

Posible fundamentación de una “Teología del fracaso conyugal”

SUMARIO: *Diversos signos de los tiempos están sugiriendo la necesidad y conveniencia de elaborar una ‘teología del fracaso conyugal’. En el ambiente teológico postconciliar surgen algunos elementos que pueden considerarse como presupuestos para llevar a cabo esta tarea. El hombre, que había sido contemplado desde una visión ‘esencialista’ (como un ser perfecto), hoy debe ser considerado como un ser limitado y en proceso de desarrollo y de crecimiento. Fracasarse no puede significar rechazo, marginación de la historia de la salvación. La persona que ha fracasado puede y debe redimirse.*

INTRODUCCIÓN

La literatura de estos últimos años ha comenzado a detectar la necesidad de elaborar una ‘teología del fracaso’¹, con vista a dar cabida a la situación de los divorciados. Este intento aparece motivado por razones diversas: ¿todas las separaciones y divorcios son igualmente culpables? ¿La causa de que el divorcio se difunda hoy mucho más que antes es sólo fruto de una irresponsabilidad, o existen otras causas?

¿La Iglesia no tiene otro vehículo que el *Derecho Canónico* para resolver los problemas que suscita el conflicto conyugal? ¿Por qué dar la primacía al lenguaje jurídico y no al lenguaje bíblico-teológico de la misericordia, de la benignidad? Los evangelios nos revelan a Jesús de Nazaret con una

¹ Cfr. George R. EWALD, *Jesus and Divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons*, Herald Press Pennsylvania 1991, 120-123; Paul BOURGY-Louis DINGEMANS-Pierre HAYOIT, *Le Remariage divorcés. Pour une attitude nouvelle de l’Église*, Communauté Dominicaine, Rixensart 1977, 39-40; J. Silvio BOTERO G., *Fidelidad conyugal. Una vocación, no una obligación*, Paulinas, Bogotá 2006, 149-175; IDEM. *La pareja humana entre cielo y tierra. Perspectivas, problemas, posibles soluciones*, San Pablo, Bogotá 2004, 179-202.

actitud redentora ('redemptively'), no punitiva ('not punitively'), afirma Ewald².

Éstos y otros interrogantes se plantean hoy en la búsqueda de nuevas perspectivas que abran el horizonte a un problema viejo.... Una solución de tipo meramente jurídico se ha manifestado como insuficiente e ineficaz. Deberá existir otra forma más humana y más cristiana para ir al encuentro de muchos hermanos que han fracasado en una primera opción por la vida matrimonial.

Se trata en estas páginas de ofrecer algunas reflexiones que puedan ser el comienzo de una posible 'teología del fracaso conyugal'. Para ello, nos proponemos: 1. exponer el vacío que aparece en la teología tradicional; 2. sugerir posibles fundamentos de esta nueva propuesta, y 3. plantear posibles perspectivas para un futuro no lejano.

1. UN VACÍO EN LA TEOLOGÍA TRADICIONAL

El Concilio Vaticano II dejó en claro la necesidad de una nueva actitud ante el cambio que han desencadenado los 'signos de los tiempos': "la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis" (*Gaudium et Spes* 5).

La teología tradicional se había estancado manteniendo una serie de elementos que hoy no responden más a las exigencias de una nueva cultura: la prevalencia del *Derecho Canónico* en la reflexión teológica, un tipo de vocabulario³, una actitud rigorista en las cuestiones morales (en el campo de lo sexual y de lo matrimonial sobre todo), y algunos principios que hoy ya no tienen la validez de antes; por ejemplo, 'todo o nada'⁴, 'lo intrínsecamente malo' (entendido en forma absoluta), el 'principio de que algo es malo' simplemente porque está prohibido⁵, etc.

² Cfr. George R. EWALD, *Jesus and Divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons...*, 120.

³ Cfr. Servais PINCKAERS, *Il rinnovamento della morale*, Borla, Roma 1968, 90-101: anteriormente prevaleció un lenguaje abstracto, analítico, esencialista, a-histórico, e impersonal; hoy, en cambio, se emplea un tipo de lenguaje concreto, global, existencial, histórico y personal.

⁴ Cfr. Xavier THÉVENOT, *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*, LDC, Leumann (Torino) 1984, 96-97.

⁵ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, Perpetuo Socorro, Madrid 2003, 53-57.

‘Los nuevos análisis y nuevas síntesis’ que prevé el Concilio Vaticano II denuncian un vacío: la falta de ‘reconocimiento del fracaso’ en la vida del cristiano y, concretamente en la vida conyugal. El fracaso es algo que hace parte de la condición humana, afirma De Clerck⁶.

A este desconocimiento del fracaso dentro de la teología tradicional ha contribuido, en buena medida, una concepción del ‘automatismo’ (del ‘ex opere operato’) que se expresaba con el principio del ‘todo o nada’ y de un cierto triunfalismo y perfeccionismo.

¿No se deberá este tipo de concepción a una equivocada comprensión de la sentencia del *Doctor Angélico* cuando propone el axioma de que una cosa para que sea perfecta necesita ser totalmente buena, mientras que cualquier defecto ya la hace mala? (‘bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu’)⁷. H. Weber cuestiona este principio y le da sólo un valor histórico para el hoy de la teología⁸.

Aplicando el principio del ‘todo o nada’ a la situación de los divorciados vueltos a casar surgen, como consecuencia, algunos interrogantes: ¿el divorcio es un pecado imperdonable?⁹. Un segundo interrogante: ¿en la teología tradicional no se da cabida a ‘lo imperfecto’? ¿Todo debe ser perfecto? ¿La salvación es sólo para los perfectos? Hoy el principio de la ‘gradualidad’ está adquiriendo una dimensión especial dentro de la teología moral¹⁰.

Si bien la reforma del *Código de Derecho Canónico*, realizada en 1983, haya reducido notablemente el libro de las penas (de 200 a 88 cánones), aún no se ha tenido en cuenta la distinción que hace el Código Alemán, entre ‘divorcio-sanción’ (‘Verschuldensprinzip’) y ‘divorcio-fracaso’ (‘Zerrütungsprinzip’)¹¹. Con esta distinción se está planteando la diferencia entre derecho y ética y, por lo mismo, la diferencia entre divorcio culpable y divorcio-fracaso (no culpable).

⁶ Cfr. Paul DE CLERCK, “La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés”, *Revue Théologique de Louvain* 32 (2001) 344.

⁷ Cfr. Sto. Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 18, a. 4, ad 3. Este principio tomista deberá entenderse a la luz de la explicación que ofrece el Doctor Angélico a propósito de los cuatro tipos de bondad: *Suma Teológica* I-II, q. 18, a. 4, resp.

⁸ Cfr. Helmut WEBER, *Teología Moral General. Exigencias y respuestas*, Herder, Barcelona 1994, 410-413.

⁹ Cfr. Tomás MARCOS MARTÍNEZ, “El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vueltos a casar”, *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 249-281.

¹⁰ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales...*, 77-86.

¹¹ Cfr. Johannes GRÜNDEL, *Temi attuali di teologia morale*, Paoline, Roma 1975, 222; “Zur Reforme des Ehescheidungsrechts”, *Herder Korrespondenz* 7 (1970) 328-333.

J. Gründel y K. Rahner han escrito a propósito del sentido de culpa y de pena. El primero, desde la dimensión jurídica alude, en particular, a los principios de humanización y de socialización del derecho penal; con Jesús de Nazareth quedó superada la 'ley del talión'¹². Rahner, desde la dimensión teológica, subraya la forma como la persona humana se expresa en su totalidad como un ser libre; sin embargo, en el ejercicio de la libertad se opera una cierta 'gradualidad', por razón de los condicionamientos que la limitan¹³.

Por este motivo, una determinada acción podrá ser objetivamente mala si bien no sea una falta en sentido teológico. Respecto de la sanción, afirma Rahner, frecuentemente se ha hecho una cierta identificación entre el castigo de Dios y la sanción civil¹⁴. Esta identificación se entiende si se tiene en cuenta el fuerte influjo del derecho romano sobre la moral católica y el rigorismo ético, fruto de un cierto pesimismo moral.

Otra manifestación del vacío del reconocimiento del fracaso en la existencia del hombre es la poca o ninguna importancia dada a la misericordia, a la benignidad, dentro de la teología tradicional de la iglesia. Es éste un fenómeno que se fue imponiendo a lo largo del II Milenio, particularmente, durante el siglo XVIII por causa de la difusión del Jansenismo con sus secuelas rigoristas¹⁵.

El cristianismo de los primeros siglos, no obstante la radicalidad con que intentaba vivir el mensaje evangélico, no perdió de vista la dimensión evangélica de la misericordia, de la benignidad. Respecto de la inseparabilidad del vínculo conyugal, algunos Padres de la Iglesia conocieron el doble principio de la 'ley eminente' ("no separe el hombre lo que Dios ha unido") y la 'ley de la economía' (la indulgencia con aquellas personas en dificultad)¹⁶.

A partir del Concilio Vaticano II se observa un interés creciente por recuperar la dimensión evangélica de la 'condescendencia' o benignidad. La Constitución conciliar *Dei Verbum* afirma que "sin mengua de la verdad y

¹² Cfr. Johannes GRÜNDEL, *Temi attuali di teologia morale...*, 335-337.

¹³ Cfr. Karl RAHNER, "Colpa, responsabilità, punizione", en *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma 1968, 329-361.

¹⁴ Cfr. Karl RAHNER, "Colpa, responsabilità, punizione"..., 357.

¹⁵ Cfr. Philippe LÉCRIVAIN, "La montée du rigorisme morale aux XVII-XVIII siècles", *Christus* 34 (1987) 183-190; J. Silvio BOTERO G., *Vivere la verità nell'amore. Fondamenti e orientamenti per un'etica coniugale*, Dehoniane, Roma 1999, 51-63.

¹⁶ Cfr. Charles MUNIER, "Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation", *Revue de Droit Canonique* 28 (1978) 15-29; J. Silvio BOTERO G., *La Fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere In, Roma 2002, 33-35.

de la santidad de Dios, la S. Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios, para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita” (13).

Esta condescendencia debe ser conciliada con la verdad. Éstos son los dos atributos que la revelación cristiana ha reconocido en Dios: Verdad y Amor¹⁷. También aquí se detecta un vacío en la teología tradicional: una teología más preocupada por la ley, por la norma, por el principio, que por la flexibilidad, por la benignidad, por el amor. Es ésta una laguna que está en mora de ser colmada. El Sínodo de obispos de 1980 se pronunció a este respecto: “movido por la solicitud pastoral en favor de estos fieles (los divorciados), este sínodo desea que se ponga en marcha una nueva y profunda reflexión, teniendo en cuenta la praxis de la Iglesia Oriental, con el propósito de hacer más efectiva la misericordia pastoral”¹⁸.

Muchas veces, por temor al abuso, a la desbandada, se ha restringido la aplicación generosa de la misericordia. Jesús de Nazareth en ningún momento limitó su benignidad en favor de los necesitados; al contrario, se mostró espléndido y generoso en prodigar su misericordia: “no necesitan del médico los fuertes sino los que están mal. Porque no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (*Mt.* 9,12).

2. POSIBLES FUNDAMENTOS PARA UNA TEOLOGÍA DEL FRACASO

Algunos teólogos han llamado la atención acerca de la necesidad de elaborar una ‘teología del fracaso conyugal’, por diversos motivos: en primer lugar, el fracaso conyugal, consecuencia de un conflicto no superado convenientemente, está urgiendo una reflexión a diversos niveles (teológico, ético, jurídico, pastoral, etc).

E. Bleske escribe que “una ética que deja a un lado las posibilidades psíquicas de las personas tiene que fracasar. Su insuficiencia tiene consecuencias fatales, no sólo porque ofrece orientaciones erróneas, sino también

¹⁷ Cfr. Félix ASENSIO, *Misericordia et Veritas. El ‘Hesed’ y el ‘Emet’ divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1949; J. Silvio BOTERO G., “La Verdad y el Amor. Presencia de un binomio en la S. Escritura y en el Magisterio”, *Studia Moralia* 40 (2002) 425-465; IDEM, “El binomio ‘Verdad’-‘Amor’: una clave para la solución de la situación de los divorciados”, *Laurentianum* 47 (2006) 363-384.

¹⁸ SINODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA (1980), “Le 43 proposizioni”, *Il Regno-Doc.* 26 (1981) 390. La traducción es nuestra.

porque atribuye los fallos a los individuos que están sometidos a ella. (...) Esta problemática de la moral tradicional aparece con especial claridad en la doctrina de la Iglesia católica sobre el matrimonio. El principio de la indisolubilidad del matrimonio tiene con mucha frecuencia consecuencias destructoras más que de defensa”¹⁹.

En segundo lugar, el fracaso hoy hace parte de la existencia del ser humano. Una ‘ética del éxito’ (una moral de la eficacia), bastante difundida, ha hecho pensar que el hombre debe triunfar necesariamente en la vida; de lo contrario, pierde la razón de ser. “Uno de los tributos que la persona tiene que pagar como ser limitado y finito es la experiencia del fracaso”, escribe Aranguren Gonzalo²⁰.

Un tercer motivo, para elaborar una ‘teología del fracaso’, deriva del fenómeno tan frecuente en nuestro tiempo del fracaso conyugal. Bourgy-Dingemans recogen en su obra el testimonio de una religiosa que, en su experiencia pastoral, ha constatado un hecho singular: cuando encuentra una pareja que ha logrado una cierta estabilidad matrimonial, las más de las veces se trata de una segunda unión²¹. Bleske comenta que “la sociología de la familia ha demostrado una considerable falta de competencia para guiar a los matrimonios y que éstos manifiestan una alta inestabilidad estructural”²².

Tratando de plantear algunos fundamentos para una ‘teología del fracaso conyugal’, proponemos cuatro: la ‘kénosis’ de Cristo en los Evangelios, la visión ecuménica del fracaso matrimonial, la concepción del fracaso como ‘conciencia de la incertidumbre y de la limitación de la existencia humana’ y el ‘venir a menos’ el amor conyugal.

Un primer fundamento debe colocarse en la misma ‘kénosis’ de Cristo como la describe el Apóstol: “siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre” (*Fil.* 2,6-7). En diversas circunstancias Jesús de Nazareth debió soportar sus propios límites como hombre (hambre, sed, cansancio) y los límites de los otros (abandono, rechazo, incredulidad, etc)²³.

¹⁹ E. BLESKE, “El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida”, *Concilium* 231 (1990) 315-316.

²⁰ Luis Alfonso ARANGUREN GONZALO, “El fracaso existencial: derrota o posibilidad?”, *Religión y Cultura* 43 (1997) 35-

²¹ Cfr. Paul BOURGY-LOUIS DINGEMANS-Pierre HAYOIT, *Le Remariage divorcés. Pour une attitude nouvelle de l'Église.....*, 39.

²² E. BLESKE, “El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida”..., 319.

²³ Cfr. Paolo GIANNONI, “Il Messia sconfitto come paradigma per l'esistenza del cristiano”, *Credereoggi* 19/5 (1999) 21-32.

Pablo, en la Carta a los *Corintios* (I *Cor.* 1,27) afirma que “Dios ha escogido más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios; ha escogido lo débil del mundo para confundir lo fuerte; lo plebeyo y despreciable del mundo para reducir a nada lo que es”. En esta perspectiva podría leerse el capítulo 25 del Evangelio de Mateo. Una actitud de este tipo deberá hacer reflexionar a la Iglesia acerca de su postura frente a los divorciados. La lectura del capítulo sobre la ‘casta meretrix’ en la obra *Sponsa Verbi*, de H. U. Von Balthasar, ilumina esta realidad del fracaso en la historia de la revelación cristiana²⁴.

De Clerck comenta que los cristianos no deberían tomar motivo de escándalo por causa del fracaso: los evangelios nos presentan a Cristo crucificado y a los discípulos que huyen porque sus ilusiones se han frustrado; los discípulos de Emaús vuelven a sus casas desmotivados porque “esperaban que sería Él quien iba a librar a Israel (*Lc.* 24,21); Jesús mismo se vio traicionado por uno de sus discípulos y negado tres veces por Pedro; la misma Iglesia no debe considerarse ajena al fracaso cuando se recuerdan los contratiempos que ha debido soportar a lo largo de 20 siglos²⁵.

Estos pocos textos del mensaje revelado nos manifiestan que el ‘abajamiento’ de Cristo a la condición humana se explica como fidelidad a su ‘kenosis’ misericordiosa. Basten dos ejemplos muy significativos de esta actitud y en relación con la situación de los divorciados, ambos narrados por el evangelista Juan: el encuentro con la samaritana (4,1-43) y el perdón concedido a la mujer cogida en adulterio (8, 3-12). En el diálogo con la samaritana, Jesús termina haciendo de ella una mensajera de su presencia en aquella población. A la mujer adúltera la defiende de la lapidación y la despide perdonándola y exhortándola a ‘no pecar más’.

Juan Pablo II parece aceptar que la Iglesia de nuestro tiempo ha estado más de parte de la aplicación de la justicia en las relaciones humanas; pero él mismo afirma que ‘la justicia no siempre basta’ para regular las relaciones interpersonales. “La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas manifestaciones” (*Dives in misericordia* 12).

²⁴ Cfr. Hans U. Von BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi Teologici*, vol II, Morcelliana, Brescia 1972, 189-283.

²⁵ Cfr. P. De CLERCK, “La réconciliation pour fidèles divorcés remariés”, *Revue Théologique de Louvain* 32 (2001) 345.

Esta sentencia del Papa puede tener aplicación a la forma como los tribunales eclesiásticos han tratado la situación de los divorciados. El canon 1060 del nuevo *Código de Derecho Canónico* continúa todavía dando la prevalencia al ‘favor juris’; algunos teólogos han planteado la posibilidad de un cambio²⁶: en vez de privilegiar el derecho, se deberá dar la prioridad a la persona humana, haciendo valer el principio evangélico: “el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado” (*Mc. 2,27*).

La visión ecuménica del fracaso matrimonial puede constituir otro fundamento para una ‘teología del fracaso conyugal’. El Movimiento Ecu­ménico está pidiendo que se elabore una teología del matrimonio, común para las tres grandes iglesias cristianas; una razón para que se cubra esta necesidad es la difusión de los matrimonios mixtos²⁷.

La actitud de la Iglesia Católica en relación con la situación de los divorciados es diferente de la actitud que asumen las Comunidades Protes­tantes y la Iglesia Ortodoxa. Mientras estas dos últimas mantienen una acti­tud de flexibilidad, la Iglesia católica se sostiene firme en declarar que ‘el matrimonio rato y consumado entre dos bautizados es absolutamente indi­soluble’.

Esta diferencia crea una dificultad: tratándose de un ‘matrimonio mixto’, el cónyuge divorciado, que pertenezca a la Iglesia Ortodoxa o a alguna de las Comunidades Protestantes, obtendrá fácilmente la solución de su situación para pasar a nuevas nupcias; no sucede lo mismo con el cónyu­ge católico que deberá someter su caso a los tribunales eclesiásticos.

La Iglesia Ortodoxa conoce la doctrina de la ‘Economía Eclesiástica’ que mitiga el rigor (‘akribeia’) de la ley en vista al bien de una persona o de la Iglesia, con la debida competencia y bajo ciertas condiciones²⁸. En este aspecto, la Iglesia Ortodoxa ha mantenido en pie la tradición de flexibilidad de la Iglesia primitiva: permitir en algunos casos (enfermedad, cautividad,

²⁶ Cfr. Urbano NAVARRETE, “Favor fidei e ‘salus animarum’”, *Jus* 27 (1980) 60-88; Luigi CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Dehoniane, Roma 1990, 52, Nota 63; Bernardo VANEGAS, “La crítica actual del principio ‘favor matrimonii’”, *Universitas Canonica* 3 (1981) 313-341; Rufino CALLEJO DE PAZ, “El ‘favor matrimonii (canon 1060): aspectos a revisar”, *CienciaTomista* 91/127 (2000) 135-159.

²⁷ Cfr. J. Silvio BOTERO G., “Hacia una teología ecuménica de la pareja humana a partir del ‘matrimonio mixto’”, *Carthaginensia* 22 (2006) 331-349; Placido SGROI, “I matrimoni interconfessionali, sfida e risorsa per le chiese verso una teologia ecumenica del matrimonio”, en *Uniti nel battesimo e nel matrimonio: Famiglie Interconfessionali chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese*. II Incontro Mondiale 2003, I.S.E. Venezia 2004, 138-216.

²⁸ Cfr. Basilio PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1991, 106.

ingreso en la vida monástica, atentado contra el cónyuge por parte del otro, etc)²⁹ las segundas nupcias.

Un caso especial es el que defendía S. Epifanio de Salamina: tenía en cuenta la vida piadosa, en general, del divorciado más que el hecho concreto de la ruptura del vínculo matrimonial³⁰. Es un caso que contrasta con la actitud de la Iglesia católica hoy que no tiene en cuenta la vida, en otros aspectos tal vez ejemplar, de un divorciado.

No se trata de hacer 'tabula rasa' de la situación indiscriminadamente, porque la Iglesia ortodoxa, como la comunidad cristiana primitiva, urge hacer penitencia y establece una diferencia entre la celebración del matrimonio en circunstancias normales y la nueva unión de los divorciados; incluso exige una mayor penitencia al cónyuge divorciado culpable.

Las Comunidades Protestantes, en general, mantienen una actitud de flexibilidad de frente a los conflictos conyugales. Para ellos el matrimonio es una 'gracia', no una ley. "Si el matrimonio es una ley, escribe Crespy, todo lo divina que se quiera, resulta necesario prever las modalidades de transgresión de esa ley y su sanción eventual"³¹.

Desde esta perspectiva, Crespy reprocha a la Iglesia que "se vuelve a menudo severa en su enseñanza. Pero se vuelve severa precisamente en la medida en que tiende a hacer del matrimonio una ley o una orden y a prevenir a sus fieles contra la transgresión. (...) Como se desconfía de la astucia de los hombres para desviar la ley, se procura prevenir toda maniobra solapada exagerando la ley"³².

Crespy pone de presente un elemento significativo a propósito del divorcio: "el que se divorcia debe saber que se encuentra en situación de infidelidad relativa a la gracia de Dios... (...) Pero eso no significa de ningún modo que esté perdido: el pueblo infiel no está, por eso mismo, perdido; eso significa que no puede aceptar tranquilamente el ser infiel ni encerrarse en la buena conciencia de que Moisés está de su parte"³³.

R. Grimm, partiendo de la actitud de Pablo (I. Cor. 7, 10-16) y de los 'incisos' de Mateo (5,32 y 19,9), asume la posición de un 'compromiso' delante de Dios; para ello plantea algunas condiciones: que se trate de una

²⁹ Cfr. Clemente PUJOL, "El divorcio en las iglesias ortodoxas orientales", en *El vínculo matrimonial. ¿Divorcio o indisolubilidad?*, BAC, Madrid 1978, 370-433.

³⁰ Cfr. S. Epifanio DE SALAMINA, *Panarion* 2,1, Haer. 59, PG. 41, 1024; C. RICCI, "S. Epifanio divorzista?", *Salesianum* 33 (1971) 599-665.

³¹ Georges CRESPY, "Sobre la gracia del matrimonio", en *El matrimonio*, Mensajero, Bilbao 1969, 22.

³² Georges CRESPY, "Sobre la gracia del matrimonio" ..., 23.

³³ Georges CRESPY, "Sobre la gracia del matrimonio" ..., 45.

tensión entre dos exigencias consideradas como necesarias y legítimas; una tensión que no puede prolongarse por mucho tiempo; que vaya acompañada del sentimiento de culpabilidad por causa del abandono de un valor y que sea una forma de paciencia en la búsqueda de lo mejor³⁴.

Algunos protestantes, afirma Grimm, admiten el principio de la indisolubilidad del vínculo conyugal, pero la mayoría acepta la posibilidad del divorcio en el caso del fracaso irremediable de un matrimonio. Frente al principio de la indisolubilidad, propone otro principio –la fidelidad existencial– que intenta conciliar el principio normativo con la realidad, la verdad con la vida³⁵.

La jerarquía de la Iglesia católica, si bien ha mitigado la postura de severidad, sostenida por siglos, dejando caer algunos cánones que afectaban a los divorciados (prohibición de la sepultura eclesiástica y ciertas expresiones infamantes), no obstante mantiene en pie la exclusión de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía y reafirma la negativa de disolución del vínculo del matrimonio (rato y consumado) de los bautizados³⁶.

Las Comunidades Protestantes y la Iglesia Ortodoxa, prácticamente, están de acuerdo en afirmar un doble principio: mantener en pie el principio evangélico de que “el hombre no separe lo que Dios ha unido” y el principio de la benignidad en los casos conflictivos, tolerando el divorcio y permitiendo una segunda unión.

El diálogo ecuménico entre las tres iglesias cristianas podrá confluir en el planteamiento de unos elementos teológicos comunes que sirvan de base para afrontar el problema común del fracaso conyugal. Entre estos elementos comunes se pueden destacar los siguientes: el matrimonio como vocación cristiana, la categoría bíblica de alianza, el amor fiel y la llamada a la santidad³⁷.

El tercer fundamento que nos propusimos desarrollar es la concepción de fracaso como ‘conciencia de la incertidumbre y de la limitación de la existencia humana’. Una concepción ‘esencialista’ del hombre, como alguien definitivamente hecho no tiene cabida en esta época cuando se concibe al ser humano como alguien en continua realización. Juan Pablo II, en la *Familiaris*

³⁴ Cfr. Robert GRIMM, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Cerf, París 1984, 273-274.

³⁵ Cfr. Robert GRIMM, *L'institution du mariage...*, 43-44.

³⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, “Il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto neppure dalla potestà del Romano Pontefice”, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/1 2000, Editrice Vaticana 2002, 101-108.

³⁷ Cfr. J. Silvio BOTERO G., “Hacia una teología ecuménica de la pareja humana...”, 339-342.

consortio (1981) había definido al hombre como “un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento” (34).

Al considerar al hombre dentro del proceso de desarrollo de su persona habrá que distinguir entre el ‘fracaso’ y una ‘falta’ o pecado. El fracaso, como resultado de un error, no podrá juzgarse como culpable. Es la distinción que hace el código alemán entre ‘Zerrütung’ (error) y ‘Verschuldung’ (culpa)³⁸. La ética católica también reconoce la distinción entre una acción culpable (deliberada y libre) y una acción involuntaria.

A este propósito se debe advertir la diferencia entre el campo de lo jurídico y el de la moral que los filósofos del derecho ponen de presente: la moral cubre el campo de la conciencia de la persona (de dentro hacia afuera) y el derecho el campo de la intersubjetividad (de fuera hacia adentro); siendo distintas las dos disciplinas, no obstante mantienen una estrecha relación por cuanto una y otra tienen como sujeto propio el ser humano³⁹.

En el ambiente actual, el fracaso conyugal se hace muy complejo porque hay una serie de circunstancias que lo explican; circunstancias en las que las personas afectadas muchas veces, son culpables sólo en parte, o tal vez nada. Bleske señala algunas de estas circunstancias de tipo sociológico y de tipo psicológico; de índole sociológica, como la creciente diferenciación de los espacios sociales con sistemas de valores diversos, el fenómeno de la individualización, la prolongación de la duración del matrimonio, etc.

De índole psicológica, las exigencias que se derivan de una nueva forma de matrimonio participativo en que ambos cónyuges deben deliberar y decidir juntos; exigencias respecto de la capacidad crítica para distinguir entre principios y reglas anticuadas en vista a elegir formas razonables en la relación interpersonal; exigencias respecto de la disponibilidad de los cónyuges a aceptarse mutuamente con sus experiencias de vida, muchas veces divergentes, etc⁴⁰.

Un cuarto fundamento, de mucha importancia, es el posible ‘venir a menos del amor conyugal’⁴¹. El amor conyugal, que había sido casi ignora-

³⁸ Cfr. Johannes GRÜNDEL, *Temi attuali di Teologia Morale*, Paoline, Roma 1974, 222.

³⁹ Cfr. Luis VELA, *El derecho natural en Giorgio Del Vecchio*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1976, 99-153; Edgardo FERNÁNDEZ SABATÉ, *Filosofía del derecho*, Depalma, Buenos Aires 1984.

⁴⁰ Cfr. E. BLESKE, “El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida”, *Concilium* 231 (1990) 319-326; Giannino PIANA, “Affrontare il naufragio di un matrimonio”, *Credereoggi* 136 (2003) 53-64.

⁴¹ Cfr. Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971, 357-61.

do totalmente desde el siglo XII⁴², con el Concilio Vaticano II alcanza la plena 'recepción' dentro de la teología del matrimonio⁴³. Algunos autores, aceptando la afirmación de que el matrimonio es el 'sacramento del amor', se preguntan: si el amor llegara a faltar en una pareja, ¿sobre qué base se fundará el matrimonio? El odio o la indiferencia no pueden ser fundamento, ni humano y menos cristiano, de una pareja de esposos.

De hecho, hay una causa de nulidad que ha cursado con éxito en la Rota Romana, porque en el momento de dar el consentimiento no había amor conyugal entre los contrayentes⁴⁴. De Lahidalga va más allá: llegando a faltar el amor durante la vida matrimonial en forma irremediable, ¿no podrá la autoridad eclesiástica dictar una sentencia 'ex nunc', es decir, desde el momento posterior a su válida celebración en que se constata el fracaso irremediable del matrimonio?⁴⁵

Los cuatro fundamentos expuestos hasta aquí justifican la elaboración de una reflexión teológica sobre el fracaso conyugal que puede incluir estos cinco elementos:

-1. Dios llama al varón y a la mujer a realizar un proyecto en común ('llegar a ser una sola carne') dentro de una historia que está condicionada por factores diversos: podrán realizar el proyecto de vida parcial o plenamente, o podrán también fracasar...

-2. Hombre y mujer responden, desde su condición de criaturas limitadas, a este proyecto interpersonal que se inserta dentro de la alianza de Dios con su pueblo. Es una vocación con dimensión de eternidad a realizar en el tiempo y en el mundo presente.

-3. El posible fracaso en la vida conyugal dentro de la historia de la revelación cristiana no significa rechazo por parte de Dios. Se podrían citar tantos testimonios bíblicos en favor de este no-rechazo por parte de Dios.

-4. La alianza de Dios con su pueblo, como también la alianza conyugal, se funda sobre dos pilares: una alianza que nace del amor (misericordioso) y que conlleva la garantía de la fidelidad. De aquí que estos dos atributos de

⁴² El Papa Alejandro III (1159-1181) hizo cancelar del léxico jurídico de su época el vocablo 'amor' porque creaba dificultades en los tribunales eclesiásticos cuando se trataba de verificar la validez o nulidad de un matrimonio.

⁴³ La *Gaudium et Spes* entre los numerales 46 a 52, al menos 25 veces alude al amor entre los esposos.

⁴⁴ Cfr. Vincenzo FAGIOLO, "Chicagien. Nullitatis matrimonii" en *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* 62 (1970) 978-9990; Arcturo DE JORIO, "Nullitatis matrimonii. Sententia definitiva Indianopolitana", *Jus Canonicum* 12 (1972) 259-268.

⁴⁵ Cfr. José M. DE LAHIDALGA, "La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral", *Surge* 543-544 (1993) 45-63.

la bondad ('Hesed') y de la fidelidad ('Emet') deban conjugarse en la vida de la pareja, como también Dios ha sabido conciliarlos en la historia de la salvación.

-5. La Iglesia deberá atender hoy a esta sabia conciliación abriendo espacio a la benignidad que había sido marginada por el influjo excesivo del derecho en la teología del matrimonio.

3. CON PERSPECTIVAS DE FUTURO

Una 'teología del fracaso conyugal' tiene perspectivas de futuro. Existen en el ambiente teológico varios signos que auguran una apertura dentro de la tradición de severidad que ha marcado, en especial, la moral del matrimonio. Entre otros signos, es posible enumerar éstos: la sugerencia de la Comisión Teológica Internacional (1977) que planteó la necesidad de revisar el concepto teológico de la 'sacramentalidad' y el concepto jurídico de la 'consumación' del matrimonio⁴⁶. Posteriormente, durante el Sínodo de Obispos (1980) la asamblea sinodal elevó la propuesta de llevar a cabo dentro de la Iglesia católica una reflexión profunda, teniendo presente la praxis de la Iglesia ortodoxa, acerca de la misericordia pastoral (*Propos.* 14.6). Esta propuesta aparece en el contexto del 'problema de los divorciados'.

A propósito de la 'sacramentalidad', la reflexión teológica postconciliar ha hecho notables avances. La dimensión sacramental no es una realidad 'cosista'; es algo eminentemente humano: E. Casirer se refería al hombre como a un 'animal simbólico', porque es creador de significaciones. De aquí que los autores distingan entre signo, alegoría y símbolo, reservando el término 'símbolo' para referirse a lo que tradicionalmente se ha llamado 'sacramento'⁴⁷.

Desde esta perspectiva, la sacramentalidad es una realidad dinámica: crece en la medida en que el hombre se esfuerza por expresar mejor su interioridad. Por esta razón, algunos teólogos distinguen tres niveles dentro de la sacramentalidad: una sacramentalidad embrional o creatural (el matri-

⁴⁶ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, "Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano", *Revista Española de Derecho Canónico* 35 (1979) 133: "no hay que excluir que la iglesia pueda determinar más las nociones 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 cuidadosa y más profunda".

⁴⁷ Cfr. Juan MARTÍN VELASCO, *El hombre ser sacramental. Raíces humanas del simbolismo*, Colegio Mayor Chaminade, Madrid 1988, 17-20.

monio de los paganos), o como sería una sonrisa, un abrazo, como expresión de afecto y de acogida; la sacramentalidad cristiana, cuando el creyente en Cristo desde su fe da sentido cristiano a su existencia; la sacramentalidad plena que conlleva el desarrollo y madurez de la dimensión simbólica⁴⁸.

El fracaso conyugal puede revelar una falla en la capacidad de expresar el amor conyugal, la donación total, la capacidad para asumir la responsabilidad que conlleva la vida matrimonial. La sacramentalidad no es algo automático, como se ha creído. Por el hecho de haber sido bautizada no se puede deducir que una persona tenga ya la madurez humana y cristiana para expresar lo que es el matrimonio cristiano. Una nueva concepción de la sacramentalidad cuestiona la comprensión automática que se ha dado al matrimonio de los bautizados y, por tanto, también a la indisolubilidad.

Respecto de la consumación del matrimonio, J. Bernhard y otros estudiosos han planteado la tesis de la ‘consumación existencial’ para corregir la concepción tradicional de la consumación física⁴⁹. La ‘consumación existencial’ corresponde al perfeccionamiento gradual y progresivo de la pareja humana, que llegará a alcanzar la madurez humana y cristiana que hace que el matrimonio sea indisoluble, no en forma automática sino muy personal y progresiva. G. Lesage, citado por La Due, ofrece una lista de 15 signos esenciales de solidez de la comunidad conyugal; faltando uno de ellos o varios, priva al consorte de un derecho esencial en el matrimonio⁵⁰.

A estos tres signos que hacen prever cambios trascendentales en la teología del matrimonio, en un futuro no lejano, debe añadirse la necesidad de una educación especial hoy para las parejas de novios.

Los cursos pre-matrimoniales son, en su gran mayoría (salvo excepciones), insuficientes para preparar al matrimonio a dos jóvenes. El abogado, el médico, el sacerdote, se preparan por espacio de más de un lustro de años para el ejercicio de su profesión o ministerio. El tiempo y la forma que se dedican a la preparación al matrimonio no garantizan una buena capacitación.

Las exhortación Apostólica *Familiaris consortio* de Juan Pablo II (1981) alude a tres momentos de esta preparación: remota, próxima e inmediata (66). En esta perspectiva se podría pensar en la capacitación que da la fami-

⁴⁸ Cfr. V. BOULANGER – G. BOURGEAULT – G. DURAND, *Mariage, Rêve, réalité. Essai théologique*, Montreal 1975, 86-93; J. Silvio BOTERO G., *L'etica della coppia nella postmodernità*, Logos, Roma 2003, 147-153 y 164-178.

⁴⁹ Cfr. Jean BERNHARD, “A propos de l'hypothèse concernant la notion de ‘consommation existentielle’ du mariage”, *Revue de Droit Canonique* 20 (1970) 184-192.

⁵⁰ Cfr. William J. LA DUE, “Conjugal Love and the juridical Structure of the christian Marriage”, *The Jurist* 34 (1974) 51-52.

lia como primera escuela del amor y de la socialización; la pastoral juvenil podría servir como preparación próxima subrayando el conocimiento recíproco del varón y de la mujer y fomentando la construcción del 'nosotros' de la amistad y del noviazgo; la preparación inmediata será una capacitación más directa y mejor centrada en la vida de pareja. En este sentido discurre el 'documento sobre la preparación al matrimonio', del Pontificio Consejo para la familia (13 mayo 1996).

La educación, a que se quiere aludir en este contexto, no puede tener un sentido uni-direccional. Bleske afirma que "la clave teológica de la temática del 'fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida' no puede estar en el problema de cómo hay que ayudar a los fracasados para superar su fracaso. El acento, en tal caso, seguiría estando en los fallos individuales y no en cómo superarlos"⁵¹.

Un problema concreto con que se tropieza hoy, cuando se trata de las parejas humanas, es la rivalidad de los sexos. Antes el machismo tenía la hegemonía; hoy es el feminismo el que intenta hacer el desquite. Frente a esta situación, se hace necesario promover una toma de conciencia: no es el 'yo' masculino o el 'tú' femenino el que debe imponerse sobre el otro, sino que es el 'nosotros' de pareja el que ahora debe prevalecer para deliberar y decidir juntos.

Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* se refirió a este 'nosotros' de pareja: "en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas sin embargo a una armonía de mentalidad y de comportamiento. Esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo" (34). De este modo aludía el Papa a lo que hoy se designa como 'conciencia del nosotros conyugal'⁵², o sea, la 'conciencia de ser una sola carne', de que ya habla el libro del *Génesis* (2,24).

Incluso la sociología se ocupa de iluminar a las parejas de novios acerca de algunos recursos que pueden favorecer esta conciencia del 'nosotros'. G. Pastor Ramos hace referencia a la 'teoría factorialista de la personalidad humana' que afirma: "el atractivo entre un hombre y una mujer aumenta proporcionalmente al mayor número de coincidencias actitudinales que exista entre ambos. La mayoría de los novios y esposos, en efecto, suelen

⁵¹ E. BLESKE, "El fracaso en la fidelidad a un proyecto para toda la vida"... 326.

⁵² Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*, San Pablo, Bogotá 2006; IDEM, "La conciencia del 'nosotros conyugal': raíces en el pasado y perspectivas de futuro", *Laurentianum* 43 (2002) 397-415; IDEM, "Conciencia de pareja. Hacia la recuperación de un proyecto inicial", *Studia Moralia* 37 (1999) 95-125.

tener aproximadamente la misma edad, pertenecen a una clase social parecida, han sido educados bajo análogos criterios, de modo que sus gustos, deseos, valores, ideologías, opiniones y actitudes, su modo de entender la vida, son iguales o casi iguales”⁵³. A esta sintonía de factores unificadores la llama ‘homogamia’.

A propósito de educación para evitar el fracaso conyugal, se debe subrayar la importancia de educar para la fidelidad y no tanto para la indisolubilidad. La indisolubilidad se predica de un contrato; la fidelidad se predica de la persona humana; indisolubilidad es un concepto jurídico, mientras que la fidelidad es una categoría bíblico-teológica⁵⁴.

Es el amor fiel al otro lo que hace que el matrimonio se haga indisoluble. Como no todos los árboles del bosque tienen la misma altura, tampoco todas las parejas alcanzan el mismo nivel de fidelidad en su vida conyugal. Alguien afirmó que “árboles y amores mientras tengan raíces, darán flores y frutos”.

CONCLUSIÓN

Elaborar una ‘teología del fracaso conyugal’ es posible, es algo necesario, es útil. Es posible porque ya existen unos presupuestos que le dan fundamento sólido; es necesaria, porque no es humano, ni cristiano dejar en vilo a un número, cada día más numeroso de personas que han fracasado irremediablemente en su proyecto de vida matrimonial; es útil, porque será un acercamiento al diálogo ecuménico.

La Iglesia católica ha dado ya algunos pasos en vista a una actitud más flexible en favor de los divorciados: ha ampliado el número de causales de nulidad matrimonial; los considera todavía hijos de la Iglesia (FC. 84); algunas conferencias episcopales los admiten a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía bajo ciertas condiciones.

Para Jesús de Nazareth, el fracaso del hombre no fue un desastre definitivo; supo distinguir entre el error y la culpa, y aun la culpa la perdonó. La actitud de Jesús frente al fracaso fue de redención, no de punición. La Iglesia de los primeros siglos de cristianismo mantuvo en pie el principio evangélico de la inseparabilidad, pero sin negarse a la benignidad en casos

⁵³ Gerardo PASTOR RAMOS, *Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal*, Sígueme, Salamanca 1988, 212.

⁵⁴ Cfr. Paul PALMER, “Christian Marriage: Contracts or Covenant”, *Theological Studies* 33 (1972) 639.

muy concretos; la teología del post-concilio y, sobre todo, la teología del matrimonio, muestra una clara y decidida orientación hacia la benignidad pastoral, en sintonía con las otras iglesias cristianas. Un obispo francés –E. Marcus– sugería mantener el equilibrio entre la fidelidad a la disciplina eclesiástica y prestar atención a la fragilidad humana⁵⁵.

El Magisterio de la Iglesia aún mantiene firme la negativa a la disolución del vínculo del matrimonio sacramental (rato y consumado) de los bautizados fundándose en el argumento de que la Iglesia no posee esta facultad. Sin embargo, comenta un teólogo: ¿cómo es posible que una doctrina tan clara y constante, haya sido tan discutida por los teólogos, sin que ninguno de ellos haya sido ‘condenado’, ni considerado ‘no en plena comunión’ con la Iglesia católica por sostener la tesis de la posibilidad de ampliar la potestad vicaria del Papa para disolver el vínculo...?⁵⁶ A este propósito, J. Günter Gerhartz se pregunta: ‘¿es falta de poder, o es falta de voluntad?’⁵⁷.

La literatura sobre esta temática es abundantísima y en muchas lenguas, y a diversos niveles: bíblico, teológico, jurídico, ético y pastoral. La Iglesia jerárquica no puede desatender ni la súplica de los divorciados para que no se considere su fracaso como definitivo, ni la reflexión de tantos teólogos que honestamente sostienen la necesidad de un cambio de actitud frente a los divorciados.

Se ha afirmado que un cambio de postura podría ser ocasión de escándalo, o que “podría inducir a error y confusión acerca de la doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio” (FC. 84). Un obispo en el Sínodo de 1980 afirmaba: el pueblo no se escandaliza de que la Iglesia sea una madre descendiente; sí se escandaliza de su inflexibilidad⁵⁸.

El Cardenal W. Kasper sugiere una perspectiva significativa: “la iglesia postpascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda del Espíritu de Jesús que le había sido otorgado, nuevos ordenamientos en los que, por una parte, se salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de

⁵⁵ Cfr. Émile MARCUS, “La pastorale des personnes divorcées et remariés”, *Documentation Catholique* 2170 (1997) 971-979.

⁵⁶ Cfr. Basilio PETRÀ, “Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato”, *Rivista di Teologia Morale* 126 (2000) 248.

⁵⁷ Cfr. Johannes GÜNTER GERHARTZ, “La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual”, en *Matrimonio y divorcio*, dirigen R. Metz e J. Schlick, Sígueme, Salamanca 1974, 226.

⁵⁸ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982, 366-367.

Jesús y, por otra, se tuviese en cuenta la situación concreta. La Iglesia percibió sin duda, desde el comienzo y como cosa suya, esta tarea”⁵⁹.

J. SILVIO BOTERO G., CSsR.
Academia Alfonsiana - ROMA

⁵⁹ Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1980, 72.