

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XIX
Enero-Julio 2003
Número 35

SUMARIO

ESTUDIOS

- J. Silvio Botero Giraldo**
Algunas razones para una mayor flexibilidad del principio evangélico de la indisolubilidad matrimonial. Un intento de búsqueda 1-19
- Juan María Laboa**
Liberalismo y secularización en la Iglesia del s. XIX 21-38
- Rogelio García Nieto**
Azorín, Schopenhauer y la voluntad 39-56
- Domingo Navarro Ortiz**
Evolución de la religiosidad de Miguel Hernández 57-97
- Miguel Ángel Galdón Sánchez**
Dos crónicas del reinado de los Reyes Católicos en el Archivo de la Provincia Franciscana de Cartagena 99-110
- José C. Agüera Ros**
De Galle a Leu para iconografía pictórica franciscana seiscientista 111-124
- Francisco Javier Gómez Ortín**
Bibliografía murciana (III). Imprenta de la Provincia Franciscana de Cartagena (s. XVIII) 125-141

NOTAS Y COMENTARIOS

- Gonzalo Fernández Hernández**
Algunos problemas en torno al Pseudo-Dionisio Areopagita 143-146
- Pedro Ruiz Verdú**
Trinidad y Creación. XXXVIII Simposio de Teología trinitaria 147-151
- Francisco Henares Díaz**
La hagiografía. Coloquio internacional. Universidad de Toulouse-Le Mirail 153-161

BIBLIOGRAFÍA 163

LIBROS RECIBIDOS 229

ALGUNAS RAZONES PARA UNA MAYOR FLEXIBILIDAD DEL PRINCIPIO EVANGÉLICO DE LA INDISOLUBILIDAD MATRIMONIAL. UN INTENTO DE BÚSQUEDA

J. SILVIO BOTERO GIRALDO

Introducción

Las últimas décadas del siglo XX y el comienzo del III Milenio parecen caracterizarse por el signo de la flexibilidad, de la benignidad. En un primer momento se manifiesta como tolerancia de la reacción contra un largo período de rigor y severidad que tipificó la moral católica. Posteriormente se revela en forma más positiva cuando la virtud de la misericordia pasa a tener un relieve especial a partir de la carta-encíclica de Juan Pablo II - *Dives in misericordia*- (30 Nov. 1980).

Un campo de la teología en que se espera que la flexibilidad tenga una mayor aplicación hoy es el matrimonio cristiano. El momento histórico que vive la humanidad es particularmente difícil. No sólo el fenómeno de la secularización afecta a las parejas humanas en su compromiso de fidelidad conyugal; también la inmadurez humana se revela como un signo de las nuevas generaciones.

Recientemente, un diario suizo comentaba el fenómeno de estos últimos años en que la etapa de la adolescencia ya no se cierra a los 23 ó 24 años, sino que hoy se extiende hasta los 34 años; el articulista añadía el dato de que en USA un tercio de la población se halla en esta etapa. En Italia, igualmente, el fenómeno es sensible. Un alto porcentaje de jóvenes alrededor de los 30 años aún viven con sus padres, gozando así de las ventajas de estar en familia y de las ventajas de autonomía que le ofrece esta edad.

Como es lógico, una buena cantidad de jóvenes en esta situación optará por la vida matrimonial sin tener el grado de discreción que exige el dere-

cho canónico para asumir las obligaciones del estado conyugal, lo que ocasionará que más de un pacto matrimonial se revele posteriormente nulo por falta de capacidad suficiente.

Pero no sólo la inmadurez humana puede ser razón suficiente para flexibilizar la norma evangélica de la indisolubilidad matrimonial. Existen otras razones que pueden dar pie a una mayor flexibilidad: sea una exégesis más cuidadosa y atenta de algunos pasajes bíblicos; sea la historia antigua de la Iglesia que en ciertas circunstancias empleó la benignidad pastoral para resolver casos conflictivos del matrimonio entre cristianos; sea el diálogo interdisciplinar de la teología con las ciencias humanas que propició el Concilio Vaticano II.

Esta reflexión es un intento de búsqueda pensando en una 'theologia condenda' y en un 'derecho condendo', es decir, en vista de un futuro no lejano. De hecho, ya se conocen esfuerzos loables de parte de algunos pastores de la Iglesia, de algunos teólogos e, incluso, de la misma jurisprudencia de la Rota Romana.

1. *La flexibilidad, un 'signo de los tiempos'*

La flexibilidad de la norma es algo que ha acompañado al estatuto legal a lo largo de la historia como un mecanismo de humanización de la ley. Las culturas antiguas conocieron 'la ley del talión', pero el hombre pronto intuía la necesidad de humanizar el castigo, la pena establecida para el caso de un delito. Onorato Bucci comenta que antes de que se hablase de 'equidad' ya existían unos principios de humanismo y de fraternidad unidos al valor de la 'filantropía'¹.

En la historia del pueblo griego se recuerda la táctica de los constructores en la Isla de Lesbos para establecer el nivel en una superficie desigual². Quizás este tipo de medida inspiró a Aristóteles para hablar de la 'equidad' como el recurso que trata de mitigar el rigor de la ley, como 'la corrección de lo justo-legal, corrección no por razón de error de la ley o del legislador, sino de la naturaleza del hecho'³. La historia de la humanidad ha conocido momentos de mayor o menor rigor en la aplicación de la norma. Motivos diversos, como el influjo de la Escuela filosófica del Estoicismo, el pesimismo en torno a la condición del hombre-pecador, o una cierta tendencia

¹ Cfr. Onorato BUCCI, "Per una storia dell'equità", *Apollinaris* 63/1-2 (1990) 274.

² Cfr. Edgardo FERNÁNDEZ DE SABATÉ, *Filosofía del derecho*, Depalma, Buenos Aires 1984, 472.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea*. Introducción, traducción e commento di Marcello ZANATTA, Libro V, 14, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1986, 379.

a la ‘estato-latría’, dieron origen a una pedagogía de tipo rigorista que ha prevalecido en occidente. Hubo momentos en que se vislumbró un intento de flexibilidad y de tolerancia de una apertura hacia una actitud de benignidad como el Renacimiento, como el siglo XVII por ejemplo, pero breves y sin un gran éxito.

Desde fines del siglo XIX comenzó a fraguarse un nuevo esfuerzo por crear una actitud positiva frente a la flexibilidad que puede llamarse también benignidad, clemencia, misericordia. Este esfuerzo ha ido ganando terreno progresivamente, mediante la presión de los movimientos anárquicos y mediante la reflexión que ha hecho cambiar la conducta social: de una postura pasiva de simple tolerancia de los intentos aperturistas se ha llegado hoy a una actitud positiva que valora la benignidad y la misericordia como virtudes, ya no de segundo rango, sino como virtudes activas eminentemente humanas.

Juan Pablo II cogió por sorpresa a los teólogos cuando dio a conocer su encíclica *Dives in misericordia*, la primera en que se contempla explícitamente la misericordia divina como modelo y ejemplo del ejercicio de la benignidad de la Iglesia. La justicia se ha revelado insuficiente en su intento de regular las relaciones humanas, afirma el Papa (*DM.* 12). Esta es la razón de que destaque la necesidad de crear un nuevo ‘ethos’, el ‘ethos’ de la misericordia, que es el núcleo de la ética evangélica (*DM.* 3), un ‘ethos’ que tendrá aplicación particular cuando se trate de regular las relaciones entre esposos, entre padres e hijos, entre amigos, etc (*DM.* 14).

Abriendo un espacio a la benignidad, a la flexibilidad dentro de la ética conyugal no se pretende desconocer la fuerza de la ley, sí se quiere buscar la conciliación entre el principio normativo y la excepción que recuerda que la ley debe ser moderada por una cierta medida de benignidad. La ley es para el hombre, no el hombre para la norma (Mc. 2,28). Un célebre escritor medioeval, el ‘Hostiensis’, tradujo este criterio de la benignidad acuñando precisamente la que sería como la definición de la ‘equidad’: “*justitia dulcore misericordiae temperata*”(la justicia que es mitigada con el dulce sabor de la clemencia).

Pablo VI fue muy explícito cuando, hablando a la Rota Romana en diversas ocasiones, sobre todo en la apertura del año Judicial de 1973 (8 Febr.), aludió a la necesidad de recuperar dentro de la legislación canónica la categoría de la ‘equidad canónica’⁴. Antes, cuando se trató de la reforma

⁴ Cfr. PABLO VI, “Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella chiesa”, en: *Insegnamento di Paolo VI*, vol. IX (1973), Tip. Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1974, 130.132.

del viejo Código de Derecho Canónico había indicado las características que debían animar al nuevo código: “en el derecho canónico deberá brillar el espíritu de caridad, de moderación, de humanidad..., virtudes que deben distinguir las leyes de la Iglesia de cualquier otro tipo de derecho profano”⁵. Desde entonces, lenta pero progresivamente se ha ido ganando terreno en la ‘recepción’ de la “equidad” (benignidad, misericordia) dentro de la legislación eclesiástica.

El Concilio Vaticano II y el magisterio pontificio de Juan Pablo II han puesto de presente el binomio ‘verdad-amor’, traduciendo estos dos términos con otros equivalentes: verdad y condescendencia (*DV.* 13), verdad y caridad (*GS.* 24), inteligencia y amor (*ChD.* 13). En la Carta a las familias *Gratissimam sane* (2 Febr. 1994) el Papa, en unos pocos números (8-12) hace referencia más de diez veces a este binomio, y ha continuado luego subrayándolo en repetidas ocasiones.

La flexibilidad, como un ‘signo de los tiempos’, es un buen punto de partida para que teólogos y juristas continúen en la búsqueda de razones nuevas para hacer que la ley canónica esté realmente al servicio de “la ‘salus animarum’ que debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia” (Canon 1.752)⁶.

2. Algunas razones para una mayor flexibilidad

Los motivos para plantear la posibilidad de una mayor flexibilidad dentro de la norma canónica en favor de los cónyuges que han roto el vínculo matrimonial por razón de un conflicto insoluble pueden ser muy variados⁷.

Se trata de un conflicto que no ha podido ser resuelto con las medidas que se conocen: salvar a toda costa el principio evangélico de la fidelidad conyugal; en caso de ruptura, esforzarse por lograr la reconciliación de los cónyuges; si esta no fuese posible, buscar posibles causas para una declaración de nulidad; en última instancia, no contraer un nuevo matrimonio y mantenerse continente.

⁵ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICIS CANONICI RECOGNOSCENDI, “Acta Commissionis 2 y 3, Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant”, *Communicationes* 1 (1969) 78-80.

⁶ Cfr. Número monográfico sobre “La salus animarum nell’esperienza giuridica della Chiesa”, *Jus Ecclesiae* 12/2 (2000) 291-491

⁷ La ley canónica es clara a este respecto: sólo la muerte física o la declaración de nulidad de un determinado matrimonio son las únicas razones canónicas para la disolución del vínculo. La jurisprudencia de la Rota Romana ha ampliado el número de motivos que pueden fundar una declaración de nulidad.

Pero hay casos en que, como afirma Juan Pablo II, el vínculo matrimonial ha sido roto irremediamente y los cónyuges están subjetivamente seguros en conciencia de que dicho vínculo no había sido nunca válido (Cfr. *FC*. 84). A este propósito Francisco Javier Urrutia alude a un doble caso posible, que designa como ‘hardship situation’ (cuando en una segunda unión saben los esposos que la primera era válida pero está irremediamente destruida) y ‘conflict situation’ (cuando los partners de la segunda unión están convencidos que la primera era ciertamente inválida pero no pueden demostrarlo en un tribunal)⁸.

¿Qué hacer cuando las medidas anotadas anteriormente no son eficaces? La normativa actual de la Iglesia es la de aceptar a los divorciados vueltos a casar a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía bajo ciertas condiciones (“si 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”) e invitarlos a la conversión y a no considerarse excluidos del seno de la comunidad eclesial (*FC*. 84)⁹.

En estas circunstancias, muchas parejas que han roto el vínculo conyugal, sin la posibilidad de una reconsideración del hecho del divorcio, toman alternativas diversas: o se alejan de la comunidad cristiana, o se sienten marcados por el estigma de un hecho del que no siempre son plenamente responsables, como es el caso del cónyuge inocentemente abandonado¹⁰, o queriendo sentirse hijos de la Iglesia y participar en la vida sacramental, no logran cumplir las condiciones establecidas por el Magisterio de la Iglesia¹¹.

Es posible que la jurisprudencia de la Iglesia avance todavía más en el intento de abrir caminos de mayor flexibilidad. Se puede prever una mayor

⁸ Cfr. Francisco Javier URRUTIA, “Il criterio di distinzione tra foro interno e foro esterno”, en *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1.962-1.987)*, vol. I, a cura di René Latourelle. Cittadella, Assisi 1987, 567, nota 44.

⁹ Algunas Conferencias episcopales y algunos teólogos han sugerido un elenco de condiciones para admitir a los sacramentos a los divorciados vueltos a casar: paso de un espacio de tiempo, cumplimiento de los deberes de justicia con el cónyuge abandonado y con los hijos, clima de vida cristiana, no odio, “evitar el peligro de error o confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio”, no aceptar indiscriminadamente, tampoco rechazar indiscriminadamente a quienes solicitan la admisión a los sacramentos. Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Divorciados vueltos a casar. Un problema humano, una tradición eclesial y una perspectiva de futuro*. S. Pablo, Bogotá 1999, 233-234.

¹⁰ Cfr. J. S. BOTERO G., “El cónyuge abandonado inocentemente: un problema a replantear”, *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998) 443-472.

¹¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi*. Libreria Vaticana, Città del Vaticano 1998.

flexibilidad tomando pie de la Sagrada Escritura, de la historia de la Iglesia antigua y de la contribución que las ciencias humanas pueden brindar a la ética teológica.

2.1. La Sagrada Escritura ofrece algunos textos que, al parecer, no han sido estudiados lo bastante, y cuya exégesis podrá fundar una razón para una mayor flexibilidad. Las perícopas de San Mateo (5,32 y 19,2-11) han sido objeto de múltiples estudios, las interpretaciones de cada una de ellas parece aumentarse cada día más¹². Son textos que continúan siendo la 'cruz interpretum'. Hay tres frases que sugieren una posibilidad de flexibilidad:

- Mateo 19,7: "Moisés, teniendo en cuenta la dureza (*sklerokardia*) de vuestro corazón, os permitió repudiar..."

Jesús acepta que Moisés tuvo motivo para tolerar el repudio de la mujer a causa del endurecimiento del corazón, pero advirtiendo que 'al principio' no fue así. La actitud de Moisés fue una concesión, no un mandato. Eso es el divorcio, 'un endurecimiento' del corazón. En la Biblia el vocablo *kardia* (corazón) "se utiliza en forma complexiva para designar la persona entera, su vida interior, su carácter, la actividad espiritual voluntaria y consciente de un yo humano considerado como completo", escribe Th. Sorg.

Con el término *sklerokardia* (dureza de corazón) se expresaba la cerrazón del hombre centrado en sí mismo frente a Dios, su ofrecimiento y sus exigencias, y lo mismo de cara al prójimo. El hombre posee por naturaleza un corazón duro como la piedra, separado de Dios y del prójimo hasta que se le dé un corazón nuevo, obediente¹³.

Giuseppe Danieli ha hecho una analogía entre el precepto del amor al prójimo y el mandamiento de la indisolubilidad conyugal, y concluye que hay quienes no comprenden la ley del amor al prójimo, menos aún comprenderán el precepto del amor al enemigo. Lo mismo acontece con quienes, quizás bautizados en la infancia, posteriormente, por razones diversas, conducen un tipo de vida que se puede parangonar con el de un pagano. Incluso Mateo alude al caso de creyentes que se comportan como paganos

¹² Corrado MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*. Morcelliana, Napoli 1982.

¹³ Th. SORG, "Corazón", *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. I, L. Coenen-E. Beyreuther. Eds, Sígueme, Salamanca 1980, 339 y 341.

(18,17)¹⁴. Una tal situación ¿no daría ocasión para aplicar la concesión de Pablo al matrimonio de un cristiano con un pagano?

- Mateo 19,11: “No todos entienden este lenguaje sino aquellos a quienes se les ha concedido”.

Joachim Gnilka, comentando el Evangelio de Mateo, escribe que este texto es una apremiante llamada a la conversión dirigida a todos los que piensan en el matrimonio con superficialidad y que minimizan el delito del divorcio. Vivir el matrimonio cristiano, como se debe, es posible en última instancia sólo a quienes son conscientes de ser seguidores de Cristo¹⁵.

En la presente época de secularismo, de ‘reduccionismos’ y de un fuerte egoísmo narcisista es muy posible que muchos hombres y mujeres no entiendan en profundidad el significado de la sentencia de Jesús, “lo que Dios unió, no lo separe el hombre”. Máxime hoy cuando la inmadurez de la persona humana se hace cada vez más frecuente. Los hombres y mujeres de hoy no comprenden por qué el matrimonio debe ser para siempre, porque sólo entre un hombre y una mujer. De otra parte, el hombre postmoderno parece incapaz de establecer compromisos definitivos, a lo más adquiere ‘compromisos blandos’, provisorios... Gonzalo González escribe que “pueden existir, y de hecho existen, personas incapaces de entender que Dios les prohíbe rehacer su vida en un segundo matrimonio, después de haber visto fracasar irreversiblemente el primero; como también es posible encontrar otras que, aun admitiendo en teoría ese ideal, se consideran impotentes para realizarlo en su vida”¹⁶.

- I. Cor. 7,15: “Para vivir en paz os llamó el Señor”.

Lorenzo Alvarez Verdes escribe a este propósito que “cuando Pablo evoca en I. Cor 7,15 el argumento de la ‘paz’ para legitimar la disolución del matrimonio mixto, no está pensando en la paz sociológica o psicológica, sino en la paz cristológica constitutiva de nuestro ser cristiano. [...] La ‘llamada’ del cristiano tiene valor permanente, como realidad a la vez indicati-

¹⁴ Cfr. Giuseppe DANIELI, “Ipotesi recenti sull’indissolubilità del matrimonio nel Nuovo Testamento”, *Asprenas* 22/2-3 (1975) 166-168.

¹⁵ Cfr. Joachim GNILKA, *Il vangelo di Matteo. Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Parte. II. Paideia, Brescia 1991, 235-236.

¹⁶ Gonzalo GONZÁLEZ, “Incapacidad para entender. Imposibilidad de cumplir. Sobre la situación eclesial y la pastoral de los divorciados que han contraído nuevo matrimonio”, *Ciencia Tomista* 72 (1981) 340.

va e imperativa. Por ello ninguna motivación concreta puede poner en peligro su consistencia, ni siquiera la condición de indisolubilidad que acompaña al matrimonio. [...] Desde esta visión teológica Pablo, que ha afirmado categóricamente el valor positivo del matrimonio, su carácter de carisma y la condición de unidad que encarna, avalándolo con la autoridad del Señor, no dudará en proclamar su relatividad cuando, por circunstancias históricas concretas a las que en forma alguna se puede evadir el matrimonio, éste resulta de hecho un obstáculo para el proceso de realización del indicativo fundamental cristiano. [...] Dada la mentalidad muy poco pluralista de aquel tiempo, era lógico que para el cónyuge convertido surgieran graves dificultades de parte del cónyuge pagano. Estas dificultades brotaban [...] del hecho de que la convivencia con el cónyuge pagano había llegado a ser, por culpa de éste, un obstáculo insalvable para el logro de la vocación cristiana, es decir, para la realización del indicativo cristiano de la paz”¹⁷.

San Juan Crisóstomo contempló el argumento de la paz conyugal prefiriéndola a la permanencia del vínculo: “melius est disrumpi connubium quam piam religionem”; “melius est separari [...], in pacem autem vocavit nos Deus”¹⁸.

Las tres perícopas merecen un desarrollo más amplio ciertamente. El endurecimiento del corazón, el no entender la exigencia evangélica como posible y como ventajosa para la pareja humana, y la necesidad de vivir ‘en paz’ la vocación conyugal, ofrecen una perspectiva de flexibilidad en el examen del ideal evangélico de la fidelidad conyugal llamada a hacerse una unión indisoluble.

2.2. La historia antigua de la Iglesia durante el primer milenio conoció casos de explícita benignidad con algunas situaciones conflictivas en el matrimonio.

Un período tan rico en datos sugestivos como lo fue la época de los Padres de la Iglesia no es fácil condensarlo en pocas líneas en lo que respecta a la búsqueda de posibles motivos para fundamentar una posible flexibilidad en el tema de la indisolubilidad matrimonial. No se puede exigir al pensamiento de los Padres una precisión doctrinal como la que ofrece la época de la Escolástica, por ejemplo. Pero en lo que mira a la benignidad pastoral con las situaciones difíciles en el matrimonio sí que da pistas interesantes.

¹⁷ Lorenzo ÁLVAREZ VERDES, *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de s. Pablo*. Academiae Alphonsianae, Roma 2000, 421-422.

¹⁸ SAN JUAN CRISÓSTOMO, “In Epist. I. ad Cor. Hom. 19”, *PG*. 61, 155.

En primer lugar, es justo poner en evidencia las tres corrientes de pensamiento que existían: un grupo de Padres que son estrictos en exigir una fidelidad incondicional, como fueron Agustín de Hipona y Jerónimo, cuya doctrina prevaleció en occidente; otro grupo guarda un cierto silencio pastoral¹⁹, y el tercer grupo se manifiesta con actitudes de condescendencia patente; entre estos se debe mencionar a Orígenes, a San Cipriano de Cartago, San Basilio de Cesarea, San Epifanio de Salamina. A los Padres se debe sumar en esta línea de benignidad algunos concilios y algunos pontífices romanos²⁰.

Algunos Padres de la Iglesia emplearon un doble principio: ‘según la ley eminente’ el mandamiento evangélico de la fidelidad se mantiene siempre en pie; ‘según la ley de benignidad’, se aplica una cierta flexibilidad a los casos de conflicto haciendo alguna concesión. Otros usan la fórmula ‘según rigor’ (*kata akribeian*) y ‘según benignidad’ (*kata oikonomian*) como es el caso de San Basilio.

En segundo lugar, las causas que motivaban una cierta flexibilidad en la aplicación de la ‘ley eminente’ eran diversas:

- en primer lugar, el adulterio, siguiendo el planteamiento de Mateo en su Evangelio, si bien no todos los Padres lo interpretan en la misma forma. Asterio de Amasea (+ 410) equiparaba la muerte y el adulterio permitiendo un segundo matrimonio²¹.

- una enfermedad incurable de la esposa que impide la relación marital en el caso de que el cónyuge no logre mantener la continencia, según el Papa Gregorio II (715-731) se podría autorizar un nuevo matrimonio a condición de que se responsabilice de la situación económica de la esposa.

- la edad del cónyuge separado era tenida en cuenta para mitigar el rigor de la ley, pues se sospechaba, sin duda, que faltándole el dominio necesario no pudiese contenerse. El Concilio de Arlés (314) parece no atreverse a prohibir el nuevo matrimonio al marido joven que ha debido repudiar a su mujer por causa de adulterio; se le aconseja no hacerlo, pero en tal caso, no le inflige ninguna sanción²². Después de los 60 años de vida parece que no se concedía esta dispensa.

¹⁹ Cfr. Edouard HAMEL, “Indissolubilité”, en *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*. Cerfaux, Louvain 1979, 102.

²⁰ Cfr. J. S. BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*. Vivere In, Monopoli 2002.

²¹ Cfr. Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*. EDB, Bologna 1971, 186.

²² Cfr. R. LE PICARD, “La signification du verbe ‘prohiberi’ dans le Canon X du Premier Concile d’Arles”, *RSR* 22 (1932) 469-477.

- el ingreso en la vida monástica de uno de los cónyuges con la aprobación del otro dejaba en libertad a quien permanecía en el mundo para casarse de nuevo; la razón para ello radicaba, según afirma la *Novela 22*, en el hecho de que el consorte que ingresaba en la vida monástica era para el otro 'como si hubiera muerto'.

- Si alguno era llevado cautivo a un país lejano y la mujer no acepta acompañarlo, era motivo para autorizar a aquel a casarse de nuevo. Así lo preveía, por ejemplo, el Concilio de Verberie y de Compiègne (752 y 757).

- el atentado contra la vida del cónyuge era otro motivo para liberar al cónyuge, en especial al varón, del vínculo conyugal.

- el peligro de la fe cristiana o 'contumelia Creatoris'. Es un argumento que el Código de Derecho Canónico (antiguo c. 1.124 y el nuevo cc. 1.143,2, 1.144,2 y 1.146,2) presenta aludiendo a la disolución del vínculo en virtud del 'privilegio paulino'. Examinando las fuentes de ambos códigos para los cánones respectivos no se halla ninguna referencia histórica más allá del año 1759. Los comentaristas del código relevan la importancia de este peligro: "el privilegio paulino es una conclusión basada en 1Cor 7,12-16 que el Magisterio de la Iglesia entendió y desarrolló desde los primeros tiempos como posibilidad de nuevo matrimonio de un converso a la fe estando válidamente casado, al cual el otro cónyuge abandona por causa de la fe. Por este abandono surge un derecho en la parte abandonada a rehacer su vida en un nuevo matrimonio según la fe; la vida en la fe es considerada como un valor superior, que justifica la ruptura del vínculo matrimonial"²³.

- San Epifanio de Salamina alude a un argumento particular: al laico cuya mujer cometió adulterio, a causa de la debilidad moral se le permite casarse de nuevo con otra, máxime, si de otra parte, éste lleva una vida ejemplar²⁴.

La Iglesia del primer milenio se presenta en cierta forma como un modelo para la Iglesia del tercer milenio por varias razones: la Iglesia de entonces fue más pastoral y menos intelectualista; estuvo más atenta al cuidado pastoral de la comunidad que a la formulación de la doctrina; supo conjugar con bastante acierto la dialéctica entre el ideal y la realidad histórico-concreta de las parejas en dificultad, manteniendo en pie el principio evan-

²³ Antonio BENLLOCH POVEDA, Dir., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*. Edicep, Valencia 1993, 519, nota al canon 1.143.

²⁴ Cfr. Calogero RIGGI, "S. Epifanio divorzista?", *Salesianum* 33 (1971) 605.

gético de la inseparabilidad conyugal y atendiendo, de otra parte, a la situación nada fácil de aquella época en que los principios cristianos no eran compartidos por una gran mayoría de la población de occidente.

2.3. Las ciencias humanas encontraron en el Vaticano II una amplia acogida y el reconocimiento de una justa autonomía (cfr. *GS*. 59). Las ciencias humanas juegan un papel importante a la hora de iluminar las razones para una posible flexibilidad.

La Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, al introducir la segunda parte dedicada a ‘los problemas más urgentes’ afirma que lo hará “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana”(46). Hasta entonces la experiencia humana poco o nada había contado en el campo de la teología; hoy, en cambio, no se puede prescindir de ella; la vida concreta del hombre y de la comunidad puede dar una contribución válida a la teología²⁵, y en especial a la ética teológica. “Hay que reconocer y emplear suficientemente, afirma la *Gaudium et Spes*, en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobretudo en psicología y en sociología, llevando así los fieles a una vida de fe más pura y más madura” (62).

Con la acogida de las ciencias humanas se abre por el mismo hecho una puerta a la participación de los laicos en el campo de la teología. Si se trata de la vida matrimonial, serán las parejas las que tendrán una visión apropiada para darla a conocer dentro del diálogo teológico con los pastores y los teólogos. La teología del laicado ha sido un verdadero ‘signo de los tiempos’ y está llamada a producir los mejores frutos²⁶.

Th. Mackin escribe que, para que la reflexión teológico-moral sobre el matrimonio sea completa, es necesario contar con la experiencia de los casados, por cuanto el conocimiento práctico que hasta hoy tienen los teólogos (varones y célibes) de la sexualidad es el del confesionario, donde perciben lo negativo de la sexualidad²⁷. De ahí que la teología del matrimonio en sus diversas dimensiones deba en adelante ser elaborada por un equipo interdisciplinar que integre también a los laicos casados²⁸.

²⁵ Cfr. Battista MONDIN, *Scienze umane e teologia*. Pontificia Università Urbaniana, Roma 1988.

²⁶ Cfr. J. Silvio BOTERO G., “Teología del laicado. Nuevas perspectivas en el Postconcilio”, *Revista Teológica Limense* 33/3 (1999) 327-350.

²⁷ Cfr. Theodore MACKIN, *The marital Sacrament. Marriage in the Catholic Church*, Paulist Press. Mahwah 1989, 666-668.

²⁸ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Ética conyugale. Per un rinnovamento della morale matrimoniale*. S. Paolo, Milano 1994, 173.

La participación de las ciencias humanas en la reflexión teológica ha enriquecido sin duda a la misma teología, pues “los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas” (GS. 62). Por ejemplo, el aporte de una visión renovada de la sexualidad humana, la concepción de la historia como un proceso evolutivo en que se halla también inmerso el ser humano, la realidad temporal como el marco en que se desarrolla la historia de la salvación, el fenómeno del cambio, etc. La sicología ha iluminado mejor los procesos de nulidad matrimonial con un examen más profundo de lo que es la inmadurez personal, la falta de discreción necesaria para asumir las obligaciones del matrimonio²⁹.

Un elemento particularmente significativo que la teología había marginado y que las ciencias humanas le restituyen, en cierta forma, es el amor humano. En buena medida ha sido la realidad humana la que ha vuelto a dar al amor un relieve especial haciéndole tomar conciencia a la teología de que se trata de un elemento no sólo humano, sino también divino. La sexualidad y el amor juegan dentro de la vida matrimonial una función de primera importancia obligando al derecho canónico a revisar sus criterios tradicionales³⁰.

La experiencia humana ha hecho cambiar también la visión que se tenía del divorcio: anteriormente se le miraba más como una sanción a una conducta irresponsable; hoy se está abriendo una nueva perspectiva: el divorcio puede ser la solución a un posible fracaso o a una elección equivocada del partner³¹. Los códigos civiles de algunas naciones de Europa han acogido esta nueva visión, por ejemplo Alemania y Francia. Incluso ya se habla de una ‘teología del fracaso’³².

²⁹ Cfr. Juan José GARCÍA FAILDE, *La nulidad matrimonial hoy. Doctrina y jurisprudencia*, Bosch, Barcelona 1994; ÍD., *Manual de psiquiatría forense canónica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1987; Paolo G. BIANCHI, *Incapacitas assumendi obligationes essentielles matrimonii. Analisi della Giurisprudenza Rotale, particolarmente degli anni 1970-1982*, Pontificio Seminario Lombardo, Roma 1992.

³⁰ Cfr. J.S. BOTERO G., *O amor conjugal. Fundamento do casal humano*. Editora Tuarior, Aparecida 2001; ÍD., *La sexualidad humana. El lenguaje del amor. Ambigüedad y misterio*. S. Pablo, Bogotá 2001.

³¹ Cfr. M. ECK, “Les échecs dans la vie conjugale”, en *L’Homme devant l’échec*, Groupe Lyonnais d’Études Médicales, Philosophiques et Biologiques. Presses de la Cib, Paris 1959, 123-129; J. LACROIX, *L’échec*. PUF, Paris 1964, 96-97; L. A. ARANGUREN G., “El fracaso existencial: derrota o posibilidad?”. *Religión y Cultura* 43 (1997) 24-49.

³² Cfr. George R. EWALD, *Jesus and Divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons*. Herald Preass, Pennsylvania 1991, 120-1225; P. BOURGY-L. DINGEMANS-O. HAYOH, *Le remariage des divorcés. Pour une attitude nouvelle de l’église*. Cerf, Paris 1977, 53.

Se han enunciado sólo algunos de los muchos elementos que las ciencias humanas están ofreciendo como contribución a la teología de hoy. El diálogo interdisciplinar ayudará a la teología a corregirse del intelectualismo³³ de que ha adolecido y del acento un poco unilateral a sola la doctrina y la ley. De este modo la teología de nuestros días acoge el desiderando del concilio de “escrutar los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad” (GS. 4).

3. Algunas posibles perspectivas de flexibilidad

Después de haber examinado el signo de los tiempos de la ‘flexibilidad’ de la norma, de plantear unas pocas razones de tipo bíblico, histórico y del diálogo interdisciplinar, conviene anotar unas cuantas perspectivas en que se revela como posible una flexibilidad en la norma canónica. Los estudiosos del derecho, de la ética, de la jurisprudencia eclesial, etc. han avanzado algunas propuestas en vista a una posible flexibilidad del principio canónico de la indisolubilidad del matrimonio.

3.1. La Comisión Teológica Internacional, en su sesión (Diciembre 1, 1977) acordó sugerir a las instancias competentes de la Iglesia que “no hay que excluir que pueda determinar más la noción de sacramentalidad y de consumación y dar ulteriores ilustraciones sobre su sentido de tal modo que, en consecuencia, toda la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio se proponga en una síntesis más cuidada y más profunda”³⁴.

La consumación del matrimonio ha sido objeto de reflexión por parte de algunos teólogos en las últimas décadas: J. Bernhard, A. Guindón, D. J. Doherty, M. J. Curran. Estos autores encuentran fundamento para la propuesta de una revisión del concepto de ‘consumación’ del matrimonio en la visión que ofrece el Concilio del matrimonio como un proceso de perfeccionamiento (GS. 48-49), en la actitud de algunas culturas (África, Asia), en el abandono que se hace hoy del automatismo (‘opus operatum’), en la no-equiparación entre la ley evangélica y la ley civil o eclesiástica.

³³ Cfr. José VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*. Paulinas, Madrid 1993, 47-53.

³⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano”, *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 133.

Gianpaolo Montini con su artículo “Una coppia non si fa in una notte...”³⁵ anota tres cambios que se han operado en torno a la consideración de la consumación del matrimonio: la enseñanza del concilio al exigir que el acto conyugal “sea ejecutado de manera verdaderamente humana” (GS. 49), la necesidad de que dicho acto sea examinado en todos los aspectos que afectan al consentimiento matrimonial y como un acto que debe integrarse en el proceso de la formación de una ‘comunidad de vida’. A esto se puede añadir que el proyecto creacional de Dios conlleva una tarea formulada en futuro: “serán una sola carne”, como aparece en el texto de Mateo (19,5) y de Pablo (Ef. 5,31): *esontai oi duo eis sarka mian*. Vaticano II ha traducido este “hacerse una sola carne” con esta frase: “marido y mujer que por el acto conyugal ya no son dos, sino una sola carne, con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente” (GS. 48).

Un cambio significativo que la jurisprudencia eclesial ha introducido en la normativa canónica fue el *Decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe* (13 Mayo 1977) que Antonio Gómez ha comentado como relacionado con la ‘cópula saciativa’³⁶. La doctrina de la Iglesia respecto al significado del ‘acto conyugal’ ha evolucionado notablemente: del énfasis a la procreación como ‘fin primario del matrimonio’ ha pasado a subrayar la dimensión unitiva y procreativa (GS. 51, HV. 12, FC. 32). El hombre no agota toda su expresividad en un solo acto. Como afirma Juan Pablo II, “el hombre como ser histórico se construye día a día con sus opciones numerosas y libres” (FC. 34), lo que quiere decir que el perfeccionamiento o realización plena de la vida conyugal no se realiza con el primer acto conyugal sino a lo largo de la vida de la pareja. De hecho el vocablo ‘consumación’ alude a un acto que define un estado de cosas (‘opus operatum’), en cambio ‘perfeccionamiento’ hace referencia a un proceso de maduración y de crecimiento.

J. Bernhard alude a la ‘consumación existencial’, que concibe como “el matrimonio llegado a un cierto perfeccionamiento humano y cristiano”; se

³⁵ Cfr. Gianpaolo MONTINI, “Un coppia non si fa in una notte. Alcune riflessioni sul concetto di consumazione del matrimonio”, en *Il matrimonio. Quaderni teologici del Seminario di Brescia*. Morcelliana, Brescia 1999, 175-212.

³⁶ Cfr. Cfr. S. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, “Decretum circa impotentiam quae matrimonium dirimit” (13. V.1.977)”, AAS 69 (1977) 426; Antonio GÓMEZ, “Revisión del concepto de impotencia a la luz del decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (13 Mayo 1977). *Jus Canonicum* 17 (1977) 157-205.

trataría, afirma, del matrimonio llegado, no a la plenitud del acto sexual, sino del matrimonio consagrado por la vida en común, del matrimonio llegado a un cierto coronamiento humano y cristiano”³⁷.

3.2. Otra perspectiva es la de dar fuerza de ley a la ‘muerte del amor conyugal’. Se puede afirmar que el concepto de ‘muerte’ en lo que respecta al vínculo del matrimonio ha evolucionado del tiempo de la Iglesia primitiva al momento presente.

Tradicionalmente, la Iglesia latina ha entendido el vocablo como ‘muerte física’, y así ha quedado establecido en la legislación canónica (c. 1.141). La Iglesia ortodoxa, en cambio, ha interpretado la muerte en un sentido más amplio: además de la muerte física, alude a la muerte civil, religiosa y afectiva³⁸. San Agustín en su polémica con Polencio parece identificar adulterio y muerte³⁹. Algunos teólogos latinos piensan también que el amor en el matrimonio ‘puede venir a menos’⁴⁰ y que, incluso, ‘puede morir’⁴¹, si no es debidamente cultivado.

Pensando en la posibilidad de una declaración de nulidad del vínculo conyugal, J.M. Lahidalga ha planteado una doble alternativa: la de una nulidad ‘ex tunc’, es decir, que “los tribunales eclesiásticos se limitan a constatar o declarar que, contra lo que se creía o parecía, no hubo desde el primer momento matrimonio alguno”. En cambio, la declaración de nulidad ‘ex nunc’ (la hipótesis que avanza) consistiría en “una declaración, posterior a la válida celebración, en que se constata su fracaso irremediable”. Los autores que comparten esta tesis se preguntan: cuando el matrimonio ha fracasado definitivamente y no es posible reconstruir el amor, porque lo que existe ahora entre los cónyuges es un odio que hace imposible la reconciliación, ¿en qué se puede fundar la dimensión sacramental?, ¿en qué echa raíces el pacto conyugal, si no es en el amor recíproco?

³⁷ Jean BERNHARD, “Reinterpretación (existencial y en la fe) de la legislación canónica concerniente a la indisolubilidad del matrimonio cristiano”, en *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*. Herder, Barcelona 1973, 51.55.

³⁸ Cfr. Corrado MOSNA, “Provocazioni teologiche: matrimonio, collegialità, dogmi. Intervista con Alessio van der Mensbrugge, Arcivescovo russo-ortodoso”, *Il Regno* 14 (1974) 304-306; Bernhard HÄRING, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?* EDB, Bologna 1990, 47-52.

³⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, “De coniugiis adulterinis” II, 2, *PL* 40, 471.

⁴⁰ Cfr. Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*. EDB, Bologna 1971, 331-362.

⁴¹ Cfr. Basilio PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*. EDB, Bologna 1996.

V. Fagiolo, juez rotal, defendió una causa de nulidad matrimonial apoyándose en la ausencia del amor al momento de la celebración del matrimonio⁴². La forma de su argumentación es de verdad interesante.

3.3. Existe un argumento muy antiguo, pero un poco olvidado: el ‘principio del mal menor’.

La Iglesia primitiva lo conoció en la práctica y en la teoría. En la práctica es significativa la imagen que empleaba San Cirilo de Alejandría (375-444): los navegantes, encontrándose en peligro de naufragar, decidían echar al agua la carga de la nave con el fin de salvar a las personas; esta imagen tenía una aplicación muy concreta: como los navegantes, también los pastores en el caso de conflictos de pareja, no pudiendo salvar todo lo que se quisiera, trataban de salvar al menos lo más necesario dejando de lado otras cosas para no echar a perder la totalidad⁴³. En teoría, uno entre otros, fue San Jerónimo quien afirmaba que es preferible el divorcio al conyugicidio. Posteriormente, Santo Tomás de Aquino, refiriéndose a la concesión mosaica, escribe que “si fue permitido (repudiar) en la vieja ley a los judíos ‘por su dureza’, fue por ser proclives a matarlas. Se permitió el menor mal para excluir el mayor”⁴⁴.

El argumento del ‘mal menor’ (minus malum) se presenta como la alternativa preferible en el caso de conflicto de valores. U. Sánchez García comenta que “en ocasiones el principio absoluto es rechazado porque se trata de un valor pre-moral que entra en conflicto con otros: su cumplimiento compromete la realización de otro valor. ¿Cuál de ellos es más importante? Habrá que evitar tanto el relativismo arbitrario como la aplicación mecánica del principio; urge poner en práctica el principio que, en determinada situación, prevalece por encima de los otros. Por tanto se impone la renuncia a otros principios y a tolerar el llamado mal menor: ‘en razón del mayor bien posible se sacrifica el ideal de lo mejor, cuando el

⁴² Cfr. Vincentio FAGIOLO, “Chicagien nullitatis matrimonii (30 Octob. 1970), *Decisiones seu Sententiae Romanae Rotae* 62 (1970) 978-990; Diego DE CARO, “La comunicazione interpersonale e l’amore coniugale nel matrimonio canonico”, *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985) 511-531; P. J. VILADRICH, “Amor y consentimiento. Sentencia ‘coram De Jorio’ (19 Julio 1972)”, *Jus Canonicum* 12 (1972) 259-268.

⁴³ Cfr. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, “Epist. 56 ad Gennadium Presbiterum”, *PG*, 77, 320.

⁴⁴ Cfr. SAN JERÓNIMO, “Commento a Matteo 5,31”, *PL* 26,39; STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, vol. II, Libro III, c. 123. BAC, Madrid 1953, 443.

intento de conseguir éste pone en peligro la búsqueda de aquel”⁴⁵. Hoy ya no vale como antes el principio de ‘todo o nada’. Es ciertamente algo diferente tolerar el mal que autorizarlo positivamente, y esto en clave individual como también en clave social.

El Magisterio pontificio de la Iglesia lo ha empleado recientemente: Pablo VI en la *Humanae vitae* afirma que “en verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal moral menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien” (14). Juan Pablo II en la *Veritatis splendor* (6 Agosto 1993) recoge textualmente la misma sentencia de Pablo VI, refiriéndose a ‘los actos intrínsecamente malos’ en lo que toca a la práctica anticonceptiva (80).

Este principio del ‘mal menor’ está de regreso a la teología moral postconciliar, es el movimiento que se puede detectar. Se explica por el énfasis que la moral postconciliar da a la responsabilidad de la persona humana en una situación de conflicto. Anteriormente no se reconocía la fuerza de conflicto entre la ley y la situación concreta de la persona. La ‘teoría del compromiso’, un principio aducido en un primer momento por los protestantes, está entrando gradualmente en la teología católica⁴⁶.

El principio del ‘mal menor’, aplicado a la situación conflictiva de los divorciados vueltos a casar, aparece en la Carta Pastoral de los Obispos del Oberrhein – O. Sier, K. Lehmann, W. Kasper- (10 Julio 1993): “según el testimonio de algunos Padres de la Iglesia en situaciones particulares con el único objetivo de impedir un mal más grande, emplearon una actitud de titubeante tolerancia en relación con una segunda unión”⁴⁷.

Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* ha invitado a los pastores y a la comunidad creyente a conocer tales situaciones (se está refiriendo a las situaciones irregulares de pareja) y sus causas concretas, caso por caso: “se acercarán a los que conviven, con discreción y 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” (81).

Se han sugerido tres posibles perspectivas; podrían ser muchas más si se advierte, por ejemplo, la dimensión sacramental del matrimonio que se

⁴⁵ Urbano SÁNCHEZ GARCÍA, *Antiguos y modernos principios en la teología moral*. Universidad Pontificia de México, México 1993, 167-168.

⁴⁶ Cfr. C. A. J. van OUWERKERK, “Ethos evangelico y compromiso humano”, *Concilium* 5 (1965) 7-23; J. Silvio BOTERO G., “El conflicto ‘persona-ley’: un tema para el diálogo ecuménico”, *Scriptorium Victoricense* 45 (1998) 107-133.

⁴⁷ VESCOVI DELL’OBERRHEIN (Alemania), “Lettera Pastorale”, *Il Regno* 19 (1993) 618.

apoya como, afirma Sto. Tomás de Aquino, en el ‘redamare’ recíproco de los esposos (*S.Th. Supplem.* q. 47, a. 1); si se cuenta con la relación interpersonal que se funda en la comunión sexual; si se tiene presente la trascendencia del amor conyugal en la formación del vínculo⁴⁸.

De hecho la Iglesia jerárquica se está abriendo a la participación de los laicos, siguiendo la recomendación del concilio: “es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra de Dios, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (*GS.* 44).

El nuevo Código de Derecho Canónico autoriza a las conferencias episcopales a integrar laicos en los tribunales eclesiásticos (c. 1.421,2 y 3) superando así la prohibición que el Concilio de Trento había hecho (*Denz.* 982). Y no está lejano el día en que la Iglesia oficial acoja también a los divorciados vueltos a casar para el diálogo eclesial y, ¿por qué no también, para participar en los tribunales como abogados y jueces? Su experiencia dolorosa puede ser útil para comprender casos particularmente difíciles.

En 1999 (14-17 Oct.) se reunían en la ‘Domus Pacis’, de Roma, un grupo de obispos, de responsables diocesanos de la pastoral familiar italiana junto con representantes de la ‘Asociación de familias separadas’ con sede en Milán para dialogar y reflexionar sobre la situación de las parejas en dificultad⁴⁹. En esta ocasión los divorciados vueltos a casar tuvieron la oportunidad de expresar sus expectativas a la jerarquía eclesiástica.

Conclusión

Una reflexión sobre la posibilidad de una mayor flexibilidad en torno a la aplicación del principio evangélico de la no-separabilidad de la pareja humana no conlleva desprecio o un atentado contra la ley canónica. Es una propuesta en vista a la ‘theologia condenda’ y desde ella a un futuro ‘derecho condendo’ para la regularización de lo que hoy se llama ‘situación irregular’ de algunas parejas y familias cristianas.

⁴⁸ Cfr. J. Silvio BOTERO G., “Divorciados vueltos a casar. Principios de base para una nueva actitud”, *Laurentianum*, 41 (2000) 353-378.

⁴⁹ Cfr. Renzo BONETTI, Prefazione, *Matrimoni in difficoltà: quale accoglienza e cura pastorale? Dagli Atti del III Incontro Nazionale dei Responsabili dioceci e della Consulta di Pastorale Familiare*. Cantagalli, Siena 2000.

Las tres grandes comunidades cristianas (Iglesia católica, Iglesia ortodoxa y las Comunidades protestantes) comparten la afirmación en común de mantener en pie el principio de la indisolubilidad del matrimonio como lo proclamó Jesús de Nazareth; pero difieren en la forma de afrontar los casos conflictivos: mientras la Iglesia ortodoxa se guía por la ‘economía pastoral’, las Comunidades protestantes asumen el camino de la ‘teoría del compromiso’. La Iglesia católica que, históricamente ha optado por una actitud severa, a partir del pontificado de Pablo VI se está orientando hacia la aplicación de la ‘aequitas canonica’ que el mismo Papa definió con el ‘Hostiensis’ como la “justitia dulcore misericordiae temperata”.

No hay que temer posibles abusos si la comunidad cristiana se empeña en una sabia educación del pueblo. La pedagogía tradicional de imposición de la norma adjuntando la sanción respectiva hoy está en claro descrédito. Se ha demostrado ineficaz en vista a educar debidamente. Hoy se quiere impulsar una educación a partir del conocimiento y del aprecio de los valores genuinos humanos y cristianos. Es una nueva pedagogía muy en consonancia con el relieve que se da a la persona humana en el presente. No es tanto la obediencia a una ley, el respeto a un vínculo establecido lo que creará la conciencia de indisolubilidad del matrimonio, cuanto la conciencia del significado del amor humano y divino que se unen en el matrimonio y la conciencia de sus exigencias innatas de unidad y de fidelidad.

