericordia” (*“Justitia dulcore misericordiae temperata”*) Paulo VI, 1971: 82-90; y 1973: 126-135). Cuando se trató de la revisión del viejo *Código de Derecho Canónico*, el mismo Pablo VI había sugerido las características que deberían tipificar el nuevo código: caridad, moderación, benignidad, sentido de humanismo, que hacen que las leyes de la iglesia se diferencien de cualquier otro código profano (Acta Commissionis, 1969-1970: 79).

Recientemente, en el primer encuentro de Benedicto XVI con la Rota Romana (28 de enero de 2006) recordaba a los jueces rotales la conciliación entre “derecho y pastoral”, entre “amor y verdad” (Benedicto XVI, 2006: 5; Longhitano, 2006: 3). Benedicto XVI ha subrayado repetidas veces el binomio “verdad y amor”. Una alusión a este binomio hace pensar en una invitación (¿implícita? ¿Explícita?) a la flexibilidad en las causas matrimoniales.

Es una necesidad sentida ésta de “moderar la justicia legal”. En nuestro tiempo se hacen cada día más frecuentes los llamados “matrimonios mixtos” o “matrimonios interconfesionales” (parejas matrimoniales entre católico y protestante, católico y ortodoxo, católico y musulmán, católico y judío, etc.).

En el caso de un eventual divorcio de una de estas parejas, la situación del católico divorciado es diversa de la del cónyuge no católico. Al cónyuge no católico (protestante u ortodoxo, etc.) su propia iglesia le resuelve el conflicto admitiéndolo a nuevas nupcias; en cambio, el cónyuge católico se hallará en una situación difícil si se atiene a la normativa de la Iglesia Católica. Esta problemática de los “matrimonios interconfesionales” está urgiendo la elaboración de una “teología ecuménica de la pareja (Sgroi, 2004: 138-216) que respete y apoye el “derecho natural” al matrimonio (Schouppe, 1993: 195-231; Bañares, 1993: 233-261).

El tercer factor a que se aludió al comienzo de esta segunda sección corresponde a las “analogías”. La “analogía” implica una especie de relación por razón de alguna semejanza, afinidad o concordancia, entre dos o más

elementos que en algo se asemejan, en algo se diferencian y uno de ellos tiene una superioridad sobre el otro.

Los autores han destacado diversas analogías dentro la teología del matrimonio y otros campos de la teología: entre la doctrina moral del matrimonio y la doctrina social; entre la evolución de la teología del sacramento de la penitencia (la “reiterabilidad” del sacramento) y la evolución de la teología del matrimonio; entre la impotencia física (sexual) que impide el matrimonio y la impotencia moral o psicológica, etc. (Botero, 2002: 204-238).

Una analogía muy significativa de la que no se han deducido todas las consecuencias posibles es la que San Roberto Belarmino sugirió en su tiempo y que posteriormente fue recogida por Pío XI en la *Casti connubii* (1930) y por Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (No. 57) (Botero, 1997: 375-400): el matrimonio se semeja al sacramento de la eucaristía en su nacimiento (“*dum fit*”) y en su permanencia (“*dum manet*”).⁶ El Belarmino no deduce las consecuencias, como tampoco Pío XI ni Juan Pablo II.

El Doctor Angélico había intuido algo semejante en el *Comentario a la Sentencia* de P. Lombardo.⁷ El matrimonio, siendo una relación, puede desaparecer por dos causas: porque desaparece uno de los términos de la relación o porque desaparece la relación misma. En la eucaristía, al no existir más la sustancia de pan y de vino, la presencia eucarística se acaba. En el matrimonio, al morir uno de los cónyuges, no existirá más la figura del matrimonio, o al desaparecer aquello que funda la relación conyugal no habrá razón para hablar de “sacramento”.

El análisis de las diversas “analogías” lleva a concluir que la evolución de la teología del matrimonio ha sido lenta, mientras que otros campos de la teología han tenido un desarrollo notable y rápido. Este fenómeno se puede atribuir al tabú sexual que ha acompañado la evolución de la teología de la pareja humana y al hecho de que la reflexión sobre el matrimonio ha sido pensada por clérigos (varones célibes). En esta reflexión no han tenido una participación efectiva los laicos (cfr. Botero, 1994: 173; Mackin, 1989: 665-666).

6. Cfr. S. Roberto Belarmino, *Opera omnia. De controversiis christianae fidei*, vol. III, Venetiis 1721, “De matrimonio”, Controv. II, c. 6, 628-629.

7. Cfr. S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum Magisteri Pedri Lombardi*, IV Lib. D. 41, q. 1, a. 2, sol. 2.

En el postconcilio los laicos han comenzado a hacer sentir su voz de protagonistas, no sólo en el campo de la “doctrina social”, sino también en materia matrimonial.⁸ Esta participación de los laicos abre la perspectiva a la evolución y renovación de la teología del matrimonio. De hecho, ya en 1999 se llevó a cabo en Roma un encuentro de agentes de la pastoral familiar junto con representantes del Grupo de Familias Cristianas Separadas para un diálogo sobre los matrimonios en dificultad (Ufficio Nazionale Della Cei per la Pastorale Della Familia, 2000).

Estos tres factores analizados brevemente piden una conclusión: algunos teólogos distinguidos (en línea de apertura)⁹ de la segunda mitad del siglo XX, al estudiar el problema de los divorciados vueltos a casar, han recurrido a estos tres factores, considerándolos como fundamento válido para una revisión de la doctrina tradicional.

El Concilio Vaticano II, al urgir la “renovación” de diversos aspectos de la vida de la Iglesia, ha planteado cambios significativos: respecto del matrimonio ya no se hablará de “contrato” sino de “alianza”; no se insistirá tanto en la “indisolubilidad” cuanto en la “fidelidad”; no se fundará la teología del matrimonio en la categoría de “derechos-deberes” (según la inspiración del derecho romano) sino en el amor humano; el matrimonio no es algo que se realiza “*ex opere operato*” (mágicamente) sino que es un proceso de perfeccionamiento progresivo, etc. Estos elementos abren una perspectiva que ofrece la posibilidad de reconsiderar el rigor tradicional y de buscar nuevas soluciones a las situaciones conflictivas de la pareja humana.

¿HAY UNA PERSPECTIVA POSIBLE DE SOLUCIÓN?

Tradicionalmente prevaleció una sistematización de tipo jurídico-canónico que en el derecho prácticamente definía las categorías teológicas. Hoy debe ser la revelación cristiana, que cada día se hace más clara, la que debe inspirar el desarrollo del derecho canónico, y no a la inversa. Hay autores que urgen

8. Consiglio Pastorale della Parrocchia di Redona (1988: 91-94); Movimento Austriaco, (1997: 169-176); Ufficio Pastorale delle Diocesi di Bolsano-Bressanone (1998: 518-528).

9. W. Kasper, B. Häring, P. Huizing, G. Cereti, B. Petrà, M. Legrain, A. Le Bourgeois, J. Bernhard, M. Vidal, P. A. Bonnet, V. Fagiolo, J. Günther-Gerhartz, W. P. Roberts, entre otros.

el cambio del punto de partida, del método, del lenguaje dentro de la teología del matrimonio (Pinckaers, 1968: 90-102), y que sugieren “deshelenizar” el dogma (Lonergan, 1967: 336-351), “des-teologizar”, “des-juridizar”:

...asumir la norma canónica como si fuera un enunciado teológico sería “teologizar hechos consumados”, introducir una indebida *teologización* de lo canónico y una indebida *juridización* de lo teológico... (Jiménez Urresti, 1993: 366)

Durante el Sínodo de Obispos (1980), monseñor H. Légaré (Canadá) sugirió un cambio importante dentro de la teología del matrimonio: dejar de lado la filosofía “esencialista” que ha inspirado por siglos la reflexión teológica e impostarla de modo nuevo según la filosofía “existencialista”, sin que esto impida reafirmar la verdad evangélica de la fidelidad dentro del matrimonio (Caprile, 1982: 124).

Una perspectiva “existencialista” ofrecerá ciertamente nuevas posibilidades. La Comisión Teológica Internacional, en su sesión (diciembre de 1977), a propósito de “algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano”, planteó la conveniencia de revisar el concepto de la “sacramentalidad” y de la “consumación” del matrimonio como elementos que afectarán positivamente la doctrina tradicional sobre la “indisolubilidad” (Comisión Teológica Internacional, 1979: 133).

Una revisión de los términos “sacramentalidad” y “consumación” obligará a repensar la doctrina sobre la insolubilidad del matrimonio: ver la “sacramentalidad” en una perspectiva extensiva (sacramentalidad creatural o embrional, fundamental, plena) (Botero, 1992: 121-148; 2003: 164-178) y no restrictiva; considerar la “consumación”, no de un modo biologicista-físicista, sino “existencial” (Bernhard, 1970^a: 49-62; 1970: 184-192).

Algunas conferencias episcopales, algunos obispos en particular, algunos teólogos, han propuesto la posibilidad de que los divorciados vueltos a casar, bajo ciertas condiciones, puedan participar de estos sacramentos (Botero, 1999: 232-234): tiempo transcurrido en la nueva unión, clima de vida cristiano, justicia con el cónyuge y los hijos abandonados, no odio, imposibilidad de volver al matrimonio legítimo, no inducir a error a otros acerca de la insolubilidad...

La solución del problema de los “divorciados vueltos a casar” no puede limitarse a la única posibilidad de admisión/no admisión a los sacramentos

de la penitencia y de la eucaristía. De todas formas quedarán con el estigma de hallarse en una “situación irregular”.

Es posible plantear una nueva perspectiva que sirva de puerta de salida al problema de los divorciados vueltos a casar. Esta perspectiva (“*de jure condendo*”) consiste en la posibilidad que tiene el magisterio de la Iglesia de declarar que un matrimonio, válidamente celebrado, a causa de una ruptura irremediable del vínculo ya no puede considerarse como sacramento de la Iglesia.

Ya en la primera nota de esta reflexión se aludió a la alocución de Juan Pablo II a la Rota Romana (21 de enero de 2000) (2002: 101-108) cuando cerraba el debate acerca de la posibilidad de ampliar la potestad del Papa sobre los matrimonios sacramentales consumados. Posteriormente, *L'Osservatore Romano* (11 de noviembre de 1998) publicaba un artículo titulado “*Il potere del Papa e il matrimonio dei battezzati*”, sin firma del autor pero con la clave de tres asteriscos (***) que indican que dicha publicación había sido conocida y autorizada por el Papa; en dicho artículo se reafirma la doctrina tradicional de que “el matrimonio rato y consumado de los fieles bautizados es intrínseca y extrínsecamente indisoluble”.

Añadía además que “si bien aún no ha sido definido el tipo de calificación teológica que se merece esta afirmación, al menos se debe aceptar que pertenece a la doctrina católica y que como tal debe ser acogida”. Con este artículo se respondía explícitamente a “algunas propuestas teológicas que plantean la posibilidad de que la potestad vicaria del Papa se extienda a la disolución del matrimonio consumado entre bautizados”.

Sin embargo, los teólogos continúan reflexionando sobre la posibilidad de que el magisterio de la Iglesia amplíe su potestad sobre los matrimonios consumados de los bautizados. La autoridad eclesiástica afirma no poseer dicha competencia. A este propósito, Günter Gerhartz comenta que no es falta de poder, de autoridad, sino falta de voluntad (1974: 225).

La propuesta que se intenta sugerir es ésta: el magisterio de la Iglesia podría asumir una doble actitud: proclamar y defender siempre la *indisolubilidad teológica* y moral de todo matrimonio y ser flexible de frente a la *indisolubilidad jurídica* de los matrimonios fracasados.

Se propone hacer una distinción entre *indisolubilidad teológica* e *indisolubilidad jurídica*. Con la expresión *indisolubilidad teológica* se intenta

decir que todo matrimonio, por vocación, está llamado a ser indisoluble. De este modo la Iglesia permanecerá fiel al mandamiento de Jesús de Nazareth de que “el hombre no separe lo que Dios unió” (Mt 19,6).

Con la expresión *indisolubilidad jurídica*, en cambio, se quiere afirmar que el magisterio eclesial debe buscar formas nuevas de solución a los matrimonios irremediabilmente destruidos para hacerla flexible. W. Kasper escribió:

La iglesia pospascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda de Jesús que le había sido otorgada, nuevos ordenamientos en los que se salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de Jesús y, por otra parte, se tuviese en cuenta la situación concreta. (...) Ya en el Nuevo Testamento nos encontramos con una acomodación dinámica del derecho eclesial a las diversas circunstancias culturales. (Kasper, 1980: 72, 88-90)

De nuevo, Kasper afirma que “la Iglesia habrá de estar constantemente preguntándole a su ordenamiento jurídico si se adecúa también a las dificultosas y complejas situaciones humanas, o si, de forma inmisericorde, hiere y rechaza a aquellas personas que están en lo más hondo dispuestas a una conversión y reconciliación...” (*Ibidem*: 91-92). F. X. Durrwell afirmaba que el matrimonio está de por sí avocado a hacerse indisoluble pero no por esto es indestructible (1986: 214-242).

Según E. Fuchs, ya en el pensamiento del Obispo de Hipona el término latino *sacramentum* tenía una doble connotación: una de tipo jurídico-ético que aludía a compromiso, a juramento, que subrayaba el imperativo ético de la indisolubilidad; otra de tipo simbólico-religioso que hacía referencia a la alianza entre Cristo y la Iglesia, inspirada en la Carta a los Efesios (5,32) (Fuchs, 1995: 121). Se intuía entonces una doble consideración del matrimonio: en su perspectiva teológico-religiosa y en su perspectiva jurídica. Esta perspectiva jurídica prevaleció desde entonces sobre la perspectiva teológica.

En vista a la indisolubilidad jurídica de las parejas irremediabilmente fracasadas en su matrimonio, ya algunos teólogos han hecho algunos planteamientos: B. Petrà considera la posibilidad de la muerte del matrimonio (1996); G. Cereti acude al argumento de que “el amor conyugal puede venir a menos” y que allí “donde el amor ha sido destruido, se destruye por lo mismo la esencia del matrimonio” (1971: 331-362); J. Bernhard propuso la tesis de la “no consumación existencial” del matrimonio como un indicio de

la no existencia del sacramento (1970a: 49-62; 1970: 184-192); Th. Mackin cuestiona la tesis de la "sacramentalidad automática": no se trata de entender lo que significa la sacramentalidad, sino de vivirla en tal forma que exprese la alianza de Cristo-Iglesia (1984: 524); Carrillo Aguilar plantea la posibilidad de disolución del vínculo conyugal rato y consumado en virtud de un "motivo superior" (extrínseco) (1976: 290-304).

La distinción entre "indisolubilidad teológica" e "indisolubilidad jurídica" encuentra fundamento en la Sagrada Escritura. L. Álvarez Verdes, distinguido biblista español, ha propuesto una tesis sugestiva:

San Pablo, que ha definido el indicativo fundamental cristiano en términos de paz (cfr. Rm 5,1-ss y 1 Co 7,15), ha comprobado que pueden existir situaciones de hecho en las que el imperativo de unidad plena que sigue al indicativo matrimonial puede constituirse en obstáculo insalvable para la realización del indicativo fundamental cristiano. (1980; 2000: 434)

Álvarez Verdes ha subrayado un ejemplo del "indicativo-imperativo" en San Pablo (1991: 3-26; 1975: 29-61): "Fuimos pues con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva" (Rm 6,4): del "indicativo" ("muertos y resucitados") se deriva el "imperativo" ("por tanto, vivamos una vida nueva").

Al comentar el paso del "indicativo" al "imperativo" en la Carta a los Romanos, afirma:

El sí a la necesidad de una ética en la vida del cristiano (...) pasa necesariamente por la insoluble unidad entre el indicativo y el imperativo. El imperativo sólo tiene razón de ser en cuanto exigencia interna del indicativo y como verificación del mismo (Álvarez, 1980: 218).

De acuerdo con estas premisas, se debe intentar hacer la distinción entre el "indicativo fundamental" del matrimonio y el "imperativo de unidad plena" que sigue al indicativo matrimonial.

El "indicativo fundamental" no puede ser una ley simplemente; se caería en el "nominalismo". Hoy los estudiosos se preguntan si la insolubilidad es una ley o un ideal (Ambrozic, 1972: 269-288), si es una norma jurídica o un precepto moral (Huber, 1990: 91-118) ¿Es la insolubilidad la que genera la fidelidad o al revés? (Botero, 1998: 203-222). Kasper afirma que "desde el principio la iglesia no entendió la frase de Jesús a la manera de un párrafo legislativo, sino como palabra profética y mesiánica" (1980:

72). Hoffmann escribe: la comunidad cristiana, aun manteniéndose vinculada a la Palabra de Jesús, no la consideró como una ley, sino como un imperativo que está urgiendo siempre una nueva interpretación (1970: 85).

Teniendo en cuenta la orientación más bíblica que jurídica del Concilio Vaticano II, habrá que partir del matrimonio como “vocación” y no tanto como institución. Vaticano II en cuatro ocasiones (Nos. 48, 49, 52, 75) se refiere al matrimonio como a una “vocación”. La fidelidad conyugal deriva fundamentalmente de la vocación a la alianza (Botero, 2005: 87-108) y no de una ley que viene de afuera como impuesta.

Se trata de dos personas llamadas a vivir la alianza de amor fiel; de ahí que se pueda afirmar que la fidelidad es una vocación, no una obligación (Botero, 2006). El énfasis hecho históricamente a la indisolubilidad como categoría eminentemente jurídica ¿no será consecuencia de la marginación a que se redujo el amor conyugal en siglos pasados?¹⁰

El Concilio Vaticano II hizo retornar al campo de la teología del matrimonio la categoría del “amor”; baste anotar que la *Gaudium et spes*, en la versión original latina, entre los Nos. 46 y 52 reporta el vocablo “amor” 25 veces, a pesar de que uno de los esquemas preparatorios al Concilio había propuesto evitarlo, por considerarlo “una falsa inspiración” (“*falsum effatum de amore utpote de unico criterio moralitatis*”) (Acta Synodalia, 707).

En el posconcilio se ha comenzado a designar al matrimonio como el “sacramento del amor”. Al decir “sacramento” se está aludiendo a símbolo de la alianza de Yahvé-Dios con su pueblo en el Antiguo Testamento, de la alianza Cristo-Iglesia en el Nuevo Testamento; una alianza fundada en el amor fiel. El Concilio Vaticano II caminó sobre esta perspectiva. Es el amor el que crea el vínculo, no el vínculo el que genera el amor.

El “indicativo fundamental” del matrimonio no será otro que participar esta alianza de Dios con la humanidad y “significarla” delante de la comunidad; una alianza expresada con la imagen sponsal. Así lo ha dado a entender la *Lumen gentium*:

10. El papa Alejandro III (1159-1181) es quien aleja el *affectus* del consentimiento porque le pareció problemático; quería con ello evitar dificultades en el reconocimiento de la validez o nulidad de un matrimonio por causa de ausencia del afecto. Cfr. Goti Ordeñana (1978: 40).

“Los cónyuges cristianos (...) en virtud del sacramento del matrimonio, por el que significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia, se ayudan mutuamente a santificarse en la vida conyugal...” (11).

La pareja humana, por vocación divina, está llamada a vivir en el tiempo y en el espacio la alianza de Dios con la humanidad, de Cristo con la Iglesia; de ella ha querido hacerlos partícipes y responsables de manifestar ante el mundo esta alianza. Participan en la alianza de Dios con los hombres, una alianza fundada en el amor fiel y misericordioso. En esto consiste el “indicativo fundamental” de la pareja.

Juan Pablo II, en la *Familiaris consortio*, hizo alusión expresa a la vocación al amor:

Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano (11).

El “indicativo fundamental” de la pareja humana aparece ya en las primeras páginas del *Génesis*: “El hombre abandonará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y se harán los dos una sola carne.” (2,24). El verbo “unirse”, “adherirse a” tuvo en la lengua hebrea una evolución singular: en un principio el verbo hebreo קָבַד significó la unión de cosas; posteriormente, pasó a denotar la unión o alianza entre personas; finalmente, adquirió un sentido teológico-religioso: el varón, uniéndose a su mujer, expresaba su adhesión a la alianza con Yahvé (Schökel, 1994: 167).

Del “indicativo fundamental” de la pareja humana –vivir la alianza con Dios en clave sponsal– se derivan algunos “imperativos concretos”: mantener el amor conyugal vivo y creciente, vivir en paz esta alianza, cumplir las exigencias del amor sponsal.

Álvarez Verdes escribe a propósito de estos “imperativos concretos”:

...están también proyectados hacia el indicativo, ya que sólo en esta confluencia pueden encontrar su justificación, pero lo están de muy diversa manera a como lo está el imperativo radical. Los imperativos concretos no son simple reverso o transparencia del indicativo, sino su encarnación en la historia y desde la historia. Participan, por el mismo hecho, de la relatividad y limitación propias de lo histórico. (Álvarez Verdes, 2000: 420-421)

Si se toma cada uno de los “imperativos concretos” enunciados, se puede llegar a comprobar que la reflexión teológica posconciliar afecta a estos “imperativos” en lo que se refiere a los divorciados vueltos a casar. Cada uno de los tres imperativos concretos aludidos deben ser repensados seriamente.

Respecto de la no-existencia del amor conyugal, se puede aludir a la tesis de Lahidalga: “En un primer momento, los tribunales se limitan a constatar o declarar que, contra lo que se creía o parecía, no hubo desde el primer momento (*ex tunc*) matrimonio alguno.” Prácticamente es la praxis reciente de los tribunales eclesiásticos. En este sentido, hay dos sentencias rotales muy significativas que abren caminos nuevos: V. Fagiolo, en la Rota Romana (Fagiolo, 1970: 978-990; De Caro, 1985: 521-529) y P.J. Viladrich (De Jorio, 1972: 259-268; Viladrich, 1972: 269-313), en la Rota Madrileña defendieron con éxito dos causas distintas en que se alegaba la ausencia de amor conyugal en el momento de dar el consentimiento.

En un segundo momento, Lahidalga piensa que “cabría no una disolución sino una mera declaración de nulidad ‘*ex nunc*’, esto es, desde el momento, posterior a su válida celebración, en que se constata el fracaso irremediable (del matrimonio)” (1993: 45-63). Esta segunda alternativa sigue en discusión... Se puede añadir un argumento más: algunos autores desarrollan la “analogía” de la muerte del amor con la muerte física; entre otros, B. Häring (1990: 48-53).

Si el matrimonio es el “sacramento del amor”, y el amor conyugal desaparece irremediablemente, ¿dónde se podrá fundar la dimensión sacramental del matrimonio? El odio, sin posibilidad de reconciliación, o la más grande indiferencia recíproca, ¿podrán servir de base a lo que se llama con razón “sacramento del amor”? No parece lógico ni coherente.

El segundo “imperativo concreto” que se ha señalado es vivir en paz la alianza conyugal. Es el apóstol Pablo quien lo plantea al referirse al caso del matrimonio entre creyente y no creyente, dándose la circunstancia de que el no creyente no quiera convivir en paz con el creyente por causa de la fe cristiana, afirma: “A vivir en paz los llamó el Señor” (1 Co 7,15).

Cuando Pablo evoca en 1Co 7,15 el argumento de la “paz” para legitimar la disolución del matrimonio, escribe Álvarez Verdes, no está pensando en la paz sociológica o psicológica, sino en la paz cristológica constitutiva de nuestro ser

cristiano. (...) En 1 Co toma en consideración el caso de los matrimonios mixtos, necesariamente frecuentes en una época de plena expansión misionera. (...) En tales casos, afirmará Pablo, pierden su fuerza los imperativos que emanan de la estructura matrimonial, ya que ello acarrearía un tipo de esclavitud a la que no puede estar sometido el cristiano. (Álvarez Verdes, 2000: 421-422)

El *Código de Derecho Canónico* (c. 1143 § 2) alude a una pacífica convivencia “sin ofensa del Creador” (*“sine contumelia Creatoris”*) que no daría lugar a la aplicación del “privilegio paulino”. Pero si se diese una tal emergencia de no poder vivir en paz (la alianza) porque se hace difícil la vida cristiana para el creyente, con Pablo se deberá afirmar “que se separe; en ese caso el hermano o la hermana no están ligados...” (1Co 7,15).

San Juan Crisóstomo en el siglo IV afirmaba algo similar: “Es preferible romper el vínculo antes que la piedad religiosa” (*“melius est disrumpi connubium quam piam religiones”*).¹¹ El Doctor Angélico afirmaba también que “si fue permitido en la vieja ley de los judíos (repudiar a las esposas) ‘por su dureza’, fue por ser proclives a matarlas. Se permitió el menor mal para excluir el mayor” (Tomás de Aquino, 1952).

Un tercer “imperativo concreto” es el cumplimiento de las obligaciones que se derivan del amor conyugal. En primer lugar, el amor conyugal pide una plena y total reciprocidad aun en el campo sexual. La donación total de las personas dentro del matrimonio se realiza fundamentalmente a través de la relación íntima de los esposos. La negación arbitraria y unilateral del derecho-deber a esta donación cuestionaría seriamente el fundamento y estabilidad del matrimonio. La relación sexual es la que funda el “hacerse una sola carne”.

Santo Tomás de Aquino concebía el matrimonio fundamentalmente como una relación interpersonal, que expresaba con el verbo *red-amare* (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 28, a. 1). Es él mismo quien emplea la imagen de la fusión de dos lingotes de oro en el crisol; la dureza o congelación no la facilita; en cambio, si el amado se muestra dispuesto a dejarse penetrar por el amante se opera la fusión (*“liquefactio”*) (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I-II, q. 28, a. 5). El argot popular recuerda la expresión de los enamorados “derretirse a causa del amor por el otro”.

El magisterio conciliar destacó la relación “amor-sexualidad” en estos términos:

11. Chrysostomi, Joannis, *In Epist. I. ad Cor. Hom. 19*, pp. 61,155.

Este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco... (GS. 49)

F. Böckle afirma que la razón de la diferencia de los sexos reside en la integración recíproca con el objetivo de lograr la plenitud del ser humano. Bonnet, un juez rotal, escribe que “no aceptar el pleno derecho al acto conyugal comporta lógicamente rechazar la perpetuidad y la misma unidad que caracterizan dicho derecho”. Se comprende, entonces, por qué, con la valoración positiva que Vaticano II ha hecho de la sexualidad dentro del matrimonio, ésta tenga un relieve de tanta importancia para definir la existencia o no existencia del sacramento en un caso determinado.

415

En síntesis, la perspectiva nueva, en vista a la solución del problema de los divorciados vueltos a casar, es clara. La actitud de la iglesia primitiva, la conducta de las iglesias cristianas, las analogías comentadas, son argumentos válidos en su favor. A veces se tiene la impresión de que, de parte de la jerarquía eclesiástica, hay miedo de afrontar este problema por temor a una posible “desbandada” o relajación de la “indisolubilidad jurídica”, que se comprende como reacción a una pedagogía de la ley, del rigor tradicional.

El miedo no debe cortar las alas a la acción pastoral, máxime, cuando se trata de salvar la ley suprema dentro de la Iglesia que es la “salvación de los hombres” –*salus animarum*– (canon 1752). Para evitar una posible “desbandada” servirá empeñarse en la educación del pueblo de Dios en orden a actuar en función de valores humanos y cristianos. Santo Tomás de Aquino enseñaba que quien obedece a una ley porque es ley, actúa estúpidamente; quien obedece una norma porque ésta promueve un valor humano, actúa inteligentemente.

CONCLUSIÓN

El tema desarrollado en estas páginas acerca de “una perspectiva nueva de frente al problema de los divorciados vueltos a casar” es complejo y delicado. La historia de la teología del matrimonio ha conocido una abundante literatura al respecto; el magisterio de la Iglesia Católica ha estado siempre atento a defender la indisolubilidad matrimonial. De otra parte, los teólogos que favorecen la “renovación” de la teología, propiciada por el Vaticano II (OT

16) encuentran motivos para una reconsideración del tema de la “indisolubilidad jurídica” al situarlo en una perspectiva bíblica, antropológica, teológica y jurídica nueva (Botero, 2003: 1-19).

Para ello se han servido de la tradición eclesial del primer milenio, de la contribución de las iglesias cristianas al diálogo ecuménico y de algunas “analogías” que dan base para aplicar al tema de los divorciados vueltos a casar la reflexión que se ha llevado a cabo en otros campos de la teología (Botero, 2002: 204-238). Se trata de plantear una nueva perspectiva, por tanto, “*de jure condendo*”; es decir, que la Iglesia (magisterio y pueblo de Dios) deberá elaborar en forma audaz, progresiva, y en vista a hacer visible la aplicación de “la ley suprema de la iglesia” que es la “salvación de los hombres” –*salus animarum*– (c. 1752), una reflexión que, manteniendo en pie la “indisolubilidad teológica” haga flexible la “indisolubilidad jurídica”.

No parece oportuno que el magisterio cierre el debate teológico sobre la insolubilidad del matrimonio rato y consumado. La revelación cristiana se cerró con el último evangelista, pero sigue abierta a la reflexión de la comunidad cristiana que medita e interioriza con la ayuda del Espíritu Santo: “El Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa.” (Jn 16,13)

Conviene que la jerarquía de la Iglesia acoja las mociones que el mismo magisterio ha sugerido a este respecto: Pablo VI (1970 y 1973) urgió a la Rota Romana a retomar la categoría de la *aequitas canonica* en favor de un derecho eclesiástico diferente de los códigos profanos; el Sínodo de obispos (1980) en las “43 Propositiones” enviadas al Papa para la exhortación postsinodal había recomendado, a propósito del problema de los divorciados, que “se inicie una investigación seria al respecto, teniendo presente la praxis de la Iglesia Ortodoxa para hacer efectiva la misericordia pastoral” (Sínodo dei Vescovi, 1981: 390).

El mismo Juan Pablo II con su carta encíclica *Dives in misericordia* (1980) había abierto la perspectiva de la benignidad pastoral sugiriendo la necesidad de elaborar un “*ethos* de la misericordia” (3). Recientemente ha sido Benedicto XVI quien ha continuado la línea de pensamiento de Pablo VI (“equidad canónica”) y de Juan Pablo II conciliando la “verdad y el amor”, el “derecho y la pastoral”.

Esta nueva perspectiva conlleva unas exigencias particulares: en primer lugar, educar al pueblo de Dios, no tanto para obedecer a la ley de la

indisolubilidad matrimonial, cuanto para cultivar, en forma personal y responsable, el valor de la fidelidad conyugal como vocación que se funda en el amor fiel. En segundo lugar, se debe tener presente que hacer flexible la norma no significa debilidad, complicidad ni tampoco la “ley del menor esfuerzo”. Es un bajar para rehabilitar (Botero, 2005: 357-377); es decir, atender a la debilidad del hombre para capacitarlo en vista a una respuesta más plena a la vocación de alianza.

Se cierra esta reflexión con una sentencia de W. Kasper muy en sintonía con el tema expuesto:

Se van delineando dos posibilidades diferentes; por una parte, la de defender con toda decisión la realidad permanente del primer matrimonio, es decir, la subsistencia del vínculo matrimonial y, por otra, la de reconocer los valores humanos y cristianos de un segundo matrimonio contraído por lo civil cuando dos personas implicadas en él están dispuestas a la conversión y a la reconciliación y hacen todo lo humanamente posible dentro de su situación. (Kasper, 1980: 95-96)

Kasper alude, en alguna forma, a la doble perspectiva: mantener siempre en pie la “indisolubilidad teológica” admitiendo una cierta flexibilidad en la “indisolubilidad jurídica”.

BIBLIOGRAFÍA

- ACTA COMMISSIONIS, *“Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant”, Communicationes 1-2 (1969-70).*
- Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. I, Pars IV, Appendix, *Schema Constitutionis dogmaticae “De ordine morali christiano”.*
- ALIANZA EVANGÉLICA ESPAÑOLA, *Declaración sobre el divorcio y las iglesias evangélicas*, Eirene, Quito, 1979.
- ÁLVAREZ VERDES, LORENZO, *El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo-imperativo en Rm 6. Análisis estructural*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1980.
- ÁLVAREZ VERDES, LORENZO, “Indisolubilidad y divorcio en el matrimonio cristiano”, en *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de San Pablo*, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma, 2000.

- ÁLVAREZ VERDES, LORENZO, "La ética del indicativo en San Pablo", en *Studia Moralia* 29, 1991, pp. 3-26.
- ÁLVAREZ VERDES, LORENZO, "La indisolubilidad del matrimonio en el sistema de motivaciones paulino", en *Studium Legionense* 16, 1975, pp. 29-61.
- AMBROZIC, A., "Indissolubility of Marriage in the New Testament: Law or Ideal", en *Studia Canonica* 6, 1972, pp. 269-288.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Suma teológica*.
- BAÑARES, J.I., "El 'jus connubii', derecho fundamental del fiel", en *Fidelium Jura* 3, 1993, pp. 233-261.
- BELARMINO, ROBERTO, *Opera omnia. De controversiis christianae fidei*, Vol. III, Venetiis 1721, "De matrimonio", Controv. II, c. 6, 628-629.
- BELLINI, ALBERTO, "Il matrimonio nel Protestantismo", en *Enciclopedia del matrimonio*, a cura di T. Goffi, Queriniana, Brescia, 1968.
- BENEDETTO XVI, "L'amore per la verità, fondamentale punto di incontro tra diritto e pastorale". *Udienza in occasione dell'Inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale della Rota Romana*, en *L'Osservatore Romano* 29, Gennaio, 2006.
- BERNHARD, JEAN, "A propos de l'hypothèse concernant la notion de consommation existentielle' du mariage", en *Revue de Droit Canonique* 20, 1970, pp. 184-192.
- BERNHARD, JEAN, "A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien", en *Revue de Sciences Religieuses* 44, 1970.
- BERNHARD, JEAN, "A propos de l'indissolubilité du mariage chrétien", en *Revue de Sciences Religieuses* 44, 1970, pp. 184-192.
- BOTERO G., SILVIO, "Algunas razones para una mayor flexibilidad del principio evangélico de la indisolubilidad matrimonial. Un intento de búsqueda", en *Carthaginensia* 19, 2003, pp. 1-19.
- BOTERO G., SILVIO, "De la indisolubilidad a la fidelidad. De la fidelidad a la indisolubilidad: una nueva perspectiva", en *Anales Valentinus* 24/47, 1998, pp. 203-222.
- BOTERO G., SILVIO, *De la norma la vida. Evolución de los principios morales*, P.S., Madrid, 2003.

- BOTERO G., SILVIO, *Divorciados vueltos a casar. Un problema humano, una tradición eclesial, una perspectiva de futuro*, San Pablo, Bogotá, 1999.
- BOTERO G., SILVIO, *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, San Paolo, Milano, 1994.
- BOTERO G., SILVIO, "Eucaristía y matrimonio: fundamento de una relación", en *Studia Moralia* 35, 1997, pp. 375-400.
- BOTERO G., SILVIO, "La condescendencia. 'Bajar para rehabilitar'. Una pedagogía moral para nuestro tiempo", en *Efemérides Mexicana* 23/69, 2005, pp. 357-377.
- BOTERO G., SILVIO, *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità in prospettiva di futuro*, Vivere In, Roma, 2002.
- BOTERO G., SILVIO, "La fidelidad conyugal hoy. Intento de una nueva fundamentación", en *Carthaginensia* 21, 2005, pp. 87-108.
- BOTERO G., SILVIO, *La fidelidad conyugal hoy: una vocación, no una obligación*, Paulinas, Bogotá, 2006.
- BOTERO G., SILVIO, "La tensión dinámica: un elemento del encuentro en el diálogo ecuménico", en *Studia Moralia* 42, 2005.
- BOTERO G., SILVIO, "La verdad y el amor. Presencia de un binomio en la Sagrada Escritura y en el magisterio", en *Studia Moralia* 40, 2002, pp. 425-465.
- BOTERO G., SILVIO, *L'etica della coppia nella postmodernità*, Logos, Roma, 2003.
- BOTERO G., SILVIO, *Per una teologia della famiglia*, Borla, Roma, 1992.
- CAPRILE, GIOVANNI, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1982.
- CARRILLO AGUILAR, ALFONSO, *Disolución del vínculo y potestad de la iglesia. ¿Puede la iglesia disolver el matrimonio sacramental consumado?* Córdoba, 1976.
- CERETI, GIOVANNI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna, 1971.
- CHARBONNEAU, PAUL EUGÈNE, *Morale coniugale nel XX Secolo*, Cittadella, Assisi 1972.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano", en *Revista Española de Derecho Canónico* 35, 1979.

- CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *"Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica circa la ricezione della Comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati"*, en *Sulla Pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*, Editrice Vaticana, 1998.
- CONSIGLIO PASTORALE DELLA PARROCCHIA DI REDONA (Italia), *"Una lettera sui nostri fratelli divorziati"*, *La Famiglia* 128, Italia, 1988, pp. 91-94
- DE CARO, DIEGO, *"La comunicazione interpersonale e l'amore coniugale nel matrimonio canonico"*, en *Monitor Ecclesiasticus* 110, 1985, pp. 521-529.
- DE JORIO, ARCTURO, (ponente), *"Nullitatis matrimonii. Sententia definitiva Indianopolitana (19 Julio 1967)"*, en *Jus Canonicum* 12, 1972, pp. 259-268.
- DURRWELL, FRANÇOIS X., *"Indissoluble et destructible mariage"*, en *Revue de Droit Canonique* 36, 1986, pp. 214-242.
- FAGIOLO, VINCENZO, *"Chicagien. Nullitatis matrimonii"*, en *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* 62, 1970, pp. 978-990.
- FUCHS, ERIC, *Deseo y ternura. Fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, DDB, Bilbao, 1995.
- GERHARTZ, JOHANNES GÜNTER, *"La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual"*, en *Matrimonio y divorcio*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- GERHARTZ, JOHANNES GÜNTER, *"La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual"*, en *Matrimonio y divorcio*, dirigida por R. Metz y J. Schlick, Sígueme, Salamanca, 1974.
- GIOVANNI, PAOLO, *"Il matrimonio sacramentale rato e consumato non può essere sciolto neppure dalla potestà del Romano Pontefice"*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/1 (2000), Editrice Vaticana, 2002.
- GOTI ORDEÑANA, JUAN, *Amor y matrimonio en las causas de nulidad por miedo en la jurisprudencia de la S. Rota Romana*, Oviedo, 1978.
- HAMEL, EDOUARD, *"Indissolubilité"*, en *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, sous la direction de la CTI, Cerfaux, París, 1979.
- HÄRING, BERNHARD, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, EDB, Bologna, 1990.
- HOFFMANN, Paul, *"Le Parole di Gesù sul divorzio e la loro interpretazione neotestamentaria"*, en *Concilium* 6/4, 1970.

- HORTELANO, ANTONIO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- HUBER, J., "*Indissolubilitas matrimonii estne norma juridica an praeceptum morale?*", *Periodica* 79, 1990, pp. 91-118.
- LUNG, NICOLÁS, *Evolution de la indissolubilité. Remariage religieux des divorcées*, P. Lethielleux, París, 1974.
- JEDÍN, H., "*L'indissolubilità del matrimonio secondo il Concilio di Trento*", en *Il matrimonio. Una ricerca storica e teologica*, a cura di H. Jedin e K. Reinhard, Morcelliana, Brescia, 1981.
- JIMÉNEZ URRESTI, TEODORO, *De la teología a la canonística*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
- KASPER, WALTER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander, 1980.
- KELLY, W., *Pope Gregory II on Divorce and Remarriage. A Canonical-Historical Investigation of the Letter "Desiderabilem mihi" with Special Reference to the Response "Quod proposuist"*, Universitas Gregoriana, Roma, 1976.
- LAHIDALGA, JOSÉ MARÍA, "La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral", en *Surge* 543-544, 1993, pp. 45-63.
- LONERGAN, Bernard J.F., "*The Deshellenisation of Dogma*", en *Theological Studies* 28, 1967, pp. 336-351.
- LONGHITANO, ADOLFO, "*Benedetto XVI alla Rota Romana*", en *Settimana* No. 6, 12 Febbraio, 2006.
- MACINA, R., "*Pour éclairer le terme: 'digamoi'*", en *Revue de Sciences Religieuses* 61, 1987, pp. 55-73.
- MACKIN, THEODOR, *The Marital Sacrament*, Paulist Press, New York, 1989. Ver "*The Theolgy's need for the Experience of the Married*".
- MACKIN, THEODORE, *Divorce an Remarriage*, Paulist Press, New York, 1984.
- MARCUS, ÉMILE, "La pastorale des personnes divorcées remariés", en *La Documentation Catholique* 2170, 1997, pp. 971-979.
- MARTINA, GIACOMO, *Storia della Chiesa*, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Roma, 1980.
- MAZIERS, MONSEIGNEUR, "*Ce qu'un pastor attend des théologiens*", en *Lumière et Vie* 14/71, 1965, pp. 3-14.

- MOVIMENTO AUSTRIACO, *"Ai Vescovi di Austria-Bolsano-Bressanone: Amore, eros, sessualità"*, en *Il Regno-Doc.* 5, 1997.
- PAULO VI, *"Libertà e autorità, valori essenziali inscindibili"*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, Vol. VIII, 1970, Poliglotta Vaticana, 1971, pp. 82-90.
- PAULO VI, *"Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella chiesa"* en *Insegnamenti di Paolo VI*, Vol. XI, 1973, Poliglotta Vaticana, 1974, pp. 126-135.
- PENNA, ROMANO, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 1988.
- PETRÀ, BASILIO, *"Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato"*. *Rivista di Teologia Morale* 32/126, 2000, pp. 247-255.
- PETRÀ, BASILIO, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna, 1996.
- PETRÀ, BASILIO, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna, 1991.
- PINCKAERS, SERVAIS, *Il rinnovamento della morale*, Borla, Torino, 1968.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, *"Dichiarazione The Code con la quale si ribadisce la non ammissione alla comunione eucaristica dei divorziati risposati"*, en *Enchiridion Vaticanum*, Vol. XIX, Documenti Ufficiali della Santa Sede, 2000, EDB, Bologna, 2004, pp. 964-973.
- POSPISHIL, Victor, *Divorzio e nuovo matrimonio*, Bompiani, Milano, 1968.
- PUJOL, CLEMENTE, *"El divorcio en las Iglesias ortodoxas orientales"*, en *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, BAC, Madrid, 1978.
- RIGGI, C., *"S. Epifanio divorzista?"*, en *Salesianum* 33, 1971, pp. 599-665.
- SAINT CYPRIAN, *Letters (1-81)*, The Catholic University of America Press, Washington, 1964.
- SCHLIER, HENRICH, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia, 1965.
- SCHÖKEL, LUIS ALONSO, *"דבֿק (dabaq)"*, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid, 1994.
- SCHOUPPE, J.P., *"Lo 'jus connubii', diritto della persona e del fedele"*, en *Fidelium Jura* 3, 1993, pp. 195-231.

SGROI, PLÁCIDO, *"I matrimoni interconfessionali, sfida e risorse 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. Il Incontro Mondiale delle famiglie miste interconfessionali (Rocca di Papa, 24-28 Luglio 2003)*, ISE, Venezia, 2004, pp. 138-216.

SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA, *"Le 43 proposizioni"*, *Il Regno-Doc.* 26, 1981.

UFFICIO NAZIONALE DELLA CEI PER LA PASTORALE DELLA FAMIGLIA, *Matrimoni in difficoltà: quale accoglienza e cura pastorale?. Dagli Atti del III Incontro Nazionale dei Responsabili Diocesani e della Consulta di Pastorale Familiare* (Roma 14-17 Ottobre 1999), Cantagalli, Siena, 2000.

UFFICIO PASTORALE DELLE DIOCESI DI BOLSANO-BRESSANONE, *"Colloquio con i divorziati risposati"*, en *Il Regno-Doc.* 43/15, 1998, pp. 518-528.

VESCOVI DELL'OBERRHEIN, *"Accompagnamento pastorale dei divorziati"*, *Il Regno-Doc.* 19, Germania, 1993, pp. 613-622. En español: OBISPOS DE LA PROVINCIA ECLESIASTICA DEL OBERRHEIN, *"Acompañamiento pastoral de los divorciados"*, *Ecclesia* 26/2705, 1994, pp. 1514-1526.

VESCOVI DELL'OBERRHEIN, *Lettera dei, "Principi fondamentali per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimonio falliti, divorziati e divorziati risposati"*, *Il Regno-Doc.* 19, 1994, pp. 581-583.

VILADRICH, PEDRO J., *"Amor conyugal y esencia del matrimonio"*, en *Jus Canonicum* 12, 1972, pp. 269-313.

