

# Progresos teológicos en el campo de la teología conyugal

Theological progress in the field of theology of marriage

Progressi teologici nel campo della Teología coniugale

*José Silvio Botero Giraldo, CSsR\**

Artículo de investigación

## RESUMEN

Este artículo intenta presentar algunos de los progresos novedosos en el campo de la reflexión teológica del matrimonio que en el post-concilio están renovando el pensamiento cristiano. Esta exposición se desarrollará en tres secciones: 1. Una visión petrificada (estática) de la teología, 2. Presentación de algunos de los progresos teológicos y 3. Qué se puede esperar de una 'theologia condenda' para el próximo futuro. Estos progresos teológicos demuestran que la teología es una ciencia viva que avanza; como afirma el Evangelista Juan, "el Espíritu de la Verdad os guiará hasta la Verdad completa" (16, 13).

**Palabras-clave:** renovación, lenguaje, ciencias, diálogo, doctrina, pastoral, matrimonio.

\* Silvio Botero G. es sacerdote colombiano redentorista, Licenciado en Derecho Canónico y Teología Dogmática por la Universidad de Comillas (Madrid); Doctor en Teología Moral por la Universidad de Letrán (Roma). Durante 24 años fue Profesor en la Academia Alfonsiana, de Roma. Es autor de 90 libros publicados en Italia, Brasil y Colombia y de más de 200 artículos publicados en revistas europeas y latinoamericanas. Actualmente reside en la Basílica del Señor de Los Milagros (Buga-Valle).

Recibido: 05-04-16 // Aprobado: 01-10-16

## ABSTRACT:

This article tries to present some of the new improvements in the field of the theological reflection of marriage that are renovating the Christian thought in the postconciliar period. This exposition will be developed in three sections: 1. A petrified (static) vision of Theology, 2. Introduction to some theological improvements, and 3. What can we expect from a 'theologia condenda' for the immediate future. These theological improvements demonstrate that Theology is a living science that advances. As John the evangelist says, "The Spirit of truth, he will guide you into all truth" (John 16:13).

## Key words:

renovation, Language, sciences, dialogue, doctrine, pastoral, marriage.

## RIASSUNTO:

Quest'articolo intende presentare alcuni dei progressi innovativi nel campo della riflessione teologica del matrimonio che nel post-consiglio stanno rinnovando il pensiero cristiano. Questa mostra si svilupperà in tre sezioni: 1. Una visione pietrificata (statica) della teologia, 2. Presentazioni di alcuni dei progressi teologici e 3. Che cosa si può aspettare di una "teologia codificata" per il futuro prossimo. Questi progressi teologici, dimostrano che la teologia è una scienza viva che avanza; come afferma l'evangelista Giovanni, "lo spirito della verità vi guarirà fino alla verità compiuta" (16,13).

## Parole chiavi:

rinnovazione, linguaggio, scienze, dialogo, dottrina, pastorale, matrimonio.

## INTRODUCCIÓN

Con la propuesta del Concilio Vaticano II de operar una gran ‘renovación’ dentro de la iglesia y, desde luego una renovación también en el campo teológico, se dio cabida a una serie de transformaciones en el seno de la iglesia. El Papa Juan XXIII quería que ‘entrara aire nuevo en la iglesia’; decía ‘que doctrina ya teníamos bastante; que hacía falta ponerla en práctica’. Por esta razón, el concilio promovió una auténtica renovación a diversos niveles: renovación de la liturgia, renovación de la vida religiosa, renovación de la teología moral, renovación del derecho canónico, renovación de los métodos teológicos, etc. (*Optatam totius* n. 16-17).

Todo este intento de renovación obedecía a un ‘signo 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* n. 5). ‘El cambio’ fue para el concilio un ‘signo de los tiempos’; la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* lo ha relievado en los numerales 5 a 10.

Durante el Concilio Vaticano II, Pedro Arrupe, Superior General de la Compañía de Jesús, tuvo, entre otras, una intervención significativa; decía que:

Tradicionalmente se ofrecen soluciones intelectuales; se rebate, se demuestra, se enseña, se defiende; todo esto es importante pero insuficiente. Debemos no solo comunicar la verdad, sino sobre todo la vida; más que defender, se debe crear; más que exponer, se debe motivar; más que contemplar la verdad, se debe hacerla efectiva (Caprile, 1965, p. 108).

En esta misma dirección se expresaba Feuerbach: “hasta ahora los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras; lo que ahora importa es transformarlo”.

En esta línea de los ‘signos de los tiempos’ nos proponemos destacar algunos de los progresos teológicos que se han dado a partir de la renovación propuesta por el concilio. Son muchos los avances que se pueden señalar; entre otros, el cambio de énfasis de la indisolubilidad a la fidelidad; una nueva visión de la sacramentalidad, ya no puntual sino dinámica y progresiva; la superación de una consideración automática (‘ex opere operato’) de los sacramentos por la consideración personalista (‘ex opere operantis’) y, por tanto, la visión del sacramento del matrimonio como un continuo perfeccionamiento de la pareja; el impulso dado al movimiento ecuménico y al diálogo entre las iglesias cristianas; el relieve dado al amor dentro de la vida conyugal como fuente, motor y fin del matrimonio; la visión de la sexualidad humana dentro de una panorámica global, no meramente biologicista y fisiocista; la participación de los laicos en el ser y quehacer de la iglesia, por razón del ‘*sensus fidelium*’ (LG. n. 12).

De estos avances propuestos se derivan consecuencias que, por lógica, se deberá contar con ellas a la hora de hacer reflexión teológica. Entre las consecuencias a tener presente, destacamos éstas: la revisión del *Código de Derecho Canónico* que, si bien se hizo ya con el nuevo código (1983), pero ha sido insuficiente; la reformulación de los principios teológicos a tenor de la propuesta del Papa Juan Pablo II en la *Veritatis splendor* (n. 53); entre estos principios uno de particular relieve es el principio de ‘gradualidad’, refrendado por el Sínodo sobre la Familia (1980); como consecuencia de la recepción del amor dentro de la teología surge la necesidad de reconocerle una dimensión jurídica al amor, de tal manera que dé cabida al reconocimiento jurídico de la presencia o no presencia del amor para la validez canónica del matrimonio; igualmente, la renovación del lenguaje teológico se hace necesaria. (Pinckaers, 1968).

Como elementos centrales de esta reflexión nos proponemos desarrollar tres: 1. Una visión petrificada (estática) de la teología, 2. Exposición de algunos de los progresos teológicos y 3. Qué se puede esperar de una ‘theologia condenda’ en el futuro?

## **UNA VISIÓN TEOLÓGICA PETRIFICADA...**

La moción de ‘renovación’ del Concilio Vaticano II implícitamente alude a una visión petrificada de la doctrina so pretexto de que la doctrina es eterna, inmutable, revelada. Vilanov (1992), comenta que:

El monolitismo totalitario de la teología tomista y el anti-modernismo anodino de Pío XI no podían responder a las nuevas inquietudes que se hacían sentir en todas partes en función de un neokantismo vivo o de afinidades con Pascal, Newman o Bergson. (...) Newman había privilegiado el tema del ‘desarrollo’ de la idea a través de la imagen del arroyo más puro, más fuerte, a medida que su cauce se hacía más ancho y más profundo. Hoy quizás lo que nos ofrecería dificultad no sería la palabra misma, sino su número singular: de hecho, hay desarrollos (p. 639).

La petrificación de la doctrina hace referencia al inmovilismo; un inmovilismo que se debe atribuir a la fuerte inspiración de la reflexión teológica tradicional en el pensamiento griego que consideraba la verdad como la contemplación de una idea, al margen de la vida; lo estable, lo firme, lo inmutable, era identificado con la Verdad.

Vico Peinado, refiriéndose a la desvinculación que se operó con el paso de la teología patrística a la Escolástica, afirma que

la teología y el teólogo ya no tienen (en este momento) como tarea fundamental acompañar a la comunidad, sino formular rigurosamente sus afirmaciones de forma que puedan tener un asentimiento universal, lo cual se consigue procurando elevarse más allá de las concreciones, a la consideración abstracta de la temática sobre la que se intenta reflexionar. (Peinado, 1993, p. 52).

El haberse expresado la reflexión teológica con categorías del pensamiento griego, dicotomista, generó las antinomias de absoluto-relativo, eterno-temporal, infinito-finito, inmutable-mudable, etc, considerando el primer elemento de la antinomia como positivo, el segundo como negativo. De aquí la contraposición entre ‘ortodoxia’ y

“ortopraxis”; la ortodoxia es entendida como recta doctrina o creencia; la ortopraxis como la recta práctica; ésta implica la inserción en la realidad.

La Congregación para la Educación Católica en la *Instrucción sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes* (22 Febr. 1976) afirma que:

para superar la unilateralidad y las lagunas que la teología moral (tradicional) ha presentado a veces en el pasado, debidas en gran parte a un cierto juridicismo, al individualismo y al distanciamiento de las fuentes de la revelación, se hace necesario clarificar su “status epistemológico” (Congregación para la educación católica, 1976, p. 96).

Una nueva valoración de la teología moral implica salir al encuentro de las justas exigencias de la ortopraxis.

Mientras para la cultura griega la verdad es ‘contemplación de una idea eterna’, para la cultura semita es una palabra que se escucha, que se entiende; para el evangelista Juan es ‘hacer la verdad’ (Cfr. De la Potterie, 1977, p. 71). A causa de la visión griega, la teología era vista como confianza en un libro autoritativo, confianza en una comunidad autoritativa, confianza en una verdad a priori; hoy la teología deberá tener en cuenta las realidades del mundo y de la humanidad descubiertas por las ciencias, la herencia comunitaria judía y cristiana de la supuesta experiencia revelatoria clásica y las percepciones y tradiciones de otras grandes religiones.

La teología escolástica recurría al enunciado de tesis que corrían el peligro de degenerar en formulismos; no es que la argumentación estuviese mal construida, sino que la inquietud ortodoxa y pedagógica tendió a deformar el texto bíblico o magisterial; las mismas fuentes de la tradición quedaban reducidas, a juicio de K. Rahner, al círculo vicioso de una teología basada en el *Denzinger*, afirma Vilanova. (Vilanova, 1992).

Una causa de esta estatificación radica en el predominio del *Derecho Canónico* en la disciplina de la iglesia: una muestra de esta pre-

valencia fue el querer llenar las lagunas teológicas con disposiciones canónicas; no es el *Derecho Canónico* el que debe dictar el rumbo a tomar, sino que es la Palabra de Dios la que debe inspirar al derecho las disposiciones a observar; “la norma suprema de la iglesia es la ‘salus animarum’ (la salvación de los hombres” - canon 1.752), no el cumplimiento ciego de las normas. “El sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado” (*Mc.* 2,27).

Una muestra del estancamiento o petrificación de la teología son los principios teológicos que se formularon durante la Escolástica. H. Weber comenta, a propósito del axioma ‘el bien depende de la totalidad de las causas que intervienen en él’ (‘bonum ex integra causa’); ‘cualquier defecto lo hace malo’ (malum ex quolibet defectu’); de él dice:

el axioma suena hoy, al igual que otras sentencias de la tradición, como algo extraño y perteneciente a un mundo pasado. Ya no se advierte bien su sentido, ni por qué ha de tener algún interés, salvo el histórico. Se plantea, pues, el problema de su valoración. (Helmut, 1994, p. 441).

Este axioma atribuido al Doctor Angélico (S. Th. I-II, q, 4, ad 3) refleja una mentalidad perfeccionista que no tenía en cuenta el proceso de crecimiento, de desarrollo de las ideas, de las personas e incluso de las cosas.

Otro principio tradicional que hoy ya no tiene cabida es el formulado por X. Thévenot: “todo o nada”; de él hace una aplicación al sexo: es innegable que la doctrina cristiana contemporánea sobre el sexo está elaborada como si todos, hombres y mujeres, pudieran con la sola voluntad adquirir una sexualidad superior a toda inhibición, o fijación en una organización inmadura; la antropología cristiana olvida muy frecuentemente que el inconsciente adolece de muchas presiones. (Cfr. Thévenot, 1984).

R. Bardelli también hace referencia a este principio desde la perspectiva de la sexualidad humana: muchos jóvenes, declara, están

habitados a querer ‘todo y enseguida’ (“todo y ya”) no solo intencionalmente, sino también de hecho; no toleran dilaciones; es necesario saber que los valores y la superación de las carencias afectivas piden entrar en un proceso de progresividad, de paciencia, que no se puede agotar velozmente. (Cfr Bardelli, 2007).

Un principio al que se le hizo frente en el siglo XVI entre los Jesuitas fue el de “la no parvedad de materia en el Sexto Mandamiento”; la tradición lo formulaba en estos términos: “los pecados cometidos contra el Sexto Mandamiento eran calificados como graves, sin excepción”. De frente a esta postura tradicional, severa, se propuso la tesis de “la parvedad de materia en el Sexto como de hecho se da también en los otros Mandamientos”. (Cfr. Boyle, 1987); (Cfr. Díaz, 1960) y (Cfr. Botero, 2003).

Desafortunadamente, con el influjo del Jansenismo–rigorismo del siglo XVII-XVIII se volvió a dar cabida al principio tradicional de la gravedad absoluta hasta el Concilio Vaticano II; a partir del concilio dicho principio no se vuelve a formular. A este propósito, B. Häring afirmaba: los pecados contra la castidad deberían ser tratados con el mismo equilibrio y prestando idéntica atención a las ciencias del comportamiento, que los pecados restantes; los autores más representativos de la teología moral son del parecer que en materia del Sexto Mandamiento o de la castidad existe ‘parvitas materiae’” (Häring, 1982, p. 572).

Un tercer principio que ha hecho época por su inflexibilidad es el llamado de lo “intrínsecamente malo”. Una concepción filosófica de tipo esencialista al servicio de la teología moral consagró el principio de lo ‘intrínsecamente malo’ con que se calificaba cierto tipo de acciones humanas, prescindiendo de las circunstancias del sujeto que las realiza. En el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980) uno de los padres sinodales –Mons. Henri Légare– advertía que una filosofía esencialista hace pensar en una iglesia ya ‘en estado de perfección’, olvidándose de que aún está en marcha, que se está construyendo a lo largo del tiempo, proponía entonces una perspectiva más existencialista que tome en consideración la realidad tal como se presenta históricamente. (Cfr. Caprile, 1982).

El Papa Juan Pablo II propuso una matización del rigor de este principio en la encíclica *Veritatis splendor*: “si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no suprimirla” (n. 81). La filosofía esencialista mira fundamentalmente al acto en sí dejando de lado al protagonista de dicha acción que es la persona humana, “un ser histórico que se construye día a día...” (FC. n. 34).

Dentro de la visión monolítica de la tradición teológico-moral se debe destacar también el desfase entre la doctrina enseñada y la realidad cambiante. Este desfase fue puesto de relieve al confrontar la doctrina social de la iglesia con la doctrina moral acerca del matrimonio; Mons. Hubertus C. Ernst, durante el Sínodo de Obispos (1980) hizo ver la discrepancia existente entre la fe vivida de muchos cristianos y las declaraciones del Magisterio de la iglesia, sobre todo en moral matrimonial; proponía entonces como deseable que se plantee la enseñanza del magisterio sobre el matrimonio en la forma como este mismo magisterio procede en materia de doctrina social. (Cfr. Caprile, 1982).

Una pareja de esposos –H. y L. Buelens– que participaron en el Concilio Vaticano II en representación de los laicos belgas, hicieron sentir la necesidad de conciliar la antinomia ‘doctrina-vida’; decían: un modo distinto de considerar el problema de la fecundidad y de la regulación aparece si se parte directamente de la vida y no de las exigencias abstractas de la doctrina; la misma teología considera hoy, desde la perspectiva metodológica, la realidad de la vida humana como punto de partida de su reflexión. (Cfr. Lena, 1968).

La *Gaudium et spes* revela también la apertura del Magisterio ante la doctrina social, no así en materia matrimonial y familiar:

no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio (n. 43).

Muchos otros elementos que indican la inamovilidad de la teología se podrían citar... Vilanova desarrolla tres 'binomios' que en la teología postconciliar manifiestan una salida del inmovilismo hacia una actitud de apertura y de renovación: 'dogmática o hermenéutica?', 'metafísica o historia de la salvación?', 'decir o hacer la verdad?'

El término 'dogmática' designa en nuestro contexto una concepción 'dogmatista' de la teología que intenta presentar las verdades de la fe de una manera autoritaria, sea en función del texto bíblico o del magisterial. Dicha teología se ve inevitablemente condenada a la repetición, al estar preocupada por la transmisión escrupulosa de unos contenidos doctrinales (Vilanova, 1992, p. 966).

### ALGUNOS PROGRESOS TEOLÓGICOS

Es Vilanova, entre otros autores, quien detecta el momento en que se opera el cambio hacia la movilidad en la teología católica:

Con León XIII se puede hablar de la 'entrada con fuerza de los católicos en el campo científico y especialmente en el sector de los estudios históricos en los que durante mucho tiempo se habían quedado rezagados. (...) Dicho despertar científico, que se comprueba en los campos de la exégesis, la patrología, la historia de la iglesia y el Orientalismo y también en el de la filosofía y las ciencias sociales, no se produce en todos los países con la misma intensidad (Vilanova, 1992, p. 624).

Si se quisiera hacer el elenco de los aspectos en que se manifiesta el progreso en la teología de la pareja conyugal, supera fácilmente la docena de avances significativos: sea en cuanto a la sacramentalidad dinámica, sea en cuanto a la interpretación de algunos textos bíblicos, sea en lo que respecta al diálogo ecuménico, sea en relación a la superación del rigorismo tradicional que se derivó del influjo del Jansenismo por la benignidad pastoral, sea la reforma de algunas categorías del Derecho Canónico, sea el mismo cambio del lenguaje teológico, sea la recepción de algunas 'analogías' que inspiran una

posible solución de algunos problemas matrimoniales, sea la apertura a la participación de los laicos, etc.

Un primer progreso teológico a desarrollar es el tema de la sacramentalidad; si se compara la perspectiva del tema de los sacramentos vista según el viejo *Código de Derecho Canónico* (1917) con la perspectiva que aparece en el nuevo código, hay un cambio sustancial: mientras en la vieja estructura se catalogaban los sacramentos en el Libro III de las cosas, en la nueva organización del código aparecen los sacramentos expuestos dentro de 'la función de santificar de la iglesia'; en la vieja estructura los sacramentos son considerados como 'cosas' en virtud de la materia del sacramento (agua, aceite, pan, vino...). Esta razón hacía que se regularan los sacramentos desde el principio del 'ex opere operato', es decir, desde la acción misma sacramental, como algo automático. Se tenía así una visión estática, juricista, del matrimonio, por ejemplo.

La Comisión Teológica Internacional, en su sesión anual de 1977, propuso la revisión del concepto de sacramentalidad con vista a explicar mejor su significado de tal manera que se pueda comprender toda la doctrina sobre la indisolubilidad y se le presente de una forma más profunda y más precisa (Cfr. Commissione Teologica Internazionale, 1977).

La nueva perspectiva sacramental contempla los sacramentos como 'dinamismos' de la acción santificadora de Dios en estrecha colaboración con la acción del creyente (Cfr. c. 840) (Cfr. Baldanza, 1975). D. Borobio (1977), afirma que no es discutible si el matrimonio es sacramento, pero sí son revisables las razones por las que lo es (razón escriturística, eclesiológica, sacramental, jurídico-canónica, antropológica, sociológica y pastoral).

La perspectiva actual, según la cual se contemplan los sacramentos, es una visión dinámica; si se considera al hombre como una 'sinfonía inconclusa', se deberá también mirar todo aquello que lo afecte dentro del proceso de perfeccionamiento progresivo; los filósofos han concebido al hombre como un 'ser sacramental', como un 'ser simbólico' que a través de símbolos manifiesta su interioridad.

(Cfr. Velasco, 1988). Desde esta perspectiva, varios teólogos han propuesto la visión dinámica de la sacramentalidad con tres niveles o grados que van explicitando una significación cada vez más plena.

El primer nivel lo constituye la llamada 'sacramentalidad creatural (embrional) o natural; por razón de la capacidad del ser humano de significar y de descubrir la dimensión significativa de las cosas, la formación de la primera pareja humana ya fue llamada por el Papa Juan Pablo II 'el primer sacramento de la historia'. G. Campanini, teólogo laico italiano, habla del 'sacramento más antiguo', el matrimonio.

Según este primer nivel, la pareja conyugal de Adán y Eva, de los patriarcas del Antiguo Testamento se pueden considerar como una sacramentalidad creatural, embrional que gradualmente irá madurando. En esta misma perspectiva pueden mirarse hoy las uniones consensuales de muchos creyentes en quienes la fe cristiana aún es débil; si en estas parejas existe el amor recíproco, si observan la unidad y la fidelidad, si practican en alguna medida la vida cristiana, hay en ellas una sacramentalidad inicial.

Hasta el siglo XVI era opinión unánime entre los teólogos que el matrimonio de personas infieles (no creyentes-no bautizadas) no se pudiera disolver, a no ser en virtud del privilegio paulino; pero con tres constituciones pontificias (*Altitudo*, de Pablo III, *Romani Pontificis*, de S. Pio V y *Populis*, de Gregorio XIII) fue posible la disolución del vínculo en virtud de la autoridad del Romano Pontífice ('Privilegio petrino'). (Cfr. *Enchiridion Symbolorum*, 1991); (Cfr. Chiappetta, 1990).

El CELAM ha abierto una perspectiva esperanzadora respecto de las 'uniones consensuales' al proponer diversas 'actitudes pastorales' a tener en cuenta en los tres tipos de uniones consensuales; esta propuesta sugiere la necesidad del acompañamiento progresivo de las parejas humanas en dirección a una mayor madurez en la fe cristiana. (Cfr. CELAM, 1985).

El segundo nivel de sacramentalidad corresponde a la 'sacramentalidad cristiana' o 'fundante' que se fue revelando progresivamente hasta llegar a entender que el matrimonio es *símbolo* de la unión de

Dios con su pueblo, de Cristo con la iglesia su esposa. La Carta a los *Efesios*, en el Nuevo Testamento, es una pista de este nuevo nivel de sacramentalidad (5,32): “gran misterio es éste, lo digo respecto de Cristo y la iglesia”. El Apóstol Pablo hablaba de ‘casarse en el Señor’ (I. Cor. 7,39).

S. Agustín ya intuía algo a este propósito: llamó ‘sacramentum magnum’ (gran sacramento) la alianza de Dios con su pueblo, de Cristo con su iglesia y llamó ‘sacramentum minimum’ (sacramento pequeño) la alianza de varón-mujer cristianos (Cfr. Augustinus, 1992). Este simbolismo parece tener un buen fundamento en lo que los exegetas llaman el ‘tetragrammaton’ (*YHWH*): las cuatro letras que componen en hebreo el nombre de Dios, al separarse dan origen al nombre del varón y de la mujer, y vuelven a unirse cuando varón y mujer se unen en alianza matrimonial.

Esta sacramentalidad cristiana o fundante se venía fraguando a lo largo del Antiguo Testamento: los profetas, por ejemplo Oseas (3,1-3) y Ezequiel (16,6-63) son personas que con su experiencia prefiguraron el simbolismo neo-testamentario del matrimonio; luego en el Nuevo Testamento son las parábolas de las ‘bodas del hijo del Rey’ (*Mateo* 22,1-5, *Mc.* 2,19, *Lc.* 5,34) las que anuncian este simbolismo cristiano. (Cfr. Schökel, 1997). El texto del Evangelista Juan sobre las ‘Bodas de Caná’ (2,1-12) ha sido visto como un momento simbólico de la boda de Jesús con la iglesia naciente en el contexto de un banquete nupcial de dos esposos que aparecen sin nombre, como telón de fondo del misterio.

Hay dos elementos en la alianza de Dios con su pueblo, presentes ya en el Antiguo Testamento que, al parecer, no han sido destacados a propósito del matrimonio: la alianza de Dios tenía dos pilares fundamentales, el amor y la fidelidad; el pueblo hebreo los destacaba en su oración: ‘Señor, porque hiciste alianza con nosotros por amor, permanece fiel a tu amor’ (*Deuter.* 7,7-9). Este binomio, fundamento de la alianza de Dios con su pueblo, es también fundamental en la pareja humana cristiana por cuanto ésta es símbolo de dicha alianza. El tercer nivel es la ‘sacramentalidad eclesial’ o ‘plena’. W. Kasper afirma que “el matrimonio entre cristianos bautizados es ya, en cuanto tal,

actualización real del amor y de la fidelidad aparecidos en Cristo. Entre cristianos bautizados, la realidad creacional matrimonio es inmediata y simultáneamente un sacramento de Cristo” (Kasper, 1980, p. 49).

Corpas de Posada escribe:

los cristianos de los primeros siglos dieron a su matrimonio dimensión eclesial por el hecho de vivirlo ‘en el Señor’ y a partir del bautismo sin que la comunidad mediara en la celebración. Posteriormente, esa dimensión eclesial se manifestó en la celebración del matrimonio ‘en la iglesia’, es decir, ante la comunidad eclesial. Durante los siglos de cristiandad, los cristianos debieron casarse ‘por la iglesia’, que ejercía la función de garante de la validez del matrimonio y, más tarde, de la celebración del contrato, con lo cual la intervención de la iglesia se hizo casi exclusivamente jurídica (Corpas de Posada, 1985, p. 476).

Esta ‘sacramentalidad eclesial’ o ‘plena’ se debe considerar dentro del proceso de crecimiento, de perfeccionamiento progresivo; la Constitución *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, en repetidas ocasiones (por lo menos 5 veces) alude al perfeccionamiento progresivo de la pareja: “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” (n. 48); “el Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la gracia y de la caridad...(...); por su misma generosa actividad crece y se perfecciona” (n. 49); “la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos se manifieste, progrese y vaya madurando...” (n. 50).

El principio de la ‘gradualidad acogido por el Sínodo de Obispos (1980) hace que la sacramentalidad eclesial o plena del matrimonio se entienda como un perfeccionamiento progresivo; una concepción esencialista del matrimonio nos haría ver la sacramentalidad como algo ya definitivamente alcanzado; una tal visión no tiene cabida hoy. El mismo Papa Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* afirmó, a

propósito de la conciencia de pareja, que “conviene tener presente que 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” (n. 34).

En razón del dinamismo de la concepción dinámica de la sacramentalidad como un proceso de perfeccionamiento del simbolismo,

el matrimonio no se celebra solamente el día de la boda; el matrimonio debe celebrarse todos los días, a cada momento, porque a cada instante la vida conyugal debe operar la renovación auténtica del amor, de la promesa de unidad y de fidelidad (Botero, 1993, p. 68).

Un segundo progreso dentro de la teología matrimonial es la ‘recepción’ del amor dentro del léxico teológico; se hace referencia a ‘recepción’ porque en la tradición romanista existía la expresión ‘amor conjugalis’, ‘affectio maritalis’, como también en otras culturas antiguas (la oriental y la griega). En el derecho romano se conoció la expresión, ‘consensus, non concubitus matrimonium facit’ (es el consentimiento el que genera el matrimonio, no el coito conyugal); O. Robleda, conocido romanista jesuita, afirma:

un tal consentimiento (matrimonial no podía entenderse como contractual, como creador del vínculo que pudiera existir luego independientemente de su causa, sino como *un continuo* –por eso es llamado ‘affectio’– haciendo consistir en él, conjuntamente con la convivencia también continua, todo el ser del matrimonio (Cfr. Robleda, 1975, p. 407).

El vocablo amor (latino) se fue espiritualizando y así llegó a formularse posteriormente como ‘dilectio’ y, finalmente, como ‘charitas’; fue Jonás de Orleans quien empleó por primera vez la expresión ‘charitas conjugalis’. Quizás, como consecuencia de este movimiento espiritualizante, surgió la contraposición entre ‘eros’ y ‘agape’ (caridad) que A. Nygren desarrolló ampliamente en su obra *Eros e ágape*. (Cfr. Nygren, 1971).

Por influjo del derecho romano entró el vocablo 'amor' en el léxico teológico, pero llegó el momento en que comenzó a crear dificultades en los tribunales eclesiásticos, al no poder medir la calidad de amor necesario en la constitución de una pareja. De aquí que el Papa Alejandro III (1159-1.181) –canonista– decidió retirar del léxico eclesiástico la palabra 'amor'; así hasta el Concilio Vaticano II. De hecho el viejo *Código de Derecho Canónico* solo recoge la palabra 'caritas cuando se trata de las obras de misericordia.

Llegando la época del Renacimiento, hubo un florecimiento de la literatura erótica, amorosa ('el amor cortés', los romances de amor); es un despertar del amor profano, el momento del ingreso del amor en la cultura; este despertar generará la reacción contra la visión cristiana del amor en relación con el matrimonio; Rousseau, por ejemplo, alude a la absoluta incompatibilidad entre amor y matrimonio: 'el matrimonio mata el amor romántico' (Cfr. Botero,S, 2006, p. 33).

El siglo XX, a nivel cristiano, ofrecerá un panorama más positivo. V. Soloviev, A. Rosmini, M.J. Scheeben, patrocinan un nuevo movimiento en que la filosofía del personalismo producirá frutos a favor de una nueva visión del amor y del matrimonio. Ejemplo, la obra de Doms (1946) en la primera mitad del siglo XX, una obra profética que fue rechazada en el ambiente de la Curia Romana. Por esta razón, aproximándose el Concilio Vaticano II, uno de los esquemas preparatorios (Cfr. Schema Constitutionis dogmaticae), para el concilio vetaba que durante el concilio se hablase del amor porque se consideraba 'una falsa inspiración' afirmar que 'el amor es el único criterio de moralidad', según la opinión de Fletcher (1973).

Este esquema preparatorio fue retirado como no válido en las sesiones conciliares y se propuso la elaboración del llamado 'Esquema XIII' que posteriormente fue la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*; en ella aparece 25 veces el vocablo latino 'amor', lo que manifiesta una clara decisión de recuperar la realidad temporal, laica, del amor, superando así el exclusivismo de un lenguaje meramente trascendental, como era el término 'caritas'.

Modernamente, se reconoce al amor, dentro de la realidad conyugal, una dimensión jurídica; (Cfr. Botero,S, 1997), la Rota Romana ya

ha acogido algunas sentencias en las que la presencia-no presencia del amor en la pareja humana ha jugado un papel decisivo; entre otras, es célebre la sentencia ‘coram Fagiolo’ (Cfr. Fagiolo, V, 1980). Desde esta perspectiva, no es el *vinculum juris* sino el *vinculum amoris* el que genera la comunidad de amor y de vida en el matrimonio.

Viladrich (1972), afirma que:

El consentimiento convierte el amor conyugal en obligación de justicia, porque a la raíz del *consensus* la *conjunctio* o *adunatio* es un deber ser exigible según justicia, dado que lo *mío* de cada cónyuge ha sido constituido recíprocamente en *suyo* del otro cónyuge. El paso del amor a la justicia se opera cuando a través y por medio del consentimiento ambos cónyuges hacen donación de lo propio como *suum* del otro a partir de aquel momento (p. 271).

A partir de este logro, tanto en el campo teológico como en el jurídico, se ha llegado hoy a admitir que faltando el amor dentro del matrimonio no hay cabida para hablar del matrimonio como ‘sacramento del amor’. Lahidalga (1993), ha propuesto una doble vía de solución para dos situaciones diferentes:

1. “Los tribunales de la iglesia se limitan a constatar o declarar que, contra lo que se creía o parecía, no hubo desde el primer momento (‘ex tunc’) matrimonio alguno” (p. 45).
2. Cuando se trata de matrimonios cristianos que fueron válidos desde el principio, pero que después, tras cierto tiempo –incluso años– se deterioran y fracasan sin remedio, pensamos que cabría no una disolución sino una mera declaración de nulidad ‘ex nunc’, esto es, desde el momento, posterior a su válida celebración, en que se constata un fracaso irremediable (p. 45). De estas dos propuestas, aplicadas a la presencia del amor o no presencia, la primera ha sido ya prácticamente aceptada en la Rota Romana; la segunda está en estudio.

A nivel del diálogo ecuménico, la Iglesia Ortodoxa, a propósito del amor conyugal admite la ‘muerte del amor’ en el matrimonio: distin-

que tres tipos de muerte del matrimonio: la muerte moral, cuando el matrimonio se ha arruinado irremediablemente; la muerte psíquica o muerte social cuando se trata de enfermos mentales; y la muerte civil como es el caso de la pena de cárcel a perpetuidad de uno de los cónyuges. (Cfr. Häring, 1990); (Cfr. Botero, S, 2012). Dos sínodos, el de la familia (1980) y el de la Eucaristía (2005) hicieron una moción a la Sta. Sede para que siguiendo la línea pastoral de la Iglesia Ortodoxa, en la Iglesia Latina Occidental se aplique la benignidad en los casos de fracaso matrimonial (Cfr. Sinodo dei Vescovi, 1981).

La apertura a la participación de los laicos en la iglesia es otro gran logro en el post-concilio; este movimiento en favor del laicado se inició con Yves Congar en el pre-concilio con su obra *Jalones para una teología del laicado* (Cfr. Congar, 1996); el Concilio Vaticano II se hizo promotor de esta iniciativa con el Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos y con el Capítulo V. de la *Lumen gentium* sobre los laicos. A partir de entonces se ha operado en muchos hombres y mujeres un verdadero crecimiento de la conciencia del ser laico en la iglesia. Decimos que la participación de los laicos dentro de la iglesia es un avance teológico porque en la historia de la iglesia desde los primeros siglos ya se hacía mención de ellos; testigos la *Primera Carta de Clemente Romano*, el *Discurso a Diogneto* y el reconocimiento de algunos concilios a algunas funciones que ejercían los laicos (Cfr. Faivre, 1985).

Además de la competencia que la iglesia ha reconocido a los laicos en el trabajo pastoral, hay un campo específico en que se les reconoce una competencia especial: es el campo de la vida conyugal y familiar. De esto dio testimonio el Cardenal Ratzinger al presentar la *Relatio post disceptationem* en el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980); entonces, aludiendo al ‘sentido de fe del pueblo de Dios’ señalaba como primer criterio, entre otros, la experiencia de las personas casadas (Cfr. Caprile, 1965).

Un teólogo norteamericano –Theodore Mackin– ha reclamado un puesto para la experiencia de los esposos: la teología del matrimonio sería solo un ejercicio de especulación a menos que sus principios y

sus conclusiones se deriven de la vida conyugal que pide se tenga en una teología de los casados; por esta razón la teología necesita de la experiencia de los esposos como uno de sus elementos esenciales; su ausencia constituiría un vacío dentro de la teología (Cfr. Mackin, 1969)

El Concilio Vaticano II intuyó la existencia de lo que hoy llamamos ‘conciencia de pareja’:

con responsabilidad humana y cristiana, cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto, atendiendo a su propio bien personal y al bien de los hijos... (GS. n. 50).

Con ocasión de la promulgación de la *Humanae vitae*, Pablo VI dio cabida dentro de la teología moral a la categoría de la ‘paternidad responsable’:

la paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismo, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores (n. 10).

El tema de la conciencia de pareja (Cfr. Botero, S, 2006), se ha ido difundiendo gradualmente; las Conferencias Episcopales del mundo hicieron, mediante cartas pastorales a sus países, aplicación a la realidad concreta de los principios morales de la encíclica con referencias implícitas a la conciencia conyugal. (Sandri, 1996)

Algunas de ellas fueron particularmente explícitas en dar relieve a la participación de las parejas de esposos; de modo especial tres instancias eclesíásticas (la Conferencia Episcopal USA (1968), la Congregación del Clero en Roma (1972) y una publicación de *L'Osservatore Romano* con la aprobación del Papa Juan Pablo II (1989) se pronunciaron en forma similar:

si bien las circunstancias que rodean un acto malo (como es la anticoncepción) no pueden cambiar la moralidad de dicho acto haciéndolo pasar de malo a bueno, sí pueden hacer que tal acto sea menos malo, sea disculpable o subjetivamente defendible. (Botero, 2004, p. 24).

En esta misma dirección el Papa Juan Pablo II se pronunció en la *Familiaris consortio*: “conviene tener también presente que 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” (n. 34).

La tarea de la pastoral evangelizadora deberá socializar este tema de la conciencia conyugal; un obstáculo ha impedido una mayor cobertura de lo que significa “llegar a ser una sola carne”: el viejo machismo y el nuevo feminismo. Los filósofos del personalismo de la primera mitad del siglo XX (P. Laín Entralgo, M. Nèdoncelle, G. Madinier) nos dejaron una buena pista para reorientar el lenguaje conyugal y familiar: el encuentro del YO y del TÚ en el NOSOTROS.

Progresivamente, los laicos van asumiendo una función más activa, menos pasiva y más personal en la misión de la iglesia; el Papa Juan Pablo II en su Exhortación Apostólica sobre los fieles laicos (*Christi fideles laici*) escribió:

los fieles laicos, debido a su participación en el oficio profético de Cristo, están plenamente implicados en esta tarea de la iglesia. En concreto, les corresponde testificar cómo la fe cristiana, más o menos conscientemente percibida e invocada por todos, constituye la única respuesta plenamente válida a los problemas y expectativas que la vida plantea a cada hombre y a cada sociedad (n. 34).

Se han expuesto brevemente tres de los muchos avances teológicos logrados en el post-concilio; no solo en materia matrimonial ha habido progresos; también en otras áreas teológicas han aparecido nuevas perspectivas como en la liturgia, en el ecumenismo, en la teología de la sexualidad, en la acogida de la benignidad pastoral, en la concepción de la iglesia, etc.

Tener en cuenta estos avances es cosa importante en vista a la pastoral matrimonial; el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes* puso de presente el cambio que es un signo de los tiempos: “la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a una más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis” (n. 5). Por tanto, contar con los avances teológicos es una forma sabia de estar al día, de seguir ‘el dedo de Dios’ que lleva la historia adelante.

### ¿QUÉ PODEMOS ESPERAR DE UNA “THEOLOGIA CONDENDA”?

La teología tradicional ha distinguido entre la ‘theologia condita’ (la teología afirmada hasta hoy) y una ‘theologia condenda’ (la teología que está surgiendo con el pasar del tiempo); la teología, como reflexión sobre la Palabra de Dios, es una ciencia viva que se va corrigiendo, se va iluminando mejor, va profundizándose cada día más.

Una muestra de este querer ‘estar al día’ es la Carta encíclica *Veritatis splendor* del Papa Juan Pablo II a propósito de la renovación de los principios éticos: “es necesario buscar y encontrar la formulación de las normas morales universales y permanentes más adecuada a los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad” (n. 53).

Atendiendo la invitación del Papa, algunos viejos principios (‘todo o nada’, ‘ya o nunca’, ‘bueno porque está mandado, malo porque está prohibido’, etc), han dejado de tener vigencia y han dado paso a unos nuevos principios: el principio de ‘totalidad’, el principio de ‘gradualidad’, el principio del ‘valor prevalente’, el principio de la tensión dinámica’, etc.’ (Botero, 2003) (Urbano, 1993)

Los progresos teológicos enunciados y muchos otros más nos plantean una doble actitud: mirar a la tradición para detectar la urgencia de renovación de determinados estatutos teológicos y reflexionar en vista al futuro para proponer, como ya lo hizo Vaticano II, la renovación de la teología “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS. n. 46). El Concilio Vaticano II ciertamente promovió una gran

renovación dentro de la iglesia que no todas las veces ha producido los frutos que se esperaban.

Entre los aspectos a renovar en un futuro próximo enumeramos solo tres que, a su vez, serán ocasión para nuevos avances teológicos:

- ▶ En primer lugar, la adecuación entre la doctrina y la pastoral. Durante el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980), Mons. H. Ernst, Obispo de Breda (Holanda) puso de presente la discrepancia entre la fe vivida de muchos cristianos y las declaraciones del Magisterio de la iglesia; un ejemplo, entre muchos otros de esta discrepancia, es la ignorancia práctica de los fieles acerca de los principios morales de la *Humanae vitae*. A este propósito, sugirió Mons. Ernst la posibilidad de que el Magisterio proponga su enseñanza moral sobre el matrimonio en la forma como lo hace en la doctrina social; es decir, mostrándose reservado en la medida de lo posible sobre las aplicaciones prácticas y ayudando a los cristianos a encontrar la verdad moral concreta. (Cfr. Caprile, 1982).

Para esta adecuación entre doctrina y vida pastoral, conviene recurrir al empleo de algunas ‘analogías’ que ayudan a llenar ciertas lagunas teológicas existentes<sup>1</sup>. (Botero, 2002)

Una de estas analogías es la semejanza-desemejanza entre los Sacramentos de la Eucaristía y el Matrimonio que ya Sto. Tomás de Aquino intuyó, que S. Roberto Belarmino acogió y a la que hizo referencia el Papa Juan Pablo II; el sacramento del matrimonio como el de la Eucaristía, se asemejan ‘dum fit’ (al hacerse), ‘dum permanet’ (mientras permanece)<sup>2</sup>. (Botero, 1997).

El ‘Doctor Angélico’ aludía a esta ‘analogía’ en su obra *IV Sententiarum Libri* (los Cuatro libros de las Sentencias); indicaba la

---

<sup>1</sup> “Algunas analogías teológico-jurídicas como camino para la solución pastoral de la situación conflictiva de pareja-familia” (Congreso Internacional de Teólogos Moralistas CSSR, Aparecida - Brasil 28 Julio 2 Agosto 2014) en *Le Sfide cruciali per la riflessione ética oggi. Atti del VIII Congresso Internazionale Redentorista di Teologia Morale*, a cura di Giovanni Del Missier e Andrzej Stefan Wodka, Il Messaggero Padova 2015 (en impresión).

<sup>2</sup> “La ‘analogía’ Eucaristía-matrimonio: una aplicación solo parcial?”. *Studium* 47 (2007).

semejanza de estos dos sacramentos en dos aspectos: ‘*mientras se hace o se confiere*’ (‘*dum fit*’) y ‘*mientras permanece*’ (‘*dum permanet*’); ‘*mientras se hace*’ quiere decir que el sacramento existe desde el momento en que el pan y el vino son consagrados y los cónyuges se comprometen como esposos mediante el consentimiento público; ‘*mientras permanece*’ hace referencia a la perduración de las especies y de los cónyuges; es decir, mientras no se corrompan el pan y el vino y mientras vivan los esposos.

- Otra ‘analogía’ a tener presente es la ‘*reiterabilidad*’ del sacramento de la penitencia; el sacramento de la Penitencia en un comienzo del cristianismo era ‘*tabla única de salvación*’: es decir que los cristianos podían confesarse solo una vez en la vida; por esta razón muchos fieles dejaban la confesión para la hora de la muerte. A causa de este hecho, la iglesia dispuso que el sacramento de la Penitencia fuera ‘*reiterable*’. También en un comienzo los viudos no podían volver a casarse; posteriormente se autorizó a los viudos(as) un segundo, un tercer matrimonio... Hoy la misma iglesia admite otras causas, fuera de la muerte, para autorizar un nuevo matrimonio. (Cfr. Legrain, 1978), (Cfr. Botero, 2002).
- Una tercera analogía nos la sugiere el comportamiento de la iglesia primitiva de frente al problema que planteaba a la iglesia la participación de los cristianos en el servicio militar del imperio romano pagano; el llamado *Canon de Hipólito* (año 325 d.C.) establecía dos prohibiciones con su respectiva excepción:
  - “No alistarse en el ejército, a no ser que sea obligado;
  - No derramar sangre en el caso de deber ir al ejército, pero si lo hiciera, haga penitencia”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. Louis J. Wif, by, *The Early Fathers on war and military Service*. Message of the Fathers of the Church, Michael Glazier, Inc, Wilmington 1983, 92-93; S. Tanzarella, “Rifiuto del servizio militare e della violenza nel cristianesimo africano tra la fine del III secolo e l’inizio del IV secolo”, *Agustinianum* 34 (1994) 455-465; “Les Canons d’Hippolyte”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome XIV / II Partie, Letouzey, Paris 1941, 1975-1977.

Analogando este caso con el matrimonio, se podría avanzar una propuesta: también, respecto del matrimonio, no será posible aplicar la misma argumentación del *Canon de Hipólito*?:

- No divorciarse; si lo hiciera y no es posible la reconciliación,
- No volver a casarse; pero si lo hace, haga penitencia.

Algunos obispos y teólogos han visto la posibilidad de autorizar a los divorciados vueltos a casar la admisión a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía bajo ciertas condiciones, como lo hicieron los Obispos del Oberrhein (Alemania). Más recientemente, se está avanzando la propuesta de autorizar una nueva unión, por ejemplo, en el caso de la ‘muerte del amor conyugal’ en forma irremediable. Un testimonio de esta posibilidad es la sentencia ‘coram Fagiolo’ en la Rota Romana (Octubre 1970).

Un tercer aspecto a renovar es la disciplina de la iglesia establecida en el *Código de Derecho Canónico*; el Concilio Vaticano II había ordenado la renovación del viejo código (O.T. n. 16) que vio la luz con el nuevo código (1983); después de más de 30 años de su promulgación, juristas y teólogos han hecho varias mociones en pro de la revisión de diversas normas: entre otras, la Comisión Teológica Internacional en su sesión (Diciembre 1977) propuso la revisión del concepto de ‘sacramentalidad’ y de la ‘consumación del matrimonio’ (Cfr. Comisión Teológica Internacional, 1979).

Juristas como B. Vanegas (1981) y R. Calle (2000) han propuesto la revisión del canon 1.060 que canoniza el ‘*favor juris*’: “el matrimonio goza del favor del derecho; por lo que, en caso de duda, se ha de estar por la validez del matrimonio...”. A este propósito, L. Vela comenta que ‘se mima la institución, una institución sin personas’. Por qué no, a cambio del ‘favor juris’, hablar del ‘favor personae’?

El viejo *Código de Derecho Canónico*, como también el nuevo, no hacen alusión a la realidad del amor conyugal; desde el pontificado del Papa Alejandro III (159-1.181) se retiró del léxico jurídico el vocablo ‘amor’ a causa de las dificultades que presentaba en los tribunales

eclesiásticos; uno de los esquemas preparatorios para el Concilio Vaticano II vetó la readmisión de este término por considerarlo una ‘falsa inspiración’<sup>4</sup>; por fortuna, el concilio rechazó dicho esquema y ordenó la elaboración de uno nuevo –el *Esquema XIII*– que dio origen a la *Gaudium et spes*; ésta recoge 25 veces entre los numerales 47 a 52 la palabra ‘amor’, lo que constituye un verdadero desafío a la tradición eclesiástica. Más recientemente, Juan Pablo II se refirió al matrimonio llamándolo ‘el sacramento del amor’ y el Papa Francisco llama al amor ‘la fuente del matrimonio’.

Otro aspecto que se presenta como fuente y motor de renovación para una ‘*theologia condenda*’ es el diálogo ecuménico; desde el pontificado de Juan XXIII el diálogo ecuménico ha recibido un fuerte impulso de él y de sus sucesores. El *Enchiridion Oecumenicum* (8 volúmenes) recoge una cantidad de acuerdos realizados por parte de la Iglesia católica con otras iglesias cristianas (Iglesia Ortodoxa y diversas denominaciones de las Iglesias cristianas) en lo que se refiere al matrimonio interconfesional

A este respecto, las diversas comunidades cristianas europeas (católica, ortodoxa, cristiana) han llevado a cabo experiencias varias de encuentros ecuménicos; P. Sgroi cuenta la experiencia de encuentros internacionales e interconfesionales que le hacen pensar que ‘las parejas interconfesionales poseen un importante e insustituible ministerio ecuménico a desarrollar, como una profecía viviente de la comunión ecuménica de las iglesias’ (Cfr. Sgroi, P, 2009).

En el avance ecuménico hay un elemento que está urgiendo también un nueva ‘recepción’: el amor; un elemento que las culturas de los pueblos han tenido siempre presente, que la tradición cristiana dejó perder por algunos siglos, pero que desde el Concilio Vaticano II está recuperando; si el amor es ‘la fuente del consentimiento matrimonial’, se sigue de aquí que se le deba reconocer una fuerza especial en la formación de la pareja y, que en caso de faltar irremediablemente,

<sup>4</sup> Cfr. Schema Constitutionis dogmaticae ‘*De Ordine morali christiano*’, Acta et documenta Concilii Oecumenici Vaticani II, Apparando, series II, praeparatoria, vol. III, pars 1, n. 15, p. 107.

también se reconozca que su ausencia quita el fundamento al matrimonio al que se ha llamado ‘sacramento del amor’. La tradición de la Iglesia Ortodoxa es muy explícita a este respecto al admitir la ‘muerte del amor en el matrimonio (Cfr. Häring, B, 2006), (Botero, S, 2006).

Muestra del avance teológico, mediante el diálogo ecuménico, dentro de la misma iglesia católica es la flexibilidad en las normas canónicas sobre el matrimonio interconfesional: acerca de los impedimentos, sobre la forma canónica, sobre la prohibición de la celebración, la revocación de la excomunión, las licencias, etc. De otra parte, el Magisterio eclesiástico ha promulgado varios documentos que revelan una creciente apertura hacia el matrimonio interconfesional<sup>5</sup>.

## CONCLUSIÓN

Los avances o progresos teológicos en materia matrimonial son muchos; en estas páginas solo ha sido posible evidenciar brevemente algunos de ellos. La perspectiva de la IIª Sesión del Sínodo de Obispos (Octubre 2.015) se prevé como un momento privilegiado para conocer nuevos progresos. Durante la Iª. Sesión se plantearon de manera especial dos problemas propiamente sacramentales: la propuesta de nuevos casos de nulidad matrimonial y la posibilidad del acceso al sacramento de la Eucaristía por parte de los divorciados vueltos a casar.

El n. 52 de la *Relatio Synodi* afirma:

Se reflexionó sobre la posibilidad de que los divorciados y vueltos a casar accediesen a los sacramentos de la Penitencia y la Eucaristía. Varios padres sinodales insistieron a favor de la disciplina actual en virtud de la relación constitutiva entre la participación en la Eucaristía y la comunión con la iglesia y su enseñanza sobre el matrimonio indisoluble. Otros se expresaron en favor de una acogida no generalizada

---

<sup>5</sup> Cfr. Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe *Matrimonii sacramentum* (1966), el Decreto de la Congregación para las iglesias orientales *Crescens matrimoniorum* (1967), el ‘Motu Proprio’ *Matrimonia mixta* (1970), el Nuevo Código de Derecho Canónico (1983), el Nuevo Directorio Ecuménico (1993).

a la mesa eucarística, en algunas situaciones particulares y condiciones bien precisas, sobre todo cuando se trata de casos irreversibles y vinculados a obligaciones morales para con los hijos, quienes terminarían por padecer injustos sufrimientos. (...) Es necesario profundizar la cuestión, teniendo bien presente la distinción entre situación objetiva de pecado y circunstancias atenuantes, dado que la imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar suprimidas a causa de diversos factores psíquicos o sociales (n. 52).

El planteamiento del encuentro de ‘una situación objetiva de pecado con circunstancias atenuantes’ ya había sido previsto por el Papa Juan Pablo II en la carta encíclica *Veritatis splendor* (1993) a propósito de ‘los actos intrínsecamente malos’: “si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o determinadas circunstancias particulares pueden atenuar su malicia, pero no pueden suprimirla” (n. 81). El *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma a este respecto: “la imputabilidad y la responsabilidad de una acción pueden quedar disminuidas e incluso suprimidas a causa de la ignorancia, la inadvertencia, la violencia, el temor, los hábitos, las afecciones desordenadas y otros factores psíquicos o sociales” (n. 1.735).

En esta misma perspectiva del Sínodo de Obispos aparece con claridad la convocatoria al ‘acompañamiento pastoral’; a este acompañamiento se refirió el Papa Francisco en la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (nn. 169-173); esta convocatoria se prolonga en dos documentos del Sínodo de Obispos: en la *Relatio post disceptationem* (13 Octubre 2014) y en la *Relatio Synodi* (18 Octubre 2014): en ambas ‘relaciones’ se hace referencia al acompañamiento (nn. 35 y 40) respectivamente.

Ciertamente es posible esperar nuevos avances teológicos en el campo de la teología del matrimonio y de la familia, como también en otros campos; esta certeza está garantizada por la palabra del evangelista Juan que afirma: “cuando Él venga, el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la Verdad completa, pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga y os anunciará lo que ha de venir” (16, 13). Esto

nos invita a permanecer con los ojos abiertos, con los oídos atentos, a la revelación de Dios a través de la historia “que manifiesta y confirma la doctrina y las realidades que las palabras significan” (DV n. 2).

## REFERENCIAS

Häring, B. (1990). *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, EDB. Bogotá: San Pablo.

Velasco, J. (1988). *El hombre ser sacramental. Raíces humanas del simbolismo*. Madrid: Cátedra de Teología Contemporánea.

Augustinus. (1992). *De nuptiis et concupiscentia. Le sacrement du mariage chez Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*”, RDC. Roma.

Baldanza. (1975). *L'approfondimento del segno sacramentale per il rinnovamento e lo sviluppo della teologia matrimoniale: alcune nuove prospettive*. La Scuola Cattolica.

Bardelli, R. (2007). *L'ecologia dell'amore e del sesso. Iniziazione sessuale per giovani, fidanzati e sposi*, EDC. Torino: Leuman.

Borobio. (1977). *Matrimonio cristiano, ¿para quién?*, EDB. Bilbao.

Botero, S. (1997). *Eucaristía y matrimonio. Fundamento de una relación*.

Botero, S. (2006). *El amor, causa, motor y meta de la pareja humana*. Bogotá: San Pablo.

Botero, S. (2006). *La Conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*. Bogotá: San Pablo.

Botero, S. (1993). *Hacia una nueva ética conyugal*. Bogotá: San Pablo.

Botero, S. (1997). La dimensión jurídica del amor conyugal. Un debate entre la actual situación ‘de jure condito’ y una propuesta ‘de jure condendo’”. Laurentianum.

- Botero, S. (2002). *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*. Roma: Vivere in.
- Botero, S. (2002). *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere in. Roma.
- Botero, S. (2003). *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, P.S. Madrid. Madrid.
- Botero, S. (2004). *La famiglia, comunita d'amore. Dialettica tra unità / fecondità*. Roma: Logos.
- Botero, S. (2012). *Teología Ecuménica de la pareja*. Bogotá: San Pablo.
- Boyle. (1987). *Parvitas materiae in Sexto in contemporary catholic Thought*, Lanham. New York-London: London.
- Calle De La Paz, R. (2000). "El 'favor matrimonii' (c. 1.069): aspectos a revisar". Ciencia Tomista.
- Caprile, G. (1965). Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II, a cura di, Quarto Periodo. *La Civiltà Cattolica*, (5) 108-110.
- Caprile, G. (1982). Il Sinodo dei Vescovi 1980. Roma: *La Civiltà Cattolica*.
- CELAM. (1985). Consejo Episcopal Latinoamericano. Bogotá.
- Cfr. Doms. (1946). *Significato e scopo del matrimonio*. Roma: Cathedra, Roma.
- Chiappetta, L. (1990). *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Dehoniane. Roma.
- Comisión Teológica Internacional. (1979). Proposiciones sobre algunas cuestiones doctrinales referentes al matrimonio cristiano. *Revista Española de Derecho Canónico*.

- Commissione Teologica Internazionale. (1977). Sedici Tesi di cristología sul sacramento del matrimonio. *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede (1977-1979), EDB, (504) 21-22.
- Congar, Y. (1996). *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1953; Ramiro Pellitero, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*. Pamplona: Pontificia Universidad de Navarra.
- Congregación para la Educación Católica. (1976). *Instrucción sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes*. Bogotá.
- Corpas de Posada, I. (1985). *Pareja abierta a Dios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- De La Potterie. (1977). *La Verité dans Saint Jean*, vol. I. Roma: Biblical Institute Press.
- Díaz, J. (1960). La doctrina moral sobre la parvedad de materia ‘*in re venerea*’, desde Cayetano hasta S. Alfonso”, *Archivo Teológico Granadino*.
- Enchiridion Symbolorum. (1991). *Cura di Peter Hünermann*, EDB, Bologna. Roma.
- Fagiolo, V. (1980). “Chicagien. Nullitatis matrimonii”, en *Decisiones seu sententiae S. Romanae Rotae*. Roma.
- Faivre, A. (1985). “Aux origines du Laïcat”, *L’année Canonique* 29 (1985); J. Silvio Botero G. Teología del laicado. Nuevas perspectivas en el post-concilio. *Revista Teológica Limense*, (33) 327-350.
- Fletcher, J. (1973). *Responsabilidad moral*. Barcelona: Nopal.
- Häring, B. (2006). *Pastorale dei diivorziati. Una strada senza uscita?*, EDB. Bologna.
- Häring, B. (1982). *Libertad y fidelidad en Cristo*, vol. II. Herder. Barcelona.

- Helmut, W. (1994). *Teología moral general. Exigencias y respuestas*. Barcelona: Herder.
- Kasper, W. (1980). *Teología del matrimonio cristiano*. Santander: Sal Terrae.
- Lahiidalga, J. (1993). “La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral”. *Surge*.
- Legrain, M. (1978). *Mariage chretien, modèle unique?* Paris: Chalet.
- Lena, B. (1968). “Fecondità nell’amore, Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina”, en *Diritti del sesso e del matrimonio*. Verona: Mndadori.
- Mackin, F. (1969). *The marital Sacrament*. New York: Paulist Press.
- Nygren, A. (1971). *Eros e ágape*. Bologna: Il Mulino.
- Peinado, J. (1993). *Éticas teológicas de ayer y hoy*. Madrid: Editorial Paulinas.
- Pinckaers, S. (1968). *Il rinnovamento della morale. Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*. Borla, Torin.
- Placido, S. (2009).
- Robleda, O. (1975). *Riflessioni romanistici nella definizione canonica del matrimonio*. Roma: Gregorianum.
- Sandri, L. (1996). A cura di, *Humanae vitae e Magistero Episcopale, Dehoniane*. Bologna.
- Schema Constitutionis dogmaticae. (s.f.). *De Ordine morali christiano*, en *Acta Synodalia Concilii Oecumenici*. Roma.
- Schökel, L. (1997). *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. Helmut Thielicke, *Le parabole del Signore*, LDC. Leumann (Torino). ‘La parabola delle nozze regali. Estrella Navarra.

- Sgroi, P. (2009). “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. Venezia.
- Sinodo dei Vescovi. (1981). Sulla famiglia. “Le 43 Proposizioni”, Il Regno-doc. 26 (1981) 390: ‘Proposizione 14.6’; Sinodo dei Vescovi sull’Eucaristia 2005, ‘Proposizione 40’.
- Thévenot. (1984). *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*. Torino: Leumann.
- Urbano, G. (1993). *Antiguos y modernos principios en la teología moral*. México: Universidad Pontificia de México.
- Vanegas, F. (1981). *La crítica actual del principio del ‘favor matrimoni’*. Universitas Canonica.
- Viladrich, P. (1972). “Amor conyugal y esencia del matrimonio”. *Ius Canonicum*.
- Vilanova, E. (1992). *Historia de la teología cristiana, (siglos XVIII, XIX y XX)*. Barcelona: Herder.