

CARTHAGINENSIA

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

Volumen XXIII
Julio-Diciembre 2007
Número 44

SUMARIO

ESTUDIOS

Silvio Botero Giraldo <i>La perfección cristiana de la pareja humana. ¿Tienen acceso a ella las uniones irregulares?</i>	287-307
Pedro Ortega Ruiz <i>La familia como espacio educativo</i>	309-329
María del Rosario Encinas Guzmán <i>Evolución humana, educación y cultura de la vida</i>	331-358
José Luis Parada <i>Cuestiones actuales de «Bioética» en la familia</i>	359-389
José M^a Mora Montes <i>La violencia contra la mujer, esposa o compañera. Nuevos conceptos...</i>	387-414
Juan José González Ortiz <i>Estereotipos familiares en el cine y la publicidad</i>	415-430
Jerónimo José Martín <i>Modelos de familia en el cine contemporáneo</i>	431-443
Antonio Garrido <i>La política familiar en España: ¿el futuro empieza hoy?</i>	445-472
Manuel Lázaro Pulido <i>Mujer y realidad del aborto. Conclusiones desde un enfoque multidisciplinar</i>	473-490
NOTAS Y COMENTARIOS	
Gonzalo Fernández <i>El electorado de Brandenburgo, la Orden Teutónica y los orígenes de Prusia</i>	491-505
BIBLIOGRAFÍA	507
LIBROS RECIBIDOS	569
ÍNDICES	573

LA PERFECCIÓN CRISTIANA DE LA PAREJA HUMANA. ¿TIENEN ACCESO A ELLA LAS UNIONES IRREGULARES?

J. SILVIO BOTERO G., CSSR.

Introducción

A partir del Sínodo sobre la familia (1980) se ha hecho frecuente la literatura sobre la situación de los divorciados dentro de la Iglesia. Incluso a nivel oficial se detecta esta preocupación: el CELAM encomendó a un estudio analizar en el contexto latinoamericano este problema, ofreciendo líneas de acción para una adecuada atención pastoral de estas situaciones¹.

Durante el desarrollo del Sínodo sobre la familia, los padres sinodales escucharon muchas intervenciones que invitaban a tomar en consideración el problema de la situación de los divorciados; una muy significativa (de Mons. Antonio Dorado) subrayaba estos aspectos: no se debe sofocar a las familias con exigencias, condenas y exhortaciones intransigentes; la caridad pastoral debería más bien atender al diálogo y a la comprensión para estimularlas, iluminarlas, animarlas... De frente a los problemas (divorcio, relaciones prematrimoniales, uniones libres) tiene poca utilidad limitarse exclusivamente a recordar los principios morales; se hace necesaria la fuerza de la fe para observar la ley, pues, muchas veces, detrás de los problemas morales se esconde una carencia de fe vivida².

¹ Cfr. Clemente SOBRADO, *Uniones consensuales*. Serie Familias Incompletas 1, CELAM, Bogotá 1985.

² Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982, 240.

No obstante las muchas exhortaciones a una actitud más pastoral, la jerarquía eclesial mantiene su posición de ‘no admisión a los sacramentos’, si bien, como afirmaba Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (84), “no deben considerarse separados de la Iglesia”. La literatura que cursa en las librerías muestra una cantidad de publicaciones interesadas por la pastoral en favor de los divorciados... Pero esta misma preocupación no se observa respecto de la perfección cristiana de estas personas.

El Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium* fue explícito en afirmar la ‘universal vocación a la santidad en la Iglesia’: “el divino Maestro y Modelo de toda perfección predicó a todos y a cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida...” (40). El Episcopado Francés, a través de la Comisión Familiar, afirmó: “el llamado a la perfección cristiana es válido tanto para los divorciados casados de nuevo como para los demás: es consecuencia de la consagración cuyos sacramentos de bautismo y confirmación siguen siendo las marcas eficaces e indelebiles”³.

En el postconcilio ha tenido un desarrollo especial esta línea de la perfección cristiana de los bautizados que antes no se tuvo tan en cuenta por razones históricas. En esta perspectiva cabe la pregunta: ¿los fieles de la Iglesia que viven en una situación irregular tienen acceso a una vida de perfección cristiana?

Estas páginas se proponen ofrecer una reflexión a este respecto: se aludirá a ‘perfección’, no a ‘espiritualidad’; se intentará buscar un fundamento para hacer expedita la vía de la perfección incluso en las situaciones irregulares; se tratará de sugerir algunos caminos posibles.

1. ¿«Espiritualidad» o «perfección»?

Siguiendo la orientación del concilio se opta por el término ‘perfección’⁴, dejando de lado el vocablo tradicional de ‘espiritualidad’ que tiene un sabor dicotomista y que responde a una cultura que hoy está en vías de superación. También aquí puede tener sentido la sentencia de Jesús de Nazaret de «no echar vino nuevo en odres viejos» (Mc 2,22). De hecho, el

³ COMISIÓN FAMILIAR DEL EPISCOPADO FRANCÉS, *Los divorciados vueltos a casar en la comunidad cristiana*, Paulinas, Buenos Aires 1993, 18.

⁴ Cfr. La obra en colaboración de Philippe DELHAYE – Michel GUERET – Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, CETEDOC, Louvain 1974 ofrece la posibilidad de observar la frecuencia notable del vocablo latino ‘perfectio’: 182 ‘perfectio’, 164 ‘spiritualitas’, 110 ‘sanctitas’.

Sínodo de Obispos (1980) empleó expresiones en la línea de ‘santificación’: ‘santificarse en el matrimonio’, ‘mutua santificación en familia’, ‘medios de santificación’⁵.

Un cambio significativo operado por el concilio es el de reconocer el derecho a la perfección cristiana a todos los fieles; antes del concilio la santidad era ‘monopolio’ de los obispos y de los religiosos; lo delata el hecho de que en el catálogo de los santos prevalece la presencia de papas, de obispos y sacerdotes, de monjes y de religiosos; proporcionalmente, de 1000 personas canonizadas solamente 75 de ellas han llevado vida cristiana en familia⁶.

La *Gaudium et Spes* destaca un elemento que antes no se conocía: el proceso dinámico de crecimiento de la persona humana; al menos cinco veces, precisamente en el capítulo primero (de la segunda parte) dedicado a ‘la dignidad del matrimonio y de la familia’, hace referencia a este proceso:

«el marido y la mujer [...] 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”, “llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación...” (48).

Se trata de una ‘perfección’ de todo el ser del hombre, que la *Gaudium et Spes* expresa con el término de ‘totalidad’: «es la persona del hombre la que hay que salvar (...). Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad» (3).

A este proceso de crecimiento progresivo se refirió Juan Pablo II en la *Familiaris consortio*: «el hombre llamado a vivir responsablemente el designio sabio y amoroso de Dios es un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres; por esto él conoce, ama y realiza el bien moral según diversas etapas de crecimiento» (34).

Todavía un elemento más: esta perfección cristiana se vive, no como una ‘fuga mundi’, sino como una perfección ‘encarnada’, vivida en medio del mundo y a través de las ocupaciones y vicisitudes propias de la pareja humana. Benedicto XVI en la catequesis de los miércoles (7 Febr. 2007) aludió a la pareja formada por Aquila y Priscila en la época de Pablo: unos

⁵ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980...* Ver índice de los argumentos tratados, 837.

⁶ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Chiamati alla perfezione come coppia umana*, Logos, Roma 2006, 24.

esposos que supieron conciliar el trabajo material de la fabricación de tiendas con la transformación de su casa en una «pequeña iglesia doméstica» (1Cor 16,19)⁷.

Una manifestación, entre otras, de esta ‘fuga mundi’, fue la espiritualidad que vivían los laicos como una copia, como una imitación de la espiritualidad de los monjes; por ejemplo, la ‘castidad conyugal’ entendida como ‘abstención de la relación íntima’⁸. La *Gaudium et Spes* puso de relieve la dignidad de la relación conyugal dentro del matrimonio: «este amor (conyugal) se expresa y se perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio» (49). La pareja humana no tenía un camino propio y específico de perfección y de santificación.

La pareja de esposos italianos -Giorgio y Gianna Campanini- han intuito lo típico de la espiritualidad conyugal y familiar: una espiritualidad de pareja, una espiritualidad laical, una espiritualidad encarnada, una espiritualidad eclesial⁹. A propósito de una perfección cristiana ‘encarnada’ afirman: el amor y la sexualidad, por cuanto definen la esencia humana del matrimonio, son precisamente el instrumento de la sacramentalidad¹⁰.

Los laicos, que son la mayoría dentro de la Iglesia, tienen derecho a un tipo de perfección propia y específica dentro del pueblo de Dios y, en concreto, la pareja humana. En la Constitución dogmática *Lumen Gentium* se puede descubrir la base para este tipo de perfección específica: «los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio (...) poseen su propio don dentro del pueblo de Dios, en su estado y forma de vida» (11).

Los comentaristas de la *Lumen Gentium* parece no han tomado en consideración el estudio de este ‘don propio’ del matrimonio dentro del pueblo de Dios. Con la ayuda de la *Gaudium et Spes* se podría intuir en qué consiste este ‘don propio’: la constitución pastoral (GS 50) ha planteado con cierta originalidad el ‘bonum coniugum’ (el ‘bien de los esposos’) que puede entenderse como el pleno desarrollo humano y cristiano de la pareja.

⁷ Cfr. BENEDETTO XVI, “I coniugi Priscilla e Aquila”, *L'Osservatore Romano* (8 Febr. 2007) 4.

⁸ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Chiamati alla perfezione come coppia umana.....*, 159-162; *IDEM*, “¿Castidad conyugal o humanización de la sexualidad? Una nueva perspectiva”, *Carthaginiensis* 14/26 (1998) 321-343.

⁹ Cfr. Gianna e Giorgio CAMPANINI, “Spiritualità familiare e sacramento del matrimonio”, en *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di S. De Fiores e T. Goffi, Paoline, Roma 1979, 629-632.

¹⁰ Gianna e Giorgio CAMPANINI, “Spiritualità familiare e sacramento del matrimonio”....., 630.

El ‘bonum coniugum’ es ‘don’ y ‘misión’ a la vez. Como ‘don’ es la posibilidad de formar el hombre integral. Benedicto XVI ha enseñado en su primera encíclica que «aparece la idea de que el hombre es, en algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse completo» (*Deus Caritas est*, 11).

Cuando se hablaba de ‘espiritualidad’, parecía entenderse sólo de la dimensión superior del compuesto humano (alma y cuerpo). En alguna forma encontramos este dualismo en la sentencia del Obispo de Hipona: «en nuestras parejas más vale la santidad del matrimonio que la fecundidad del vientre»¹¹.

Como ‘misión’, ya el libro del *Génesis* revela como una tarea del varón y de la mujer «hacerse una sola carne» (2,24). Queda a la responsabilidad de la pareja realizar esta misión de convertirse en un auténtico ‘nosotros’ de pareja y de familia. El mismo Concilio Vaticano II ha puesto de presente que la realización del ‘bonum coniugum’ contribuye a la feliz realización también del ‘bonum proles’ (el bien de los hijos): «el bien de la prole requiere que también el amor mutuo de los esposos se manifieste, progrese y vaya madurando» (*GS* 50).

Estas reflexiones demuestran la conveniencia de usar el término ‘perfección’ que hace relación a ‘totalidad’, y no ‘espiritualidad’ que alude a dualismo, a dicotomía, a división.

2. Fundamento para el acceso a la perfección

Algunos estudiosos se han planteado esta inquietud de la posibilidad de abrir el camino de la perfección cristiana a las parejas en situación irregular: tanto G. Grandis como T. Goffi, I. Schinella como A. Valerio¹², intentan abrir un horizonte de esperanza hacia posibilidades favorables.

¹¹ SANCTUS AUGUSTINUS, *De bono coniugali* 21, *PL* 40, 388: “in nostris quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri”.

¹² Cfr. Giancarlo GRANDIS, “L’approccio alle situazioni matrimoniali difficili e irregolari”, en *Coniugi in crisi, matrimoni in difficoltà*, Effatá, Cantalupa (Torino) 2003, 99-130; Tullio GOFFI, *Spiritualità del matrimonio*, Queriniana, Brescia 1996, 170-171; Ignazio SCHINELLA, “Per una spiritualità delle situazioni matrimoniali difficili”, *La famiglia* 171 (1995) 21-36; Andriano VALERIO, *Divorziati risposati, abbandono ministero. Sfide per la Chiesa particolare*, Logos-Press, Roma 2001, 169-181; J. Silvio BOTERO G., *Chiamati alla perfezione come coppia umana*, Logos, Roma 2006, 184-208; ÍDEM, *Divorciados vueltos a casar. Un problema humano, una tradición eclesial, una perspectiva de futuro*, San Pablo, Bogotá 1999, 239-258.

Grandis ve una posibilidad en la 'vía de la misericordia pastoral'; la Iglesia, afirma, espera que se pueda regularizar la situación de aquellos que se hallan en condiciones difíciles y que se abran las puertas de la salvación a todos. Juan Pablo II ya había aludido a esta posibilidad en dos momentos de la *Familiaris consortio*: cuando afirma que «la Iglesia tendrá palabras de verdad, de bondad, de comprensión, de esperanza, de viva participación en sus dificultades; a todos ofrecerá su ayuda desinteresada a fin de que puedan acercarse al modelo de familia que ha querido el Creador 'desde el principio'» (65).

En el número 81 de la misma *FC* vuelve a recalcar un augurio similar motivando a los pastores y a la comunidad eclesial: «los pastores y la comunidad eclesial se preocuparán por conocer tales situaciones y sus causas concretas; se acercarán a los que conviven, con discreción y respeto; se empeñarán en una acción de iluminación paciente, de corrección caritativa y de testimonio familiar cristiano que pueda allanarles el camino hacia la regularización de su situación».

Antes de plantear algunos fundamentos para abrir el camino hacia la perfección cristiana a las parejas en situación irregular, conviene establecer algunas distinciones preliminares: el mismo Juan Pablo II admite diferencias entre las diversas situaciones: «en efecto, hay diferencia entre los que sinceramente se han esforzado por salvar el primer matrimonio y han sido abandonados del todo injustamente y los que por culpa grave han destruido un matrimonio canónicamente válido; están también los que han contraído una segunda unión en vista a la educación de los hijos, y veces están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio irreparablemente destruido, no había sido nunca válido» (*FC* 84).

La situación del cónyuge injustamente, inocentemente abandonado es bastante clara¹³: la beatificación de Elisabetta Canori Mora (24 Abril 1994) es un ejemplo¹⁴; son muchas las personas que viven esta situación en el anonimato y, a veces, sin orientación y apoyo. Pero ¿qué decir del cónyuge culpable, arrepentido, pero que se halla en una situación de ruptura irremediable? ¿No existe para él ninguna posibilidad de acceso a la perfección cristiana además de las que señala Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (oración, obras de caridad, escuchar la Palabra de Dios, etc, 84)?

¹³ Cfr. J. Silvio BOTERO G., "El cónyuge abandonado sin culpa. Algunas pistas de solución", *Teología y Vida* 47/4 (2006)405-422; ÍDEM, "El cónyuge injustamente abandonado. Una situación que reclama justicia", *Teología y Vida* 45/1 (2004) 3-17.

¹⁴ Cfr. Giordano MURARO, "Un inesauribile desiderio di santità", *L'Osservatore Romano* 24 Aprile 1994, 12.

Un primer fundamento se halla en la actitud de la Iglesia primitiva que acompañaba a los pecadores en el camino penitencial del catecumenado realizando con ellos un proceso de acercamiento; la historia recuerda los diversos pasos que constituían el camino penitencial, o sea, la participación en la celebración de la Eucaristía por etapas¹⁵ (flentes, audientes, substrati, consistentes).

La Iglesia de los primeros siglos de cristianismo supo afrontar con audacia la situación de muchos fieles divorciados, sobre todo durante y después de las persecuciones del imperio romano. Para ello procedía mediante el planteamiento dialéctico manteniendo siempre en pie la 'ley eminente' (el mandato de Jesús de 'no separar lo que Dios unió') pero sin olvidar la 'ley de la indulgencia'¹⁶.

Un caso particularmente significativo es el de S. Epifanio de Salamina (315-403), partidario decidido de la benignidad: quien se ha divorciado por un motivo válido (adulterio) y no puede observar la continencia, la Palabra divina no lo condena y no lo excluye de la comunión eclesial; el motivo para ello puede ser 'paradigmático': si el divorciado, por otra parte, es una persona piadosa y vive según la ley de Dios¹⁷.

La Iglesia del Tercer Milenio tiene en el catecumenado un modelo de pastoral gradual y progresiva de reinserción de los pecadores en la vida de la comunidad eclesial; tiene, igualmente, en la práctica actual de la Iglesia Ortodoxa, que hace gala del recurso a la misericordia mediante la 'economía eclesiástica, una pista orientadora'¹⁸.

Un segundo fundamento está en la superación del concepto de 'pecados imperdonables' o de 'errores irremediables'. La Iglesia primitiva conoció esta categoría de 'pecados imperdonables' (homicidio, adulterio y apostasía) mientras se mantuvo en pie el sacramento de la penitencia como 'única

¹⁵ Cfr. José RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica, a luz de la Biblia, la historia y la pastoral, Sígueme, Salamanca 1975*, 186-187: 'flentes' los que hacían penitencia fuera del templo; 'audientes' aquellos que eran admitidos a escuchar la Palabra de Dios (liturgia de la Palabra); 'substrati' quienes ya podían participar en la celebración eucarística pero permaneciendo de rodillas o postrados; 'consistentes' los que eran admitidos a la celebración eucarística, pero todavía no a la comunión.

¹⁶ Cfr. Charles MUNIER, "Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation", *Revue de Droit Canonique* 28 (1978) 19-23.

¹⁷ Cfr. S. Epifanio DI SALAMINA, *Panarion* 2,1, PG. 41,1024; C. RIGGI, "S. Epifanio divorzista?", *Salesianum* 33 (1971, 599-665; Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971, 184.

¹⁸ Cfr. Cyrille VOGEL, *L'application du principe de l'économie en matière de divorce dans le Droit Canonique Oriental*", *Revue de Droit Canonique* 32/(1 (1982) 79-100.

tabla de salvación'; desde el momento en que la Iglesia autoriza la 'reiterabilidad' del sacramento de la penitencia, la disciplina cambia pero con una reserva: todavía hoy parece que el divorcio sea un 'pecado imperdonable'¹⁹.

¿No hay una incoherencia en el trato pastoral que la Iglesia da al homicida y al divorciado vuelto a casar? Al homicida, para obtener el perdón, no se le exige devolver la vida a la víctima; en cambio, al divorciado se le pide que se reconcilie con el cónyuge para poder ser admitido a la recepción de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, aunque el amor conyugal, que es la base del sacramento del matrimonio, ya no exista y no sea posible restablecerlo.

Algunos teólogos, entre ellos, G. R. Ewald y Bourgy-Dingemans²⁰, han insinuado la posibilidad de elaborar una teología del fracaso conyugal; Ewald sugiere que sea una reflexión que lleve a una actitud 'redentora', no 'punitiva' ('redemptively', no 'punitively').

Un tercer fundamento está en la llamada (vocación) a la perfección como casados. Ya desde el comienzo se debe constatar un hecho: el vacío notable que hay en los diccionarios de las diversas disciplinas científicas en torno al término 'vocación'; tradicionalmente, con el vocablo 'vocación' se concebía la vocación al sacerdocio o a la vida consagrada. Es explicable: la prevalencia de la virginidad sobre el matrimonio desde los primeros siglos del cristianismo, lo que dio como resultado regular la vida seglar, sobre todo la vida matrimonial, con los parámetros de la vida monacal.

Sólo los diccionarios de data más reciente han comenzado a recoger la palabra 'vocación'. Bargiel sugiere esta definición: es el proyecto de vida que cada persona elabora sobre la base de múltiples experiencias y dentro de un sistema coherente de valores que da sentido e indica la dirección a dar a la vida de un individuo²¹.

Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* ha corregido la tradición de considerar la virginidad como superior al matrimonio: «el matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y de vivir el único Misterio de Alianza de Dios con su pueblo» (16). J. De Castro alude al matrimonio y a la vir-

¹⁹ Cfr. Tomás Marcos MARTÍNEZ, "El último pecado imperdonable. Católicos divorciados vueltos a casar", *Estudio Agustiniano* 34 (1999)249-281.

²⁰ Cfr. Gorge.R. EWALD, *Jesus and Divorce. A biblical Guide for Ministry to divorced Persons*, Herald Press, Pennsylvania 1991, 120-125; Paul BOURGY, Louis DINGEMANS, (Otros), *Le remariage des divorcés. Pour une attitude nouvelle de l'Église*, Cerf, Paris 1977; J. Silvio BOTERO G., "El fracaso conyugal en una nueva perspectiva. Breve reflexión teológica para nuestros tiempos", *Studia Moralia* 38 (2000) 141-164.

²¹ Tadeusz BARGIEL, "Vocazione", en *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 1148.

ginidad como ‘camino paralelos y complementarios’: caminos para salir de la soledad; realizaciones diferentes de una vocación al amor; ambos caminos se expresan en términos de esponsales; con espiritualidades semejantes y crisis también semejantes²².

En la sesión conciliar n. 138 del Concilio Vaticano II intervino Mons. E. Zoghbi –Vicario patriarcal de los Melquitas, en Egipto- en favor del cónyuge joven abandonado inocentemente; entre otras cosas, se preguntaba: ¿puede la Iglesia obligar a una persona a observar continencia perpetua (en el caso del divorciado) cuando ésta no es su vocación? No sería esto un riesgo de poner tal persona en peligro de condenación?²³.

El Episcopado Francés tuvo en cuenta la situación de los divorciados: «la vida como un soltero no les parece ni posible ni deseable. Sufriendo su soledad afectiva, estimando no poder vivir en continencia, deseosos de compartir con el otro la carga de la educación de los hijos, piensan que tienen derecho, inclusive el deber, de rehacer su vida»²⁴.

Parecería que el ‘favor juris’ del *Derecho Canónico*, aún vigente en el nuevo código (1983, c. 1060) está dando la prevalencia a la ley, a la institución, al derecho, con detrimento de la persona humana²⁵. ¿No se está contraviniendo la sentencia del Maestro que afirmaba: «el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27)? El nuevo *Código de Derecho Canónico* se cierra con el c. 1752 que plantea la ‘salus animarum’ (la salvación de los hombres) como “la ley suprema de la Iglesia”.

Durante la revisión del nuevo *Código de Derecho Canónico* un tema que suscitó mucho interés fue el de ‘los derechos del pueblo de Dios’. Se comprende la razón del interés: se había dejado de lado la vieja categoría de ‘ecclesia docens’ y de ‘ecclesia discens’²⁶. Hoy se puede ir más allá: los divorciados, que siguen siendo miembros de la iglesia (FC 84), poseen también unos derechos:

- a no ser excluidos del anuncio de la ‘Buena Nueva’,

²² Cfr. Juan DE CASTRO, “El matrimonio y la virginidad como caminos paralelos y complementarios”, en *Sexualidad y moral cristiana*, Celap-Herder, Barcelona 1972, 224-230.

²³ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Quarto periodo (1965)*, vol. V, La Civiltà Cattolica, Roma 1969, 130.

²⁴ COMISIÓN FAMILIAR DEL EPISCOPADO FRANCÉS, *Los divorciados vueltos a casar en la comunidad cristiana*, Paulinas, Buenos Aires 1993, 50.

²⁵ Cfr. Janusz KOWAL, “Conflitto tra favor matrimonii e favor libertatis”, *Periodica* 94 (2005) 243-273.

²⁶ Cfr. Leonardo BOFF, *Iglesia, carisma y poder*, Indo-American Press Service, Bogotá 1982, 196-202.

- a ver que la jerarquía de la Iglesia, como el Buen Pastor, deja las 99 ovejas en el redil para ir en búsqueda de la oveja perdida,
- a encontrar en la comunidad eclesial aquel “empeño generoso, inteligente y prudente hacia las familias que afrontan situaciones objetivamente difíciles...(FC 77),
- a ser considerados y tratados como hijos de la Iglesia y, por tanto, a sentirse tratados con ternura..,
- a que se use también en el caso de ellos la misericordia evangélica, como Jesús de Nazaret: “no tienen necesidad del médico los sanos, sino los enfermos..”,
- a que esta medicina de la misericordia sea aplicada gradualmente, siguiendo un proceso dinámico,
- a regirse por la conciencia recta bien formada pudiendo hacer uso de la ‘epiqueya’,
- a que la misma jerarquía acuda, como lo insinuó sabiamente Pablo VI, a la ‘equidad canónica’, que sugiere hacer leyes flexibles,
- a no quedar marcados para siempre con el estigma de ‘divorciados’, de ‘vivir en situación irregular’,
- a no ser discriminados como ‘cristianos de segunda o tercera clase’. La actitud de Jesús de frente a la Magdalena, de cara a la mujer adúltera, es ‘paradigmática’²⁷.

La situación de las parejas irregulares no anula la vocación de casados cristianos y su derecho de aspirar a la perfección. En un bosque no todos los árboles alcanzan la misma altura, por razones diversas; en un contexto humano, no siempre se es culpable de no poder realizar plenamente una determinada vocación; en el caso del matrimonio, hay motivos que explican el fracaso conyugal: inmadurez o una incapacidad²⁸ básica para realizar un proyecto de vida en pareja; una elección equivocada del cónyuge²⁹; el ‘venir a menos’ del amor conyugal en forma irrecuperable; etc.

²⁷ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Divorciados vueltos a casar. Un problema humano, una tradición eclesial, una perspectiva de futuro*, San Pablo, Bogotá 1999, 244-245.

²⁸ Cfr. Gonzalo GONZÁLEZ, “Incapacidad para entender, incapacidad para cumplir. Sobre la cuestión eclesial y la pastoral de los divorciados que han contraído nuevo matrimonio”, *Ciencia Tomista* 103 (1981) 327-346.

²⁹ En Alemania el derecho civil ha comenzado a distinguir, a propósito del divorcio, lo que es la culpa (‘Verschuldensprinzip’) de lo que es el error (‘Zerrütungsprinzip’): “Zur Reform des Ehescheidungsrechts”. *HerderKorrespondenz* 7 (1970) 328-333.

El fracaso conyugal, por una razón o por otra, ¿podrá incapacitar definitivamente a una persona para realizar su proyecto de vocación de casado con otra persona? No parece justo ni humano. De hecho, muchos divorciados han logrado ser felices humana y cristianamente en una segunda unión, aunque no logren convalidarla eclesiásticamente.

Se ha acentuado tradicionalmente el valor de la ‘institución’ (del matrimonio como indisoluble) con menoscabo de la persona humana; modernamente se está dando el acento a la persona. El Concilio Vaticano II ha abierto una perspectiva que no se puede desconocer: no asume tanto la categoría de ‘contrato’, como sí favorece la de ‘alianza’; no privilegia tanto el término ‘indisolubilidad’ como sí el de ‘fidelidad’; esto está indicando claramente el relieve que da a la persona y no tanto al derecho³⁰. Esto conlleva la exigencia de revisar las categorías canónicas para que sean un servicio a la realización de la vocación a la perfección cristiana como casados, y no un impedimento u obstáculo.

El cuarto fundamento (sin pretender ser exhaustivos) es la misericordia. La tradición eclesial del II Milenio se caracterizó por el rigor, por la severidad moral, canónica y pastoral. Muchos motivos explican esta actitud³¹: un cierto radicalismo en torno a los valores del espíritu, el pesimismo que prefería salvar antes la ley que la persona, y el Jansenismo del siglo XVII y siguientes³².

Un momento clave, aunque no decisivo, para la ‘recepción de la misericordia dentro de la Iglesia católica fue el Sínodo de Obispos (1980). Durante este sínodo se oyeron muchas voces en favor de ‘una guía paciente y misericordiosa en favor de los más débiles’³³; entre los más débiles contaban la situación irregular de muchas parejas.

Particularmente significativa fue la presentación de ‘las 43 Proposiciones’ del Sínodo al Papa para la elaboración de la exhortación postsinodal. Entre éstas se destaca la ‘Proposición 14.6’ que hace parte de otras ‘proposiciones’ acerca del problema de la indisolubilidad del matrimonio y de los divorciados: «el Sínodo, movido por la solicitud pastoral en favor de estos

³⁰ Cfr. Paul PALMER, “Christian Marriage: Contracts or Covenant”, *Theological Studies* 33 (1972) 639.

³¹ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere In, Roma 2002, 59-84; ÍDEM, “De la severidad a la benignidad: una perspectiva de cambio en la ética conyugal”, *Studia Moralia* 34/2 (1996) 323-350.

³² Cfr. Renzo GERARDI, *Storia della Morale. Interpretazione teologiche dell'esperienza cristiana*, EDB, Bologna 2003, 371-381.

³³ Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980...* Ver índice temático de los argumentos tratados, 829.

fieles, espera que se ponga en acto una nueva y profunda investigación, teniendo en cuenta la praxis de la Iglesia Ortodoxa, con el objetivo de hacer más efectiva la misericordia pastoral»³⁴.

Hasta el Concilio Vaticano II se diría que la misericordia (benignidad, condescendencia, flexibilidad) no tuvo buena prensa: se la identificaba con debilidad, con alcahuetería, con una tolerancia en sentido negativo. Sin embargo, la vieja y larga tradición bíblica está claramente ambientada en un contexto de benignidad. El Cardenal Pellegrino declaraba hace unos años que de diez textos de la Biblia, nueve hacen referencia a la misericordia y uno a la justicia³⁵.

La Constitución conciliar *Dei Verbum* ha hecho referencia a la condescendencia: «sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la S. Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita» (13).

Una forma de entender la condescendencia cristiana la encontramos en el pensamiento de S. Juan Crisóstomo que la concebía como un ‘bajar para rehabilitar’. De este modo interpretaba en forma plástica la figura del ‘padre misericordioso’ en la parábola de *Lucas* (15, 11-32): aquel padre salió al encuentro del hijo que creía muerto, lo abraza, lo besa, y lo restablece en la dignidad de hijo de familia (vestido nuevo, anillo, sandalias y una gran fiesta)³⁶.

La parábola del ‘padre misericordioso’ es ‘paradigma’ para la Iglesia de nuestro tiempo; así lo entendieron los obispos franceses, a propósito de los divorciados: es necesario re-descubrir la actitud de Jesús que fue radical para proponer el objetivo (de la indisolubilidad), pero que tuvo también en cuenta acoger al hombre en su caminar lento, vacilante a veces, o incluso de fracaso; se trata de conciliar la audacia en plantear la exigencia evangélica sin olvidar tampoco la audacia de la misericordia en acoger al pecador que ha fallado.

Siguiendo la inspiración del Crisóstomo de ‘bajar para rehabilitar’, se deberá cambiar la pedagogía de la ley sin excepción por la pedagogía de la rehabilitación gradual, paciente y progresiva de la persona humana que no

³⁴ SINODO DEL VESCOVI 1980, “Le 43 Proposizioni”, *Il Regno-Doc.* 13 (1981) 390. La traducción es nuestra.

³⁵ Cfr. M. PELLEGRINO, “L’Église gérante de la misericorde”, *Le Supplement* 134 (1980) 373-388.

³⁶ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *El Evangelio, un estilo de vida para el hombre de hoy*, San Pablo, Bogotá 2006, 157-163.

olvida que «el hombre es un ser histórico que se construye día a día...»(FC 34). Un ejemplo lo tenemos en el comportamiento de Jesús de Nazaret con la samaritana, con la mujer adúltera, con Zaqueo...

La invitación del Sínodo de Obispos (1980), ya citada, a aprender y a aplicar la 'benignidad pastoral' de la Iglesia Oriental, constituye una exhortación a operar un cambio significativo entre 'fines' y 'medios': el rigor de la ley fue el 'fin' y el sometimiento de la persona fue el 'medio' de la pedagogía tradicional; hoy habría que invertir este orden: el 'fin' será la persona o la comunidad y el 'medio' la flexibilización de la norma³⁷. Esto corresponde a la sentencia del Maestro: «el sábado es para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27).

3. Caminos de acceso

Hay fundamento suficiente para pensar en serio en la apertura del acceso a la perfección cristiana a las parejas en situación irregular. Una apertura, que por el momento no es clara ni decidida porque, en general, no se les admite a la recepción de los sacramentos (de la Penitencia y de la Eucaristía); una apertura que exige se ponga en camino la reforma de la actitud tradicional de la iglesia de cara a estas situaciones.

Esta reforma se prevé en una doble perspectiva: a nivel de la institución o de las estructuras canónicas y a nivel de la actitud pastoral. El Cardenal W. Kasper ya intuía que la Iglesia jerárquica deberá estar atenta a que «el derecho eclesial sea un derecho de gracia conforme al espíritu de Jesús». Y añadía a continuación: «la Iglesia habrá de estar constantemente preguntándole a su ordenamiento jurídico si se adecua también a las dificultosas y complejas situaciones humanas, o si, de forma inmisericorde, hiere y rechaza aun a aquellas personas que están en lo más hondo dispuestas a una conversión y reconciliación...»³⁸.

A nivel de la reforma de la institución o del ordenamiento canónico, se sugieren tres posibles orientaciones: que el derecho se inspire en la teología que es la reflexión sobre la revelación cristiana; que recuerde las notas que Pablo VI indicó para la revisión del código de 1983, y que la 'salvación de los hombres' como 'la ley suprema de la Iglesia' sea efectiva.

³⁷ Cfr. Salvatore PRIVITERA "Il principio dell'Oikonomia nella Chiesa Orientale. Per un dialogo ecumenico in prospettiva etico-teologica", *Ho Teologos* 1 (1983) 74.

³⁸ Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1980, 93-94.

Respecto de la primera insinuación -que la teología inspire la norma canónica de la Iglesia- es significativo el hecho de que en la reforma del viejo código de *Derecho Canónico* (1917) se haya cambiado la fuente de inspiración: el nuevo código no es más una copia del derecho romano, sino que se inspira en la triple función de la Iglesia (enseñar, santificar y gobernar). Precisamente, la regulación canónica de los sacramentos en el nuevo código (1983) hace parte de la función de santificar de la Iglesia (cc. 840-1165).

En cuanto a la segunda sugerencia -recordar las notas que Pablo VI indicó para la revisión del código de 1983³⁹- ésta obedece a la necesidad de conciliar juridicidad y pastoralidad⁴⁰. Pablo VI quería un código que se distinguiera de cualquier código civil o profano por las características del espíritu de caridad, por la temperancia, el humanismo y la moderación...

Será todavía más explícito al dirigirse en dos ocasiones a la Rota Romana en la Inauguración del Año Judicial⁴¹. En la primera ocasión asumió como propia una sentencia de Ivo De Chartres que afirmaba: cualquier experto en las normas de la Iglesia, que las interprete o modere en vista al reino de la caridad, ni peca, ni hierra. En la segunda intervención se refirió expresamente a la 'equidad canónica' que definió con las palabras del Hostiensis: «es la moderación del rigor de la justicia mediante el dulce sabor de la misericordia» ('justitia dulcore misericordiae temperata').

Con estas referencias Pablo VI recordaba a la Rota Romana -el supremo tribunal eclesiástico para las causas matrimoniales- que en el derecho eclesiástico que la tradición cristiana recibió de la jurisprudencia romana, la equidad debe ser una cualidad de las leyes eclesiales para la aplicación con

³⁹ Cfr. *Acta Commissionis*, "Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant", *Communicationes* 1-2 (1969-1970) 79: "Quare, in legibus Codicis Iuris Canonici elucere debet spiritus caritatis, temperantiae, humanitatis ac moderationis, quae, totidem virtutes supernaturales, nostras leges distinguunt a quocumque iure humano seu profano".

⁴⁰ Cfr. Juan FORNÉS, "Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica", *Jus Canonicum* 37/75 (1998) 119-145; Gianfranco GHIRLANDA, "La carità come principio giuridico fondamentale costitutivo del diritto ecclesiastico", *La Civiltà Cattolica* 128/II (1977) 454-471; ÍDEM, "La misericordia di Dio nel diritto ecclesiale e la Nota della CEI sui matrimoni irregolari", *Rassegna di Teologia* 21/4 (1980) Aristide FUMAGALLI, "Le situazioni matrimoniali irregolari. Disciplina ecclesiale e misericordia evangelica", *Rivista del Clero Italiano* 7/8 (2004) 530-540.

⁴¹ Cfr. PAOLO VI, "Libertà e autorità, valori essenziali inscindibili", *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII / 1970, Tipografia Poliglotta Vaticana 1971, 82- 90; ÍDEM, "Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella chiesa", *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI / 1973, Tipografia Poliglotta Vaticana 1974, 126-135.

espíritu y ánimo de moderación del rigor del derecho. Fue necesario que Pablo VI hablara en estos términos, pues la equidad dentro del derecho, como la epiqueya en el campo de la moral, habían desaparecido prácticamente del panorama eclesial.

La tercera sugerencia a nivel institucional corresponde a la 'salvación de los hombres' como 'la ley suprema de la Iglesia' (c. 1752) que el nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983) ha colocado al final de la nueva regulación. La revista *Ius Ecclesiae* dedicó un número monográfico durante el año 2000 al tema de la 'salus animarum'. Entre las diversas colaboraciones aparecen dos que indican el relieve que esta categoría de la 'salus animarum' tiene en las Comunidades Protestantes⁴² y en la Iglesia Ortodoxa⁴³.

También a nivel de la pastoral hay caminos de acceso por abrir que, en síntesis, se pueden concretar en tres: formar la comunidad eclesial para que sepa acoger a los hermanos que se hallan en situaciones difíciles y realicen la propuesta de Juan Pablo II: «los pastores y la comunidad eclesial se preocuparán por conocer tales situaciones y sus causas concretas, caso por caso; se acercarán a ellos con discreción y respeto; se empeñarán en una acción de iluminación paciente, de corrección caritativa y de testimonio familiar cristiano que pueda allanarles el camino hacia la regularización de su situación» (FC 81).

Tres obispos alemanes, dos de ellos cardenales de la Iglesia actualmente, en carta a sus feligreses afirmaban: en nuestras comunidades, por lo que respecta a la disponibilidad hacia la compasión por las personas en situaciones difíciles, existe todavía mucha severidad e intransigencia⁴⁴.

Poco a poco se ha comenzado a escuchar algunas voces de grupos de laicos que se muestran interesados en la suerte de los divorciados⁴⁵ y que sugieren a los pastores algunos objetivos a lograr: recuperar el sentido de pertenencia mediante la inserción en las diversas actividades parroquiales

⁴² Cfr. Paul O'CALLAGHAN, "Il principio della 'salus animarum' nelle altre Confessioni cristiane", *Ius Ecclesiae* 12/2 (2000) 437-463.

⁴³ Cfr. Pablo GEFAELL, "Fondamenti e limiti dell'Oikonomia nella tradizione orientale", *Ius Ecclesiae* 12/2 (2000) 419-436.

⁴⁴ Cfr. VESCOVI DELL'OBERRHEIN (Germania), "Accompagnamento pastorale dei divorziati", *Il Regno-Doc.* 19 (1993) 615.

⁴⁵ Cfr. CONSIGLIO PASTORALE DELLA PARROCCHIA DI REDONA, "Una lettera sui nostri fratelli divorziati", *La Famiglia* 128 (1988) 91-94; MOVIMENTO AUSTRIACO 'NOI SIAMO CHIESA', "Lettera del Gregge 'Noi siamo Chiesa'", *Il Regno-Doc.* 5 (1997) 169-176, UFFICIO PASTORALE DELLA DIOCESI DI BOLSANO-BRESSANONE, "Colloquio con i divorziati risposati", *Il Regno-Doc.* 43/15 (1998) 518-528; IDEM, "I divorziati risposati e le Comunità cristiane-Parole nuove", *Il Regno-Attualità.* 12 (1998) 371-372.

de tal manera que favorezca el crecimiento del amor de pareja y aprovechar la experiencia de ellos; algunos grupos insisten en la importancia que tiene para los divorciados poder participar en la Eucaristía.

A propósito de la pertenencia a la comunidad eclesial, el *Directorio de Pastoral Familiar* de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI) afirma que las parejas en situación irregular «no están en plena comunión con la iglesia»; «la plena comunión sacramental con la iglesia es condición insustituible para la reconciliación» (nn. 197 y 199). Es del caso preguntarse si el divorcio es el único pecado que impide la plena comunión con la Iglesia... Hay razones para cuestionar esta afirmación de la 'plena comunión sacramental': la superación del viejo principio moral «todo o nada»⁴⁶, como también el dejar de lado el principio del Doctor Angélico de que 'una acción humana para ser buena debe serlo en su totalidad; cualquier defecto ya la haría mala' ('Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu')⁴⁷.

Otra razón la sugiere la misma Constitución dogmática *Lumen Gentium* que afirma: «la iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (8). A este propósito, se deberá recordar la sentencia de Jesús que manifiesta una preferencia especial: «no necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal; no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores» (Mc 2,17).

¿Cómo entender la frase citada un poco antes «plena comunión sacramental» con la Iglesia? H. Schlette, refiriéndose a varios números de la *Lumen Gentium* (13, 14, 15, 16) que aluden a esta categoría, la cuestiona porque responde a una concepción apologética de la Iglesia⁴⁸.

En el nuevo contexto cultural y eclesial del postconcilio, cuando se da relieve al proceso de desarrollo humano y cristiano de la persona y de la comunidad, no parece tener sentido hablar de una 'plenitud', de una 'totalidad' ya lograda como si no hubiera más camino por recorrer. El modelo de santidad, de perfección -"sed santos como yo soy santo"(Lev 20, 7)- no se agota en el tiempo. ¿Quién puede afirmar que ya ha colmado la medida de la 'plena comunión' eclesial'?

⁴⁶ Cfr. Xavier THÉVENOT, *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*, LDC, Leumann (Torino) 1984, 96-97.

⁴⁷ Cfr. Hmut WEBER, *Teología moral general. Exigencias y respuestas*, Herder, Barcelona 1994, 410-413: "podría señalarse como un primer límite a este principio el hecho de que pasa por alto con demasiada facilidad la ruta progresiva y ascendente del bien de las acciones humanas", afirma H. Weber.

⁴⁸ Cfr. Heinz Robert SCHLETTE, "La cosiddetta 'identificazione parziale' con la chiesa", *Concilium* 7/6 (1971) 1095-1113.

Un segundo camino de acceso, a nivel pastoral, es la formación de la conciencia de los cónyuges, también de los que se hallan en dificultad. Juan Pablo II aludió a la conciencia de los cónyuges en dificultad: «a veces hay quienes están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido» (FC 84).

En este mismo número el Papa exhortaba a «los pastores, por amor a la verdad, a discernir bien las situaciones». El vocablo ‘discernir’ tiene una estrecha relación con la conciencia ética; es prácticamente un sinónimo de conciencia ética. La alusión del Papa se deberá entender como una referencia a la conciencia del pastor y a la conciencia de los fieles en diálogo.

Los obispos del Oberrhein, en dos cartas colectivas a sus diócesis (1993 y 1994), hicieron referencia a la conciencia ética en relación a la participación de los divorciados vueltos a casar en la Eucaristía: sólo un sincero examen (discernimiento) puede conducir a la decisión de una conciencia responsable, y para ello sugerían siete criterios orientadores⁴⁹.

En vista a no dejar la decisión sólo a la conciencia (recta) del cónyuge en dificultad, necesitado de una asistencia que lo ilumine, piden se confronte, mediante el diálogo, con un sacerdote quien deberá respetar el juicio de conciencia del fiel en cuestión, en última instancia⁵⁰. En una carta posterior, sobre el mismo tema, los Obispos del Oberrhein recuerdan dos categorías (equidad y epiqueya); la primera hace referencia a los pastores como legisladores (la benignidad pastoral) y la segunda a cada fiel en particular (la posibilidad de sentirse no obligado por la ley en un caso especial por motivos justos).

El tema de la conciencia ética parece haber encontrado algún tropiezo en la jerarquía eclesial; es comprensible; la pedagogía eclesial tradicionalmente se había centrado más en la obediencia a ley y quizás por esta razón se había descuidado la formación de la comunidad en torno a la conciencia ética.

El Presidente de la Conferencia Episcopal USA había comunicado al Obispo de la Diócesis de Baton Rouge (17 Agosto 1972), de parte de la Santa Sede, que prohibía el recurso a la solución de ‘buena conciencia’; el Obispo Robert E. Tracy había sostenido en una carta pastoral que «se considera vivir en buena conciencia si están realmente convencidos de que el primer matri-

⁴⁹ Cfr. VESCOVI DELL’OBERRHEIN (Germania), “Accompagnamento pastorale dei divorziati”, *Il Regno-Doc.* 19 (1993) 620-621.

⁵⁰ Cfr. VESCOVI DELL’OBERRHEIN (Germania), “Accompagnamento pastorale dei divorziati”, *Il Regno-Doc.* 19 (1993) 621.

monio de uno de ellos no era un verdadero matrimonio»⁵¹. Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (84) parece haber admitido esta posibilidad.

El relieve dado por el Vaticano II a la conciencia ética tiene plena validez y sigue urgiendo dentro de la comunidad eclesial como un reconocimiento a la dignidad de la persona humana (*GS* 16 y *DH*. 2-3). Formar la conciencia ética del pueblo cristiano es un deber eclesial y una necesidad pastoral.

Un tercer camino es la creación del ‘catecumenado penitencial’. La Iglesia de los primeros siglos de cristianismo conoció esta práctica pastoral⁵² como una ‘iniciación cristiana para los adultos que se preparaban para el bautismo; como una ‘re-iniciación cristiana’ o ‘segunda evangelización’ para los que durante las persecuciones romanas, sobre todo, habían abjurado de la fe, y con éstos también los que se habían divorciado⁵³.

El Concilio Vaticano II en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (64) ordenó restaurar el catecumenado de adultos en orden al bautismo. Posteriores disposiciones de los dicasterios de la Curia Romana han regulado el restablecimiento del catecumenado.

No se halla, al parecer, ninguna referencia a un posible catecumenado para los divorciados vueltos a casar. Se conocen algunas experiencias (Quebec, Madrid, Bogotá) iniciadas con conocimiento de la jerarquía del lugar, pero sin una directa intervención de ésta.

Para este tipo de catecumenado podría servir el proceso que J. López sugiere para el catecumenado en vistas al bautismo: el anuncio del Señor Jesús y la moción a la conversión; el perdón de parte de Dios y la infusión del Espíritu Santo; la disposición del catecúmeno a dar testimonio de Cristo y la re-incorporación a la comunidad⁵⁴.

Criterios para llevar adelante un catecumenado de divorciados vueltos a casar podrían ser éstos: que sea un proceso progresivo, profundamente animado por la confianza en la misericordia del Señor que «no apaga la mecha que aún humea» y que re-crea en el pecador convertido el deseo de crecer en la perfección cristiana; que la comunidad cristiana apoye fraternalmente

⁵¹ Cfr. Stephen KELLEHER, *Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos*, Sal Terrae, Santander 1976, 163-168.

⁵² Cfr. Casiano FLORISTÁN, *Para comprender el Catecumenado*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1989; Jesús LÓPEZ, “Catecumenado”, en *Nuevo Diccionario de espiritualidad*, dirigido por S. De Fiores y T. Goffi, Paulinas, Madrid 1983, 150-166.

⁵³ Cfr. M. R. MACINA, “Un Modèle pour délier les divorcés remariés: l’admission provisoire des ‘lapsi’ par Cyprien de Carthage”, *Le Supplément. Revue d’Éthique et Théologie morale* 165 (1988) 94-134.

⁵⁴ Cfr. Jesús LÓPEZ, “Catecumenado”..., 151-154.

y que los pastores, movidos por la 'equidad canónica, sepan, a ejemplo de Cristo, conciliar la verdad y el amor, la radicalidad evangélica y la flexibilidad pastoral.

Esta postura evangélica podría tener una traducción en la praxis de la Iglesia de nuestro tiempo: como la Iglesia de los primeros siglos, mantener en pie siempre, de una parte, el mandato de Jesús de Nazaret de "no separar lo que Dios ha unido" ('ley eminente') y de otra, aplicar la ley de la benignidad, de la indulgencia en los casos de conflicto. Es decir, proclamar la 'indisolubilidad teológica' del matrimonio y aplicar la 'disolubilidad jurídica' o flexibilidad de la norma canónica⁵⁵.

Conclusión

La perspectiva que se ha intentado presentar acerca de la perfección cristiana en el post-concilio, los fundamentos expuestos y los caminos pastorales sugeridos, permiten afirmar que las parejas en situación irregular pueden tener acceso a la perfección cristiana.

El Magisterio eclesiástico se ha mostrado reticente a abrir plenamente las puertas de la perfección cristiana a los divorciados vueltos a casar, limitando la participación en los sacramentos; la *Familiaris consortio* presenta alguna dificultad que es obvia: el peligro "de inducir a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la insolubilidad" (84). Antes se hablaba de 'escándalo'⁵⁶. Este peligro se puede evitar mediante una buena formación teológico-moral de la comunidad cristiana.

De otra parte, Juan Pablo II exigía que «no pudiendo cumplir la obligación de la separación, asumen el compromiso de vivir en plena continencia...» (FC 84). Hasta hace algún tiempo se empleaba la expresión 'vivir como hermano y hermana' que hoy ha caído en desuso.

Ciertamente una persona divorciada al unirse con otra no pretende 'vivir como hermano y hermana'. B. Häring anota que la respuesta a una consulta hecha por los obispos norteamericanos a un dicasterio de la Curia Romana, a este respecto, no reproduce esta fórmula⁵⁷. Exigirles un tal

⁵⁵ Cfr. J. Silvio BOTERO G. "El problema de los divorciados vueltos a casar. Una perspectiva nueva a la vista?", *Theologica Xaveriana* 159 (2006) 395-424.

⁵⁶ Cfr. Giuseppe ANGELINI, "La misericordia e lo scandalo nella riconciliazione dei divorziati", en *Per una pastorale dei divorziati*, Gribaudi, Torino 1974, 83-110.

⁵⁷ Cfr. Bernhard HÄRING, *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, EDB, Bologna 1990, 84-85.

comportamiento es desconocer la vocación original de tal persona a la vida conyugal.

El Magisterio de la Iglesia argumenta que no posee autoridad para disolver el matrimonio ‘rato y consumado’ de los bautizados⁵⁸. Esta afirmación ha sido cuestionada por varios teólogos⁵⁹. B. Petrà se pregunta: ¿cómo es posible que los estudiosos que han contestado esta aseveración clara, constante, firmemente mantenida por el Magisterio, no hayan sido condenados ni considerados fuera de la comunión eclesial?⁶⁰.

Hay una clave para la solución del problema que no ha sido tomada en consideración: es la muerte del amor conyugal⁶¹, que puede venir a menos⁶², incluso puede desaparecer irremediamente, si no se le cultiva y alimenta debidamente. El cardenal V. Fagiolo⁶³ y P. J. Viladrich⁶⁴, como jueces rotales en Roma y en Madrid respectivamente, defendieron causas de nulidad matrimonial por razón de la ausencia del amor conyugal en el momento del consentimiento. Queda aún en el campo del debate la nulidad del matrimonio cuando falta el amor conyugal «desde el momento posterior a su celebración en que se constata su fracaso irremediable»⁶⁵.

La existencia del amor conyugal en la pareja es clave por una doble razón: en primer lugar, porque constituye la esencia misma del matrimonio

⁵⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, “Il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto neppure dalla potestà del Romano Pontefice”, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/2000, Editrice Vaticana 2002, 101-108.

⁵⁹ Cfr. Basilio PETRÀ, “Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato”, *Rivista di Teologia Morale* 32/126 (2000) 247-255; Johannes Günter GERHARTZ, “La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual”, en *Matrimonio y divorcio*, dirigen R. Metz y J. Schlick, Sígueme, Salamanca 1974, 207-243 (ver pág. 226); Valentin J. PETER, “Divorce, Remariage and the Sacraments. ‘Quod potest debet?’”, *The Jurist* 42 (1982) 122-140.

⁶⁰ Cfr. Basilio PETRÀ, “Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato”, *Rivista di Teologia Morale* 32/126 (2000) 248.

⁶¹ Cfr. Basilio PETRÀ, *El matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996.

⁶² Cfr. Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971, 353-361.

⁶³ Cfr. Vincenzo FAGIOLO, “Chicagien. Nullitatis matrimonii”, en *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae* 62 (1970) 978-990.

⁶⁴ Cfr. Pedro J. VILADRICH, “Amor conyugal y esencia del matrimonio”, *Jus Canonicum* 12 (1972) 269-313.

⁶⁵ José M. LAHIDALGA, “La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral”, *Surge* 543-544 (1993) 48.

y de su dimensión sacramental; en segundo lugar, porque el amor a Dios y el amor al prójimo es el fundamento de la perfección cristiana.

Sin el amor no hay pareja posible⁶⁶; sin el amor la perfección cristiana no tiene fundamento; sin el amor el hombre no le encuentra sentido a la existencia. Juan Pablo II en su primera encíclica *Redemptor hominis* (4 Marzo 1979) escribió: «el hombre no puede vivir sin amor. Permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido, si no le es revelado el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta, si no participa en él vivamente...» (10).

Esto exige que, habiendo sido todos llamados a la perfección cristiana, no se impida realizar esta vocación dentro de la vida conyugal, no obstante las dificultades que puedan existir, sobre todo si consta de la disponibilidad de las parejas irregulares a caminar con esfuerzo generoso hacia la perfección.

⁶⁶ Cfr. Ivo ZEIGER sugirió una definición de ‘matrimonio’ a partir del amor: “el matrimonio tiene su origen en el amor; se inicia con el amor, se apoya en el amor, se perfecciona en el amor; cuando entre un hombre y una mujer existe el vínculo del amor, allí hay matrimonio”: “Nova definitio matrimonii”, *Periodica* 20 (1931) 38.

