

J. SILVIO BOTERO GIRALDO, CSsR *

EL CÓNYUGE ABANDONADO INOCENTEMENTE: UN PROBLEMA A REPLANTEAR

INTRODUCCIÓN

Si se observa un poco la preocupación eclesial a lo largo de la historia por la situación del *cónyuge abandonado inocentemente*, comprobaremos que pastores y escritores se han interesado por él en dos momentos distintos: en el primer milenio o lo que podríamos llamar «la época de los Padres de la Iglesia» y ahora en el período postconciliar. ¿Cuál es la razón de este interés? Muy sencillo: son dos períodos de la

* J. SILVIO BOTERO GIRALDO, Sacerdote Redentorista, nacido en Colombia (1936), Licenciado en Teología y en Derecho Canónico en la Universidad de Comillas (Madrid), Doctor en Teología Moral en la Academia Alfonsiana de la Universidad de Letrán (Roma), Profesor en dicha Academia Alfonsiana desde hace once años y en ITEPAL (Instituto Teológico-pastoral para América Latina) con sede en Bogotá. Es autor entre otras obras, de: *Per un teologia della famiglia*, Roma, 1992; *Hacia una nueva ética conyugal*, Bogotá, 1993; *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, Milán, 1994; *El maravilloso misterio del amor humano*, Bogotá, 1996; *Uniones consensuales*, Bogotá, 1997, y de dos decenas de artículos publicados en revistas especializadas.

historia en los que hace presencia la «aequitas» o mitigación del rigor de la ley. En el primer milenio fue una categoría fuertemente influyente; en el postconcilio se opera un serio intento de recuperarla después del eclipse sufrido en el segundo milenio.

Hoy, la preocupación por entender la justicia, no tanto en favor de la ley como antes, sino en beneficio de la persona humana, creemos que es el factor que provoca esta sensibilidad en bien del *cónyuge inocentemente abandonado*. Por diversas causas abunda en nuestra sociedad occidental el fenómeno del divorcio. Una de estas causas es el afán de autenticidad del hombre moderno que pretende supuestamente ser fiel a su proyecto personal, restando importancia al valor de la fidelidad¹; entiendo el matrimonio más como una asociación que como alianza².

La legislación de los estados ha evolucionado en vista a relevar este afán de supuesta autenticidad; por esta razón vemos abundar una legislación permisiva del divorcio y de una segunda unión marital. La legislación canónica de la iglesia católica también ha tratado de dar respuesta a un problema que afecta en forma notable a la sociedad y a la misma iglesia.

El problema se plantea con caracteres de gravedad para el cónyuge que se ve abandonado sin motivo de su parte; que ve derrumbarse la pareja conyugal sin responsabilidad ninguna personal y que contra su voluntad se ha declarado un divorcio legal o de hecho. En la legislación civil prácticamente este problema está ya superado con las leyes que autorizan el divorcio y un nuevo matrimonio. Pero ¿qué hacer dentro de la legislación canónica que no admite un segundo matrimonio si no es después de declaración de nulidad y de autorización de nuevo matrimonio?

En otro tiempo, por razones diversas el cónyuge inocentemente abandonado podía mantener una actitud de fidelidad al compromiso matrimonial a pesar de la infidelidad del consorte; fuera que encontrase apoyo en su propia familia, fuera su misma convicción religiosa, fuera la presión social que descalificaba al cónyuge infiel, etc.; eran factores que contribuían a una cierta facilidad para que el cónyuge inocentemente abandonado se mantuviera célibe.

¹ Cf. J. BERNHARD, *Fidélité et indissolubilité du mariage: questions posées à la doctrine canonique*: RDC 44/2 (1994) 84.

² Cf. G. MANZONE, *Il significato etico del legame coniugale indissolubile*: Scuola Cattolica 125 (1997) 115.

Pero hoy estas razones no funcionan, o si tienen valor es sólo para un grupo reducido de personas. ¿Vuelve a aparecer la inquietud de los primeros siglos de cristianismo cuando se pensó en la situación del cónyuge inocentemente abandonado y se trató de ofrecerle una solución. Valen hoy los motivos que entonces se postularon para autorizar a este tipo de cónyuge la posibilidad de un nuevo matrimonio dentro de la iglesia? ¿Existen nuevos motivos que sugieran una renovación de la legislación eclesiástica?

1. UNA VISIÓN HISTÓRICA DEL PROBLEMA

Partimos del hecho histórico de una interpretación de los textos evangélicos en clave de benignidad pastoral. Es la visión que encontramos en algunos Padres de la Iglesia antigua como Orígenes, San Cipriano de Cartago, San Basilio de Capadocia, San Epifanio de Salamina, por enunciar algunos de ellos³. No desconocemos la existencia entonces de una línea doctrinal más severa que negaba toda posibilidad de un nuevo matrimonio, aún al cónyuge inocentemente abandonado.

La interpretación benigna de los textos escriturísticos (Mateo 5,32 y 19,3-10; Marcos 10,2-12; Lucas 16,18, y Pablo I. Cor 7,10-14) se apoya en una visión dialéctica del mensaje de Jesús de Nazareth: la atención respetuosa del mandamiento del Señor, «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre», y la consideración misericordiosa de la situación concreta de la persona frágil y humana⁴. W. Kasper se expresa en estos términos: la iglesia postpascual debió continuar la búsqueda en la fidelidad al espíritu de Jesús de Nazareth, de la observancia a la instancia escatológica de Jesús, de una parte, y, de otra, a la situación concreta⁵. Como él piensan muchos otros teólogos que analizan el problema a partir del *Sermón de la Montaña* como punto clave para una sabia conjugación del precepto evangélico con la realidad humana concreta.

³ Cf. C. J. DUMONT, *L'indissolubilité du mariage dans l'Église Orthodoxe Byzantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques*: RDC 31 (1981) 189-225.

⁴ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander, 1980, p. 72; A. M. HUNTER, *Un idéal de vie: le Sermon sur la montagne*, París, 1976, pp. 126-130.

⁵ Cf. W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander, 1980, p. 72.

L. Álvarez Verdes escribe que «las afirmaciones puestas en labios de Cristo a lo largo del discurso trascienden toda casuística y problematización de carácter legalista. Arrancan, por el contrario, inmediatamente de lo principal e indicativo y señalan el ideal a realizar como exigencia de ese indicativo. Queda para la praxis concreta de la comunidad cristiana el señalar los cauces precisos y los imperativos particulares desde donde los indicativos parciales como el indicativo fundamental han de proyectarse sobre la vida de cada individuo o de la sociedad, siempre de forma que una adecuada jerarquía de indicativos e imperativos permita que el indicativo fundamental encuentre su visión más adecuada en cada caso. Esta es la línea en que se movió el redactor de Mateo al colocar junto al principio apodíctico de Cristo sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio, la excepción que legitimaba el divorcio. Y esta es la línea que de hecho ha seguido la iglesia en la praxis de otros principios apodícticos de Cristo contenidos en el discurso inaugural. (...) La distinción entre lo principal y la praxis no debe extrañarnos; lo que debe extrañarnos es que la iglesia haya adoptado este criterio en la aplicación de algunos principios apodícticos de Cristo y haya rechazado en absoluto su aplicación en otros, como en el caso de la legitimación del divorcio cuando para este caso contaba precisamente con el precedente claro de Mateo y de Pablo...»⁶.

J. M. Lahidalga a propósito de los pasajes sinópticos sobre la indisolubilidad del matrimonio escribe que es «en esta misma ley donde encontramos —la mencionada por los fariseos para objetar a Jesús— y en la que se reclama para la mujer abandonada por su marido el derecho de recobrar la libertad total para rehacer su vida. Que este es, como reconoce la exégesis moderna, el sentido de semejante ley, se desprende del hecho de estar enunciada entre determinaciones orientadas a la protección del débil y desafortunado. Entonces el divorcio se suponía como posible, y nada se determinó contra él; pero, en caso de darse —aportaba la ley—, el marido debería cumplir ciertas condiciones. La posibilidad de que la mujer tomase la iniciativa en abandonar el marido no era considerada. Lo que hace el Evangelio es, pues, condenar claramente a quienes tomen la iniciativa (que en Marcos se presentará ya como posible también para las mujeres) en la separación o

⁶ L. ÁLVAREZ VERDES, *La indisolubilidad del matrimonio en el sistema de motivaciones paulino*: Studium Legionense 16 (1975) 52; cf. G. RUIZ, *Indisolubilidad del matrimonio en la Biblia. Afirmación de un principio ideal que admite interpretaciones*: Sal Terrae 62 (1974) 779-789.

ruptura del matrimonio. Apelando a la intención original del Creador (*ab initio non fuit sic*), se superan los códigos legislativos. Pero esto no significa que se condene también a quienes son víctimas de la separación provocada por otro. Al menos esto no lo dice el Evangelio, y la fórmula de Mateo (5,32) relativa a la mujer repudiada parece incluso querer evitar que se le impute a esta culpabilidad alguna si vuelve a casarse (se usa, así el verbo *adulterar* en pasiva; el sentido es difícil de traducir, sería el de que quien repudia a su mujer "hace que ésta sea seducida a adulterar". (...) Para Dubarle, la radical oposición de Jesús al divorcio —en contraste con la costumbre arraigada en el pueblo judío— no significa la condena de la parte inocente. Y así, Mateo recoge la ley antigua que garantizaba la libertad de la parte débil y la presenta ahora como excepción que garantice la libertad de la parte inocente, víctima de la separación»⁷.

F. Lage, comentando el pensamiento de Pablo sobre el matrimonio, afirma que «estamos ante un razonamiento matizado como indica la misma distinción al valorar las propias afirmaciones: unas son mandato (*epitagh*), otras son concesión (*suggnwmh*), otras puramente opinión (*gnwmh*). Con tales matizaciones tenemos indicado el diverso grado de normatividad»⁸.

Frente a un mundo envuelto en costumbres pecaminosas, la comunidad cristiana primitiva —escribe G. Martina— debió inculcar a sus fieles la más neta oposición a una situación generalizada de pecado, y consideró que la facilidad en conceder el perdón comprometería la perseverancia en esta actitud de exigencia. Con el crecer de la comunidad cristiana se creó el problema del debilitamiento del entusiasmo y del fervor inicial. Mantener el rigor en estas circunstancias hubiera sido alejar a la masa de hombres que querían adherirse al cristianismo⁹; pero que de otra parte se hacía necesario contar con la fragilidad del hombre; aparece entonces la distinción entre «ideal» y «práctica»¹⁰, surge la necesidad de conjugar rigor e indulgencia.

⁷ J. M. LAHIDALGA, *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la iglesia, hoy: estado de la cuestión*: Lumen 20/4 (1971) 289-330.

⁸ F. LAGE, *La enseñanza de S. Pablo sobre el matrimonio*: Pentecostés 13/41 (1975) 163.

⁹ Cf. G. MARTINA, *Storia della chiesa*, Istituto Superiore dalle scienze religiose, Roma (s.f.), pp. 8-17.

¹⁰ Cf. C. J. DUMONT, *L'indissolubilité du mariage dans l'Église Orthodoxe Byzantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques*: RDC 31 (1981) 195 y 197.

Así nos explicamos por qué los pastores opten por una actitud de condescendencia frente a los casos conflictivos en torno al divorcio de las parejas cristianas; no así los escritores de los primeros siglos, quienes a juicio de H. Crouzel fueron unánimes en rehusar toda posibilidad de nuevo matrimonio, mientras que los primeros se mostraron favorables a la admisión de una cierta benignidad frente a los divorciados vueltos a casar¹¹.

Un primer testimonio de la literatura cristiana primitiva lo encontramos en *El Pastor de Hermas* que, si bien admite un nuevo matrimonio después de la muerte del cónyuge, en el caso de separación sugiere que el marido de una mujer adúltera permanezca continente en espera del arrepentimiento de ella; pero dicho margen de espera no se dará siempre ya que sólo una vez se concede la posibilidad de hacer penitencia¹².

Posteriormente encontramos a Tertuliano y a Orígenes como testigos de los siglos II y III que reconocen a la mujer el derecho a casarse viviendo aún su primer marido. Es significativo que tan temprano se reconozca a la mujer este derecho porque pronto aparecerá la discriminación que favorece al varón con menoscabo de la mujer, porque ya en el siglo IV S. Basilio dirá que encontraba un mayor número de prescripciones sobre la mujer que sobre el varón¹³.

Pronto se va definiendo un doble campo de reflexión: mientras la iglesia de occidente se afianza en una actitud rigorista, sobre todo en desfavor de la mujer, la iglesia oriental asume una actitud de mayor consideración sin que esto suponga debilitar o negar la santidad o indisolubilidad del matrimonio cristiano.

Un argumento que poco se menciona pero no deja de tener su interés es la interpretación en sentido literal y alegórico que hace Orígenes comentando el capítulo 19 de Mateo (2-11): encuentra allí un símbolo de Cristo y la sinagoga; como ésta fue infiel, Jesús la repudia y toma por esposa a la iglesia¹⁴. Orígenes conoce la conducta de algunos pastores que han actuado contra la Escritura al permitir a una mujer contraer matrimonio en vida de su esposo; enjuicia benignamente este proceder,

¹¹ Cf. H. CROUZEL, *Les Peres de l'eglise ont-ils permis le remariage après separation?*: Bulletin de Littérature ecclésiastique 70 (1969) 3.

¹² Cf. *El Pastor de Hermas*: Mandamiento 4,2 y 4,4, en: Padres Apostólicos (edic. bilingüe con introducción y notas de D. RUIZ BUENO), BAC, Madrid, 1950, pp. 975-976.

¹³ Cf. S. BASILIO, PG 32, 677.

¹⁴ Cf. ORÍGENES, *Coment. in Matth.*, vol. 14, cap. 16-25, PG 13,1223.

porque, afirma, «no han obrado totalmente sin razón porque han usado de la misericordia a fin de evitar males mayores».

Es en los escritos de Orígenes donde encontramos ya una fórmula que nos indica cómo en Oriente ya se pensaba en la «interpretación dialéctica» de los textos evangélicos que nos transmiten la enseñanza de Jesús sobre el matrimonio. Orígenes hace una distinción sugestiva: analizando el capítulo 19 de Mateo, señala la ley eminente (*kata epitaghn*: según la ley) de la indisolubilidad, y junto a ella establece una medida de indulgencia o condescendencia (*kata suggnwmhn*: según indulgencia)¹⁵. La dureza de corazón que reprocha Jesús a los judíos continúa siendo motivo de reflexión. O Rousseau destaca tres tipos de *sklerokardia* (dureza de corazón) que establece Orígenes refiriéndose al texto de Mateo (19,8): el cónyuge que por un celo excesivo en la guarda de la continencia, expusiera al consorte al peligro; el caso de los viudos vueltos a casar, y la situación del esposo abandonado, frente a la cual los jefes de la iglesia se muestran más o menos tolerantes¹⁶.

En Cartago fue célebre la actuación de S. Cipriano (+ 258). En su tiempo se afrontaba el problema de los «lapsi»; así se llamaba a aquellos que durante la persecución contra los cristianos habían pactado con el imperio pagano, ya fuera rindiendo culto al Emperador, o recibiendo una constancia de haber sacrificado a los dioses. El número de quienes así procedían era grande, lo que no dejaba de crear preocupación dentro de la comunidad creyente. Novaciano se mostraba intransigente con ellos y opinaba que no debían ser admitidos a la comunión eclesial, mientras que Cipriano en carta a su amigo Antoniano se declaraba favorable a la admisión. Cipriano empleaba una expresión «*interim admitti*» que Macina interpreta como una admisión provisoria, «una tolerancia aquí abajo», queriendo decir que dejaba el juicio definitivo a Dios para el final de los tiempos¹⁷.

¹⁵ Cf. CH. MUNIER, *Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation*: RDC 28 (1978) 17, 20, 27.

¹⁶ Cf. O. ROUSSEAU, *Divorcio y nuevas nupcias. Oriente y occidente*: Concilium 3/4 (1967) 124-125; CH. MUNIER, *La sollicitude pastorale de l'église ancienne en matière de divorce et de remariage*: Laval théologique et philosophique 44/1 (1988) 27.

¹⁷ Cf. S. CIPRIANO, Epist 55,29, en: SAINT CYPRIAN, Letters 1-8 (translated by R. Bernard D.), The Catholic University of America Press, Washington, 1964, p. 153; cf. M. R. MACINA, *Un modèle pour délier les divorcés remariés: l'admission provisoire des «lapsi» par Cyprien de Carthage*: Le Supplement. Revue d'éthique et théologie morale 165 (1988) 97; CH. MUNIER, *La sollicitude pastorale de l'église ancienne...*, a.c., p. 29.

El Concilio de Nicea (325) obligará a los novacianos a someterse y a aceptar la reconciliación de los «lapsi» y de quienes se hablan casado en segundas nupcias («digami»), estableciendo así una analogía entre divorciados vueltos a casar y los que habían abjurado de la fe durante la persecución.

Otro testigo de una actitud de benevolencia con los divorciados es S. Basilio, obispo de Cesarea y metropolitano de Capadocia (330-379). La disciplina sobre el matrimonio la hallamos en tres de sus cartas escritas a Anfiloquio, obispo de Iconio, que posteriormente serán divididas en ochenta y cinco cánones; dice Basilio que se deja inspirar por la enseñanza de los Padres que deseaban ser indulgentes con aquellos que se habían dejado arrastrar por la debilidad¹⁸. Un caso que tiene alguna relación con el tema que nos ocupa es la consideración de Basilio por la mujer que vive con un marido abandonado: «yo no sé si se la puede calificar de adúltera, pues esta acusación caerá sobre aquella que repudio a su marido...»¹⁹.

El canon 35 declara que «en el caso de un marido que ha sido abandonado será necesario examinar la razón del abandono: si resulta que la mujer se marchó sin motivo alguno, entonces él es digno de perdón» (si contrae nuevo matrimonio y podrá ser admitido a la comunión de la iglesia)²⁰. Cereti, analizando el pensamiento de S. Basilio, afirma que el obispo de Cesarea estuvo atento a distinguir entre culpable y no culpable en la ruptura de un matrimonio, y que admitió en algunos casos a quien no era culpable a contraer nuevo matrimonio sin hacer penitencia, mientras que al culpable le exigía hacerla²¹.

Lozano comenta que «la práctica condescendiente que Basilio refleja para con el cónyuge injustamente abandonado es una muestra del obrar pastoral según la "oikonomía". Una tal tolerancia para con los desgraciados manifiesta la gran humanidad con que afronta con decisión los hechos consumados y —sin tener que ver con lo que una mentalidad occidental calificaría con el término "laxismo"— interpreta la

¹⁸ Cf. S. BASILIO, *Carta 188,9*, PG 32,677; M. M. GARIJO G., *La separación matrimonial en los cánones de S. Basilio*: Salmanticensis 27/1 (1980) 35-47; F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1971, pp. 100-101; B. PETRÀ, *Basilio «El Grande», e le secunde nozze. Un tentativo di ricerca oltre le polemiche*: Studia Moralia 28 (1990) 46.

¹⁹ Cf. S. BASILIO, *Carta 188,9*, PG 32,677.

²⁰ Cf. A. BASILIO, *Carta 199,35*, PG 32,728.

²¹ Cf. G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità...*, o.c., p. 195.

ley de Cristo según las exigencias del caso concreto y la filantropía divina»²².

Basilio emplea el término «akribeia» (severidad) en su obra *Moralia* y «oikonomía» (condescendencia) en sus cartas, afirma Petrá. Son precisamente los vocablos que dan origen a la postura de la iglesia oriental llamada «economía eclesiástica», expresada con las fórmulas «kata akribeian» (según la ley eminente) y «kata oikonomian» (según benignidad). Petrá comenta que Basilio, analizando el problema de la «porneia» (adulterio) afirmaba que el adulterio no es un matrimonio, ni principio de matrimonio siquiera. Por esto, si los unidos por el adulterio pueden separarse, harán muy bien, pero si quieren permanecer juntos, indíque-seles la penitencia canónica a cumplir y déjeseles en paz, no sea que suceda algo peor (can 5,26 y 50)²³.

Un caso más de la benignidad de Basilio aparece en la actitud para con los casados más de tres veces, que otros Padres designaban como «comportamiento de bestias» («de cerdos» los llama alguno); él en cambio evita darles este calificativo²⁴. Esto nos indica que pronto en la comunidad primitiva cambió el modo de considerar el matrimonio de los viudos, por ejemplo.

S. Epifanio de Salamina (315-403) nos ha dejado un testimonio significativo: quien no puede contenerse después de la muerte de su primera esposa, o quien separado de la mujer por un motivo válido como la fornicación o adulterio, u otros pecados, si toma mujer, o si la mujer toma otro marido, la palabra divina no lo condena ni lo excluye de la comunión con la iglesia; lo tolera en razón de su debilidad. Esto no quiere decir que pueda tener dos mujeres, estando la otra todavía en vida, sino que, separado de aquélla, se una legalmente a otra si el caso se presenta; porque la Palabra santa y la santa iglesia tienen piedad de él, sobre todo si este hombre es por lo demás piadoso y vive según la ley de Dios²⁵. El argumento de S. Epifanio no deja de ser sugestivo: hace pensar que para él el divorcio no es el único pecado posible. El caso se da también hoy cuando personas divorciadas son, por otra parte, ejemplares dentro de la comunidad por otros aspectos.

²² F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio...*, o.c., pp. 101-102.

²³ B. PETRÀ, *Basilio il Grande e le secunde nozze. Un tentativo di ricerca oltre le polemiche*: Studia Moralia 28 (1990) 73.

²⁴ Cf. B. PETRÀ, *Basilio il Grande e le secunde nozze. Un tentativo di ricerca oltre le polemiche*: Studia Moralia 28 (1990) 76.

²⁵ Cf. S. EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion 2,1, Adv Huer 59,4, PG 41,1024*; cf. O. ROUSSEAU, *Divorcio y nuevas nupcias. Oriente y occidente*: Concilium 3/4 (1967) 129.

Cereti advierte que el juicio de S. Epifanio hace pensar en que existían otros motivos reconocidos como causas para actuar con cierta elasticidad al interpretar el texto de Mateo ²⁶. ¿Esta condescendencia era gratuita por parte de la iglesia, es decir, sin exigir nada en contracambio por parte del divorciado? Absolutamente no. La *Carta* 217 de Basilio nos da noticia del tipo de penitencia que se exigía a los divorciados, según los diversos casos: quien abandona a la mujer a la que está legítimamente unido con objeto de tomar otra, está sometido a la condena por adúltero, en virtud de la sentencia del Señor. Fue decidido por nuestros Padres que los culpables hagan penitencia con los «flentes» durante un año, con los «audientes» durante un bienio, con los «postrati» por espacio de tres años; en el séptimo, «consistentes» con los fieles, y así considéreseles dignos de la ofrenda si, con lágrimas, hicieron penitencia ²⁷. El Código de Justiniano (año 529) señalaba el espacio de tiempo que debía mediar entre el divorcio y la nueva unión: en el caso de cautividad del marido, se establecía que la mujer debía esperar cinco años. Cromacio de Aquileya († 407) afirmaba que es lícito el matrimonio de quien, dominado por la desenfrenada pasión voluptuosa, y habiendo despedido a su mujer (exceptuando el motivo de adulterio) pueda contraer nuevas nupcias ²⁸.

Juan Crisóstomo tan amigo del empleo de la palabra «condescendencia» (*sugkatabasij*) ²⁹, la entendía como un doble movimiento (descendiente-ascendente) siguiendo la lógica de la etimología del término (*bajar para rehabilitar*); Dios desciende para que el hombre pueda subir. Crisóstomo, comentando el versículo 15 de la Carta a los Corintios (cap. 7) escribe que si el cónyuge infiel ordena a la comparte sacrificar a los dioses o participar con él en algo impío, o de lo contrario, separarse, concluye que es «preferible romper el matrimonio antes que traicionar la convicción religiosa» («melius est disrumpi connubium quam piam religionem») ³⁰.

²⁶ Cf. G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna, 1971, p. 184.

²⁷ Cf. S. BASILIO, *Carta 217, 77, PL 32, 797 y 804-805*; F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio...*, o.c., p. 103; CERETI, *Matrimonio e indissolubilità...*, o.c., p. 195.

²⁸ Cf. CROMACIO DE AQUILEYA, In Matth. tract 8, c 5, PL 20, 351; G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità...*, o.c., p. 187.

²⁹ Cf. F. FABRI, *La condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo*: *Biblica* 14/1 (1933) 330-347.

³⁰ S. G. CRISÓSTOMO, *In epist. ad Cor. Hom. 19, PG 61, 155*; cf. C. J. DUMONT, *L'indissolubilité du mariage dans l'Église Orthodoxe Byzantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques*: *RDC* 31 (1981) 216-219.

La *Novella* 22 del Código de Justiniano nos da testimonio de la forma cómo los emperadores comienzan a regular el divorcio dentro del imperio; establecía a propósito del motivo de divorcio por ingreso en la vida monástica de uno de los cónyuges, que al consorte que permanecía en el siglo se le autorizara un segundo matrimonio a condición de excluir cualquier malicia. La razón de dicha autorización radicaba en el hecho de considerar como «inútil» al consorte (que había ingresado en convento), pues parecería que había muerto³¹. La *Novella* 22 admitía entre las cuatro causas para autorizar el divorcio el motivo llamado «de bona gratia» o causa racional: «la ley presumía que un hombre incontinente tendría comercio sexual, casado o no, y consideraba mejor disponer que pudiese contraer matrimonio en seguida»³².

Los concilios, sobre todo regionales, los hubo que se mostraron partidarios de la benignidad, los hubo también en favor del rigor en torno a la indisolubilidad, según una tabla cronológica elaborada por N. Iung³³. Entre los concilios favorables a una cierta tolerancia anota Iung los de Verberie (752), Compiègne (757), Maguncia (813) y Worms (868). Estos concilios afirman la posibilidad de un segundo matrimonio y señalan los motivos: engaño, atentado de muerte, ingreso en la vida monástica, enfermedad (lepra), e incluso algunos llegan a establecer el hecho de no poder mantenerse continente³⁴.

Es llamativo el hecho de que aquellos concilios en que hubo participación de laicos, como fue el caso de Verberie, se hayan manifestado con una mayor apertura. Uno de los cánones (n. 9) de Verberie se planteaba este caso: si un hombre, impulsado por una necesidad inevitable, escapa a otro ducado o provincia, o si acompañó a su señor, al que había prometido fe y fidelidad, no pudiendo negarse, y si su esposa, pudiendo y siendo capaz, rehúsa acompañarle a causa del apego a sus padres y a sus cosas, ella permanecerá sin casarse durante todo el tiempo que viva su marido al que no quiso seguir. Pero su marido, que vive en otro país obligado por la necesidad acuciante, si no tiene esperanza de volver ya nunca a su país y no puede vivir en continencia, puede tomar

³¹ Cf. J. T. NOONAN, «Novela 22», en: *El matrimonio es indisoluble? Estudio ecuménico e interdisciplinar* (preparado por W. BASSET), Sal Terrac, Santander, 1971, pp. 49-90. Ver p. 60; G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità...*, o.c., pp. 222-224.

³² J. T. NOONAN, «Novella 22», a.c., p. 62.

³³ N. IUNG, *Evolution de l'indissolubilité. Remariage religieux des divorcés*, P. Lethielleux, París, 1975, p. 43.

³⁴ Cf. V. J. POSPISHIL, *Divorzio e nuovo matrimonio*, Bompiani, Milano, 1968, pp. 197-198.

otra mujer, tras haber hecho penitencia³⁵. Compiègne admitía la posibilidad de un nuevo matrimonio al esposo cuya mujer hiciera la profesión religiosa, o que «llevara el velo aun permaneciendo fuera del claustro»; igualmente, al marido cuya mujer hubiera contraído la lepra y viceversa (cánones 16 y 9)³⁶.

Entre los Papas del primer milenio merece una alusión S. León (440-461), quien en una *Carta a Nicetas de Aquileya* responde así a una pregunta sobre el caso de cautividad: «si los hombres, a la vuelta de una larga cautividad, conservan aún el amor de sus esposas y desean reemprender con ellas la vida común, es necesario dejar de lado y juzgar como no culpable lo que causó la necesidad y rehacer lo que la fidelidad exige». De esto parece deducirse que de no suceder así, déjense las cosas como están. «Liberam habeant facultatem», escribía Dionisio el Exiguo, en la sinopsis introductoria³⁷.

Gregorio II (715-731) responde a una consulta que le hace S. Bonifacio, obispo de Maguncia. «Me preguntas si una mujer afectada por una enfermedad no puede corresponder al "debitum" a su marido, ¿qué ha de hacer el cónyuge? Lo mejor sería que él permaneciera así observando la continencia; pero dado que no puede observar la continencia, mejor es que se case, sin embargo, que no prive de su ayuda a quien la sola enfermedad lo impide y no es excluida (de sus derechos) por una falta detestable»³⁸.

No es fácil trazar una línea de continuidad de la doctrina en este primer milenio de vida de la iglesia a propósito de la condición del *cónyuge abandonado inocentemente*. Pero sí es posible establecer, a modo de conclusiones, algunos elementos que se destacan como comunes a lo largo del período: 1) la dialéctica entre «ideal evangélico» y «la realidad histórico-concreta» del hombre, o sea, la tensión dinámica entre la «akribeia» y la «oikonomía»; 2) la presencia de los laicos en algunos concilios. El cardenal H. Newman afirmaba que «estaba persuadido de que la "ecclesia docens" es más feliz cuando se encuentra rodeada, como en Efeso, de partidarios entusiastas, que no cuando aparta a los fieles del estudio de sus divinas doctrinas y de participar en su contem-

³⁵ F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio...*, o.c., pp. 142-143.

³⁶ Cf. F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio...*, o.c., pp. 147-148.

³⁷ Cf. S. LEONIS MAGNI, *Ep. ad Nicetam episcopum Aquiliensem*, PL 54,1135; M. GÓMEZ RÍOS, «Indisolubilidad y divorcio. Momentos críticos de su evolución histórica en occidente», *Pentecostés* 13/41-42 (1975) 191.

³⁸ Cf. *Decreto de Graciano, causa 32, q. 7, c. 18*; F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio...*, o.c., pp. 149-150.

plación divina, y exige de ellos una "fides" implícita en su palabra, que viene a parar, infaliblemente, en las clases instruidas en la indiferencia, y en las clases pobres en la superstición»³⁹; 3) la atención a la imposibilidad de «contenerse», en caso de ruptura del matrimonio, sobre todo cuando se trata de personas jóvenes; cuando superaban los sesenta años no se les toleraba un segundo matrimonio; 4) la posibilidad de un segundo matrimonio para el cónyuge inocentemente abandonado fue un hecho bastante claro y generalizado durante el primer milenio.

Es explicable, de otra parte, el rigor que se observa en la iglesia latina occidental. J. T. Noonan afirma que si occidente hubiera optado por el pensamiento de los padres orientales, en particular por la actitud de S. Juan Crisóstomo, en vez de decidirse por la doctrina de S. Agustín y de S. Jerónimo, en lo que respecta al matrimonio, hoy sería otra la situación de la teología de la pareja humana. Se hizo adagio corriente «Agustinus dicit» para indicar el influjo del obispo de Hipona en la tradición posterior de la iglesia occidental⁴⁰.

«En la perspectiva de la indisolubilidad jurídica, ontológica (el matrimonio no es sólo la imagen de la alianza Cristo-iglesia; esta se hace realmente presente en la aljama de los esposos), un nuevo matrimonio civil no se puede considerar, pues, sino como una relación adúltera; el vínculo del primer matrimonio continúa existiendo pese a la "muerte" de la primera comunidad conyugal», escribe J. Bernhard. Y un poco antes se había preguntado: «¿Qué queda de la sacramentalidad del matrimonio cuando ya no aparece nada del amor ni de la fidelidad de Cristo a la iglesia? La teología tradicional responde: a falta de relación interpersonal de los esposos, subsiste siempre el vínculo conyugal jurídico. En realidad, la indisolubilidad no es un vínculo sobreañadido a la comunidad conyugal, sino el vínculo de la comunidad conyugal misma (la indisolubilidad no se podría disociar de la fidelidad de los esposos)»⁴¹.

En el segundo milenio la posición de la teología del matrimonio ha tomado un rumbo muy distinto y definitivo. Una serie de signos caracterizan este período que se extiende prácticamente hasta Vaticano II. Con la organización del derecho de la iglesia y de su competencia (exclusiva) sobre el matrimonio de los cristianos, y con la fijación teológica de la doctrina sobre el matrimonio como consecuencia de la centra-

³⁹ M. A. ACEBAL M., *El laicado en la vida y en el pensamiento del cardenal Newman*; Studium Ovetense 22 (1994) 320.

⁴⁰ Cf. F. LOZANO, *Divorcio y nuevo matrimonio...*, o.c., p. 161.

⁴¹ J. BERNHARD, *De la vida a la ley: a propósito del derecho matrimonial y la jurisprudencia*; Concilium 267 (1996) 897.

lización y unificación del bloque de occidente se pierde la diversidad de posiciones de las iglesias y prevalece la autoridad de Roma.

A partir de entonces, prevalecerá el derecho canónico sobre la reflexión teológica, y a causa de este predominio desaparece del ámbito de la teología la equidad como consecuencia de una cierta «estafo-latría» del derecho, como afirma O. Bucci⁴². Vico Peinado comenta que con la Escolástica «la teología pierde su carácter parenético y exhortativo... (...) Sale del ámbito de la predicación y de la liturgia para entrar en el ámbito de las aulas; la teología y el teólogo ya no tienen como tarea fundamental acompañar a la comunidad, sino formular rigurosamente sus afirmaciones de forma que puedan tener un asentimiento universal»⁴³. En síntesis, el cambio operado de un milenio al otro se condensa en una expresión: en el primer milenio «no se debía...»; en el segundo, «no se puede» disolver el matrimonio⁴⁴.

«Es necesario replantearse muchas posturas y someter al “juicio evangélico” y al de los signos de los tiempos bastantes presupuestos ahistóricos y deshumanizadores que sin más llamamos adquiridos e inmutables. Una de estas posturas y presupuestos —afirma Gómez Ríos— es la absoluta sacralización del matrimonio y a la vez la clericalización de todas las “causas”, como medio necesario para que (el matrimonio) sea *vivido en el Señor*»⁴⁵.

Concluyendo esta primera parte de la presente reflexión, destaquemos algunos elementos que parte de la tradición patrística tuvo muy en cuenta a la hora de enjarciar la situación del cónyuge injustamente abandonado: la culpabilidad o no culpabilidad, el tiempo de sujeción a penitencia, la edad, la dificultad para mantener la continencia, el ambiente social de paganización, etc.

⁴² Cf. O. BUCCI, *Per una storia dell'equita*: Apollinaris 63 (1990) 285.

⁴³ J. VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*, Paulinas, Madrid, 1993, p. 52.

⁴⁴ Cf. J. G. GERHARTZ, «La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual», en: *Matrimonio y divorcio* (dirigen R. METZ - J. SCHLICK), Sígueme, Salamanca, 1974, p. 225.

⁴⁵ M. GÓMEZ RÍOS, *Indisolubilidad y divorcio. Momentos críticos de su evolución histórica en occidente*: Pentecostés 13/41 (1975) 211.

2. FUNDAMENTOS PARA UN REPLANTEAMIENTO

La reflexión teológica posterior al Vaticano II se caracteriza por una verdadera renovación. Ya el mismo concilio señaló los dos criterios con los que quería examinar «los problemas actuales más urgentes que afectan al género humano»: «a la luz del evangelio y de la experiencia humana...» (GS n. 46). Esto lo anotaba el concilio precisamente cuando se disponía a analizar algunos de estos «problemas más urgentes», entre ellos el primero en someter a examen, «el matrimonio y la familia en el mundo actual» (GS n. 47).

Durante el Concilio Vaticano II, un obispo melquita, Mons. E. Zoghbi hizo un pronunciamiento que causó impacto. En una de las sesiones conciliares (29 de octubre de 1965) Mons. Zoghbi, habló muy claro en torno al problema de las parejas divorciadas y sobre la solución que ofrece la iglesia oriental; es a la iglesia a la que corresponde juzgar sobre el sentido del inciso de Mateo (5,32 y 19,9); mientras la iglesia de Roma siempre lo ha interpretado en sentido restrictivo, la iglesia oriental, en cambio, ya desde los primeros siglos ha contemplado la posibilidad para el cónyuge inocente abandonado de volver a casarse. Y añade: esta tradición, conservada en Oriente y no reprobada durante los diez siglos de unión, podría hoy ser retomada y adoptada por los católicos⁴⁶.

Mons. Zoghbi empleaba entonces un tono dramático: la respuesta que los pastores dan tantas veces a sus fieles en conflicto conyugal, «debes vivir en continencia», supone una virtud heroica, un grado especial de fe, cosa que no es frecuente en nuestras comunidades. El cónyuge inocente, tal vez aún joven y sin culpa de su parte, se encuentra solo; se había casado porque no se sentía llamado a la continencia perpetua y ahora se halla en la alternativa, o de soportar una vida heroica para la que no se siente capaz, o convertirse en una persona enferma (psíquicamente), o de tener que contraer una nueva unión ilegítima.

Ante esta dolorosa situación se preguntaba: ¿puede la iglesia imponer un heroísmo o un estado de perfección como es la continencia bajo pena de condenación? No es justo, añadía, que la continencia perpetua, que va unida al estado de perfección, pueda imponerse como obligato-

⁴⁶ Cf. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache. Quarto periodo 1965*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1969, p. 131.

ria, como un castigo al cónyuge inocente porque el otro consorte lo (la) ha traicionado⁴⁷.

Siguiendo la dialéctica del *Sermón de la montaña* como lo hicieron los Padres de la iglesia, tratando los problemas del hombre con la debida consideración a la norma evangélica y con la debida atención a la debilidad humana, muchos teólogos de esta segunda mitad de siglo afrontan el problema del divorcio. Sirviéndonos de sus aportes, intentaremos señalar algunas pistas para un replanteamiento de la situación del cónyuge inocentemente abandonado.

Kasper plantea tres puntos de vista (fidelidad a la palabra de Jesús, una consideración de la persona humana y una posible valoración teológica del segundo matrimonio); a propósito del tercer punto de vista afirma que «un matrimonio civil implica toda una serie de valores humanos fundamentales (...) que en no raros casos están inspirados en una actitud creyente cristiana»⁴⁸; a partir de una comparación (la ruina, la cicatriz) Kasper propone una doble posibilidad: «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 las personas implicadas en él están dispuestas a la conversión y a la reconciliación y hacen todo lo humanamente posible dentro de su situación».

A partir de tres elementos de reflexión nos proponemos hacer un replanteamiento: 1) el valor que hoy se está dando a la relación conyugal como expresión de la comunidad de amor y de vida de la pareja humana, hace pensar que la negación unilateral y continua de dicha relación llegue a significar el fin del vínculo matrimonial; 2) la posibilidad de que el vínculo del matrimonio «venga a menos» porque el amor conyugal que lo funda se deteriore o llegue a morir; y, finalmente, 3) los indicios que nos permiten afirmar que una determinada pareja no ha alcanzado la madurez que J. Bernhard llama «consumación existencial» del matrimonio y que da pie para afirmar que una pareja de verdad no ha alcanzado un grado firme de indisolubilidad.

La secuencia que proponemos no necesita que se justifique ampliamente. La relación de pareja a partir del «hacerse una sola carne»

⁴⁷ Cf. F. PANINI, «Esistono limiti alla indissolubilità del matrimonio?», en: *Stil divorzio. Inchieste Idoc* (a cura di F. Vittorino Joannes), Mondadori, Milano, 1970, pp. 52-53.

⁴⁸ Cf. W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano...*, o.c., pp. 90-95.

· (Gén 2,24) es susceptible de crecimiento o de deterioro. La S. Escritura dice «se harán» (en futuro) como queriendo expresar que es una tarea a realizar progresivamente. Si dicha relación de amor unitivo y fecundo se menoscaba llegando incluso a morir, en ¿qué fundaremos el vínculo conyugal? Este «venir a menos», que aparece a los ojos de cualquier espectador desprevenido, tiene sus manifestaciones que un «jus condendum» puede reconocer y darle fuerza jurídica.

2.1. Un primer elemento para fundar un replanteamiento del problema del cónyuge abandonado inocentemente, injustamente, lo encontramos en la reflexión de P. A. Bonnet sobre la dimensión relacional del acto conyugal. Esta dimensión relacional del acto conyugal es un logro de la antropología más reciente. La sexualidad humana, que se había estancado en una visión monovalente (procreacionista), ahora se revela plurivalente: además de procreativa es también lúdica y relacional⁴⁹. Hoy hacemos una re-lectura del sentido de la sexualidad, no a partir de la procreación, como lo hizo la historia de la teología desde S. Agustín hasta Vaticano II, sino desde la dimensión relacional que comporta gratificación recíproca (placer) y que florece en los hijos finalmente como expresión de la donación del amor a los demás. «Amar, decía alguien, es darse el uno al otro para darse juntos a los demás.»

Bonnet funda su tesis en el hecho de que la pareja sólo alcanza la perfección de su relación en la unión carnal⁵⁰. El relato yavista de la creación del hombre (Gén 2,18-24), que hace explícita la alteridad-reciprocidad y comunión interpersonal de varón-mujer, centra todo su mensaje en el objetivo de «hacerse una sola carne».

La tradición escolástica dio al acto conyugal una fuerza especial: sólo él hacía que el matrimonio fuese «rato y consumado». El Código de Derecho Canónico (1917) subrayaba el «jus in corpus» como la materia del consentimiento conyugal; el nuevo código (1983) inspirándose en la doctrina del Concilio Vaticano II subraya la donación total de las personas que las constituye en comunidad de amor y de vida: «se entregan y se aceptan mutuamente...» (c. 1057).

Vaticano II se refiere a la relación marital íntima en una forma que obliga a repensar su significación profunda: «este amor se expresa y

⁴⁹ Cf. J. S. BOTERO G., *Etica coniugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1994, pp. 81-108.

⁵⁰ Cf. P. A. BONNET, «Il principio dell'indissolubilità nel matrimonio quale stato di vita tra due battezzati», en: *Studi sul matrimonio canonico* (a cura di Pio Fedele), Catholic Book Agency, Roma, 1982, pp. 208-209.

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, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud» (GS n. 49).

La relación íntima conyugal expresa la donación total de las personas que es lo que constituye fundamentalmente el matrimonio; si esta donación llegara a faltar por decisión unilateral e injustificada, atacaría el signo de la comunión interpersonal. El mismo Apóstol (I. Cor 7,5) advertía a los esposos que la continencia conyugal debería ser «de común acuerdo» («ek sumfonou» = «como si se tratase de una sinfonía», traduciendo la expresión griega) y por breve tiempo.

Santo Tomás de Aquino en el *Comentario a las Sentencias* de P. Lombardo enseñaba que una relación deja de existir por una doble causa: porque se corrompe el sujeto y porque desaparece la causa de la relación⁵¹. No creemos interpretar mal la afirmación del Angélico si identificamos las dos causas en relación al matrimonio con la muerte de uno de los cónyuges («ex corruptione subjecti») y la muerte del amor conyugal («ex subtractione causae») que funda la relación matrimonial. Bonnet se apoya en el pensamiento del Angélico para afirmar que la sexualidad no es una relación más, sino que es «una relación peculiar». Otro tanto podemos decir que sugiere el concilio cuando alude a «la acción propia del matrimonio», a «los actos (...) que significan y favorecen el don recíproco...» (GS n. 49). Negarse, pues, al acto, que expresa la donación-acogida total de la persona, sin motivo justificado y de forma continua, pone en tela de juicio la permanencia del signo visible del matrimonio y deja entrever que la razón del matrimonio, el amor conyugal, ha muerto o está desfalleciendo. S. Roberto Belarmino hacía una analogía entre la eucaristía y el matrimonio («dam fit... dum permanet»⁵²) que Pío XI recogió en su carta-encíclica «Casti connubii» (31 dic. 1930): «porque este sacramento es como la eucaristía que no solamente es sacramento mientras se confecciona: pues mientras vivan los cónyuges su sociedad es siempre sacramento de Cristo y de la iglesia» (n. 42). Desafortunadamente no se ha deducido las consecuencias de esta analogía,

⁵¹ Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In IV. Sent. Lib.*, d. 41, q. 1, a. 2, sol. 2.; S. Th. Supplem. q. 55, a. 2, resp; q. 41, a. 1, sed contra; q. 55, a. 2.

⁵² Cf. S. ROBERTO BELARMINO, *De controversiis christianae fidei*, vol. III, Venetiis, 1721. *De matrimonio*, controv. II, c. 6, pp. 628-629.

pues la eucaristía perdura mientras subsistan las especies sacramentales; y ¿qué puede significar la frase «mientras vivan como cónyuges»?

2.2. ¿Es posible que el vínculo del matrimonio «venga a menos»? Este es uno de los temas novedosos que desarrolla G. Cereti en su libro *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*. La teología católica hizo del matrimonio un vínculo ontológico como fruto de una visión objetivista y jurídicista como fue la que prevaleció durante la Escolástica, y que hasta el concilio hizo sentir sus efectos. Cereti comenta que la reflexión sobre la identidad del contrato matrimonial con el sacramento condujo a identificar el vínculo jurídico nacido del contrato con la «res et sacramentum», y, por tanto, se llegaba así a pensar en una realidad ontológica, análoga al carácter que imprime el bautismo o la confirmación; de ahí que algunos autores hablaran de un «quasi-carácter» para explicar la no-reiterabilidad del matrimonio⁵³.

No pudiendo aceptar una visión objetivista y jurídicista del matrimonio, sino la concepción conciliar que pone la esencia del matrimonio en el amor conyugal, ciertamente se puede hablar de que desafortunadamente es posible que el signo del matrimonio desmerezca, se debilita, desaparezca incluso. El signo del matrimonio es el amor recíproco fiel, y éste puede venir a menos sino se le cultiva con esmero. Cereti explica cuándo viene a menos el signo sacramental del matrimonio: si entre dos personas ha cesado completamente la comunión de vida, si se ha declarado ya el divorcio a nivel civil, si uno de los cónyuges unido en matrimonio con otra persona dice ser feliz, y no tener la más mínima intención de volver atrás; en tal caso se deberá afirmar que el signo que testimoniaba la unión de Cristo con la iglesia está completamente destruido⁵⁴.

Hay un caso en que Cereti afirma que el signo del matrimonio se mantiene en pie: cuando una de las partes decide mantener incólume su voluntad de continuar la unión. Personalmente no estamos de acuerdo con esta afirmación: el matrimonio no es fruto de una decisión unilateral, sino de una alianza. El amor conyugal es distinto del amor paterno, filial o fraterno que puede subsistir en uno sin que el otro se sienta afectado. Cuando se dice «comunión» (común unión) se alude a una reciprocidad, a una intersubjetividad, a una comunión interpersonal.

⁵³ Cf. G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna, 1971, p. 336.

⁵⁴ Cf. G. CERETI, *Matrimonio e indissolubilità...*, o.c., p. 357.

Algunos teólogos y también algunos juristas de la Rota Romana apuntan hoy a afirmar la desaparición del vínculo conyugal cuando ya desde el principio del matrimonio se comprueba la no-existencia del amor conyugal⁵⁵. Pero sucede también que el «matrimonio puede morir»⁵⁶ durante el trayecto de la vida conyugal. ¿Qué afirmar en este caso? J. M. Lahidalga distingue una doble situación que explicita con la expresión «ex tunc», «ex nunc». Con la primera se quiere referir a la situación creada por los tribunales eclesiásticos cuando definen la no-existencia del matrimonio porque no hubo amor conyugal ya desde un comienzo, como es el caso analizado por Viladrich⁵⁷. Con la segunda abre la puerta al «jus condendum»: a partir de un determinado momento de la vida conyugal, cuando por circunstancias adversas «viene a menos» el amor, y no hay posibilidad de recuperarlo, la autoridad eclesiástica no podría declarar «ex nunc» que en una determinada pareja ya no existe el vínculo porque ya no hay más amor conyugal, «porque se deterioró y fracasó sin remedio»⁵⁸.

Amago Revuelto afirma que «la comprobación de una voluntad negativa antecedente al cultivo y realización en el matrimonio supondría automáticamente una voluntad contraria a la “comunidad de vida”, y, por tanto, la nulidad del matrimonio». Su pensamiento va más allá aún: «Pero ¿qué decir de una voluntad negativa posterior a la celebración del matrimonio? ¿Qué significa un «matrimonium in tacto esse» si no está continuamente fundado sobre el amor conyugal auténtico? La falta de amor puede producir la nulidad del negocio matrimonial. ¿Cómo es posible que dicho consentimiento estructure jurídicamente una realidad

⁵⁵ Cf. S. PANIZZO ORALLO, *Sentencias rotales de 1970*: Rev. Española de Derecho Canónico 37 (1981) 467-506; ver de modo especial pp. 494-497; J. GOTI ORDAÑANA, *Amor y matrimonio en las causas de nulidad por miedo en la jurisprudencia de la Rota Romana*, Oviedo, 1978, pp. 223-250 y 251-289; D. DE CARO, *La comunicazione interpersonale e l'amore coniugale nel matrimonio canonico*: Monitor Ecclesiasticus 110 (1985) 511-531; ver en especial pp. 521-529; AMAGO REVUELTO, *Los capítulos de nulidad en el ordenamiento canónico vigente*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987.

⁵⁶ Cf. B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna, 1995.

⁵⁷ Cf. P. J. VILADRICH, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*: Jus Canonicum 12 (1972) 263-313; F. AMAGO REVUELTO, *Los capítulos de nulidad matrimonial en el ordenamiento canónico vigente*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987, 154.

⁵⁸ Cf. J. M. LAHIDALGA, *La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano. Una sugerencia pastoral*: Surge 543-544 (1993) 45-63.

que no existe?»⁵⁹. Huizing se interroga en forma similar: ¿se puede continuar hablando de matrimonio existente cuando el vínculo personal ha sido radical y definitivamente roto?⁶⁰. El matrimonio ciertamente puede venir a menos si ambas partes no cultivan el amor conyugal continuamente.

2.3. J. Bernhard y con él otros teólogos (Doherty, Guindon) han comenzado desde los años setenta a postular la tesis de la «consumación existencial» del matrimonio. Con esta tesis pretenden reformar la concepción tradicional de la consumación (física) del matrimonio que obedece también a una visión ontológica del vínculo matrimonial. Bernhard plantea la posibilidad de una nueva formulación: en vez de hablar de «matrimonio rato y no consumado» sugiere que se hable de «matrimonio instaurado», y en vez de «matrimonio rato y consumado» que se diga «matrimonio consagrado»⁶¹.

¿Qué se pretende con dicha formulación? Acoger las consecuencias de una nueva concepción personalista del amor conyugal que supera la concepción «ontológica» y da paso a una visión dinámica. Vaticano II afirmó que «los esposos cristianos (...) están fortificados y como consagrados por un sacramento especial con cuya virtud (...) llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación...» (n. 48). El mismo código de derecho canónico (1983) ha recogido esta visión del desarrollo progresivo del matrimonio: «... lleguen a una vida cada vez más santa y más plena en el ámbito de la propia familia» («ad sanctiorem in dies pleniorque in familia vitam ducendam perveniant», c. 1063, §4).

Hablando del matrimonio, tema obligado en nuestra época, es aludir a los signos de madurez humana y cristiana como criterio decisivo de una genuina fundamentación del matrimonio. ¿Qué signos se podrían elencar como indicios de que el vínculo conyugal no ha alcanzado el grado necesario para afirmar que se trata de un «matrimonio consagrado»? Bernhard sugiere algunos: brevedad de la vida en común, infideli-

⁵⁹ F. AMIGO REVUELTO, *Los capítulos de nulidad matrimonial...*, o.c., p. 154.

⁶⁰ Cf. P. HUIZING, *Diritto Canonico e matrimonio fallito*: Concilium 7 (1973) 31; J. S. BOTERO G., *La dimensión jurídica del amor conyugal. Un debate entre la actual situación «de jure condite» y una propuesta «de jure condendo»*: Laurentianum 38 (1997) 423-444.

⁶¹ Cf. J. BERNHARD, «Reinterpretación (existencial y en la fe) de la legislación canónica concerniente a la indisolubilidad del matrimonio cristiano», en: *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio* (dirigen J. Bernhard y otros), Herder, Barcelona, 1974, pp. 19-61. Más bibliografía al respecto en: *Periodica de re morali* 9 (1990) 140, nota 75.

dad ya desde el comienzo, ausencia de todo testimonio humano y cristiano de vida conyugal, dificultad para establecer una relación conyugal auténtica, intolerancia en la vida común, un matrimonio roto definitivamente⁶². W. J. La Due ofrece una lista de quince elementos para diagnosticar la madurez o inmadurez en la vida matrimonial⁶³.

Concluyendo esta segunda parte de nuestra reflexión, podemos afirmar que en nuestra época aparecen ciertamente nuevos argumentos para afirmar la necesidad de reconsiderar la actitud tradicional frente al cónyuge injustamente abandonado.

3. UNA PERSPECTIVA PASTORAL

No podemos tener una visión simplista de la pastoral como si se tratara de una actividad desligada de la reflexión teológica. Cristo, que es el «buen Pastor» por excelencia, es a la vez el «Maestro». La teología si no está ordenada al cambio, a la transformación del mundo, no tiene sentido; sería vana palabrería.

Un ejemplo de este enganche de la pastoral con la reflexión teológica lo encontramos en la obra de W. Kasper, *Teología del matrimonio cristiano*. Refiriéndose a «los probemos pastorales de la actualidad», hace alusión al divorcio: «tenemos sin duda aquí un problema pastoral de primer orden que hasta el momento no ha tenido una solución adecuada y satisfactoria para todas las partes. (...) Habrá que hacer referencia a tres puntos de vista fundamentales a tener en cuenta en orden a esa solución»⁶⁴. Estos tres puntos de vista son: «la fidelidad incondicional a la palabra de Jesús» que vale no sólo para los cónyuges, sino también para el ordenamiento jurídico y para la praxis pastoral; pero una palabra que «constituye una promesa salvífica y no una ley que mata»; (...) «una palabra que obliga a cuidar de todos los matrimonios existentes, tanto los sanos, como los que están en peligro»; «la iglesia, escribe Kasper, habrá de estar continuamente preguntándole a su ordenamiento jurídico si se adecua a las dificultosas y complejas situaciones huma-

⁶² Cf. J. BERNHARD (OTROS), *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Herder, Barcelona, 1974, p. 53.

⁶³ Cf. W. J. LA DUE, *Conjugal Love and the Structure of the christian Marriage: The Jurist* 34 (1974) 36-66. Ver pp. 51-52.

⁶⁴ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander, 1984, p. 90.

nas...»; finalmente, «cómo valorar teológicamente un segundo matrimonio»⁶⁵.

En relación con el último punto de vista, Kasper acepta que «un caso de adulterio podrá destrozar humanamente (el primer matrimonio), pero no puede anularlo». Pero a continuación se pregunta: «¿No va a suponer por ello absolutamente nada ni en el terreno antropológico, ni en el teológico?» Ciertamente, tanto el Código de Derecho Canónico (1983), como el magisterio de Juan Pablo II (FC n. 80-84), como el procedimiento de la Rota Romana en estos últimos años, nos están sugiriendo una cierta gradación en las formas de realización del matrimonio.

Kasper es explícito en afirmar que «un matrimonio roto no queda por ello anulado; sigue existiendo a la manera de una ruina. (...) Y, sin embargo, en muchos casos, es posible y año necesario, si las personas desean sobrevivir, el tener que procurarse un techo o un refugio de emergencia. (...) Tras el naufragio del pecado Dios no permite que perezcamos, pero tampoco nos deja transbordar tranquilamente a un nuevo y cómodo barco...». Nuestro autor admite que se perfilan dos posibilidades diferentes: «la de defender con toda decisión la realidad permanente del primer matrimonio, y la de reconocer los valores humanos y cristianos de un segundo matrimonio contraído por lo civil cuando las personas implicadas en él están dispuestas a la conversión y a la reconciliación y hacen todo lo humanamente posible dentro de su situación»⁶⁶.

Cuando Kasper alude a «las consecuencias pastorales que se deducen de los tres puntos de vista...» se limita a la posible admisión a los sacramentos (penitencia y eucaristía) de los divorciados y vueltos a casar. Sugiere que «una pastoral prudente y responsable, capaz de hacer patente que todos necesitamos de la conversión y reconciliación y que nadie puede alegar motivos para señalar a otro con el dedo, podría evitar que esta nueva praxis eclesial llegue a producir escándalo o dé pábulo al indiferentismo»⁶⁷.

A la hora de pensar en posibles soluciones, recordamos algunas de las circunstancias en que se encontraron muchas personas divorciadas durante los primeros siglos de vida de la iglesia: eran jóvenes, desprotegidas por la sociedad en el caso de las mujeres, con poca capacidad para la continencia a causa del ambiente de libertinaje sexual del momento, etc. La iglesia de entonces accedió a una cierta actitud de benignidad

⁶⁵ Cf. W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano...*, o.c., pp. 90-96.

⁶⁶ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano...*, o.c., pp. 95-96.

⁶⁷ W. KASPER, *Teología del matrimonio cristiano...*, o.c., p. 99.

y toleró la segunda unión de tales personas acogiendo desde luego las condiciones que los pastores les indicaban (penitencia, tiempos de espera, etc.). Las circunstancias señaladas tienen validez también hoy y entre nosotros: un alto promedio de vida, un clima fuertemente erotizado, en muchos países la mujer aún vive condiciones infrahumanas, la falta de un hogar que acoja y proteja en caso de emergencia, etc.

Una de las comunidades cristianas protestantes asume una cuádruple actitud significativa frente a los divorciados: 1) de anuncio del evangelio y denuncia del pecado; 2) de realismo frente al hecho concreto del divorcio; 3) de misericordia frente al pecador, y 4) de evangelización de la comunidad⁶⁸.

La práctica pastoral de nuestra época plantea la necesidad de seguir un proceso didáctico que incluye varios pasos: una primera forma de actuación consiste en mantener en pie la palabra del Señor: «lo que Dios ha unido que el hombre no lo separe» (Mt 19,6). En segundo lugar, la praxis tradicional de la iglesia siempre ha urgido a sus fieles que, en caso de separarse, se reconcilien, o que guarden continencia y no se unan una segunda vez en matrimonio.

Un paso adelante en este proceso será la búsqueda de alguna(s) causa(s) de nulidad matrimonial que pueda ser reconocida en un tribunal eclesiástico para poder proceder a un nuevo matrimonio. Pero aquí surge un doble problema: hay divorciados que son conscientes de que su primer matrimonio fue válido, pero volver atrás les es imposible; los hay también, como dice Juan Pablo II (FC n. 84) que «están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido», y desafortunadamente no lo pueden demostrar delante de un tribunal. A estas dos situaciones las llaman algunos teólogos norteamericanos *hardship situation* y *conflit situation*⁶⁹.

¿Qué soluciones se han ofrecido a estas dos situaciones? De parte del Magisterio de la Iglesia, sigue en pie la «probeta praxis ecclesiae», que consiste «en vivir como hermano y hermana», si desean participar en los sacramentos; esta solución es objeto de serias críticas al presente⁷⁰.

⁶⁸ Cf. ALIANZA EVANGÉLICA ESPAÑOLA, *Declaración sobre el divorcio y las iglesias evangélicas*, Monografía Eirene, n. 6, Madrid, junio 1979.

⁶⁹ Cf. F. J. URRUTIA, «Il criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno», en: *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo 1962-1987*, vol. II (a cura di R. Latourelle), Cittadella, Assisi, 1987, pp. 544- 570. Ver pp. 567-569.

⁷⁰ Advirtamos que esta expresión «vivir como hermano y hermana», que encontramos en Agustín, en Abelardo, en una Carta del Papa Sixto V, al Nuncio de España (27 de junio de 1587) y posteriormente en algunos moralistas, Juan Pablo II no la emplea en su magisterio reciente.

Los teólogos se preocupan por abrir cauces nuevos que puedan obtener el reconocimiento oficial dentro de la iglesia⁷¹. La comunidad creyente de los laicos, marginada hasta ahora, comienza a intervenir gradualmente con sus expresiones de solidaridad en torno a los divorciados.

Se hace sentir la necesidad de una solución de fondo. Hace unos años en 1972, en USA, Robert E. Tracy, obispo de Baton Rouge, en Louisiana, lanzó la propuesta llamada «solución de buena conciencia» que consistía en dejar «vivir en buena conciencia» (a los casados en segundas nupcias) si están realmente convencidos de que el primer matrimonio de uno de ellos o de los dos no era un verdadero matrimonio. Puesto que sus convicciones no podían justipreciarse en los tribunales, se ha de considerar que ellos están de buena fe al mantener esas convicciones». Este mismo año la Sta. Sede hizo retirar a través del Presidente de la Conferencia Episcopal USA dicha propuesta⁷². Recientemente, la Carta de los tres obispos del Oberrhein (10 de julio de 1993) volvió a sustentar la posible solución de «una decisión de conciencia asumida con responsabilidad...»⁷³; un año después cuestionará esta actitud una Carta del cardenal Ratzinger⁷⁴.

Creemos que las soluciones propuestas no satisfacen: o conllevan el peligro del inmovilismo, o dejan la solución en manos del individuo que decide su suerte al margen de una instancia superior. Estamos radicalizados en los extremos de la antinomia: *o institución o individuo*. Es necesario conjugar la dialéctico *persona-ley*. Opinamos que en esta dirección podemos encontrar una solución viable. El diálogo ecuménico está buscando un coman denominador a través del examen de sus posiciones históricas (la economía eclesiástica en la iglesia de Oriente, la «teoría del compromiso» en las Comunidades Protestantes, la «equidad ca-

⁷¹ Dentro de la investigación de los teólogos debemos contar la contribución teórico-práctica de Mons. A. Le Bourgeois en su diócesis de Autun (Francia); su propuesta ha sido seguida por otros teólogos como W. Kasper, M. Legrain, B. Haring... La reflexión de estos teólogos se limita a la admisión de los divorciados vueltos a casar a los sacramentos (penitencia y eucaristía) bajo ciertas condiciones.

⁷² ST. KELLEHER, *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?*, Sal Terrae, Santander, 1976, p. 163; cf. B. PETRA, *Il matrimonio può morire...*, o.c., pp. 52-63.

⁷³ Cf. VESCOVI DELL'OBERRHEIN (GERMANIA), *Per l'accompagnamento pastorale di persone con matrimoni falliti, divorziati e divorziati risposati*: Il regno-doc. 19 (1993) 613-622. Ver p. 616.

⁷⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati (14 di Settembre, 1994)*: Il Regno-doc. 19 (1994) 577-583.

nónica» en la Iglesia Católica) que puede iluminar el problema que venimos analizando.

Hemos indicado las medidas que están en vigencia. Sin embargo, la iglesia de los primeros siglos añadía otras medidas como eran la penitencia por varios años, según se tratase del culpable o de la víctima del divorcio, un margen de tiempo de espera (para dar la posibilidad del arrepentimiento del otro cónyuge) y finalmente autorizaba una segunda unión. Una condición era la debida información al pastor para que éste pudiese juzgar la gravedad de la situación.

No se podría hoy, acudiendo al método de la analogía, válido en la historia de la teología y del derecho, hacer un paralelo con la forma de actuar de Hipólito en el *Canon* n. 14 (¿336-340?) Este obispo de la iglesia primitiva, encontrándose con el conflicto de los jóvenes cristianos que debían prestar servicio militar a un emperador pagano, con los consiguientes peligros, formuló una solución en estos términos: 1) los jóvenes cristianos no deben alistarse en el ejército, a no ser que sean obligados; 2) en caso de ser forzados a ello, no deben derramar sangre («no matar»); 3) y si lo hicieren, hagan penitencia⁷⁵. Jhonstone establece una analogía entre el canon de Hipólito y el problema actual de la anticoncepción⁷⁶. Creemos que se podría aplicar también a la situación de algunos casos de divorciados.

Juan Pablo II distingue entre «los que sinceramente se han esforzado por salvar el primer matrimonio y han sido abandonados del todo injustamente, y los que por culpa grave han destruido un matrimonio canónicamente válido» (FC n. 84). Un poco atrás (n. 83) el Papa había alabado a quien «ha tenido que sufrir el divorcio, pero que —conociendo bien la indisolubilidad del vínculo matrimonial válido— no se deja implicar en una nueva unión, empeñándose en cambio en el cumplimiento prioritario de sus deberes familiares y de las responsabilidades de la vida cristiana. En tal caso su ejemplo de fidelidad y de coherencia cristiana asume un particular valor de testimonio frente al mundo y a la iglesia...».

Pero todos los cónyuges abandonados injustamente ¿están en condiciones de mantener incólume su fidelidad a un matrimonio que está

⁷⁵ Cf. *The early Fathers on War and military Service. Message of the Fathers of the Church* (by Louis J. Swift), vol. 19, M. Glacier, Wilmington (sin fecha), p. 93; G. FRITZ, «Service militaire», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique* (sous la direction du A. Vacant - E. Mangenot) vol. XIV, pp. 1975-1978; B. JHONSTONE, «...», *Studia Moralia* (1990).

⁷⁶ Cf. B. JHONSTONE, *The Significance of the moral Theology of St. Alphonsus: the Redemptorist Focus today*: *Studia Moralia Supplement 1* (1990) 77-99.

destruido irremediablemente? Esto es lo ideal, ciertamente. Pero las circunstancias de nuestra época no facilitan este clima; al contrario, la fidelidad se hace hoy más difícil. Muchas circunstancias de hoy se asemejan al tiempo de los Padres de la iglesia: esposos jóvenes, no vocación para la continencia perpetua, limitados para afrontar una situación (económica, laboral, profesional...), necesitados de apoyo para educar unos hijos, etc. A todo esto se añaden hoy nuevas circunstancias: la prevalencia de lo efímero frente al miedo a compromisos definitivos, se relega a Dios y a la religión al ámbito de la conciencia individual, el relativismo moral predominante, se prefiere ser fiel a sí mismo, etc. No podemos pasar por alto estas nuevas circunstancias que condicionan al hombre de hoy. Muchos de los cónyuges que viven la experiencia del divorcio, muy a su pesar, queriendo ser fieles y coherentes, no son capaces de realizar plenamente «el ideal» de la indisolubilidad.

Dentro de la perspectiva del «jus condendum» el mismo Código de Derecho Canónico insinúa algunas posibilidades: de una parte, pone la «salas animarum» como el criterio superior que prevalece en la legislación canónica; de otra parte, ¿no sería posible una ampliación del canon 1153⁷⁷ que insinúa abrir una puerta a la separación conyugal en el caso de grave peligro espiritual o corporal para el cónyuge o para la prole? Antes de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, A. Carrillo Aguilar propuso la tesis de «un motivo superior que permita la disolución, en absoluto del matrimonio rato y consumado»⁷⁸.

¿Qué camino les podemos mostrar? A los esposos en tales condiciones, se les puede sugerir los pasos anotados un poco atrás. Pero creemos que la iglesia no se puede encerrar en una actitud de inmovilismo frente al problema de los divorciados. No basta con cerrar el camino con una decisión de la autoridad eclesiástica. La nueva reflexión bíblica, teológica, incluso jurídica, está en plan de abrir nuevas posibilidades en este campo de la indisolubilidad del matrimonio.

Una perspectiva que se hace necesaria en las condiciones presentes de una sociedad postmodernista es la de educar al pueblo. Una razón

⁷⁷ Canon 1153: «Si uno de los cónyuges pone en grave peligro espiritual o corporal al otro o a la prole, de otro modo hace demasiado dura la vida en común, proporciona al otro un motivo legítimo para separarse, con autorización del Ordinario del lugar, y si la demora implica un peligro, también por autoridad propia.» Se puede percibir la semejanza con la costumbre de la iglesia primitiva, sólo que entonces se permitía la disolución, y ahora sólo la separación.

⁷⁸ Cf. A. CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la iglesia. ¿Puede la iglesia disolver el matrimonio sacramental consumado?*, Córdoba, 1976.

que no se deja sentir en público, pero que ciertamente está latente en muchas personas, es «el miedo a la desbandada». Si se acepta una apertura, si se hace pública una reflexión renovadora, se teme por el escándalo, porque abriendo una puerta serán muchos los que irán por allí. El miedo no debe cortar las alas a la reflexión; la posibilidad de un abuso no debe cerrar la puerta a la verdad y a la caridad.

Juan Pablo II enseña que «los pastores y la comunidad eclesial se preocuparán por conocer tales situaciones y sus causas concretas, caso por caso, se acercarán a los que conviven, con discreción y con respeto; se empeñarán en una acción de iluminación paciente, de corrección caritativa y de testimonio familiar cristiano que pueda allanarles el camino hacia la regularización de su situación» (FC n. 81). El Papa se refiere por el contexto a las llamadas «uniones libres de hecho», pero consideramos válida su aplicación a otras situaciones. Interesar a la comunidad eclesial por estos problemas, conlleva educar a la comunidad para vivir el mensaje cristiano con coherencia en unas nuevas circunstancias.

Un campo específico en que la comunidad debe ser educada es la formación de la conciencia ética. Dos documentos recientes del magisterio de la iglesia apuntan en esta dirección: el *Vademecum para confesores* del Pontificio Secretariado de la familia (feb. 1997) y la *Alocución del Papa a los Miembros de la S. Penitenciaría*⁷⁹ durante la Cuaresma de 1997. En ambos pronunciamientos aparece repetidas veces la invitación apremiante a «formar la conciencia» de los fieles. Un punto concreto, y en estos momentos, muy urgente, es formar la conciencia para resolver con acierto el conflicto de persona-ley. La historia de la ética nos ofrece momentos en los que prevaleció uno y otro elemento de la antinomia⁸⁰.

Hubo una época de severidad y de cierto pesimismo en que la ley se imponía a la persona; vino posteriormente la reacción con el laxismo y la anarquía; con la aparición del personalismo cristiano se replantea la necesidad de dar a la persona humana el protagonismo que le concierne, y desde entonces, sin caer en el vicio extremo de acentuar unilateralmente los extremos de una antinomia (o la ley o la persona humana),

⁷⁹ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sobre algunos problemas de moral conyugal. Vademecum para confesores* (12 febr. 1997): Ecclesia 2822 (1997) 28-33; JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes a un curso promovido por la Penitenciaría Apostólica* (17 marzo, 1997): Ecclesia 2839 (1997) 34-35.

⁸⁰ Cf. J. S. BOTERO G., *De la severidad a la benignidad. Una perspectiva de cambio en ética conyugal*: Studia Moralia 34 (1996) 323-350. IDEM, *Hacia un «ethos» de la misericordia. Repercusiones sobre la ética conyugal*: Medellín 80 (1994) 567-606.

ahora nos esforzamos por conjugar sabiamente los dos elementos de la dialéctica *la persona y la ley*, o como sugiere el mismo concilio analizar el conflicto «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana». (GS n. 46).

¿Qué se quiere decir con esto? Sencillamente, vivir en forma genuina la tensión dinámica del principio evangélico «el sábado es para el hombre» (Mc 2,27) teniendo en cuenta la situación histórico-concreta del hombre actual. En otros términos, estamos sugiriendo, como muchos otros teólogos ya lo hacen, mitigar la severidad de la ley, en muchos casos excesiva, para que la persona humana en situación pueda ponerse en tensión dinámica de hacer el bien posible, pueda «amar y hacer el bien» que puede de acuerdo a sus energías psíquicas y físicas. Se trata de capacitar a la persona humana para que pueda cada vez más y en forma mejor cumplir las exigencias de la ley evangélica. S. Alfonso M. de Liguori, Doctor de la Iglesia, Patrono de Moralistas y confesores, relejendo el Decreto del Concilio de Trento sobre las penitencias a imponer al penitente en la confesión (Denz 905-906), advertía que hay que atender a la justicia divina ofendida, pero que también hay que considerar las fuerzas y las capacidades del pecador⁸¹. El «lifemotif» de S. Juan Crisóstomo de la «condescendencia» (*bajar para rehabilitar*) no deja de ser sugestivo a este respecto.

Aplicando este principio de la «tensión dinámica» al caso que nos ocupa, la situación del cónyuge abandonado injustamente, queremos sugerir que en una estructura de «jus condendum» se deberá llegar a la posibilidad de autorizar a dicho cónyuge un nuevo matrimonio. Y esto, fundados en tres presupuestos: la relación interpersonal que tiene su expresión específica en la donación total de la persona a través del acto conyugal, se acabó irremediablemente; hay unos signos patentes de que dicha relación ya no existe, que el vínculo matrimonial «vino a menos»; los que eran esposos ahora se consideran como extraños, tal vez como enemigos, sin la más mínima «affectio conjugalis» que exigía el antiguo derecho romano; y, finalmente, se puede afirmar que aquella perfección conyugal que el Concilio se augura, que es la meta de toda pareja cristiana «hacerse una sola carne», «los esposos cristianos (...) llegan cada vez más a su perfección y a su mutua santificación...» (GS n. 48) no se ha alcanzado.

⁸¹ Cf. S. ALPHONSUS, *Theologia Moralis*, vol. III (cura et studio L. Gaudé), Polyglottis Vaticanis, Roma, 1909, lib. VI, tract. 4, n. 508, p. 518.

Estamos convencidos de que en el plan de Dios no existen fracasos definitivos, a no ser la impenitencia a la hora de la muerte. Toda persona que haya fracasado, máxime si ha fracasado por culpa ajena, tiene derecho a rehacer su vida en forma digna. Los justos derechos de los fieles dentro de la iglesia son un tema a revalorizar hoy. Creemos que el cónyuge abandonado injustamente tiene el derecho a realizar su vocación de persona casada y a alcanzar en este estado de vida la perfección cristiana a que Dios lo llama.

Tal vez hemos pecado al concebir una visión perfeccionista del matrimonio, sin admitir la posibilidad del «fracaso». Durrwell afirma que el matrimonio es «indisoluble pero no es indestructible»⁸². Nos preguntamos si en el plan de Dios hay cabida para los fracasos humanos irremediables... Ewald también se pregunta si la iglesia ha elaborado una reflexión teológica sobre el fracaso conyugal⁸³. Es un desafío que nos hace la realidad presente y que estamos en mora de hacer frente.

SUMARIO

Un problema frecuente en el campo de los conflictos conyugales al presente es la situación del cónyuge inocentemente abandonado. La historia ofrece tres momentos diversos de la consideración del problema: uno de cierta tolerancia en la época de los Padres de la iglesia; otro período largo de intransigencia doctrinal y canónica, y finalmente, un momento en que la reflexión se repropone el problema. Unas nuevas perspectivas podrían sugerir un camino nuevo para legitimar la posibilidad de un nuevo matrimonio al cónyuge inocentemente abandonado dentro de un «jus condendum».

⁸² Cf. F. X. DURRWELL, *Indissoluble et destructible mariage*: RDC 36 (1986) 236.

⁸³ Cf. G. R. EWAALD, *Jesus and divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons*, Herald Press, Pennsylvania, 1991, pp. 120-125: «A Theology for Failure», «A Theology for remarriage»; Y. SIRAUX, «Échec et indissolubilité», en: *L'Église et l'échet de l'amour humain* (Preface de P. de Loch), Centurion, Paris 1971, pp. 89-90.