

IMPORTANCIA Y PROPUESTA DE VALORACIÓN,
DESDE LA PSICOLOGÍA, DE LA RELIGIOSIDAD EN
LAS CAUSAS DE NULIDAD MATRIMONIAL

*IMPORTANCE, AND ASSESSMENT PROPOSAL, FROM
PSYCHOLOGY, OF RELIGIOSITY IN CAUSES OF
MARRIAGE NULLITY*

Fecha de recepción: 30 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 23 de noviembre de 2021

RESUMEN

En este trabajo se defiende, tanto desde un punto de vista teórico como real, que la valoración de la religiosidad (tanto cuantitativamente, como cualitativamente) es posible y necesaria en los peritajes psicológicos de nulidad matrimonial. En un primer momento se realiza una revisión de textos de la Iglesia que exponen la importancia de valorar los aspectos psicológicos, así como la religiosidad de los contrayentes. Estos aspectos influyen directamente en el matrimonio, tal y como se demuestra en diferentes investigaciones. En general, las personas religiosas tienen matrimonios más felices y con menos rupturas. La religiosidad, desde un punto de vista psicológico, no sólo es una dimensión cuantitativa (más o menos religioso), sino que también es cualitativa (por ejemplo, religiosidad infantil frente a adulta o madura). Se presentan, a modo de ejemplo, tres modelos psicológicos para evaluar la religiosidad (de los autores: Vázquez, Fowler y Oser). Por último, se expone un caso real de peritaje, en un contexto de nulidad matrimonial, en el cual se ejemplifica cómo la evaluación

psicológica de la religiosidad es fundamental para comprender, en parte, las decisiones que la pareja toma cuando se casa. El caso que se presenta permite comprender el fracaso de dicho matrimonio, ya que la decisión de casarse se toma desde una inmadurez religiosa (desde un punto de vista psicológico).

Palabras clave: Religiosidad, psicología, nulidad, matrimonio, evaluación psicológica.

ABSTRACT

In this work, it is defended, both from a theoretical and a real point of view, that the assessment of religiosity (both quantitatively and qualitatively) is possible and necessary in psychological assessments of marriage nullity. At first, a revision of the texts of the Church is carried out that defend the importance of evaluating the psychological aspects, as well as the religiosity of the contracting parties. These aspects directly influence marriage, as shown in different investigations. In general, religious people have happier marriages with fewer breakdowns. Religiosity, from a psychological point of view, is not only a quantitative dimension (more or less religious), but it is also qualitative (for example, infantile versus adult or mature religiosity). As an example, three psychological models are presented to evaluate religiosity (authors: Vázquez, Fowler and Oser). Finally, a real case of expert opinion is presented, in a context of marriage annulment, in which it is exemplified how the psychological evaluation of religiosity is fundamental to understand, in part, the decisions the couple makes when they get married. In the case presented, it allows us to understand the failure of said marriage, since the decision to marry is taken from a religious immaturity (from a psychological point of view).

Keywords: Religiosity, Psychology, Nullity, Marriage, Psychological evaluation.

INTRODUCCIÓN

Este artículo está inspirado en una forma de trabajar del Prof. Federico Aznar Gil, referente mundial en los procesos canónicos matrimoniales¹. El profesor Aznar nos insistía en al menos dos cuestiones a la hora

1 Algunos de sus libros más importantes: AZNAR GIL, F., Derecho matrimonial canónico, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2015 (ediciones anteriores revisadas:

de investigar, la primera, un buen estudio documental, y la segunda, ser independiente a la hora de abrir nuevas perspectivas, defender lo que se cree, en amor a la verdad, siempre con razones, y siendo conscientes que con el tiempo uno se da cuenta que las propuestas realizadas en el pasado siempre son mejorables. Desde esa pasión y metodología en la investigación, en este artículo se defiende, y propone, que la religiosidad debe ser una dimensión psicológica que valorar en los peritajes de nulidad matrimonial. No sólo el si se es más o menos religioso, sino qué tipo de religiosidad se tiene a nivel psicológico, ya que hay religiosidades infantiles e inmaduras, incluso patológicas, frente a otras más maduras. La psicología de la religión ha dado cuenta de las mismas, pero hay una gran ausencia de la valoración de esta dimensión en los peritajes.

El bienestar conyugal es considerado como el indicador más fiable para determinar el estado de salud del matrimonio. Es un concepto multicausal objeto de una amplia investigación puesto que es el punto central de la estabilidad de una pareja².

Fundamentalmente uno de los elementos esenciales para ese buen funcionamiento en el matrimonio es la madurez emocional y quizás el mejor predictor de una vida conyugal feliz³. Existe una estrecha relación entre la madurez emocional y la satisfacción conyugal y así se relacionan factores como la inestabilidad emocional, el no ser correspondidos emocionalmente, el carácter cerrado y la falta de independencia con la falta del bienestar conyugal⁴. Dentro de las múltiples variables que inciden en

2007, 2001, 1985, 1983). ID., Uniones matrimoniales irregulares: doctrina y pastoral de la Iglesia, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993. ID., La preparación para el matrimonio: principios y normas canónicas, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. ID., El matrimonio en la nueva codificación canónica, Salamanca: s, 1983 (revisado en 1985). ID., Y FLECHA, J.R., Divorciados y eucaristía, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1996. También hay que destacar que es editor de diferentes actas de las jornadas/cursos publicadas como Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para el foro, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1982, 1983, 1988, 1990, 1991, 1993, 1995, 1996, 1997, 1999.

2 OTERO REJÓN, M. P. Y FLORES GALAZ, M. M., Funcionamiento familiar como predictor de la satisfacción marital en hombres y mujeres, in: Enseñanza e Investigación en Psicología, 21/2 (2016) 141-152.

3 RANI, R., SINGH, L., Y JAISWAL, A., Relationship between Emotional Maturity and Marital Adjustment Among Couples, in: Indian Journal Of Health And Wellbeing, 8/9 (2017) 1020-1023.

4 MOSAVI, S.E. & IRAVANI, M.R., A study on relationship between emotional maturity and marital satisfaction, in: Management Science Letters, 2/3 (2012) 927-932.

la madurez emocional de una pareja y que tienen que ver con la salud marital podemos establecer algunas:

1. Las metas que se establecen en el matrimonio, especialmente de tres tipos: las de crecimiento personal, las de compañerismo y las instrumentales. Metas que van cambiando a lo largo de la vida de la pareja, y así las parejas jóvenes se centran más en las de crecimiento personal, las de mediana edad en las instrumentales y las parejas con más edad se adhieren a las de compañerismo.

Por tanto, las metas influyen en la satisfacción conyugal dependiendo de la priorización y el logro de estas. Las transiciones vitales y los valores culturales van a afectar a la preponderancia de las metas que se van estableciendo en el matrimonio, mientras que factores relacionados con los patrones de comunicación, la resolución de problemas, entre otros, son los que van a suministrar las bases del logro adecuado de esas metas conyugales que la pareja ha priorizado⁵.

2. Otro de los elementos esenciales a la hora de valorar el bienestar conyugal se centra en los aspectos que atañen al compromiso o la firmeza en mantener una relación. El compromiso estimado en sus dos facetas: el compromiso como dedicación personal con el objeto de mantener una relación que redunde en el beneficio de los dos cónyuges. Se correspondería con el compromiso personal y el moral y que son expresión de las actitudes y valores de las personas, es decir son algo interno al individuo⁶.

Y, por otra parte, el compromiso como obligación, en el que entran los factores de presión internos y externos a la pareja y que a la postre dan estabilidad a la pareja, como los aspectos económicos, la presión

5 LI, T., Y FUNG, H. H. The dynamic goal theory of marital satisfaction, in: *Review of General Psychology*, 15/3 (2011) 246–254; LI, T., TSANG, V. H.-L., FUNG, H. H., QIU, X.-L., Y WANG, W.C., Measuring dynamic goals for marriage: Development and validation of the Marital Goal Scale using Rasch modeling, in: *Psychological Assessment*, 32/3 (2020) 211–226.

6 JOHNSON, M. P., CAUGHLIN, J. P., Y HUSTON, T. L. The tripartite nature of marital commitment: Personal, moral, and structural reasons to stay married, in: *Journal of Marriage and the Family*, 61/1 (1999) 160–177.

social, etc.⁷. Sería un compromiso estructural, externo al individuo y estaría en función de esos factores que presionan para que los individuos mantengan la relación.

Hay una serie de variables que están unidas a un tipo de compromiso, pero no a otro, de ahí la distinción entre los distintos tipos. De esta forma, la satisfacción vital aparece principalmente en el compromiso personal, la estabilidad de vida se asocia al compromiso estructural y la religiosidad está unida al compromiso moral⁸.

Por tanto, vemos que uno de los factores estudiados en relación con el buen funcionamiento conyugal y por ende en la madurez, es el compromiso. Dentro de este, uno que se ha revelado buen factor de éxito matrimonial es el compromiso religioso.

Este concepto tomado en el sentido más extenso, es decir el grado en que las personas aplican a su vida los valores y las prácticas religiosas⁹.

3. El factor religiosidad está unido a altos niveles de satisfacción matrimonial. Se han propuesto varias explicaciones alrededor de este hecho que provoca que a mayor religiosidad sea mayor la satisfacción conyugal. Especialmente se han propuesto tres explicaciones: el modelo directo, es decir hay una influencia directa entre estos dos factores. Por otro lado, el modelo indirecto que indica que la influencia de la religiosidad se produciría a través de actitudes que tienen que ver con la religiosidad (por ejemplo, la actitud hacia el divorcio). Y por último el modelo de compensación en el que la religiosidad juega un papel amortiguador de los factores de vulnerabilidad¹⁰.

En esta relación positiva entre ambos factores influyen también las actividades religiosas compartidas y la coherencia con las creencias en la

7 TORRES GONZÁLEZ, T. & OJEDA GARCÍA, A., El Compromiso y la Estabilidad en la Pareja: Definición y Dimensiones dentro de la Población Mexicana, in: *Psicología Iberoamericana*, 17/1 (2011) 38-47.

8 JOHNSON, M. P., CAUGHLIN, J. P., Y HUSTON, T. L. *o.c.*

9 LOPEZ, J. L., RIGGS, S. A., POLLARD, S. E., Y HOOK, J. N., Religious commitment, adult attachment, and marital adjustment in newly married couples, in: *Journal of Family Psychology*, 25/2 (2011) 301-309.

10 *Ibid.*

forma en cada uno vive. En definitiva, es vincular el matrimonio con la fe religiosa en donde entran en juego esos sistemas de creencias específicas y cómo se la da un significado en la pareja. Sin embargo, tiene un sentido más allá de la religiosidad en general o de aspectos como la frecuencia de asistencia a la iglesia¹¹. Por tanto, estamos hablando de que realmente el elemento que incide es la religiosidad intrínseca en la que la práctica religiosa da sentido a sus vidas, alejada de formas de religiosidad extrínseca en la que las personas lo usan como una práctica ajena a sí mismo¹².

4. En esta influencia, es la intimidad un elemento básico del bienestar de una pareja. En la intimidad contribuyen factores como la comunicación, el sentirse seguro incluso en los momentos de crisis, el compromiso antes señalado, la fidelidad, la empatía y el cariño. Pero dentro de esta intimidad hay una dimensión que favorece el bienestar, y es la intimidad espiritual puesto que el contenido espiritual mejora el sentido de la vida a través de un sistema de valores y de la priorización de la fe¹³.

La intimidad espiritual se asocia a un menor número de conflictos en la pareja, a cerrarse menos en los conflictos conyugales, a la evitación de tácticas de castigo como resultado de la mayor voluntad y empatía al escuchar el punto de vista del otro. De igual forma, favorece el vínculo entre la pareja y su religiosidad y el afrontamiento, demostrando una correlación positiva entre ambos factores, lo que ayuda a las parejas a sobrellevar las situaciones de crisis¹⁴.

11 GOODMAN, M.A., DOLLAHITE, D.C., MARKS, L.D. Y LAYTON, E., Religious Faith and Transformational Processes in: Marriage. Family Relations, 62/5 (2013) 808–823.

12 BRIMHALL, A.S. Y BUTLER, M.H., Intrinsic vs. Extrinsic Religious Motivation and the Marital Relationship, in: The American Journal of Family Therapy, 35/3 (2007) 235-249.

13 HOLLAND, K. J., LEE, J. W., MARSHAK, H. H., Y MARTIN, L. R., Spiritual intimacy, marital intimacy, and physical/psychological well-being: Spiritual meaning as a mediator, in: Psychology of Religion and Spirituality, 8/3 (2016) 218–227.

14 GOODMAN, M.A., DOLLAHITE, D.C., MARKS, L.D. Y LAYTON, E., *o.c.*

Esa intimidad espiritual, por tanto, favorece las revelaciones del otro, desvelarse como oyente y asimismo favorece la resolución de los conflictos conyugales¹⁵.

Igualmente se alimenta un mayor sentido de la confianza, el apego, la seguridad emocional y las relaciones íntimas porque la intimidad espiritual contribuye significativamente a la intimidad emocional y facilita el bienestar relacional de las parejas¹⁶. En definitiva, la capacidad para dialogar que favorece la intimidad espiritual son indicadores de actitudes y valores compartidos, así como de respeto y tolerancia hacia el otro¹⁷. No podemos olvidar que en el centro de la intimidad están las formas en que los miembros de la pareja gestionan la vulnerabilidad emocional inherente a las relaciones íntimas por lo que esa intimidad espiritual favorecería de esta forma también la resolución de problemas¹⁸.

A la par se ha analizado este factor cuando se produce la transición hacia la paternidad contribuyendo positivamente a la satisfacción conyugal a través de la intimidad espiritual. La revelación espiritual en la pareja se ha demostrado que correlaciona positivamente con una mayor voluntad para manejar los conflictos maritales y por eso protegen durante las transiciones familiares críticas¹⁹.

Por tanto, los estudios nos están indicando que hay una estrecha relación entre la religiosidad y la intimidad espiritual con las relaciones conyugales, el bienestar y la madurez emocional.

15 MAHONEY, A., PARGAMENT, K. I., Y DEMARIS, A., Spiritual intimacy, spiritual oneness, and marital conflict across the transition to parenthood, in: *Journal of Family Psychology*, 35/4 (2021) 552–558.

16 PADGETT, E., MAHONEY, A., PARGAMENT, K. I., Y DEMARIS, A., Marital sanctification and spiritual intimacy predicting married couples' observed intimacy skills across the transition to parenthood, in: *Religions*, 10 (2019) 177–193.

17 MAHONEY, A., PARGAMENT, K. I., TARAKESHWAR, N., y SWANK, A. B., Religion in the home in the 1980s and 1990s: a meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting. In: *Journal of Family Psychology*, 15/4 (2001) 559–596.

18 DEMARIS A., MAHONEY A., Y PARGAMENT K. I., Doing the Scut Work of Infant Care: Does Religiousness Encourage Father Involvement?, in: *Journal of Marriage and Family*, 73/2 (2011) 354–368.

19 KUSNER, K. G., MAHONEY, A., PARGAMENT, K. I., Y DEMARIS, A., Sanctification of Marriage and Spiritual Intimacy Predicting Observed Marital Interactions Across the Transition to Parenthood, in: *Journal of Family Psychology*, 28/5 (2014) 604–614.

Así, y teniendo en cuenta lo expresado por el Papa Francisco a los jueces, oficiales, abogados y colaboradores del Tribunal Apostólico de la Rota Romana²⁰, evaluar y apreciar la madurez religiosa de los contrayentes se hace imprescindible²¹. Es decir, poner en relación el canon 1095 con los cánones 1099 y 1101 § 2, y no solo la idoneidad de los contrayentes (canon 1095) sino incluir «la actitud o intención con que estos se acercan a contraer matrimonio»²².

I. LA RELIGIOSIDAD COMO ASPECTO PSICOLÓGICO DE LA PERSONALIDAD

No hay duda en que en los peritajes psicológicos se deben valorar todos los aspectos significativos que ayuden a comprender la conducta humana, que incluyen fundamentalmente los de personalidad y los contextuales. Habitualmente en las pericias psicológicas se recogen datos relevantes de diferentes dimensiones, pero no tenemos constancia de que se haya realizado una propuesta sistemática de evaluación de la religiosidad desde un punto de vista psicológico.

La primera cuestión, desde la psicología, es si la religiosidad puede considerarse un factor significativo de la conducta humana, y más en concreto, de la personalidad. La respuesta, desde la psicología, es que sí, siempre que esa persona sea religiosa²³. La religiosidad va a influir en su conducta en la medida en que le dé más o menos importancia a la religiosidad en su vida. Así, la mayor o menor religiosidad de una persona, desde un punto de vista psicológico, está determinada por la prioridad que tenga en su vida, a lo que Allport denominaría apropiación. De esto

20 Discurso del Santo Padre Francisco con ocasión de la inauguración del Año Judicial del Tribunal de la Rota Romana. Disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150123_tribunale-rot-romana.html

21 «Por eso el juez, al ponderar la validez del consentimiento expresado, debe tener en cuenta el contexto de valores y de fe —o de su carencia o ausencia— en el que se ha formado la intención matrimonial». *Ibid.*

22 PARMA, M., Comentario al Discurso del Santo Padre Francisco a los Jueces, Oficiales, Abogados y Colaboradores del Tribunal Apostólico de la Rota Romana (23-01-2015), in: Anuario Argentino de Derecho Canónico (AADC) XXI (2015) 329-339.

23 Pargament, K. I. (Ed.). *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, Washington: American Psychological Association, 2013. MARTÍNEZ MARTÍ, M. El estudio científico de las fortalezas trascendentales desde la Psicología Positiva, in: *Clínica y Salud*, 17/3 (2006) 245-258. SELIGMAN, M. *La vida que florece*, Barcelona: Ediciones B, 2011.

se deduce que la valoración de la religiosidad queda ponderada en función del peso que cada persona le dé. Esta es una característica diferenciadora de otras dimensiones psicológicas que están presentes en todas las personas (por ejemplo, inteligencia, introversión vs. extroversión, apertura a la experiencia, sociabilidad...). Por lo que consideramos que debe valorarse siempre que una persona considere que la religiosidad es importante en su vida.

En varios trabajos previos²⁴ ya presentamos una selección de estudios que demuestran la relación positiva de la religiosidad con la salud mental, la calidad de vida y el bienestar psicológico. Así, y a modo de ejemplo, se ha demostrado, a nivel biológico, a mayor religiosidad mayor esperanza de vida, se mejora la función inmune, hay mejor pronóstico en pacientes con cáncer; a nivel psicológico, menores tasas de depresión, consumo de drogas, ansiedad y suicidio, mayor capacidad para perdonar, satisfacción vital, autoestima o bienestar subjetivo; y a nivel interpersonal, a mayor religiosidad se recibe más apoyo social, las personas se muestran más generosas, agradables, y dos cuestiones importantes en la cuestión central que nos ocupa: una menor tasa de ruptura de pareja y una mayor satisfacción marital.

En este artículo ya hemos expuesto que hay diferentes tipos de religiosidad (por ejemplo, extrínseca e intrínseca), por lo que la cuestión no es sólo si se es más menos religioso, sino qué tipo de religiosidad se tiene.

Desde un punto de vista psicológico son varias las propuestas sobre cuáles son los diferentes aspectos de la religiosidad. Generalmente se establecen las tres dimensiones de cualquier actitud psicológica: emocional, conductual y cognitiva. Otros autores²⁵ proponen unas dimensiones específicas para la actitud religiosa: la dimensión experiencial (incluye los sentimientos y experiencias que una persona asocia con una deidad; suele

24 URCHAGA, J.D., MORÁN, C., Y FINEZ, M. J., La religiosidad como fortaleza humana, in: *International Journal of Development and Educational Psychology*, 1/1 (2019) 309-316. URCHAGA, J.D., MANEIRO, R., MORAL, J.E., Y SALGADO, A., La religiosidad como factor de bienestar psicológico en la adolescencia, in: *Actas del VI congreso internacional den contextos psicológicos, educativos y de salud*, vol. I, 2020, 225-225.

25 GLOCK, C. Y STARK, R. *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand Mc Nally, 1965. STARK, R. Y GLOCK, C. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkely and Los Angeles: University of California Press, 1968. TAMMINEN, K. *Religious Development in Childhood and Youth: An Empirical Study*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1991.

relacionarse con la fe religiosa, sentido de vida, conciencia de la realidad divina, donde se le experimenta como real); la dimensión ideológica (en qué medida las creencias religiosas son importantes para la persona, no tanto el contenido de las mismas); la dimensión intelectual (los contenidos religiosos, el razonamiento religioso); la dimensión ritual (las prácticas religiosas, tanto las privadas como las públicas); la dimensión consecuencial (los efectos que las otras dimensiones religión tienen en la vida personal diaria, tanto en su propia vida como en la relación con los demás). Todas estas dimensiones pueden valorarse objetivamente mediante instrumentos específicos, fiables y válidos²⁶.

Además, dentro de la psicología de la religión, se han realizado varios modelos para valorar el desarrollo religioso, tanto de un punto de vista personal como del ciclo evolutivo. Aquí vamos a presentar tres de ellos, el del profesor Antonio Vázquez (diferencia claramente entre infantilismo y madurez religiosa), el de James Fowler (presenta un modelo de desarrollo de la fe) y el de Fritz Oser y Paul Gmünder (propuesta de evolución del razonamiento religioso). Estos tres autores, tomados en conjunto, abordan, en gran medida todas las diferentes dimensiones de la religiosidad.

Antonio Vázquez (Universidad Pontificia de Salamanca), propone que se valore la religiosidad como un vector, al menos en los creyentes, de madurez personal. Este vector parte de un estado de *arreligiosidad* (primeros años de vida), a una religiosidad familiar, donde lo divino está caracterizado por un egocentrismo narcisista y con características humanas (por ejemplo, Dios tiene barba blanca). Como punto de llegada ideal, de madurez, propone una religiosidad caracterizada por un *Dios-del-misterio*, cuyas imágenes se van separando más de las imágenes-recuerdo parentales (típicas en la infancia y en el infantilismo religioso).

Este proceso de madurez supone que el sujeto no es lo más importante, para eso se debe dar un descentramiento que dé paso a un *teocentrismo*, en el cual la persona creyente se pone a la escucha de Dios y a su

26 GORSUCH, R., & WALKER, D. (2006). Measurement and research design in studying spiritual development, in: Roehlkepartain, E.C., KING, P.E., Y WAGENER, L. (coords.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2006, 92-104.

voluntad, cooperando con Él. Ya no es un Dios “señor” todopoderoso, bueno y justo, al que como niños acudimos para que nos dé lo que necesitamos y no nos castigue; sino que como un Ser misterioso, que sobrepasa nuestra capacidad racional y se nos muestra desconcertante en su obrar, en cual la persona confía plenamente. La persona religiosa se siente llamado a ser libre y responsable, convierte su vida en gratuidad, humanizando el mundo, a los demás y a sí mismo.

Toda actitud religiosa madura, para este autor, se asienta en experiencias religiosas previas.

Por su parte, James W. Fowler (Universidad de Harvard), presenta unos estadios de la evolución de la fe religiosa, a lo largo del ciclo vital. Una persona puede quedar fijada en un estadio sin progresar a uno superior, así los límites de edad para cada estadio son aproximaciones a la mayoría de la población religiosa cristiana occidental. Es poco probable encontrar a personas por debajo del límite inferior, pero sí puede haber personas de mayor edad en un estadio. Este modelo tiene la ventaja de poder situar a la persona en un continuo de desarrollo religioso infantil (propio de la infancia), pasando por una religiosidad preadolescente, adolescente/juvenil, hasta la adulta. En el peritaje es importante valorar si la religiosidad de la persona está en estadios típicos del desarrollo no adulto. La propuesta de Fowler²⁷ se puede resumir como²⁸:

Estadio 1. Fe intuitiva-proyectiva (3-7 años). Etapa en que la imaginación, estimulada por relatos, gestos y símbolos, no dominada aún por el pensamiento lógico, se combina con la percepción y los sentimientos para crear unas imágenes duraderas tanto benéficas como amenazadoras que rodean la existencia del individuo.

27 FOWLER, J., *Stages of faith*, New York: HarperCollins, 1981. FOWLER, J., Teología y psicología en el estudio de la evolución de la fe, in: *Concilium*, 176 (1982) 416-420. FOWLER, J., Una introducción gradual a la fe, in: *Concilium*, 194 (1984) 73-85. FOWLER, J., *Becoming Adult, Becoming Christian; Adult Development and Christian Faith*, San Francisco: Harper & Row, 1984. FOWLER, J. *Faith development and pastoral care*, Philadelphia: Fortress, 1987. FOWLER, J. Y DELL, M. L., *Stages of faith from infancy through adolescence: reflections on three decades of faith development theory*, in: Roehlkepartain, E.C., KING, P.E., Y WAGENER, L. (coords.), *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2006, 34-45.

28 WULLF, D. M., *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1991.

Estadio 2. Fe mítica y literal (7-12 años). Consiste en la capacidad en vías de desarrollo de un pensamiento lógico que ayuda a ordenar el universo mediante categorías de causalidad, espacio y tiempo, así como a comprender las perspectivas de los demás y a captar el sentido de la vida en unos relatos.

Estadio 3. Fe sintética convencional (13-19 años). Desarrollo de unas nuevas capacidades cognitivas que hacen posible la mutua adopción de perspectivas y exigen la integración de diversas imágenes de sí mismo hasta obtener una identidad coherente. Se desarrolla una síntesis personal y en gran medida no reflexiva de creencias y valores como soporte de la identidad y para asegurar la unidad de la persona con otros individuos en una solidaridad emocional.

Estadio 4. Fe individual y reflexiva (difícil a antes de los 20 años). Se plantea la reflexión crítica acerca de las creencias y valores propios, la conciencia de sí mismo y de los demás como integrantes de un sistema social, junto con la aceptación de la responsabilidad personal con vistas a elegir una ideología y un estilo de vida que abren el camino hacia las formas de compromiso en las relaciones y en la vocación.

Estadio 5. Fe paradójica (no se suelen alcanzar antes de los 40 años). Etapa marcada por la aceptación de polaridades en la propia existencia, la sensibilidad a lo paradójico y la necesidad de interpretaciones múltiples de la realidad para comprenderla.

Estadio 5. Fe universal (pocas veces). Más allá de la paradoja y las polaridades, las personas que alcanzan esta etapa se sienten fundamentadas en la unión con la fuerza del ser. Sus visiones y compromisos las liberan para una entrega apasionada y a la vez desprendida de sí mismas en el amor, en la dedicación a superar las divisiones, la opresión y la brutalidad, así como a la comunidad inquebrantable de amor. (113-114).

Fritz Oser y Paul Gmünder²⁹ (Universidad de Friburgo, Suiza) proponen un modelo de estadios de razonamiento religioso, que Urchaga³⁰ completó con el razonamiento religioso paradójico. Estos estadios se pueden resumir en:

Estadio 1. *Deus et machina* (típico en la infancia: 6-10 años). Dios gobierna el mundo. El ser humano, tiene una relación de heteronomía con Dios, ya que gobierna todo. Otra característica es el artificialismo, todo ha sido creado.

Estadio 2. *Do ut es* (preadolescencia: 11-13 años). Dios de los milagros: ayuda a los buenos y castiga a los malos. Aquí se presenta una heteronomía condicionada, ya que la acción de Dios es respuesta a las acciones humanas (típica en la adolescencia, juventud y en bastantes adultos). Es un Dios que escucha, ama, vigila, es padre, juez y actúa.

Estadio 3. *Deísmo*, autonomía absoluta (a partir de la adolescencia: 14-50). Dios, en el presente, no actúa en el mundo. No hace milagros (y si los hace es de forma muy excepcional, pero no como una constante de respuesta a la conducta humana). El ser humano es totalmente libre. Se puede observar desde la preadolescencia hasta la madurez: se separa lo divino de lo humano, deísmo. Ya no hay heteronomía, sino que el ser humano es plenamente autónomo. Lo religioso es algo personal. Así Dios no puede influir directamente en mi vida: no hace milagros, ni manda la lluvia, ni rige destino. Cada persona es responsable de sus acciones. Es como si Dios no existiera, ya que no influye en el mundo. Pudo venir, dejar un mensaje, pero ya no actúa, es un Dios lejano (muchas personas lo sitúan en el “cielo”).

Estadio 4. *Autonomía condicionada* (adultos, pocas veces). Se es libre porque Dios me ha hecho libre. Existe una estrecha relación indirecta con Dios. Se alcanza en muy pocas personas. Dios no actúa directamente

29 OSER, F. Y GMÜNDER, P., *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso*, Barcelona: Ariel, 1998. OSER, F. *The Development of Religious Judgement*, in: *New Directions for Child and Adolescent Development*, 52 (1991) 5-25. OSER, F., SCARLETT, W. G., Y BUCHER, A. *Religious and Spiritual Development throughout the Life Span*. In: LERNER, R.M. Y DAMON, W. (Eds.), *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development*, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons Inc, 2006, 942-998.

30 URCHAGA, J. D. *La religiosidad juvenil desde la psicología*, in: VALLE, A. I, Y URCHAGA, J. D. (coords.) *Nuevos valores, nueva juventud*, Bilbao: DDB, 2007, 8-56.

(al igual que en el anterior estadio), pero sí que hay una conexión entre la persona y Dios.

Estadio paradójico (adultos, pocas veces). Creencia en que Dios influye en el mundo, pero de una forma paradójica. Se admite que hay una parte de misterio ante la pequeñez del razonamiento humano. No se comprende del todo la actuación de Dios, pero se afirma la misma. Es una concepción de un Dios que interviene y está presente en el mundo de una forma constante y directa. Este tipo de razonamiento es típico en personas que han tenido experiencias religiosas “sobrenaturales”, tales como “milagros”, “visiones”, etc., o que su razonamiento intelectual supera el estadio abstracto y se sitúa en uno paradójico, en el que se admite realidades que nuestro cerebro es incapaz de comprender y que percibe como contradictorias (por ejemplo, Dios actúa curando a unas personas de enfermedades, pero a otras no).

Por lo tanto, tal y como se está exponiendo, se puede valorar el tipo de la religiosidad desde un punto de vista psicológico, desde un continuo de inmadurez/infantilismo vs. adulto/maduro. El tipo de religiosidad influye, tal y como se ha demostrado anteriormente, en las decisiones del día a día, y por supuesto en la vitales, tal y como en la de contraer matrimonio. Así, y siguiendo esta lógica, aquellas personas en las que la religión sea un aspecto vital importante, cuando tomen la decisión de casarse lo harán determinadas en gran medida por su religiosidad, que será más o menos inmadura/infantil, más o menos adulta/madura.

II. PERITAJE DE UN CASO REAL

A continuación, se va a exponer un caso real, seleccionado entre varios de los que se ha tenido la ocasión de peritar en un contexto de solitud de nulidad matrimonial.

Rosa (nombre ficticio) es una mujer adulta de un país iberoamericano, que se casa con Fernando (nombre ficticio). Rosa posee estudios universitarios y su familia, se puede considerar de clase media o media-alta. En el momento de contraer matrimonio ella tenía cerca de los 28 años (una edad muy avanzada en su contexto para no estar casada) y él algunos más. En cuanto a la religiosidad de Rosa, afirma que es

fundamental en su vida, la vive en un movimiento católico en la que ella y su familia (padres) son muy activos (Rosa: «para mí no hay otro ambiente desde que mis papás entraron en el movimiento cuando yo era adolescente; nada más importante que Dios»). Respecto a él, Rosa afirma que «él no estaba bautizado, que no participaba de la Iglesia, que no había tomado ningún sacramento; cuando yo le conocí me dijo que no creía en Dios; (...) y yo tenía claro que quería un matrimonio eclesiástico y que dure para toda la vida». Él provenía de un contexto totalmente agnóstico/ateo. Pedro le dijo que si para casarse debía acudir a la Iglesia que él lo hacía y por eso asistía a los cultos. Ambos estaban muy enamorados él uno del otro.

Para valorar el razonamiento religioso de Rosa se emplea la prueba del dilema de Paul, propuesto por el propio Oser. Este dilema, de una forma muy resumida, presenta el caso de un joven médico (Paul) que viaja en avión, pero que éste se estropea y empieza a caer. En plena caída promete a Dios que si se salva irá de médico a las misiones. Sólo sobrevive él, y en el hospital empieza a reflexionar sobre la promesa que le hizo a Dios. Además, previamente se había comprometido en matrimonio, y también había aceptado una muy buena plaza de médico en un hospital de prestigio. Se le pregunta a Rosa que qué cree que debe hacer y porqué. Responde que «Sí, iría, una porque le hizo la promesa a Dios, y segunda, porque él se hizo, independientemente que lo sepa fulano o mengano, él se la hizo a sí mismo». Se le pregunta, en segundo lugar, que si en el caso de que no cumpla la promesa ¿crees que eso puede tener alguna consecuencia en su vida? (¿le podría pasar algo...?), a lo que contesta «que probablemente la conciencia de él mismo no le deje trabajar, o pensará que al rato le va a suceder algo; (pensará ...) "... sino he cumplido, no he tenido palabra de hacer con lo que he dicho"... yo si fuera el doctor no creería que pudiera salir adelante porque yo he fallado a lo que he prometido a mí mismo». Le pregunto si la relación con Dios quedaría afectada, a lo que responde que «sí, es que tomaría a Dios como que hoy le cumplo y mañana no».

Según las respuestas de Rosa, ella cree que debería cumplir su promesa, Dios le ha salvado, si no la cumple sería como un Dios a su medida «que "sí, es que tomaría a Dios como que hoy le cumplo y mañana no».

Estas respuestas indican que se sitúa en el nivel 2 (heteronomía

condicionada), donde hay una relación directa con Dios, mi comportamiento influye en Dios (a través de las oraciones, buenas acciones), y Dios puede influir en mi vida (por ejemplo, con milagros). Así que hay que cumplir la promesa. Además, en esta forma de razonar, no sólo está el cómo se relaciona con Dios, sino que a esto hay que añadir su gran sentido del deber y de responsabilidad que se ha observado en razonamiento moral. Por lo tanto, no hay que faltar a Dios, siendo esta una relación muy típica del Antiguo Testamento, y en algunos relatos del Nuevo Testamento (Parábola de los talentos, Trigo y la cizaña, donde hay premios y castigos). A esto, hay que añadir que en Rosa la religiosidad es muy importante y no se puede comprenderla a ella sin esta dimensión.

Además, Rosa, en sus declaraciones, afirma que creía que Dios actuaría sobre su esposo y que lo convertiría. Este razonamiento, indica falta de libertad en el esposo, y es una respuesta típica de la infancia. En términos de Vázquez sería una religiosidad infantil, inmadura, donde lo divino está caracterizado por un egocentrismo narcisista. Cumple características de un Dios “señor” todopoderoso, bueno y justo, al que como niños se acude para que nos dé lo que necesitamos y no nos castigue. Es una religiosidad muy diferente a la madura: caracterizada por un Dios-del-misterio, donde se da paso a un teocentrismo, en el cual la persona creyente se pone a la escucha de Dios y a su voluntad, cooperando con Él. La persona religiosa se siente llamada a ser libre.

Si analizamos el desarrollo religioso de Rosa según el modelo de Fowler. Rosa se situaría entre los estadios 2 (fe mítico-literal) y 3 (sintético-convencional), desarrollo que está en consonancia con su edad, y su desarrollo del razonamiento moral y del razonamiento religioso, todos en un estadio de transición hacia la madurez. En el estadio 3 (Fe sintético-convencional) la persona «desarrolla una síntesis personal y en gran medida no reflexiva de creencias y valores como soporte de la identidad y para asegurar la unidad de la persona con otros individuos en una solidaridad emocional», donde el papel del grupo de referencia es muy importante (vida en grupo, relación y acogida en él). La persona que está en este estadio todavía no tiene profundos y sistemáticos conocimientos teológicos, que sistematicen los dogmas, creencias (credo), sino que más bien tiene unas pocas ideas muy claras, que pueden ser del tipo: «Dios existe, es mi amigo, me escucha, me acompaña, me da normas», «Jesús es

modelo de vida», etc. Rosa, según lo observado, se situaría claramente en este estadio.

En conclusión, con este ejemplo, se ha querido demostrar cómo el tipo de religiosidad (en las personas religiosas) influye directamente en la decisión de formar matrimonio. Así, Rosa se casa convencida de que Dios actuará y convertirá a su esposo, el cual es ateo, y accede a contraer matrimonio y asistir a los cultos religiosos porque así se lo ha pedido Rosa (para ser exactos, fue una condición de ella) de la cual está muy enamorada. Esta forma de razonar propia de la infancia influye claramente en la decisión de casarse con él. Además, Rosa, en gran medida, se sitúa en el estadio de desarrollo de fe “sintético-convencional”, caracterizado por la gran influencia del grupo, que en este caso ella lo percibe como que sólo hay posibilidad de matrimonio bajo las normas y bendición de Dios.

Con este trabajo se ha querido demostrar, tanto desde un punto de vista teórico como real, que la valoración de la religiosidad (tanto cuantitativamente, como cualitativamente) es posible y necesaria en los peritajes de nulidad matrimonial.

Para esta propuesta nos apoyamos en el profesor Federico Aznar Gil, quien subraya la importancia de un buen peritaje psicológico en los procesos de canónicos de nulidad matrimonial³¹, ya que, tal y como defiende, en las últimas décadas del siglo XX ha habido «un mayor desarrollo de las ciencias psicológicas que ayudan a conocer mucho mejor los comportamientos de las personas»³². En esta tarea de desarrollo de las ciencias psicológicas en el campo de la comprensión del comportamiento humano, y desde un enfoque global e integral³³ (que incluya la religiosidad), es en el que hemos querido aportar este avance en el peritaje psicológico considerado en el canon 1095, 3º. Ya que siguiendo a Federico Aznar, lo que «date, en el fondo, es el concepto de madurez o capacidad psíquica de la persona para contraer matrimonio. Cuestión sumamente delicada y difícil de concretar en la práctica, ya que canónicamente»

31 AZNAR GIL, F., El perito psicológico o psiquiatra en los procesos canónicos de nulidad matrimonial, in: AZNAR GIL, F., (ed.) Estudios de derecho matrimonial y procesal en homenaje al profesor Dr. Juan Luis Acebal Luján, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, 265-292.

32 ID., Incapacidad de asumir (C. 1095, 3º) y jurisprudencia de la Rota romana, in: Revista Española de Derecho Canónico (REDC), 53 (1996) 15-65.

33 AZNAR, F., *Ibid.*

(continúa el profesor la cita con un texto de Juan Pablo II) «comprende también moderadas formas de dificultad psicológica... En ausencia de semejante visión integral del ser humano, sobre el plano teórico la normalidad se convierte fácilmente en un mito y, en el plano práctico, se termina por negar a la mayoría de las personas la posibilidad de prestar un consentimiento válido»³⁴.

Raquel SÁNCHEZ ORDÓÑEZ

ORCID: 0000-0003-4439-9896

José David URCHAGA LITAGO

ORCID: 0000-0001-6624-070X

34 JUAN PABLO II, *Allocutio ad psalatos auditores, ministros advocatosque Rotae Romanae eorum admissos*, 25 ianuarii 1988, n. 5, in: *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 80, 1988, 1178-85.