

La conciencia conyugal en la pareja interconfesional. Un aporte al ecumenismo

SUMARIO

Esta reflexión sobre “la conciencia conyugal en la pareja interconfesional” intenta ofrecer unas puntadas acerca de un tema que, al parecer, no ha sido tratado. De una parte, ‘la conciencia conyugal’ apenas comienza a abrirse camino entre los estudiosos; de otra parte, el tema de la ‘pareja interconfesional’ es objeto de examen dentro del diálogo ecuménico. Estas páginas se proponían presentar, en síntesis, el despertar de la conciencia conyugal en la cultura y en la teología católica; su presencia en algunos de los documentos del diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas y algunos elementos que refuerzan el estudio de la conciencia conyugal dentro de la temática de la pareja interconfesional.

INTRODUCCIÓN

El tema de la ‘conciencia ética’ ha ocupado muchas páginas de la literatura de la iglesia; pero ha sido una reflexión más que todo de tipo individualista; poco se ha tenido en cuenta la conciencia comunitaria que hace solidarios a hombres y mujeres. Nédoncelle ya había hecho alusión a la ‘reciprocidad de las conciencias’¹.

Igualmente, B. Häring en su obra *Libertad y fidelidad en Cristo* se refirió, repetidas veces, a esta ‘reciprocidad’: “una conciencia y reflexión genuinas son existencialmente imposibles sin la experiencia de encuentro con los otros. La persona alcanza su identidad e integridad en la reciprocidad de co-

¹ Cfr. Maurice NÉDONCELLE, *La reciprocidad de las conciencias*, Caparrós, Madrid 1996, 63-86.

nocimiento y conciencia. Llegamos a conocer nuestro propio y único yo a través de la experiencia de relación entre tú y yo, que nos conduce a la experiencia del nosotros”².

Relacionar ‘conciencia conyugal’ y ‘pareja interconfesional’ tiene sentido en nuestro tiempo cuando comienza a hacerse frecuente este fenómeno. El Movimiento Ecuménico está tratando de afrontar la situación de las parejas interconfesionales dentro del diálogo de las iglesias cristianas, no obstante las dificultades que representa el encuentro de dos personas de diversa confesión. El diálogo ecuménico, que muchas veces se ha quedado a nivel de las altas esferas y de discusiones doctrinales, necesita tocar tierra ocupándose del llamado ‘matrimonio mixto’, hoy designado preferiblemente como ‘pareja interconfesional’.

Factores de diversa índole han hecho que estas dos categorías (conciencia conyugal y pareja interconfesional) cobren importancia especial hoy: de una parte, la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* reconoce que “el hombre de hoy tiene una conciencia cada día mayor y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de la libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber” (n. 1).

De otra parte, la movilidad humana, promovida por el turismo, la emigración, las facilidades de viaje, las comunicaciones, etc, hace que razas, culturas, lenguas, credos religiosos, se fusionen hoy creando una amalgama multicolor, multilingüística, multiétnica, multirreligiosa, etc. Este factor ha contribuido al encuentro de personas de diversa religión cristiana que terminan uniendo sus vidas en un matrimonio.

Las iglesias cristianas (católica, ortodoxa y de la reforma protestante), a pesar del derecho de hombres y mujeres a casarse y fundar una familia, ‘sin restricción alguna’, un derecho reconocido por la ONU (1948) y por la Carta de la Sta. Sede (1983), encuentran dificultad a la hora de admitir el matrimonio de dos personas de diversa confesión cristiana; el viejo *Código de Derecho Canónico* ‘prohibía severísimamente’ este tipo de matrimonio por considerarlo como un ‘peligro de perversión del cónyuge católico o de la prole’ (c. 1060); el nuevo *Código* se limita a declararlo ‘inválido’ y exhorta a que no se dispense de este impedimento si no se cumplen las condiciones establecidas (c. 1086). Esto ya supone una mitigación del rigor del viejo *Código de Derecho Canónico*.

² Bernhard HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y laicos*, vol. I, Herder, Barcelona 1981, 276, IDEM, “Reciprocity of Consciences. A key concept in moral Theology”, en *History and Conscience. Studies in honour of Sean O’Riordan*, edited by R. Gallagher – B. McConvery, Gill and MacMillan, Dublin 1989, 670-72.

El diálogo ecuménico entre las iglesias cristianas, mediante una serie de diversos acuerdos y declaraciones³, ha tratado de hacer flexibles las normas de cada comunidad eclesial en vista a crear un clima de conocimiento mutuo, de aprecio recíproco, de diálogo en la verdad y en la caridad; esta nueva actitud está contribuyendo para que se considere el matrimonio interconfesional, no ya como un peligro para la fe, sino como un factor que puede impulsar el movimiento ecuménico desde la base.

Se intentará en estas páginas analizar el origen de la expresión *conciencia conyugal* en el contexto de la pareja interconfesional, exponer la presencia de esta categoría dentro de la tradición eclesial y en los diálogos ecuménicos; finalmente, sugerir algunos elementos que apoyan una reflexión sobre la conciencia conyugal en el diálogo ecuménico para favorecer la comunión interpersonal y de fe de las parejas interconfesionales.

1. Albores de una nueva categoría ética

Fue B. Häring quien dio el paso de la ‘reciprocidad de las conciencias’ a la ‘conciencia de pareja’: una característica peculiar de la formación de la conciencia conyugal está en el hecho de que los esposos no deben buscar la verdad en un lugar cualquiera fuera del matrimonio, sino en el ámbito mismo de la vida de pareja; el hombre o la mujer casados quedan determinados por el estado matrimonial en todos y cada uno de los sectores de su vida personal, en tal forma que queda plasmado de una manera diversa de como lo está el soltero o célibe⁴.

El tema de la ‘conciencia conyugal’ no se encuentra frecuentemente tratado; es casi una novedad para muchos⁵. Sin embargo, es un tema tan antiguo como el mismo hombre; el libro del *Génesis* nos da una primera referencia en el relato más antiguo de la creación (*Gn. 2,18-24*): “el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán ambos una sola carne”.

³ Las declaraciones y acuerdos a que han llegado los múltiples encuentros ecuménicos están recogidos en los 8 volúmenes del *Enchiridion Oecumenicum*, editado por Ediciones Dehoniana de Bolonia, entre 1986 y 2007.

⁴ Cfr. Bernhard HÄRING, “L’educazione della coscienza nei coniugi”, en *L’educazione della coscienza oggi*, A. Sustar - Bernhard Häring, Paoline, Roma 1969, 56-57.

⁵ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*, S. Pablo, Bogotá 2006; IDEM, “Hacia una conciencia del ‘nosotros conyugal’. Intuiciones recientes y sugerencias para un futuro”, *Moralia* 14/2 (1992) 177-194, IDEM, “Conciencia de pareja. Hacia la recuperación de un proyecto inicial”, *Studia Moralia* 37 (1999) 95-125; IDEM, “La conciencia del ‘nosotros conyugal’. Raíces en el pasado y perspectivas de futuro”, *Laurentianum* 43/1-3 (2002) 397-415.

La historia no ha prestado la suficiente atención al designio creador de hacer del varón y de la mujer una sola carne, es decir, una persona conyugal y, por tanto, con la conciencia de ser ‘una sola carne’, un “yo conyugal”, como afirmaba K. Wojtyła. Entre los estudiosos este tema ha recibido diversas designaciones: ‘interpersonalidad’, ‘nupcialidad’, ‘nosotros conyugal’, ‘conyugalidad’, ‘nostridad’⁶.

El texto bíblico de *Génesis* (2,18-24) para expresar el proyecto original sobre el varón y la mujer emplea varios términos significativos: en primer lugar, usa varios verbos en futuro (dejará, se unirá, se harán...) que hacen referencia a un plan de realización progresiva del hombre y de la mujer en orden a construir la unidad de pareja. En segundo lugar, el verbo ‘se unirá’ tuvo una evolución semántica interesante: al comienzo significaba la unión de cosas materiales (madera, tejido, papel); posteriormente llegó a expresar la alianza de personas que se unen en un mutuo acuerdo; finalmente adquirió una connotación teológico-religiosa: la unión del hombre y de la mujer representaba la alianza del israelita con Yhavé⁷.

En tercer lugar, la expresión ‘hacerse una sola carne’ significa para los exegetas, en general, un acuerdo interpersonal entre varón-mujer, una comunión, que no es iniciativa del hombre, sino del mismo Dios; no es una comunión simplemente espiritual, como de dos seres que están lejanos uno del otro, sino una comunión que se realiza físicamente como la unión de ‘carne y hueso’⁸.

Las culturas antiguas veían en toda la creación lo masculino y lo femenino en estrecha relación⁹; de ahí que llegaran a expresar con imágenes esta relación íntima; por ejemplo, la figura de ‘chapa y llave’, como elementos que se reclaman uno a otro; la cultura china representaba el mito del ‘Yin (varón)-

⁶ Cfr. Crispino VALENZIANO, “Reciprocità cioè Interpersonalità”, en *La reciprocità Verginità-matrimonio, profezia di comunione nella chiesa sposa*, Cantagalli, Siena 2000, 37-74; Giulia Paola DI NICOLA, “Per una antropologia della coniugalità”, *La Società* 2 (1994) 309-335; Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Encuentro, Madrid 1989, 379-390; Augusto SARMIENTO, “El ‘nosotros’ del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como ‘comunidad de vida y de amor’”, *Scripta Theologica* 31 /1 (1999) 71-102; Carlo e Rita BRUTTI, *La coppia come noità. Una sfida per un tempo di crisi*, Cittadella, Assisi 1998, 75-82.

⁷ Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, “Unir, reunir, enlazar, juntar”, *Diccionario bíblico hebreo español*, Trotta, Madrid 1994, 230;

⁸ Cfr. Maurice GILBERT, “Une seule chair (Gn. 2,24)”, *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978) 69; Richard BATEY, “The $\mu\alpha\ \sigma\alpha\rho\acute{\epsilon}\varsigma$ union of Christ and the Church”, *New Testament Studies* 13 (1966-1967) 270-281; François HÉRITIER, *Masculino / Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona 1996, 141-142: “Los huesos, principio masculino; la carne, principio femenino”.

⁹ Cfr. G. PARRINDER, *Le sexe dans les religions*, Centurion, París 1986; Peggy REEVES SANDAY, *Poder femenino y poder masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*, Mitre, Barcelona 1986.

Yang' (mujer) con un círculo dividido en su interior por una línea sinuosa que crea dos espacios: uno blanco con un pequeño núcleo negro y otro espacio en negro con un pequeño núcleo blanco¹⁰.

Esta representación gráfica del mito del *Yin-Yang*¹¹ parece haber hecho un impacto especial en un psicólogo del siglo XX –C. G. Jung– que concebía al varón y a la mujer en una forma semejante: “todo hombre (animus) lleva la imagen de la mujer (anima) desde siempre en sí. (...) Lo mismo vale para la mujer; también ella (anima) tiene una imagen innata del hombre (animus)”¹². A. Vázquez, analizando la psicología de la personalidad en la obra de Jung, establece una especie de confrontación entre el ‘animus’ y el ‘anima’ haciendo ver la complementariedad de atributos de él y de ella¹³.

L. Boff, desde la perspectiva teológica, presenta lo masculino y lo femenino como dimensiones diferentes de lo humano: “lo masculino en el hombre-varón y en el hombre-mujer expresa el otro polo de lo humano hecho de luz, de sol, de tiempo, de impulso, de poder suscitador, de orden, de exterioridad, de objetividad y de razón. (...) Pertenece a los rasgos femeninos del hombre-varón y del hombre-mujer el reposo, la inmovilidad, la oscuridad que desafía a la curiosidad y a la inquisición, la inmanencia y la añoranza por el pasado”¹⁴. Incluso, en el lenguaje popular existe una expresión que recoge, en alguna forma, la sabiduría de los pueblos a este respecto: es frecuente escuchar a las parejas hablar de ‘la otra mitad’¹⁵.

Las referencias que hacen a lo masculino y a lo femenino Jung y Boff llevan a pensar en el mito del ‘andrógino’, ya conocido por los griegos¹⁶; Mircea Eliade piensa que también en la cultura hebrea existía este mito: “Rabbi Jeremiah ben Eleazar afirma que Adán era bisexual porque tenía dos rostros, uno de varón y otro de mujer. R. Samuel C. Nahama cree que el hombre del comienzo de la historia fue creado bi-sexual; estaban unidos varón y mujer hasta el momento en que Dios los separó e hizo de ellos dos mitades”¹⁷. Estos

¹⁰ Cfr. Gianfrancesco ZUANAZZI, *Temi e simboli dell'eros*, Città Nuova, Roma 1991, 47.

¹¹ Cfr. Thomas KWAN, *A Study of the Book of Changes. Its Influence of chinese Morality. Its possible Convergence with christian Thinking*, Rome 1987.

¹² Cfr. Carlos Gustavo JUNG, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona 1966, 409-410.

¹³ Cfr. Antonio VÁZQUEZ, *Psicología de la personalidad en C. G. Jung*, Sígueme, Salamanca 1981, 67-68.

¹⁴ Leonardo BOFF, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Paulinas, Madrid 1979, 67.

¹⁵ Cfr. Gareth MOORE, *The Body in Context. Sex and Catholicism*, SCM Press, London 1992, 117-139: “The Other Half”.

¹⁶ Cfr. Suzzanne LILAR, *L'amore. Storia e problematica*, Paideia, Brescia 1967.

¹⁷ Cfr. Mircea ELIADE, *Il mito della reintegrazione*, Jaca Book, Milano 1989, 75-76.

apuntes explican por qué la cultura posterior hace eco al relato genesíaco de la creación del hombre y de la mujer.

2. Presencia dentro de la tradición eclesial

La tradición eclesial, sin acudir a designaciones técnicas, ha tenido presente esta realidad de la fusión (sin confusión) de varón-mujer en ‘una sola carne’: S. Juan Crisóstomo, ya en su tiempo (siglo III-IV) comparaba la unión del hombre y de la mujer en el matrimonio con la mezcla de aceite y perfume: como se mezclan aceite y perfume, convirtiéndose en un solo unguento, así también se opera la unión entre el hombre y la mujer¹⁸.

También el Doctor Angélico, siglos después, tuvo una intuición similar: consideraba como el primer efecto del amor el hecho de derretirse (‘liquefactio’) para facilitar la penetración de uno en el otro, pues las cosas sólidas no permiten la fusión; como se funden en el crisol dos lingotes de oro para convertirse en uno solo, así se puede entender la unión de varón-mujer en el matrimonio¹⁹. Sin conocer los términos modernos de ‘alteridad’, ‘reciprocidad’, ‘complementariedad’, ya intuían que estos vocablos hacen relación al dinamismo profundo del ser humano (varón-mujer).

Fue en la primera mitad del siglo XX cuando el tema de la conciencia conyugal comenzó a encontrar un apoyo más claro entre los filósofos del personalismo cristiano: M. Buber, M. Nédoncelle, J. Guittou, P. Laín Entralgo... Buber, por ejemplo, no encuentra sentido en la relación ‘Yo-Ello’, y en cambio ve muy racional la relación ‘Yo-Tú’: “no existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica ‘Yo-Tú’ y el Yo de la palabra básica ‘Yo-Ello’.(...) La palabra básica ‘Yo-Tú’ sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. (...) Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú. Toda vida verdadera es encuentro”²⁰.

Laín Entralgo es más explícito en la explicación del encuentro del ‘Yo-Tú’ que genera la presencia del ‘nosotros’; alude a formas deficientes de encuentro (la máscara, la huella, el monstruo) y a formas especiales: el primer encuentro del infante con el rostro de la madre, el encuentro hetero-sexual y la forma suprema que es la experiencia religiosa²¹. Nédoncelle es más explícito aún al referirse al ‘nosotros’, pues distingue varias formas del ‘nous’ (nos-

¹⁸ Cfr. Giovanni CRISOSTOMO, “Sulla Lettera ai Colossesi”, en *Vanita, educazione dei figli, matrimonio*, Città Nuova, Roma 1977, 126.

¹⁹ Cfr. Sto. Tomás DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 28, a. 5.

²⁰ Martín BUBER, *Yo y Tú*, Caparrós, Madrid 1999, 11 y 18.

²¹ Cfr. Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid 1961, 135-144 y 163-187.

otros): el 'nosotros indiferenciado' que consiste en una conciencia muy pobre, una especie de sentimiento vegetativo y el 'nosotros diferenciado' que puede ser cuádruple: el nosotros de situación (una masa de personas), el nosotros funcional (los empleados de una compañía), el nosotros personal o del amor (la pareja humana) y el nosotros teátrico (la persona de Cristo, Dios y Hombre a la vez)²².

El 'nosotros' de pareja corresponde al encuentro del Yo masculino con el Tú femenino: ya no actuarán tanto en función del yo o del tú, sino como un nosotros, como 'una sola carne'. El Concilio Vaticano II entró en esta línea de reflexión; en la *Gaudium et spes* no alude a la expresión como tal de 'conciencia conyugal', pero sí hace una referencia implícita a él: "los esposos, con responsabilidad humana y cristiana, se propondrán ambos de común acuerdo y común esfuerzo por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos..." (n. 50). Un 'juicio recto' se deberá entender como una 'deliberación y decisión conjunta'.

Otro tanto se puede afirmar de Pablo VI en la *Humanae vitae* refiriéndose a la paternidad responsable: "la paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente su propios deberes para con Dios, para consigo mismo, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores" (n. 10).

Igualmente, Juan Pablo II, sobre todo en la *Carta a las Familias* (2 Febr. 1994) empleó repetidas veces la expresión 'unidad de dos', que décadas antes había propuesto H. Doms: "la comunión se refiere a la relación personal entre el 'yo' y el 'tú'; la comunidad, en cambio, supera este esquema apuntando hacia una 'sociedad', un nosotros" (n. 7). Más explícito todavía se había mostrado en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (15 Agosto 1988) en la que recurre a la fórmula 'unidad de dos', al menos cuatro veces: "la imagen y semejanza de Dios en el hombre, creado como varón-mujer, expresa, por tanto, la unidad de dos en la común humanidad; en la 'unidad de dos' el varón y la mujer están llamados, ya desde el comienzo, a existir uno junto al otro; igualmente, están convocados a vivir recíprocamente el uno para el otro" (n. 7).

En la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (1981) se expresó en estos términos: "conviene también tener presente que en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas sin embargo

²² Cfr. Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, París 1957, 145-155.

a una armonía de mentalidad y de comportamiento. Esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo” (n. 34). El Papa no empleó la fórmula concreta de ‘conciencia conyugal’, pero los términos que usa son lo suficientemente expresivos para no dejar duda de que se refiere a ella.

Esta categoría de la ‘conciencia de pareja’ ha entrado también en el magisterio episcopal: La colección de Cartas Pastorales (*Lettere Pastorali* 1968-1969) ha recogido los mensajes pastorales de varios obispos de la iglesia después de la promulgación de la encíclica *Humanae vitae*; algunas de ellas se refirieron expresamente a la conciencia de los esposos. A modo de ejemplo, se cita la Declaración de los Obispos suizos acerca de la ‘formación de la conciencia’: “la formación de una recta conciencia es algo de suma importancia. Los esposos deben examinar y reexaminar delante de Dios las razones o motivos de su decisión de conciencia y plantearse el problema de la responsabilidad que asumen delante de Dios”²³.

Si se quisiera establecer una descripción, no tanto una definición, de la ‘conciencia de pareja’ se podría sugerir ésta: “es el juicio inspirado por el afecto, la inteligencia y la voluntad, nacido de la intersubjetividad de varón-mujer, como culmen de la vivencia de la dimensión relacional, de encuentro y de identificación como una ‘sola carne’ que lleva a la pareja a deliberar y a decidir juntos como un ‘yo conyugal’”²⁴.

3. La “conciencia conyugal” en los documentos ecuménicos

Si se examinan los 8 volúmenes del *Enchiridion Oecumenicum* son muy escasas las referencias al tema de la conciencia. P. Sgroi afirma que la ética ecuménica parece estar todavía encerrada en la ética confesional de cada iglesia, como un capítulo particular que indica la posibilidad de encuentro con las otras iglesias, no obstante las divergencias. No se ve aún algún intento de discusión en torno a la posibilidad de elaborar una ética con dimensión ecuménica, que haga del ecumenismo la característica propia y el punto de arranque para la formación de la conciencia y para la estructuración de una teología ética²⁵.

L. Sartori, participando a la sesión de formación ecuménica del SAE (1985) disertó sobre ‘la tematica ética en el camino ecuménico’; entonces puso

²³ Cfr. EPISCOPATO SVIZZERO, “Dichiarazione”, en *Lettere Pastorali* (1968-1969), Magistero Episcopale, Verona 1970, 138, n. 21. La traducción es mía.

²⁴ J. Silvio BOTERO G., “Conciencia de pareja: hacia la recuperación de un proyecto inicial”, *Studia Moralia* 37 (1999) 119.

²⁵ Cfr. Placido SGROI, *L’etica teologica in prospettiva ecumenica. I nuovi paradigmi dell’etica teologica e il dialogo ecumenico degli ultimi 20 anni*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 2001, 41.

de relieve que algunas de las declaraciones de los encuentros ecuménicos se detenían sobre argumentos específicamente doctrinales y no sobre temas morales; fue el Concilio Vaticano II el que suscitó el interés por los problemas éticos: la necesidad de atender los problemas urgentes de nuestro tiempo (Cfr. *GS*. 46). Posteriormente, algunos encuentros ecuménicos se abrieron a temas de interés moral: la justicia, la paz, la esperanza, etc²⁶.

El problema del lenguaje es un obstáculo para llegar a afirmaciones comunes. En el Encuentro entre católicos y luteranos reformados (1981), uno de los participantes puso sobre el tapete de discusión esta cuestión: por lo que respecta a la ética sexual y familiar, es claro que entre católicos y protestantes existe un lenguaje diverso, aunque al interior de cada comunidad eclesial haya fieles que no se identifican con el tipo de lenguaje de su propia iglesia. De otra parte, la opinión pública siente agrado en subrayar las diferencias y las representa a veces en forma caricaturesca: los protestantes son descritos como peligrosamente permisivistas, mientras que los católicos aparecen como terriblemente juristicistas²⁷.

Ante esta cuestión se preguntaban los participantes: ¿se trata sólo de lenguaje confesional diferente, debido a la herencia histórica superable y que podría armonizarse con una explicación satisfactoria? ¿Ó tal vez, la diferencia está en los elementos básicos de nuestra división confesional? En tal caso, ¿cómo justificar con exactitud y con base en el Evangelio la posición de cada una de las iglesias?²⁸.

Una sentencia que aparece frecuentemente en los diálogos ecuménicos es ésta: 'la doctrina divide, la acción une'; éste fue el slogan que presidió prácticamente la Primera Asamblea Ecuménica de la historia moderna (Estocolmo 1925) en que participaron 600 delegados de 37 naciones. P. Ricca, comentando el diálogo ecuménico de Estocolmo, destacó el valor que representaba el hecho de partir de las necesidades del mundo y no tanto de las exigencias de las iglesias: los sufrimientos de la humanidad deben contar más que la división de las iglesias; éstas sienten la llamada a la unidad, pero no a partir de la división, así sea muy grave y profunda, sino a partir de la división entre los hombres, entre los pueblos, entre las clases sociales, etc²⁹.

²⁶ Cfr. Luigi SARTORI, "La tematica etica nel cammino ecumenico", en *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese*, Dehoniane, Napoli 1986, 82-93.

²⁷ Cfr. René GIRAULT, "La collaborazione ecumenica in campo etico: alcuni esempi dalla Francia", en *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese...*, 102.

²⁸ Cfr. René GIRAULT, "La collaborazione ecumenica in campo etico...", 103.

²⁹ Cfr. Paolo RICCA, "La dottrina divide, l'azione unisce? Nodi e prospettive della testimonianza comune", en *Questione etica e impegno ecumenico delle chiese...*, 432.

La preocupación por el tema de la conciencia ética surge, no tanto en los diálogos doctrinales, cuanto en la sensibilidad de frente a los problemas que afectan a la comunidad humana. Precisamente, la *Gaudium et spes*, que se muestra sensible ante los conflictos sociales, le ha dedicado un espacio a la conciencia ética (n. 16).

Es el momento de preguntarse: ¿ha influido en esto el método deductivo que se aplicó tradicionalmente en la enseñanza y en las discusiones teológicas? Es muy posible. Pero hoy, cuando el método inductivo adquiere relieve, es el momento de pensar en otra dirección. El Concilio Vaticano II, que ha tenido su influjo sobre el Movimiento Ecuménico, ha indicado el método a seguir: “para cumplir esta misión es deber permanente de la iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura...” (GS. 4).

Goosen afirma que el *Consejo Ecuménico de las Iglesias* (CEC) no ha podido evitar plenamente el problema ético. Es cierto que la ética se manifiesta como un problema muy difícil, a causa de los métodos con que cada comunidad eclesial asume las decisiones morales. Gustafson ha condensado las diferencias entre las iglesias católica y protestante subrayando algunas polaridades: ‘ser y hacerse’, ‘estructura y proceso’, ‘orden y dinámica’, ‘continuidad y cambio’, ‘determinación y libertad’, ‘naturaleza e historia’, ‘naturaleza y gracia’, ‘ley y Evangelio’. Actualmente los católicos se están concentrando más sobre el primer término de estos binomios mientras que los protestantes acentúan más el segundo³⁰.

Respecto de la Iglesia Ortodoxa, Guroian afirma que la ética cristiana frecuentemente es vista como un sistema racional de normas y de reglamentos tomados de las fuentes teológicas. Este punto de vista excluye la relación con la plegaria y con la liturgia que los ortodoxos consideran como la fuente de la moral cristiana³¹.

Tratándose de hacer una reflexión sobre la conciencia moral en el campo del diálogo ecuménico, conviene observar la forma como algunos documentos de los diálogos ecuménicos se han referido a la conciencia ética de los fieles a propósito de determinados problemas de la pareja interconfesional.

Un primer documento que toca el tema de la conciencia es el acuerdo entre las Iglesias Católica, Luterana y Reformadas de Francia. Este primer acuerdo afirma que educar a los hijos no es solamente tarea del cónyuge

³⁰ Cfr. Gideon GOOSEN, *Introduzione all'Ecumenismo*, Claudiana, Torino 2007, 155.

³¹ Cfr. Gideon GOOSEN, *Introduzione all'Ecumenismo...*, 156; V. GUROIAN, *Ethics after Christendom. Towards an ecclesial christian Ethic*, Grand Rapids, Eerdmans 1994, 39.

según la doctrina de la iglesia a que pertenece; ambos esposos son los primeros responsables de la formación; una formación que deberán impartir con espíritu de apertura, de comprensión, de respeto, para que los hijos se conviertan en artífices de reconciliación.

Los esposos y padres, continúa, con la ayuda de consejeros, estarán en condiciones de poder resolver los problemas de pareja mediante el diálogo continuo; los sacerdotes y los pastores ayudarán a los cónyuges a asumir la responsabilidad de padres cristianos y a llevar a cabo las opciones necesarias, siempre dentro del respeto recíproco de la conciencia, evitando los extremos de un escrúpulo dañino o de una fácil seguridad³².

El diálogo católico-ortodoxo, también en Francia, dio relieve en la preparación del matrimonio al respeto debido a la conciencia de los futuros esposos: los consejeros espirituales procurarán, en especial, adoptar una conducta pastoral que conjugue el respeto a la conciencia de los futuros esposos con una educación que tenga presente la responsabilidad de ambos; les ayudarán a reflexionar, a liberarse de la opresión y a asumir la responsabilidad en la decisión respecto a la elección de la celebración del matrimonio. En el mismo documento, más adelante, afirma este acuerdo que los padres son responsables conjuntamente de la formación cristiana de los hijos; esto significa que en el respeto de las motivaciones y de las convicciones religiosas de cada uno, ambos deben tomar conjuntamente las decisiones que uno y otro aprueben en su conciencia³³.

Otro acuerdo entre católicos y ortodoxos USA (1990) en cuanto a la formación espiritual de los hijos, afirma: por cuanto la unidad en Cristo mediante el Espíritu Stó. es la meta última de la vida familiar, todos los miembros de la familia deberán esmerarse, en espíritu de amor, de confianza y de libertad, por afianzarse en la propia fe cristiana. Estamos convencidos de que es posible tomar una decisión en conciencia en virtud de la proximidad de la doctrina y de la práctica de nuestras iglesias que consiente a cada una ver a la otra comunidad eclesial como iglesia, como lugar de comunión de los fieles con Dios, como espacio de comunión de los unos con los otros mediante Cristo en el Espíritu³⁴.

³² Cfr. COMITATO MISTO DELLA CHIESA CATTOLICA E DELLE CHIESE LUTERANE E RIFORMATE IN FRANCIA, "La pastorale comune dei matrimoni misti. Raccomandazioni del 1968 rivedute en 1977", *Enchiridion Oecumenicum*, vol. II, EDB, Bologna 1988, nn. 461-463.

³³ Cfr. COMITATO EPISCOPALE CATTOLICO PER L'UNITÀ E COMITATO INTEREPISCOPALE ORTODOSSO DI FRANCIA, "Raccomandazioni 'La pastorale comune dei matrimoni misti' 1971", *Enchiridion Oecumenicum*, vol. II, EDB, Bologna 1988, nn. 606 y 615,

³⁴ Cfr. COMITATO MISTO DI VESCOVI ORTODOSSI E CATTOLICI, "Dichiarazione pastorale sui matrimoni ortodosso-cattolici (1990)", *Enchiridion Oecumenicum* vol. VIII, EDB, Bologna 2007, 3208.

El acuerdo entre las iglesias (católica, valdese e metodista 1993), a propósito de la educación de los hijos, advirtió que deberá ser impartida desde los primeros años de vida y no postergarla al período de la edad mayor de los hijos; este problema deberá ser afrontado por los dos padres de familia, incluso desde el momento en que están preparando la boda; en ningún caso podrá prevalecer una línea agnóstica, neutral o confusa, aunque se piense dejar en manos de los hijos la decisión; la responsabilidad de la educación cristiana de los hijos es de ambos padres conjuntamente³⁵.

No sólo la educación de los hijos es problema de conciencia; también otros conflictos pueden presentarse en la vida de pareja, como el conflicto ante la vida (anticoncepción, aborto...). A este propósito, la Consulta Católico-Romana-Presbiteriana Reformada en la ‘declaración sobre el aborto’ (1980) acordaron: en la formación moral y espiritual de la conciencia las iglesias cristianas desempeñan un papel importante en torno a muchas cuestiones que hacen referencia a la vida; entre otras al aborto. Quienes toman las decisiones en materia de aborto son agentes morales, por tanto, son libres de decidir de modo responsable y con el debido respeto por la vida del que va a nacer, de la mujer encinta, de la familia, de la sociedad y de la misma comunidad de fe³⁶.

El *Texto Común* para la orientación pastoral de los matrimonios entre católicos y valdeses o metodistas, en Italia, subraya una serie de elementos que deberán conformar la teología ecuménica del matrimonio; respecto del ‘amor conyugal’ afirmaron: el matrimonio, según la Palabra de Dios, se manifiesta en la unidad de la pareja que hace de los dos uno solo; esta unidad se desenvuelve como totalidad de las personas en una comunidad de amor viviendo el uno para el otro, en un clima de recíproco respeto, de lealtad y fidelidad, de mutuo perdón a semejanza del amor de Cristo³⁷. El énfasis que esta declaración hace de la unidad de pareja como ‘totalidad’ implica el tema de la conciencia conyugal en forma implícita.

Considerar la pareja humana como una ‘totalidad’ es una categoría reciente: fue Pío XII quien sugirió el ‘principio de totalidad’ que, posteriormente

³⁵ Cfr. GRUPPO DI DIALOGO FRA CATTOLICI E VALDESI METODISTI IN ITALIA, “Testo comune di studio e proposta per un indirizzo pastorale dei matrimoni interconfessionali (1993)”, *Enchiridion Oecumenicum* vol. VIII, EDB, Bologna 2007, n. 1710.

³⁶ Cfr. *Consulta Cattolica Romana-Presbiteriana Riformata-USA*, “Etica e ricerca dell’unità cristiana. Dichiarazione sull’aborto (1980)”, *Enchiridion Oecumenicum* vol. VIII, EDB, Bologna 2007, n. 3266.

³⁷ Cfr. ASSEMBLEA GENERALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA – SINODO DELLE CHIESE VALDESI E METODISTE IN ITALIA, “Testo Comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia (Giugno 1997)”, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. VIII, EDB, Bologna 2007, 2386.

se ha ido extendiendo a diversos campos de la moral³⁸; desde esta perspectiva es posible ver la conciencia conyugal implicada dentro del tema de la 'totalidad'. L. Janssens cree que el principio de solución al conflicto entre amor conyugal y procreación, se puede encontrar en la totalidad conyugal y familiar, considerada como criterio o norma reguladora de los diversos valores que la integran³⁹. En esta línea de pensamiento se encuentra actualmente la reflexión ética sobre el problema de la anticoncepción y del aborto, a nivel ecuménico⁴⁰.

No son muchos los textos que hacen referencia al término 'conciencia'; tampoco hacen alusión alguna a la expresión 'conciencia conyugal'; pero la presencia frecuente de expresiones como 'los padres son los primeros responsables', 'diálogo continuo', 'conciencia de cónyuges', 'tomar juntos las decisiones', 'totalidad de la persona', 'comunidad de amor', dicen bastante acerca de la comprensión que los diversos acuerdos manifiestan tener de este tipo de conciencia: no sólo la conciencia ética de cada individuo, sino también la conciencia de ser pareja, de ser 'una sola carne'. Ésta deberá ser una tarea, y muy importante para un futuro inmediato, en la elaboración de una teología ecuménica del matrimonio.

4. Nuevos refuerzos al tema de la conciencia conyugal

Entre los ya mencionados en forma genérica, nos limitamos ahora a enunciar dos que han contado muy poco en la reflexión tradicional: el sentido de la relación sexual-conyugal como acto eminentemente humano y la analogía 'Eucaristía-Matrimonio'. Respecto del sentido humano de la relación conyugal, la tradición en la iglesia católica ha sido más bien de tipo pesimista, a causa del rigor moral con que se miraba al acto conyugal; hoy se diría que pasa de una concepción tabuística a una visión de mito; A. Plé y B. Forcano han sido especialmente críticos sobre la consideración tradicional de la sexualidad humana⁴¹. A partir de la revolución sexual se ha iniciado una concepción positiva de la sexualidad que el Concilio Vaticano II ha impulsado.

³⁸ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, P.S., Madrid 2003, 69-777; IDEM, *Los principios éticos evolucionan. El porqué y el cómo de una renovación*, S. Pablo, Bogotá 2007, 93-109.

³⁹ Cfr. Louis JANSSENS, *Matrimonio e fecondità. Dalla 'Casti connubii' alla 'Gaudium et spes'*, Assisi 1968, 9-10 y 68-69.

⁴⁰ Cfr. J. Silvio BOTERO G., "La pareja conyugal, una totalidad de vida. Implicaciones éticas", *Compostellanum* 50/1-4 (2005) 291-306.

⁴¹ Cfr. Albert PLÉ, *Per dovere o per piacere? Da una morale colpevolizzante ad una morale liberatrice*, Gribaudi, Torino 1984, 63-67; Benjamín FORCANO, *Nueva Ética sexual*, Trotta, Madrid 1996, 19-68.

M. Vidal señala las tres etapas del esquema evolutivo de la maduración sexual: la integración del yo, la apertura y la ‘construcción del nosotros’; a propósito de la ‘construcción del nosotros’, escribe que la sexualidad, además de realizar la intersubjetividad, abre a la dimensión social⁴². Esta tercera etapa tiene un relieve especial sobre el tema de la conciencia conyugal, en cuanto contribuye a construir el ‘nosotros’ de pareja humana; a la sexualidad humana se le puede designar como ‘lenguaje del amor humano’: si la sexualidad no expresa el amor de pareja, no se debería hablar en rigor de verdad de una sexualidad verdaderamente humana. La sexualidad dentro del matrimonio es el vehículo adecuado para crear el ‘nosotros del amor conyugal’.

Prueba del relieve verdaderamente humanizante que ha asumido la sexualidad del ser humano a partir de la II mitad del siglo XX son, entre otros, dos libros de Raimondo Bardelli: *Il sesso è amore? (¿el sexo es amor?)* y *Il significato dell'amore* (el significado del amor); algunos de los capítulos son particularmente indicativos: ‘el cuerpo humano ‘carne’ creada para amar’, ‘capacidad corpórea expresiva del amor’, ‘el lenguaje corpóreo del amor’⁴³; en el segundo libro ha levantado más todavía el vuelo de inspiración: ‘la relación sexual, experiencia inefable de la plenitud de la imagen divina’, ‘la relación sexual, plegaria del cuerpo’, ‘la relación sexual, imagen luminosa de la experiencia eucarística’⁴⁴.

Herbert Doms ha sido uno de los primeros autores en dar relieve a la forma como la sexualidad contribuye a ‘hacer de dos personas una sola carne’; a él se debe la expresión ‘unidad de dos’ que aparece repetidas veces en su obra *Significato e scopo del matrimonio* (significado y fin del matrimonio)⁴⁵. El acto conyugal –escribe– no tiene el carácter meramente de signo de inclinación como el beso, porque en él no se empeña toda la persona. Es, sobre todo, el recíproco don real de las personas que se aman mutuamente, posible por la misma diversidad sexual el que permite expresar el amor personal en dirección recíproca en el acto de la unión sexual matrimonial⁴⁶.

Además del sentido profundamente humano que revela la relación conyugal, la analogía entre ‘Eucaristía-Matrimonio’ es otro elemento que re-

⁴² Cfr. Marciano VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad*, Sígueme, Salamanca 1971, 326.

⁴³ Cfr. Raimondo BARDELLI, *Il sesso è amore?*, LDC, Leumann (Torino) 1990, 27, 43, 75.

⁴⁴ Cfr. Raimondo BARDELLI, *Il significato dell'amore. 'E i due saranno una carne sola'*, LDC, Leumann (Torino) 1994, 144, 155, 172.

⁴⁵ Cfr. Herbert DOMS, *Significato e scopo del matrimonio*, Cathedra, Roma 1946.

⁴⁶ Cfr. Herbert DOMS, “Sessualità e matrimonio”, en *Mysterium salutis. La storia della salvezza*, vol. II/2, Queriniana, Brescia 1970, 452.

fuerza el tema de la conciencia conyugal; la relación entre estos dos sacramentos tiene raíces en la tradición patristica y en la teología posterior, como también en el Magisterio más reciente de la iglesia católica; es una analogía que no hay sido bien aprovechada dentro de la teología del matrimonio; menos aún tratándose de una teología ecuménica.

De entre los Padres de la Iglesia, S. Cirilo de Jerusalén se merece una alusión: como la cera dura, que se derrite mediante el fuego, así de dos hace uno sólo mediante la participación en la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo⁴⁷. Fue S. Roberto Belarmino (1542-1621) quien sugirió la analogía en modo explícito; el matrimonio puede considerarse de dos modos en su semejanza con la Eucaristía: en su nacimiento u origen ('dum fit') mientras se confecciona en la celebración, y en su permanencia ('dum permanet'), mientras las especies de pan y de vino consagrados subsisten⁴⁸; así es el matrimonio: se confecciona con la fórmula del consentimiento y subsiste mientras no muera uno de los esposos o desaparezca el fundamento de la relación conyugal.

Antes del Belarmino, el Doctor Angélico en el *Comentario a las Sentencias* señaló dos circunstancias que hacen fenecer una relación tratando precisamente acerca del matrimonio: porque se corrompe uno de los sujetos ('ex corruptione subjecti') o porque desaparece la causa de la relación ('ex subtractione causae')⁴⁹.

Los Papas, Pío XI en la encíclica *Casti connubii* (1930) y Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (n. 57) y en el Congreso Eucarístico de Nairobi (1984) hicieron alusiones a la analogía, pero sin deducir las consecuencias que de ella se derivan: así como la presencia eucarística se acaba en cuanto se corrompen las especies sacramentales (de pan y de vino), otro tanto sucede con el matrimonio en cuanto muere uno de los cónyuges o desaparece lo que constituye la esencia de la relación entre varón y mujer⁵⁰, la donación total y recíproca.

También Benedicto XVI se ha referido en la Exhortación Apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 Febr. 2007) a la relación entre Eucaristía y Matrimonio: la 'Eucaristía, sacramento de la caridad, muestra una particular relación con el amor entre el hombre y la mujer, unidos en el

⁴⁷ Cfr. S. CIRYLLI ALEXANDRINI, *In Ioannem* 10,2, PG. 74, 341; J. Silvio BOTERO G., "Eucaristía y Matrimonio. Fundamento de la analogía", *Studia Moralia* 35 (1997) 377.

⁴⁸ Cfr. S. Roberti BELLARMINI, *De controversiis christianae fidei*, vol. III, Venetiis 1921. 'De sacramento matrimonii, Controversia II, c. VI, 628.

⁴⁹ Cfr. S. Thomae AQUINATIS, *Scriptum super IV Libros Sententiarum* (Petri Lombardi), Editio Nova a cura di P. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis 1929, Dist. 41, q. 1, a. 1.

⁵⁰ Cfr. José M. LAHIDALGA, "La declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral", *Surge* 543-544 (1993) 59.

matrimonio. Profundizar esta relación es una necesidad de nuestro tiempo; la Eucaristía corrobora de manera inagotable la unidad y el amor indisoluble de cada pareja cristiana; por la fuerza del sacramento, el vínculo conyugal está intrínsecamente conectado con la unidad eucarística que existe entre Cristo Esposo y la iglesia esposa (n. 27).

La analogía 'Eucaristía-Matrimonio' ha despertado el interés de varios teólogos dentro de la iglesia católica⁵¹. Algunos de estos autores subrayan aspectos especiales de la analogía; Marinelli, por ejemplo, destaca la comparación entre la fórmula consecratoria en la Eucaristía ("tomad y comed, tomad y bebed...") y la fórmula del consentimiento matrimonial ("yo me entrego a ti..."). La Eucaristía, como banquete de comunión, tiene en el matrimonio una imagen o 'icono' del banquete de la alianza sponsal de Cristo con la iglesia. M. Ouellet establece la relación entre los dos sacramentos a partir de la alianza: la Eucaristía es la fuente del matrimonio precisamente porque sella la relación nupcial del hombre con Dios en el Cuerpo y la sangre de Cristo⁵².

Chauvet ha entrado en un plano antropológico especial que otros estudiosos no han tocado: se trata de asumir el significado del verbo 'comer': comer el pan eucarístico es una manera de identificación, experimentada como una asimilación amorosa, incluso con el sentido de devorar oralmente como quien dice 'te amo tanto que quiero comerte'⁵³. En las comidas o banquetes que se celebran entre amigos, las viandas son distintas de los comensales; pero en el banquete eucarístico el Anfitrión –Jesús de Nazareth– es Él mismo quien se da en comida y bebida de salvación: Anfitrión y comida se identifican; la identificación entre Anfitrión y comensal se opera progresivamente a lo largo de la vida sacramental del cristiano⁵⁴.

Otro tanto puede decirse que sucede en la comunión conyugal: los esposos uno a otro se dan como comida que refuerza el amor conyugal que los une; en alguna medida se da también entre los esposos una cierta identifica-

⁵¹ Cfr. Serafino ZARDONI, "Matrimonio ed Eucaristia", *La Famiglia* 185 (1997) 5-18; Antonio AMBROSANO, "Matrimonio ed Eucaristia", *Asprenas* 22 (1975) 203-219; Michel M. HERBST, "The Eucharistic, Meaning of the Marriage", *Anthropotes* 2 (1994) 161-176; Bernard FRANCK, "L'Eucharistie: veritable sceau du mariage", *Revue de Droit Canonique* 31/3-4 (1981) 171-188; Francesco MARINELLI, "Matrimonio ed Eucaristia", *Lateranum* 56 (1990) 117-142; J. Silvio BOTERO G., "Eucaristía y Matrimonio: Fundamento de una relación", *Studia Moralia* 35 (1997) 375-400; IDEM, "La analogía 'Eucaristía-Matrimonio': una aplicación de la analogía sólo parcial?", *Studium* 47 (2007) 409-424.

⁵² Cfr. Marc OUELLET, *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Cantagalli, Siena 2007, 198.

⁵³ Cfr. Louis Marie CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, Leumann (Torino) 1988, 1253.

⁵⁴ Cfr. Edouard POUSSET, *Union conjugale et liberté*, Cerf, Paris 1979, 28-31.

ción: “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”, enseña la *Gaudium et spes* (n. 48). De alguna manera la Carta a los *Efesios* (5,28-30) alude a esta idea: “el que ama a su mujer se ama a sí mismo, porque nadie aborreció jamás su propia carne; al contrario, la nutre (εκτρέπει) y la cuida (θαλπει), lo mismo que hace Cristo con la iglesia”.

En el contexto de esta reflexión, la analogía ‘Eucaristía-Matrimonio’ ofrece un aporte particular al tema de la conciencia conyugal en la perspectiva del matrimonio interconfesional; el mismo relato de la creación del hombre y de la mujer (*Gn.* 2,18-24) proporciona dos elementos significativos: el primero es el sentido que los exegetas han encontrado en el verbo hebreo ‘dabaq’ (unirse, adherirse, aglutinarse), que en el tercer estadio de su evolución adquirió un sentido teológico-religioso: el varón al unirse a la mujer estaba, al mismo tiempo, haciendo alianza con Dios⁵⁵. El Apóstol, en la carta a los *Corintios* (I *Cor.* 6,17) cuando afirma que “el que se une al Señor se hace un solo espíritu con Él”; ¿no intuiría algo similar? De hecho, el texto griego emplea el verbo κολλωμενος (unirse) que equivale al ‘dabaq’ del *Génesis* (2,24).

Otro elemento significativo del relato de la creación (*Gn.* 2,24) es el empleo que hace el autor sagrado de tre verbos en futuro: *dejará* el hombre a su padre y a su madre, *se unirá* a su mujer y *se harán* los dos una una sola carne”; con el uso de estos verbos en futuro, está indicando que la unión del varón y de la mujer se inscribe en un proceso de continuo progreso. A la vez que crece y se desarrolla la unidad de pareja en ‘una sola carne’, crece y se desarrolla también la conciencia de ser un ‘nosotros conyugal’. Para la *Gaudium et spes* este futuro ha tenido sentido: entre los nn. 46-52 más de cinco veces alude al ‘perfeccionamiento progresivo de la pareja humana: “adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente”, “tienden a alcanzar siempre más la propia perfección y la mutua santificación”, “este amor crece y se perfecciona”.

El perfeccionamiento progresivo, el crecimiento del amor de pareja, no pueden realizarse si al mismo tiempo no se opera el desarrollo de la propia conciencia de unidad. Esto tendrá una aplicación singular en el caso de la pareja interconfesional: a la vez que se integra cada vez más gracias al amor conyugal, estará también la pareja creciendo en el diálogo de fe con su partner.

El sentido profundamente humano que revela la relación conyugal como comunión de personas y la analogía entre ‘Eucaristía y Matrimonio’ dan pie para subrayar la razón de facilitar la participación en la Eucaristía a las parejas inter-

⁵⁵ Cfr. Luis ALONSO SCHÖKEL, “‘Dabaq’ (unirse)”, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 12994, 167.

confesionales bien dispuestas, teniendo en cuenta los presupuestos del principio de 'gradualidad' y de la 'identificación parcial' entendida en forma progresiva.

La postura de la iglesia católica frente a la 'intercomuni6n' exige 'plena participaci6n' en la vida eclesial. Pero al presente, en virtud del principio de la 'gradualidad', una 'plena' participaci6n es cuestionada; la tesis de H. R. Schlette acerca de "la llamada 'identificaci6n parcial' con la iglesia"⁵⁶ puede iluminar e interpelar dicha exigencia. Este autor plantea, en sntesis, dos interrogantes: ¿la iglesia puede identificarse en forma plena, total, con el Reino de Dios? ¿Un cristiano podr1 afirmar que pertenece ya plenamente a la iglesia? Este autor propone establecer la diferencia entre una 'identificaci6n parcial' y otra 'total'. 'Plenitud' alude a algo ya acabado; 'parcial' hace pensar en el proceso de desarrollo gradual y progresivo.

Admitir esta tesis de una 'identificaci6n parcial' con la iglesia, si se tiene presente la condici6n de todo cristiano de ser 'viator', de estar en camino, conlleva la necesidad de mitigar el rigor de ciertas exigencias dentro de los di1logos ecum6nicos; por ejemplo, la exigencia de una 'plena unidad' con la iglesia para acoger a un cristiano no cat6lico a la 'intercomuni6n'.

¿El hecho de ser un cristiano no cat6lico se debe considerar como 'pecado grave', de tal manera que le impida la participaci6n en la Eucaristía? El hecho de no participar en forma plena en la unidad de la iglesia es obst1culo para que un c6nyuge unido en matrimonio mixto pueda acercarse a la Eucaristía con el consorte cat6lico cuando se cumplen las condiciones requeridas para una digna participaci6n en la Eucaristía?

P. Sgroi, refiriéndose al matrimonio mixto como un 'desafío' y como una 'fuente de recursos', alude a esta dificultad de la participaci6n en la Eucaristía: poder participar en la comuni6n eucarística es experimentado por una pareja interconfesional como un momento de particular delicadeza y de una fuerte intensidad espiritual; la posibilidad de acercarse a comulgar para una familia interconfesional en ambas comunidades de pertenencia es visto, no como un acto de indiferencia o de relativismo eclesial, sino como una necesidad espiritual de compartir el signo sacramental de aquello que se vive en la cotidianidad de la experiencia matrimonial. Las parejas y familias interconfesionales parecen experimentar con especial intensidad la necesidad de reunirse en torno al altar, no sólo como un acto educativo de cara a los hijos, sino tambi6n para no dividir en el sacramento aquello que los une en la vida⁵⁷.

⁵⁶ Cfr. Heinz R. SCHLETTE, "La cosiddetta 'identificazione parziale' con la chiesa", *Concilium* 7/6 (1971) 51-69.

⁵⁷ Cfr. Placido SGROI, "I matrimoni interconfessionali sfida e risorsa per le chiese verso una teologia ecumenica del matrimonio", en *Uniti nel Battesimo e nel matrimonio: Famiglie*

El diálogo ecuménico sobre la 'intercomión' deberá hacer camino todavía. Esto exige aclarar la noción que cada iglesia tiene acerca de la Eucaristía; deberá confrontarse con las otras iglesias y esforzarse por llegar a comprender el Misterio de la Eucaristía cada vez más a fondo; igualmente, se deberá educar a las parejas interconfesionales para que, como 'una sola carne', puedan encontrarse en la única iglesia de Cristo haciéndose 'una sola carne' con Él.

Una pareja interconfesional que, se esfuerza de continuo por crecer en la comunión interpersonal y en la comunión de fe, y que atiende cuidadosamente a las condiciones para poder participar en la 'intercomión, ¿no podría objetar con el texto del Evangelio de *Marcos* (10,20) y decir: "Maestro, todo eso lo he observado desde mi juventud"? Una pareja interconfesional en la que cada uno vive a fondo su propia convicción cristiana, con el respeto de la convicción del cónyuge, pero que en profunda comunión interpersonal y de fe desean algo más que la simple 'comunión espiritual', ¿no podrán participar, guiados por el dictamen de la propia conciencia conyugal, en la comunión eucarística?

Son diversos los elementos a tener en cuenta a la hora de discernir la 'identificación parcial' con la iglesia: la fundamentación bíblica del *Génesis* que hace referencia a la vocación del hombre y de la mujer de vivir como 'una sola carne' (2,24); el ser símbolo de la alianza sponsal de Jhavé con su pueblo, de Cristo con la Iglesia, de que habla la Carta a los *Efesios* (5,25-32); uno y otra llamados por Dios a la perfección cristiana como pareja⁵⁸; en su vida cristiana de pareja invocan a Dios como 'Padre nuestro' y sienten la necesidad de acercarse a la Mesa Eucarística para alimentarse sacramentalmente, están convencidos del deber de testimoniar con su vida de esposos la fe que recibieron en el bautismo, de dar educación cristiana a los hijos, etc. No parece justo que teniendo presente estos diversos motivos, no se piense en una actitud eclesial que favorezca la intercomión de una pareja interconfesional en buenas disposiciones cristianas.

Esta categoría de la 'conciencia conyugal' que comienza a promoverse entre las parejas católicas, deberá también impulsarse a nivel de las parejas interconfesionales; esto contribuirá notablemente al desarrollo del movimiento ecuménico; los diálogos interconfesionales, a veces meramente doc-

interconfessionali, chiamate ad una vita comune nelle chiese per la riconciliazione delle nostre chiese. II Incontro Mondiale delle Famiglie miste Interconfessionali (Roca di Papa-Roma 24-28 Luglio 2003), I.S.E, Venezia 2004, 161.

⁵⁸ Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Chiamati alla perfezione come coppia umana*, Logos, Roma 2006, 201-208.

trinales, han ayudado a la unión de los cristianos; pero, sin duda que a nivel práctico, la colaboración que se preste a las parejas interconfesionales para una mejor toma de conciencia de ser, de verdad, 'una sola carne', constituirá un fuerte impulso a la unidad a partir de la que es célula vital y fundamental de la sociedad civil y eclesial.

CONCLUSIÓN

'Conciencia conyugal', 'pareja interconfesional' y 'Ecumenismo', han sido tres elementos que se ha querido relacionar estrechamente en estas páginas. Cuando el diálogo ecuménico ha estado tentado de quedarse a nivel de especulación doctrinal en las altas esferas de las tres iglesias cristianas, el hecho de deber hacer frente al fenómeno de las parejas y familias interconfesionales será la ocasión propicia para realizar la misión ecuménica a nivel práctico.

Una investigación cuidadosa sobre la conciencia conyugal integrada en el contexto del diálogo ecuménico tendrá, sin duda, una repercusión beneficiosa en el trato doctrinal y pastoral a dar a las parejas interconfesionales: será una contribución para que estas parejas realicen su vocación de ser 'una sola carne', no sólo físicamente, sino mucho más: un "unirse al Señor en un solo espíritu" (I *Cor.* 6,17).

Es muy posible poder esperar de las parejas interconfesionales que sean motor que impulse el Ecumenismo a partir del 'una sola carne' superando la división, los prejuicios eclesiales y contribuyendo al logro del anhelo de Jesús de Nazareth de que "todos sean uno para que el mundo crea", gracias a la unidad de los cristianos.

El diálogo ecuménico, además de la reflexión y discusión a nivel teórico-doctrinal, deberá empeñarse también a considerar las situaciones concretas y prácticas de la vida de las comunidades eclesiales, situaciones que son muy diversas y complejas. La pareja interconfesional puede ejercer, como afirma Sgroi, 'un importante e insustituible ministerio ecuménico entre las iglesias'. No pudiendo impedir los 'matrimonios mixtos', queda abierta la alternativa de aprovechar al máximo esta posibilidad para reforzar el Movimiento Ecuménico desde la misma pareja cristiana y construir a partir de ella el aprecio, el conocimiento, el diálogo que llevan a la unidad de las iglesias cristianas.

Tradicionalmente influyó decididamente dentro de la teología católica el principio del 'ex opere operato'; es decir, la acción cumplida era la que definía la moralidad de la conducta humana; hoy, en virtud del principio de gra-

dualidad, se enfatiza el principio 'ex opere operantis': es la intención de la persona, 'la opción fundamental', la que decide la eticidad de la acción humana. Este cambio de perspectiva abre espacio a la categoría de la 'identificación parcial', pero entendida no en forma estática, sino progresiva y dinámica. Por tanto, el desarrollo progresivo de la conciencia de ser pareja en el caso del matrimonio interconfesional y la atención cuidadosa a las condiciones para la 'intercomuni6n' podrá favorecer positivamente el diálogo ecuménico y, finalmente, la unidad de todos los cristianos.

J. SILVIO BOTERO G., CSSR.
Academia Alfonsiana – ROMA